

UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

RENATO SOARES PONTES DE LIMA

**ENFOQUE FILOSÓFICO SOBRE A SIMPLICIDADE DIVINA EM TOMÁS DE
AQUINO COMO FUNDAMENTO PARA OS VALORES MORAIS**

Recife
2023

RENATO SOARES PONTES DE LIMA

**ENFOQUE FILOSÓFICO SOBRE A SIMPLICIDADE DIVINA EM TOMÁS DE
AQUINO COMO FUNDAMENTO PARA OS VALORES MORAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para o título de Mestrado Acadêmico em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco.

Área de Concentração: Ciências Humanas.

Linha 1 de Pesquisa: Ética, Fundamentos Morais e Valores.

Orientador: Prof. Dr. André Luiz Holanda Araújo de Oliveira.

Recife

2023

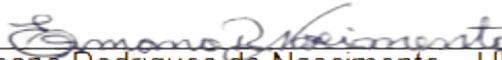
RENATO SOARES PONTES DE LIMA

**ENFOQUE FILOSÓFICO SOBRE A SIMPLICIDADE DIVINA EM TOMÁS
DE AQUINO COMO FUNDAMENTO PARA OS VALORES MORAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. A presente dissertação foi defendida e aprovada em 1º de agosto de 2023, pela banca examinadora formada pelos seguintes avaliadores:



Prof. Dr. Delmar Araujo Cardoso – UNICAP



Prof. Dr. Ermano Rodrigues do Nascimento – UNICAP



Prof. Dr. José Roberto de Souza – FATIN

Recife
2023

FICHA CATALOGRÁFICA

L732e Lima, Renato Soares Pontes de
Enfoque filosófico sobre a simplicidade divina em Tomás de Aquino como fundamento para os valores morais / Renato Soares Pontes de Lima, 2023.

62 f.

Orientador: Delmar Araujo Andrade
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Mestrado em Filosofia, 2023.

1. Ética. 2. Tomas, Aquino, Santo, 1225? - 1274.
3. Deus. 4. Simplicidade - Aspectos religiosos. I. Título.

CDU 17

Luciana Vidal - CRB 4/1338

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, sem ele nada é possível. Minha família, sem os quais não teria sobrevivido ao período da pandemia.

Agradeço a meu Dr. Orientador André Luiz Holanda de Oliveira, que infelizmente não pôde permanecer até o final, mas mesmo assim esteve presente. Em seguida agradeço ao Prof. Dr. Pe. Delmar Araujo Cardoso, que me orientou quando precisei e sem o qual não poderia ter terminado este trabalho.

À fonte inesgotável de
sabedoria

A quem busco
incessantemente.

Despertai, Senhor, os
meus

sentidos.

Que eu sinta!

RESUMO

A presente dissertação visa apresentar a conexão entre a doutrina metafísica da simplicidade divina com a doutrina que trata do fundamento dos valores morais objetivos no pensamento filosófico de Tomás de Aquino. Para atingir tal objetivo, foi feito, após apresentarmos, em linhas gerais, a vida e a obra do nosso autor, um comentário expositivo à questão terceira da primeira parte da Suma Teológica, onde encontramos uma família de argumentos em favor da ideia de que Deus não tem e nem pode ter composição de nenhuma espécie, ou seja, que o ser divino é absolutamente simples ou que não pode ter qualquer composição, seja material ou espiritual, de essência e existência, ou de qualquer ordem. Em seguida, apresentamos a relação de tudo isso com os valores morais e os atos humanos, indicando que a simplicidade divina serve de fundamento para o caráter imutável e necessário dos valores morais, e que Deus, por ser causa primeira de todo bem, é também causa última de toda boa ação humana.

Palavras-chave: Tomás de Aquino, Deus, Simplicidade Divina, Valores

Abstract

This dissertation aims to present the connection between the metaphysical doctrine of divine simplicity and the doctrine that deals with the foundation of objective moral values in the philosophical thought of Thomas Aquinas. To achieve this objective, after presenting, in general lines, the life and work of our author, an expository comment was made on the third question of the first part of the Summa Theologica, where we find a family of arguments in favor of the idea that God does not have and cannot have composition of any kind, that is, that the divine being is absolutely simple or that he cannot have any composition, whether material or spiritual, of essence and existence, or of any order. Then, we present the relationship of all this with moral values and human acts, indicating that divine simplicity serves as the foundation for the immutable and necessary character of moral values, and that God, as the first cause of all good, is also the ultimate cause of all good human action.

Keywords: Thomas Aquinas, God, Divine Simplicity, Values

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 A Simplicidade Divina.....	11
2.1 Uma Breve Introdução à Vida e Obra de Tomás de Aquino.....	11
2.2 A Suma Teológica.....	14
2.3 A Questão 3 da Primeira Parte da Suma Teológica.....	15
2.4 Se Deus é Corpo.....	17
2.5 Não Há em Deus Composição de Matéria e Forma.....	23
2.6 Sobre a Identidade de Deus com sua Essência.....	28
3 A Simplicidade Divina.....	34
3.1 A Identidade em Deus Entre Essência e Existir.....	34
3.2 Deus não Está em Nenhum Gênero.....	41
3.3 Em Deus não Há Acidentes.....	47
3.4 Se Deus é Absolutamente Simples.....	57
3.5 Se Deus entra em composição com outros seres.....	62
4 A Simplicidade Divina como Fundamento dos Valores Morais.....	67
4.1 A Simplicidade de Deus e os valores morais.....	67
4.2 A vontade divina como base para o agir humano.....	71
4.3 Breve apontamentos sobre o mal.....	74
4.4 Deus e o fundamento da moralidade intrínseca.....	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	80
REFERÊNCIAS.....	82

1 INTRODUÇÃO

Uma questão que está desde sempre em discussão no campo filosófico é a fundamentação da moralidade humana. Diversas teorias e respostas foram criadas, levantadas e discutidas a respeito de qual seria a base objetiva para a moralidade dos atos humanos. Na verdade, questiona-se até se existe e se podemos falar em uma *moralidade* humana.

O fato é que, para a tradição filosófica escolástica, de Tomás de Aquino, a moralidade humana existe, e sua base primeira e última é o próprio Deus. Porém, para a melhor compreensão de tal verdade, será útil uma investigação sobre o próprio ser divino, pois, se Deus é o fundamento dos valores morais, então ele tem um ser que é capaz de ser tal fundamento, caso em que nos perguntamos que ser é o ser de Deus, para ele possa fundamentar a moral?

Dentre os diversos aspectos pelos quais o ser divino é estudado pelos filósofos como fundamento da moralidade, podemos destacar um que traz muitas disputas no momento atual, a saber, a simplicidade divina. É preciso saber o que, para Tomás de Aquino, significa ser simples. Conforme veremos, não significa que Deus não tenha atributos, mas que seus atributos são um só ser, uma só realidade. A simplicidade divina se baseia do fato de Deus ser incausado e, com efeito, incapaz de ter partes constitutivas.

Além disso, a simplicidade divina é ainda um assunto pouco estudado pelos filósofos atuais, sobretudo em sua relação com a moralidade e o agir humano. Contudo, conforme veremos, esses temas estão relacionados de uma forma íntima, sobretudo quando entramos no horizonte da filosofia clássica e escolástica. Para Santo Tomás, a metafísica está diretamente relacionada à moral, à lógica, à psicologia e assim sucessivamente: as ciências estão todas relacionadas entre si e em submissão à metafísica. Era algo próprio de sua época ver as verdades das diversas áreas do conhecimento não como fragmentadas, divididas em espaços que não se comunicam, mas unidas em uma verdadeira síntese. É por isso que um tema, como a simplicidade divina, que fica no âmbito da metafísica e da teologia natural, dialoga com a filosofia moral.

Com efeito, procuraremos, neste trabalho, percorrer o caminho proposto por Santo Tomás, que, a partir de verdades ontológicas, relativas ao ser divino, procura atingir o campo dos atos humanos, sobretudo no que diz respeito à sua moralidade, e veremos como a simplicidade divina é uma das razões em favor de uma moralidade objetiva e necessária, com valores permanentes. Para o Aquinate, o agir humano só tem uma razão de ser quando está em reta ordem à lei divina, o que, em última instância, significa reta ordem ao ser divino, e isso só acontece porque Deus é o ser absolutamente simples, único ser livre de qualquer tipo de composição, livre de qualquer divisão, e por isso mesmo, perfeito fundamento.

2 A Simplicidade Divina

Na primeira parte da Suma Teológica, questão terceira, nos três primeiros artigos são apresentadas as primeiras razões tomistas em favor da simplicidade divina absoluta. Os argumentos apresentados visam mostrar que Deus nem é corpo, nem é composto de matéria e forma e, por fim, não é composto com sua essência.

Nosso objetivo, aqui, será apresentar esses argumentos. Contudo, é de grande valor fazermos antes uma rápida introdução à vida e à obra de Tomás de Aquino, conforme faremos a seguir.

2.1 Uma Breve Introdução à Vida e Obra de Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino é, sem dúvidas, uma das figuras de maior vulto relevância intelectual em toda a Teologia e Filosofia Escolástica. Nasceu em 1225, na fortaleza de Roccasecca, pertencente ao reino da Sicília, na província de Nápoles, a 125 quilômetros de Roma. Logo cedo, aos 5 anos, o pequeno Tomás foi enviado pelo seu pai ao Mosteiro de Monte Cassino, para que recebesse as primeiras instruções. Desde muito cedo o garoto já demonstrava uma aptidão para a contemplação e para meditação profunda no ser divino. De acordo com Santiago Ramírez (1964), a contemplação de Santo Tomás era extraordinária; assídua sua oração, que alternava de dia e de noite; e aguda sua curiosidade pelas coisas divinas, perguntando com frequência ao seu mestre: “O que Deus é?”.

Aos 14 anos, em 1239, Tomás de Aquino foi enviado para Nápoles, para frequentar a Faculdade de Artes, estudando letras, e se dedicando com afinco também ao estudo filosófico, com professores de tendência aristotélica. Preocupado não só com seu desenvolvimento intelectual, mas também com sua saúde espiritual, ele viu com afeição a possibilidade de se ordenar na Ordem de São Domingos, cujo patrono havia sido canonizado recentemente, em 1234. A Ordem era conhecida não só pelo seu empenho na devoção, mas também na vida intelectual, o que o Aquinate resumiu seu

próprio modo de viver conforme Nicolas:

Tomás de Aquino foi atraído e, em 1245, aos 20 anos, pediu o hábito de São Domingos, separando-se à força de sua família. Incorporação total de um jovem, já prometido ao gênio e à santidade, a uma ordem religiosa que sempre representará para ele o próprio ideal da vida: evangélica e apostólica, contemplativa e ativa, teológica e dedicada aos outros (2009, p. 23)

Sua mãe, ao saber da decisão do filho de se ordenar na ordem dominicana, não satisfeita, entra em contato com seus irmãos, os quais estavam trabalhando para o Imperador, para que estes o arrebatem de onde estava e volte à Roccaseca, tarefa que os mesmos conseguem realizar sem muitas dificuldades. Enquanto “prisioneiro” de sua família, Tomás de Aquino é tentado a deixar a ordenação dominicana e a se dedicar à ordem beneditina, tendo em vista que sua família desejava que ele viesse a se tornar Abade de Monte Cassino, sua antiga morada. Vendo que o seu irmão estava resoluto em sua decisão e não cedia aos convites e ameaças feitos a ele, seus irmãos planejam o maior de seus planos, e introduzem uma mulher em seu quarto, para que ele, tentado pelo desejo sexual, caísse em pecado e assim abandonasse de vez a vida casta. Porém, ao ver a mulher dentro de seu quarto, correu à lareira que estava acesa, e pegando um tição do fogo a afugenta, rogando depois a Deus que lhe dê a castidade.

Sua família, vendo que ele jamais seria dissuadido de abandonar o hábito, acaba por aceitar sua decisão, e ele foge de Roccaseca no fim do ano de 1245. Dirigiu-se à Colônia, onde teve aulas com Santo Alberto Magno. De acordo com Ramírez (1964), as aulas de Alberto deixaram uma profunda impressão em Santo Tomás, que era visto a estar sempre contemplando e meditando nas altas lucubrações que expunha o seu mestre, sempre dado a um espírito de universalidade nas ciências.

Começava ali sua extensa atividade intelectual, que se estendeu pelo resto de sua vida. Além dos comentários a diversas obras de Aristóteles, como o comentário ao *De Anima* e o comentário à *Metafísica*, Tomás de Aquino escreveu comentários a diversos livros das Escrituras, e reuniu citações e glosas dos Pais da Igreja em relação aos quatro evangelhos, publicados sob o título *Catena Aurea*, texto utilizado até hoje na devoção

pessoal privada de diversos católicos pelo mundo. Ademais, como era de costume para os estudiosos da época, comentou as Sentenças de Pedro Lombardo (*super Sententiis Magistri Petri Lombardi*), obra de sua juventude onde trata seminalmente de diversos temas que seriam desenvolvidos depois, com maturidade, na sua summa Teológica. Tomás de Aquino também escreveu diversos opúsculos durante toda sua vida, sobre temas específicos tanto da Teologia quanto da Filosofia. O mais famoso deles, *De ente et essentia*, que, nos dizeres do Cardeal Zeferino González, é uma obra tão pouco conhecida como digna de ser estudada, e forma um dos trabalhos mais acabados e completos do Aquinate, em que se revela seu gênio filosófico com toda sua força e esplendor (GONZÁLEZ, 1864). Uma outra obra que reflete o seu espírito intelectualmente agudo e perspicaz é a sua Suma contra os Gentios (*Summa Contra Gentiles*), que foi escrita para ser lida pelos objetores da fé católica, para mostrar-lhes a veracidade e a conveniência da fé católica frente às outras filosofias e pensamentos religiosos.

Tomás de Aquino ficou doente enquanto viajava para Lyon, para participar do Concílio que seria realizado na mesma cidade, a convite do próprio Papa. A princípio uma febre, que se prolongou por dias, nos quais ainda celebrou algumas missas, mas depois caiu acamado, com a piora da doença. Ao ver que se aproximava o seu fim, fez sua confissão final com o seu fiel discípulo, Frei Reginaldo, e relata-se que este, ao sair do quarto do doente, estava em lágrimas, e declarava para todos que tinha ouvido “os pecados de uma criança”. Ao amanhecer do dia 7 de março de 1274, sem agonia e com plena lucidez, fechando suas mãos em sinal de oração e devoção e, assim, deu seu último suspiro e finalmente encontrou-se com aquele a quem desde criança ansiava conhecer. Seu gênio já era conhecido enquanto vivo, e sua fama cresceu ainda mais depois de morto. Sua canonização ocorreu em 18 de julho de 1323, cinquenta anos depois de sua morte.

2.2 A Suma Teológica

Em 1265, o sucessor do Papa Urbano IV, Papa Clemente IV devolveu Santo Tomás à Ordem Dominicana, por não conseguir convencê-lo de assumir o arcebispado de Nápoles. A Ordem então confiou a Santo Tomás a tarefa de organizar um de seus *Studia Generalia*, onde seria feito um programa de estudos que abrangessem a Teologia e Filosofia Cristã e também o estudo das ciências profanas, sempre sob à luz da filosofia peripatética tradicional na visão cristã. Assim começou a ser redigida a maior façanha de Santo Tomás, sua Suma Teológica (*Summa Theologiae*), que ainda se mostra como uma das maiores obras teológicas e filosóficas de todos os tempos.

A obra é dividida em três partes, sendo a segunda subdivida em duas partes: a Primeira Parte (*Prima Pars*), trata do objeto e da própria Teologia (q. 1), depois se detêm no ser de Deus e em suas obras (q. 2 a 74), em seguida no ser dos anjos (q. 50 a 64), no ser dos homens (q. 75 a 102) e na criação em geral (q. 103 a 119). A Segunda Parte, subdivide-se em primeira parte da segunda parte (*Prima Secundae*), em que Santo Tomás discorre sobre a bem-aventurança, os atos humanos (q. 7 a 89), a lei (q. 90 a 108) e a graça (q. 109 a 114), A segunda parte da segunda parte (*Secunda Secundae*), aborda, basicamente, as virtudes teologais (q. 1 a 46) e as virtudes cardeais (q. 47 a 189). Na terceira parte (*Tertia Pars*), trata da obra e da pessoa de Cristo (q. 1 a 59) e dos sacramentos (q. 60 a 90).

Existe ainda um complemento à Suma Teológica que trata sobre os outros sacramentos e sobre as últimas coisas, porém este não foi escrito por Santo Tomás, mas pelo seu discípulo Frei Reginaldo que completou a obra com os materiais que o **próprio Santo Tomás ele** havia deixado escrito em seus comentários ao quarto livro das Sentenças, conforme relata Ramírez (RAMÍREZ, 1964). Segundo relatos do próprio Reginaldo, Santo Tomás interrompeu abruptamente a escrita de sua *Magnum Opus*, sem explicar nada a seus amanuenses e recusando todas às vezes em que era instado à continuá-la. A princípio seus discípulos pensaram que fosse esgotamento físico ou intelectual, e convieram que Tomás necessitava de uns dias de

descanso e distração, sobretudo porque se aproximava o tempo que devia partir para o Concílio de Lião, onde havia sido convocado pessoalmente por Gregório X. Para os seus discípulos, nenhum lugar seria melhor para Tomás que o castelo de São Severino, onde morava sua irmã Teodora, Condessa de Marsico. Porém, mesmo depois de grande descanso, ainda se recusava a continuar sua *Suma*. Questionado repetidamente por seu discípulo mais próximo, Frei Reginaldo, confessou que Deus havia lhe dado uma visão tão sublime de seu reino celestial, que tudo o que ele havia escrito em toda sua vida não passava de palha (RAMÍREZ, 1964).

O cume da teologia e da filosofia de Santo Tomás encontra-se na *Suma Teológica*, uma obra de sua maturidade, onde todo o seu gênio e sua espiritualidade transborda em cada questão. O edifício da fé católica foi erigido sob essa obra, singular e profunda em cada tópico que discorre, em cada discussão que aborda.

A *Suma Teológica* de Sto. Tomás de Aquino não é apenas uma obra interior à religião cristã, à Igreja Católica, mas um grande empreendimento do espírito humano, uma construção intelectual consciente e desejada que um sopro poderoso anima, não só o de uma alma, de uma vontade, mas de um pensamento excepcionalmente unificado e unificante. Pela própria clareza e alcance de suas tomadas de posição em todos os campos, o pensamento de Sto. Tomás se oferece à discussão, à crítica, mesmo à oposição. Nunca ao desdém ou à rejeição (NICOLAS, 2009, p. 30).

Note-se que a Teologia Escolástica posterior fundou-se basicamente em comentários ou respostas a essa obra. Como exemplo de comentaristas temos o Cardeal Caetano (1468-1534) mais conhecido como “Tommaso de Vio”, que foi responsável pelo fortalecimento da doutrina de Santo Tomás no período da Reforma Protestante, e o grande e singular Francisco Suárez (1548-1517), jesuíta que apesar de seu espírito eclético, comentou por inteiro a *Suma Teológica*, trazendo grandes contribuições à compreensão e interpretação da mesma.

2.3 A Questão 3 da Primeira Parte da Suma Teológica

A simplicidade divina está no tratado “*De Deo Uno*”, sendo a terceira questão do mesmo tratado, e refere-se à natureza divina. A segunda questão, atinente à existência de Deus, não será comentada aqui, porém é necessário ser mencionada de forma rápida para que façamos jus à lógica tomista, visto que Santo Tomás jamais escreve algo sem conexão com o que já escreveu antes, ou até mesmo em outras obras. Os cinco argumentos, ou como são mais conhecidas, as cinco vias, são demonstrações *a posteriori* da existência de Deus, demonstrações tiradas da experiência humana comum, podendo ser concluídas, se bem entendidas, por qualquer ser humano com a razão plena e aberto à verdade. Como bem resume o Pe. Hugon,

Estes argumentos são de um alcance universal e valem para todos os seres que encontramos no mundo, inorgânicos ou orgânicos, plantas, ‘da passividade das criaturas; a segunda, da sua atividade ou causalidade; a terceira, da sua essência, ou do seu caráter de contingência, que os faz indiferentes a ser ou não ser; a quarta, dos degraus da perfeição, a quinta, da ordem do universo (1998, p. 199).

Pois bem, uma vez que Santo Tomás já mostrou a existência de Deus, ele prossegue para tratar do ser divino, e o faz por via de negação, ou seja, mostrando aquilo que Deus não é (Suma Teológica, I, q. 3, proêmio): “Conhecida a existência de algo, falta investigar como é, a fim de saber o que ela é. Mas como de Deus só podemos saber o que Ele não é, e não o que é, não se trata tanto de considerar como Ele é, quanto como não é.” Logo, percebe-se que Santo Tomás, além de assumir a existência de Deus (já provada no artigo anterior, onde elabora as famosas cinco vias) também demonstra a forma apropriada de analisar a questão posta à sua frente. Uma vez que Deus excede a capacidade da razão humana em entendê-lo por completo, Santo Tomás começa pela via de negação ou da purificação, “purificando” todo conceito errôneo que alguém possa ter da divindade.

Portanto, Santo Tomás inicia sua digressão sobre a

natureza divina pela sua simplicidade (Suma Teológica, I, q. 3, próêmio): “Pode-se mostrar como Deus não é, afastando dele o que não lhe pode convir, como: ser composto, estar em movimento etc. Assim, pergunte-se primeiro sobre a simplicidade de Deus, pela qual dele se exclui a composição”. A seguir, Tomás dividirá o assunto da simplicidade divina em oito questões bastante pertinentes. A primeira se Deus é um corpo, a segunda se há em Deus composição de forma e matéria, a terceira se há composição de essência ou de natureza e de sujeito, a quarta se há composição de essência e ser, a quinta se há composição de gênero e diferença, a sexta se há composição de sujeito e acidente, a sétima se Deus seria de fato totalmente simples e a oitava e última, se Deus entraria em composição com algum ente criado.

2.4 Se Deus é Corpo

Santo Tomás inicia sua exposição da simplicidade divina questionando se Deus teria um corpo material ou não. Como é de costume em toda sua Suma Teológica, ele começa demonstrando os argumentos contrários à sua tese, depois apresenta uma razão (*sed contra*) a favor da sua tese, seja uma frase tirada da Escritura, de alguma Pai da Igreja ou até mesmo de Aristóteles (a quem ele sempre denomina como “o Filósofo”), e por último termina refutando um por um os argumentos levantados no início.

Santo Tomás apresenta cinco argumentos para demonstrar que Deus tem um corpo material. O primeiro é retirado de diversas afirmações encontradas nas Escrituras atribuindo Deus dimensões físicas (Suma Teológica, I, q. 3, art. 1): “Com efeito, um corpo tem três dimensões. Ora, a Sagrada Escritura atribui a Deus três dimensões, pois lemos no livro de Jó: ‘É mais alto que o céu, tu que farás? Mais fundo que o Sheol, que saberás? Sua extensão supera a terra e sua vastidão o oceano. Logo, Deus é corpo.’” O trecho citado encontra-se no livro de Jó, capítulo 11, versículo 8,

onde um dos amigos de Jó, Zofar, argumenta contra Jó depois do infortúnio que se abateu sobre sua vida. É óbvio que se as expressões das Escrituras que atribuem a Deus ter tridimensionalidade são literais, então Deus, por óbvio, tem um corpo.

O segundo argumento levantado por Santo Tomás a favor de Deus ter um corpo é retirado das palavras do próprio Deus em Gênesis, quando disse: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gênesis 1.26). Santo Tomás associa o termo *imagem* à figura, baseando-se na carta aos Hebreus: “a figura é chamada uma imagem segundo a carta aos Hebreus: ‘o Filho é o resplendor de sua glória e a figura, isto é, a imagem de sua substância’. Logo, Deus é corpo.” (Suma Teológica, I, q. 3, art. 1) Percebe-se que a razão de Santo Tomás aduzir este argumento é bem simples. Com efeito, se nós somos a imagem de Deus e temos um corpo físico, logo Deus também tem corpo físico. Uma vez estabelecido o argumento sem as distinções necessárias (distinções que serão feitas por Santo Tomás mais tarde, ao responder esse argumento) a lógica é inescapável.

Santo Tomás levanta um terceiro argumento a favor da corporalidade divina: “Ademais, tudo o que tem partes corpóreas é um corpo. Ora, a Escritura atribui partes corpóreas a Deus: ‘Tens um braço semelhante ao de Deus?’, diz o livro de Jó; e o Salmo 33: ‘Os olhos do Senhor sobre os justos’ e: ‘A destra do Senhor realiza uma façanha’. Logo, Deus é corpo.” (Suma Teológica, I, q. 3, art. 1) A Escritura está repleta de trechos onde alguma parte humana é associada a Deus, especialmente no Antigo Testamento, onde Deus se fazia presente no meio de Israel de forma frequente. Logo, conforme o argumento anterior, tomados de forma simples, esses e outros textos podem apontar para a verdade de que Deus tem um corpo físico como nós, seres humanos, ainda que esse corpo seria incomparavelmente maior e mais sublime do que o mero corpo humano animal.

Os próximos dois argumentos que Santo Tomás elenca

como usados por aqueles que atribuem a Deus um corpo físico estão relacionados com a localidade e extensão deste corpo. É evidente, para quem é familiarizado com o texto sagrado, a abundância de trechos onde Deus é mostrado estando em algum lugar. Podemos citar o Salmos 139, versículo 8, onde o salmista discorre: “Se subir ao céu, tu aí estás; se fizer no Seol a minha cama, eis que tu ali estás também;” O próprio Santo Tomás cita dois versículos tirados do livro do profeta Isaías confirmando esta verdade: “Ora, a Escritura, no livro de Isaías, atribui a Deus posições.” (Suma Teológica, I, q. 3, art. 1) Ademais, Santo Tomás destaca que ser um termo local é propriedade exclusiva de um corpo. Porém, as Escrituras, por diversas vezes, atribuem a Deus ser o ponto de partida ou de chegada. Logo, por raciocínio simples, Deus teria um corpo. Para fundamentar esta argumentação, cite-se o profeta Jeremias, que no capítulo 17, versículo 13 de seu livro, toma Deus como ponto de partida: “Todos aqueles que te deixam serão envergonhados.”

Fica claro que todos estes argumentos levantados por Santo Tomás se baseiam em uma leitura literal das Sagradas Escrituras, sem análise gramatical ou mesmo contextual dos trechos citados. Logo, ao refutar estes argumentos, mostrará de que forma os trechos citados (e outros correlatos) devem ser lidos, interpretados e entendidos.

Pois bem, ao terminar de reunir os argumentos contrários ao que a verdade cristã confessa, Santo Tomás começa sua própria argumentação a favor da incorporalidade divina, isto é, que é impossível que Deus tenha um corpo físico. Suas razões se baseiam num pequeno trecho do Evangelho de João, onde o próprio Jesus afirma que Deus é espírito. Então, começa afirmando absolutamente que Deus não tem corpo, e esta afirmação pode ser sustentada sob três pilares: “1. Porque nenhum corpo move se não é movido, como ensina a experiência de cada caso. Ora, foi demonstrado que Deus é o primeiro motor imóvel. Logo, fica claro que ele não é um corpo.” (Suma Teológica, I, q. 3,

art. 1) Esta primeira razão está diretamente conectada com a primeira via para a demonstração da existência de Deus, feita pelo próprio Santo Tomás na questão anterior de sua Suma:

É impossível que sob o mesmo aspecto e do mesmo modo algo seja motor e movido, ou que mova a si próprio. É preciso que tudo o que se move seja movido por outro. Assim, se o que move é também movido, o é necessariamente por outro, e este por outro ainda. Ora, não se pode continuar até o infinito, pois neste caso não haveria um primeiro motor, por conseguinte, tampouco outros motores, pois os motores segundos só se movem pela moção do primeiro motor, como o bastão, que só se move movido pela mão. É então necessário chegar a um primeiro Motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: é Deus (Suma Teológica, q. 2, art. 3).

Nota-se aqui que Santo Tomás se utiliza da doutrina aristotélica do móvel e do movente, que tem relação com a doutrina da potência e do ato. Percebemos no mundo ao nosso redor que existem coisas em potência e outras em ato. Uma madeira na natureza é uma cadeira em potência, mas quando fabricada e entregue para uso já é uma cadeira em ato. Um candidato à Presidência da República é presidente em potência, porém, quando assume o cargo, passa a ser Presidente em ato. Logo, percebemos que a doutrina da potência e do ato não é só uma distinção peripatética ao acaso, mas é a própria descrição da realidade que nos cerca.

Ora, para que algo se mova é necessário que outro ser o ponha em movimento, uma vez que o corpo imóvel está em potência de movimento. Contudo, quando se move, está em ato de movimento, e como nada passa da potência para o ato por si mesmo (pois isso feriria o princípio de contradição, visto que algo estaria em ato e em potência ao mesmo tempo, sob o mesmo modo e aspecto) é necessário que aquele que se move seja movido por algum outro. Porém, este outro também deve ser movido por outro, e assim sucessivamente. Como não podemos retroceder ao infinito nesta série de motores, é necessário afirmar a existência de um motor imóvel, sendo esse motor o que a dogmática cristã chama de Deus. E como todo corpo tem

necessidade de ser movido, uma vez que é corpo físico que não é por si só subsistente, é também óbvio que Deus não tem corpo, sendo assim exposta a primeira razão dada por Santo Tomás para concluirmos que Deus não tem corpo.

Santo Tomás procede em sua argumentação aduzindo uma segunda razão para acreditarmos que Deus não tem corpo,

Porque o que é o primeiro ente tem de estar necessariamente em ato, de modo algum em potência. Embora em uma única e mesma coisa que passa da potência ao ato, a potência seja anterior ao ato no tempo; no entanto, absolutamente falando, o ato é anterior à potência, pois o que está em potência só é levado ao ato por um ente em ato. Ora, foi mostrado acima que Deus é o primeiro ente. É por conseguinte impossível a existência em Deus de algo em potência. Ora, todo corpo se encontra em potência, pois o contínuo, como tal, é divisível ao infinito. É então impossível que Deus seja um corpo (Suma Teológica, I, q. 3, art. 1).

Vemos que Santo Tomás usa agora amplamente a doutrina aristotélica da potência e do ato, baseando-se também em seu artigo anterior (q. 2, art. 3) onde demonstra que Deus é o primeiro ente. Segundo a doutrina tomista, Deus é o “*Ipsum Esse Subsistens*”, ou seja, nele o existir e o ser são a mesma coisa. Ele é o ato puro, que não comporta nenhum tipo de composição, seja física, seja metafísica, seja espiritual. Logo, uma vez que os corpos são composições de matéria e forma (corpo físico e alma), repugna completamente a Deus ter um corpo material. A doutrina do ato e da potência pode ser chamada a base de todo sistema tomista, uma vez que suas aplicações vão desde o ser de Deus até o ser das criaturas, e até mesmo ao ser dos anjos (também chamados “substâncias separadas”, pela filosofia escolástica). Ao expor o conceito de Ato Puro e demonstrar que Deus é este mesmo ato puro, o Padre Édouard Hugon O.P. nos dá uma definição belíssima:

O ato puro significa aquele que de nenhum modo é mesclado com a potência. Ora, o ato pode ser mesclado de duas maneiras. Ou porque ele é recebido numa potência como a alma no corpo, a vontade na alma, a virtude na vontade; ou porque ele recebeu um

ato ulterior; assim, a essência angélica não é recebida no corpo, mas ela recebe o ser, ela recebe as faculdades, ela recebe as operações; e, precisamente, porque ela recebe ou pode receber, ela está em potência para essas perfeições que ela espera como uma coroa (HUGON, 1998, p. 43-44).

Aqui o Pe. Hugon demonstra que mesmo que alguns entes estejam em ato, este ato é de alguma forma mesclado com uma potência, o que demonstra que o ente em questão não é de todo simples. Mesmo os anjos, que no imaginário popular seriam puramente “espirituais”, carregam no seu ser uma composição, uma mescla de potência e ato, a saber, a distinção entre essência e existência. Porém, o ato puro, pela própria definição, de nenhuma forma pode abrigar tal composição, porque se abrigasse já não o seria ato puro, mas um ser com mescla de potência e ato. Logo, o conceito de ato puro é superior a qualquer outra definição que possa ser dada nas criaturas:

O ato puro é, portanto, aquele que não é recebido e, conseqüentemente, não tem limitação por baixo, e que não pode receber coisa alguma, e portanto, não tem limitação por cima. Por isso ele não poderá nem perder nem adquirir, não comporta partes, nem divisão, nem mudança. Porque ele é ato, ele é perfeição; porque ele é puro, ele exclui todo elemento estranho, ele mesmo é todointeiro, e inteiramente imutável e perfeito, O seu nome é aquele que pronuncia toda a alma naturalmente cristã: é o Deus bendito por todos os séculos (HUGON, 1998, p. 44).

Logo, se parte de um princípio comum (a potência e o ato) para demonstrar que é absolutamente impossível Deus ter um corpo. E, para finalizar sua argumentação, o Aquinate dá uma última razão para repugnarmos a ideia de um Deus corporal: a nobreza do ser divino. Segundo ele, Deus é o que há de mais nobre entre os entes. Ora, um corpo não pode ser o que há de mais nobre, pois todos os corpos morrem em um determinado momento (para usar uma linguagem mais aristotélica, os corpos se “corrompem”), e então um corpo morto seria menos nobre do que um corpo vivo.

Ademais, é pontuado com precisão que nenhum corpo vive por si mesmo, visto que se vivesse, este mesmo corpo não morreria. Como todo corpo morre, é evidente que os corpos vivem por conta do princípio ativo neles infuso, a alma. Obviamente que a alma também não vive por si, mas é um ente em participação, como todos os entes criados são entes por participação, tendo o seu existir vindo diretamente de Deus. Porém, neste artigo, o autor refere-se apenas ao princípio pelo qual o corpo vive, a alma. E como a alma é mais nobre que o corpo, pois dá a ele a vida, assim Deus não poderia ser corpo, visto ele mesmo ser o mais nobre de todos os entes. A razão pela qual podemos concluir que Deus é o mais nobre dos entes. O Aquinate nos mostra com agudez inigualável (Suma Teológica, I, q. 2, art. 3):

Existem em grau supremo algo verdadeiro, bom, nobre e, conseqüentemente o ente em grau supremo, pois, como se mostra no livro II da Metafísica, o que é em sumo grau verdadeiro, é ente em sumo grau. Por outro lado, o que se encontra no mais alto grau em determinado gênero é causa de tudo que é desse gênero: assim o fogo, que é quente, no mais alto grau, é causa do calor de todo e qualquer corpo aquecido, como é explicado no mesmo livro. Existe então algo que é, para todos os outros entes, causa de ser, de bondade e de toda a perfeição: nós o chamamos Deus (Suma Teológica, I, q. 2, art. 3).

Santo Tomás, então, encerra sua argumentação demonstrando por essas três razões apontam que Deus não pode ter corpo. É impressionante a naturalidade em argumentar, como se todas as verdades filosóficas estivessem patentes à sua frente, e todas elas apontassem para o ser divino. Prosseguindo sua exposição, como é de costume, Santo Tomás refuta cada um dos argumentos levantados por ele no início do artigo. Quanto à atribuição de três dimensões em Deus que as Sagradas Escrituras descrevem, pontua muito bem que essas atribuições são analogias referentes ao poder de Deus. Como nós somos criaturas limitadas, não temos acesso à natureza de Deus *per se*, mas através da criação, e a forma como os escritores inspirados por Deus descrevem-no são colocadas em linguagem analógica para termos

alguma ideia daquilo que é, de fato, a essência divina. Expressões antropomórficas devem ser entendidas somente em sentido metafórico, jamais em sentido literal, como bem explicado por Michael Schmaus (1960).

Para refutar o segundo argumento, Santo Tomás pontua que a semelhança de Deus e do homem descrita no Gênesis é uma semelhança intelectual e racional, e não de aparência corporal (Suma Teológica, I, q. 3, art. 1): “Quanto ao 2º, deve-se dizer que o homem é a imagem de Deus não segundo seu corpo, mas segundo aquilo que o homem supera os outros animais”. E essa elevação do homem em relação aos animais se dá justamente quanto ao intelecto.

Em relação ao quarto e quinto argumento dados no começo do artigo para justificar a crença na corporalidade divina, Santo Tomás derruba-os demonstrando que as passagens escriturísticas que se referem à Deus tendo braço, boca, olhos ou qualquer outro membro humano são ditas como uma certa semelhança do ser divino. A analogia divina aqui é evidente. Quando as Escrituras dizem que Deus “viu” algo, esse ver não se dá pelo olho, mas sim pela sua capacidade de ver pela inteligência. Da mesma forma, quando as Escrituras dizem que Deus se levantou querem dizer não que Deus estava sentado em algum lugar do cosmos, e sim que ele tem autoridade e força para derrotar seus inimigos. Todas essas analogias são necessárias, dada a pobreza do nosso intelecto para ascender à essência divina.

Santo Tomás também refuta o último argumento lembrando que o afastar-se ou aproximar-se de Deus se dá de uma forma puramente espiritual, e essa verdade espiritual é demonstrada sob a imagem de um movimento local, para a correta compreensão da mente humana em relação ao agir divino.

2. 5 Não Há em Deus Composição de Matéria e Forma

Santo Tomás começa o segundo artigo da terceira questão da Primeira Parte de sua Suma Teológica questionando se Deus é composto de matéria e forma, e antes de avançarmos no comentário do artigo, é necessário definirmos estes dois termos, a saber, matéria e forma.

Forma, em um sentido lato, se chama tudo que completa ou determina uma coisa. Diz-se que a forma dá o ser à coisa, porque sem a forma o ser não existe mais que em potência. Segundo Álvarez, a forma faz a matéria ser em ato. Esta função nos leva a determinar a natureza da forma. Ela está na natureza do ato. Não se trata de um ser em ato, pois a forma não é um ente, mas um princípio dele (ÁLVAREZ, 1979). E daí conclui-se também a natureza singular da matéria, que é potencialidade pura. A matéria é o sujeito da forma, pois proporciona a este elemento o ser em ato, logo, pode-se dizer que a matéria só é ser em potência.

Pois bem, feito esse rápido esclarecimento, passemos à análise do dito por Santo Tomás no referido artigo. Como de costume, Santo Tomás começa elencando os argumentos que são contrários à sua visão, e dá três argumentos que parecem mostrar que Deus tem composição de matéria e forma. O primeiro é tirado das Escrituras, precisamente da carta aos Hebreus: “Ora, a Escritura atribui a Deus uma alma, de acordo com a Carta aos Hebreus, que o faz falar assim: ‘O meu justo viverá pela fé, mas se voltar atrás, não agradará mais a minha alma’. Logo, Deus é composto de matéria e forma.” (Suma Teológica, I, q. 3, art. 2). Santo Tomás entende que como tudo que tem alma é composto de matéria e forma, por ser a alma a forma do corpo, logo, uma vez que a Escritura atribui a Deus uma alma (e isso pode ser deduzido de diversas outras passagens do livro sagrado), Deus tem composição de matéria e forma. Um segundo argumento dado por Santo Tomás para atribuímos esta composição em Deus também vem das Escrituras, onde esta descreve o ser de Deus como tendo paixões de um ser composto, como faz o texto

citado pelo santo, o Salmos 106.40: “Pelo que se acendeu a ira do Senhor contra o seu povo, de modo que abominou sua herança.” Diversos outros textos tanto do Antigo quanto do Novo Testamento podem ser citados atribuindo paixões a Deus, como 2 Samuel 6.7: “Então, a ira do Senhor se acendeu contra Uzá, e Deus o feriu ali por esta imprudência; e morreu ali junto à arca de Deus.” E também em Romanos 12.19: “Não vos vinguei a vós mesmos, amados, mas daí lugar à ira, porque está escrito: ‘Minha é a vingança; eu recompensarei, diz o Senhor.’” Logo, como todas essas paixões como ira, cólera, arrependimento etc. São próprias de um composto, em Deus há composição de matéria e forma. O terceiro argumento Santo Tomás retira da noção filosófica chamada princípio de individuação, que é um conceito amplamente usado na metafísica tomista, especialmente quando se trata de discorrer sobre a diferença metafísica entre as criaturas, sejam elas anjos ou homens. Segundo Santo Tomás, o indivíduo é a substância enquanto indivisa, e também enquanto distinta de qualquer outra. Logo, por essa singularidade e distinção, é sujeito único, indivisível, de uma única existência, o que na canteira tomista é indicado pelo vocábulo latino *suppositum*. Pois bem, o que vem distinguir a forma de um indivíduo para o outro é a matéria, ou seja:

A forma feita para ser recebida em uma matéria é tal que só pode existir unida a uma matéria. O composto assim formado é sujeito último, pois a matéria (primeira), sendo puramente indeterminada, não poderia trazer determinação alguma à outra. Tanto que a forma está ainda na mente – em uma noção -, ela está, por si, aberta a uma quantidade de conteúdos a determinar, seja na mente, quando uma forma mais determinada completa (e restringe) uma forma universal [...]; seja no real, pois, por si, a forma mais determinada pode realizar-se em uma quantidade de exemplares materiais, cujas diferenças, que evidentemente afetam a forma em sua realização [...] provêm, contudo, não da forma, mas da matéria [...]. Em virtude disto, dizemos que a matéria é princípio de individuação (NICOLAS, 2009, p. 174).

Logo, seguindo esta noção, Tomás de Aquino conclui que

uma vez que Deus não pode ser atribuídos a muitos (como forma de seu ser), Deus parece ser um indivíduo, e se é indivíduo, tem composição de matéria e forma, visto que seria individualizado pela matéria.

Tendo levantado estes argumentos a favor da composição em Deus, Santo Tomás começa a sua própria argumentação se utilizando do artigo anterior, onde provou que Deus não tem corpo. Como todo composto de matéria e de forma é corpo, uma vez que Deus não tem corpo, repugna ele ser também composto de matéria e forma. A razão que Santo Tomás dá para que acreditemos que todo composto de matéria e forma é corpo é (AQUINO, Santo Tomás de, I, q. 3, art. 2): “pois a extensão é o que primeiro se faz presente à matéria.” Logo, depois de expor essa simples razão para negar a composição no ser divino, Santo Tomás aduz três argumentos para sustentá-la. Em primeiro lugar, pelo próprio conceito de matéria, que é potencialidade pura, nega-se que Deus seja composto dela, uma vez que Deus é ato puro (I, q. 3, art. 1).

Como o primeiro motor imóvel, como o ente per si, Deus não é mesclado de qualquer tipo de potência, e essa é a razão de ser de toda a doutrina tanto da simplicidade quanto da imutabilidade divina,

O Ato puro é o Ser que não é a realização de uma potencialidade, a atualização de uma potência, mas pura e simplesmente Ato de ser, subsistente por si. Nada limitando-o, ele possui em si mesmo a totalidade do Ser e da Realidade. Nele, Ser e Ação identificam-se absolutamente, assim como Ser e Pensamento, Ser e Amor (NICOLAS, 2009, p. 75).

O próximo argumento vem da posição de Deus como a própria Bondade, o Sumo Bem. Este argumento baseia-se no fato de que a perfeição de um ente vem de sua forma, e como a matéria participa da forma em entes compostos de matéria e forma, a bondade também vem por participação. Logo, é necessário existir aquele que é a Bondade *per si*, uma vez que o

que é bom por essência vem antes do que é bom por participação.

Segundo Nicolas:

Em um composto de matéria e de forma, a forma não é a essência mas uma parte da essência. Logo, a bondade trazida pela forma não se identifica, mas é possuída por ela, e de maneira parcial. O que significa que ela é participada, o que implica uma subordinação à Essência que não tem, mas é, a Bondade (NICOLAS, 2009, p. 173).

Santo Tomás tira o terceiro argumento da relação direta que há entre a forma e o agir do ente. Se a forma é a razão para agir, é necessário que cada coisa, conforme se relacione com a forma, se relacione com a razão para agir, e, conseqüentemente, com o ser ativo. Logo, se algo é primeiramente ativo, como Deus é por ser Ato Puro, também é primeiramente a razão para agir. Se Deus é primariamente ativo por si só, então é primariamente a forma por si só. Por ser primariamente ativo por si só, ele age não por outra coisa, ou seja, nem mesmo por uma parte, mas por si mesmo inteiro, e por isso é necessário que ele seja inteiramente a forma; e conseqüentemente, ele é incomposto de matéria e forma.

Respondendo aos argumentos levantados no começo da questão, Santo Tomás começa derrubando o primeiro argumento explicando que os apetites que são predicados na “alma” de Deus são predicados como uma semelhança com o ato (Suma Teológica, I, q. 3, art. 2): “Quanto ao primeiro deve-se dizer que atribui-se alma a Deus por uma semelhança com o ato. Se queremos algo, isto vem de nossa alma, por isso se diz que agradou à alma de Deus aquilo que agradou à sua vontade”. Da mesma forma, também responde ao segundo argumento demonstrando que Deus não tem cólera, ira e outras paixões semelhantes, mas isso é atribuído a ele nas Escrituras apenas de forma metafórica. Uma vez que é característico da pessoa que está encolerizada ou irada punir, também a ira e a cólera de Deus devem ser entendidas como a sua punição justa por um mal feito pelas suas criaturas. Por fim, respondendo o terceiro argumento,

que afirmava que Deus por ser indivíduo era individualizado pela matéria, Santo Tomás pontua que nem toda forma é suscetível de ser recebida na matéria. Um exemplo teológico clássico são as substâncias separadas, os anjos. Na doutrina tomista a distinção de um indivíduo entre o outro, ou seja, o princípio de individuação dos seres materiais é a matéria marcada pela quantidade (*materia signata quantitate*). Como pertence à própria essência da quantidade ter partes distintas, duas quantidades são distintas em virtudes de sua essência, por si mesmas. Como assinala Hugon,

A matéria tira sua individuação do fato de ela ser ordenada para tal quantidade, distinta por sua essência de tal outra quantidade; a forma tira a sua individuação do fato de ser recebida na matéria assim marcada e distinta; o composto, enfim, recebe a individuação da forma assim individuada (1998, p.105).

Isso se dá nas criaturas corporais, Contudo, em relação às criaturas espirituais (a saber, os anjos e demônios) a multiplicação numérica é impossível, uma vez que essas criaturas não têm os elementos que permitem se multiplicarem os indivíduos sem se multiplicar a espécie. Como assinala Santo Tomás (Suma Teológica, I, q. 50, art. 4): “As coisas que coincidem na espécie e diferem numericamente coincidem na forma, mas materialmente se distinguem”. Como os anjos não são composto de matéria e forma, tampouco podem se distinguir numericamente. Logo, é sabido que cada anjo é uma espécie única e diferente das demais.

Mas, se isso se dá nos anjos, que apesar de não serem composto de matéria e forma, são compostos de potência e ato e de essência e existência, mais distante ainda está a natureza divina, que não encerra qualquer tipo de composição (Suma Teológica, I, q. 3, art. 2): “Mas a forma que não é suscetível de ser recebida na matéria é subsistente em si mesma, por isso mesmo é individualizada de modo a não poder ser recebida em outro, e tal forma é Deus”. Logo, Deus não é composto de matéria e forma, uma vez que não precisa ser individualizado pela

matéria, por ser a Forma Pura, matéria e forma, uma vez que não precisa ser individualizado pela matéria, por ser a Forma Pura, como explica Nicolas:

Nem toda forma, porém, é feita para compor-se com uma matéria. Algumas, as ontologicamente mais ricas, são de imediato e por si mesmas realizáveis: essas são individualizadas por si mesmas. Entre as criaturas, são as formas puras, que os teólogos chamam de “anjos”. Deus, evidentemente, não pode ser outra coisa que uma forma pura, a Forma pura, como se mostrou no corpo deste artigo. Por conseguinte, não tem necessidade da matéria para ser individuado, ou seja, para ser um Ente singular, único (NICOLAS, 2009, p. 174).

Com efeito, a composição de matéria e forma também repugna a Deus, assim como ter um corpo. Na verdade, uma razão está ligada à outra. Uma repugnância implica a outra, por causa da relação estrita entre corpo e matéria, e, conseqüentemente, entre forma e matéria.

2.6 Sobre a Identidade de Deus com sua Essência

Avançando nas querelas sobre se há alguma composição no ser divino ou se o mesmo é totalmente simples, Santo Tomás agora questiona se há composição de essência ou natureza.

Certas coisas são compostas de matéria e forma, como os homens e os animais. Outras, apesar de não terem esta composição, como os anjos, contudo são compostas de ser (*esse*) e essência. Essa distinção entre o ser e a essência nada mais é do que uma aplicação da doutrina do ato e da potência começada por Aristóteles e levada às alturas por Santo Tomás. Justamente por não serem ato puro é que nas criaturas diferencia-se aquilo que são do que aquilo pelo qual são. Pois bem, aquilo que uma criatura é, isto mesmo é chamado sua essência. A essência é aquilo mesmo que corresponde à definição da coisa. Portanto, ao definirmos o que é o homem, estamos definindo sua essência. Portanto, para Scherer:

A essência de um ente é sua *quiddidade* o que responde à questão “*quid est*” ou “*quid sit*”. Nas palavras de Santo Tomás, “a essência de cada coisa é aquilo que sua definição significa”. Isso já o afirmava o Estagirita: a essência de um ente é *aquilo que a coisa é*; ou por outra, “*quod quid erat esse*”. É por sua quiddidade ou essência (mediante sua forma) que algo *tem ser*. Ou seja, a essência é aquilo *por meio* de que o ser é *participado* ao ente: “por ela e nela, o ente tem ser”. O ser atua a essência do ente; esta, por sua vez, sendo distinta do ser nas criaturas (sensíveis ou não), é o que recebe o ser dentro dos limites de uma espécie (2021, p. 98-99).

A essência e natureza são termos correlacionados, e ambos tocam, de certa forma, na definição de qualquer ente. Porém a natureza, de acordo com o pensamento de Santo Tomás, significa mais geralmente a essência enquanto princípio de operação. Logo, a natureza está sempre ligada ao conceito de fim. Por sua vez, Hugon faz uma proposição sobre a essência, e assim, passa a afirmar:

A essência é a realidade primeira que classifica o ente numa espécie ou numa hierarquia determinada; a substância é esta realidade enquanto existe em si e se põe como base dos acidentes; a natureza é a mesma realidade enquanto designa a fonte primeira da qual emana a operação espontânea (1998, p. 50).

As definições filosóficas de Santo Tomás jamais são tomadas sem um olhar sobre as definições dogmáticas, uma vez que a filosofia é uma serva da teologia (*ancilla theologiae*) e deve submeter-se à ela para a nossa melhor apreensão das verdades reveladas e definidas pela Igreja. E por isso mesmo que Santo Tomás coloca a definição de natureza no campo da operação, pois jamais falamos de “duas essências” de Cristo, mas de “duas naturezas” do Redentor.

Definido esses dois conceitos, vejamos o que Santo Tomás diz no artigo aqui comentado. Começa o artigo dando dois argumentos a favor de uma distinção entre a essência divina e sua natureza. O primeiro afirma que uma vez que nada existe em si mesmo e que a deidade existe em Deus, logo parece que Deus não é o mesmo que sua essência ou natureza. O segundo afirma que o efeito assemelha-se à sua causa, e uma vez que nas criaturas criadas o supósito não é o mesmo que sua natureza,

então em Deus também distingue-se a essência divina e sua deidade. Aqui cabe uma rápida explicação dos termos utilizados pelo Doutor Angélico. O supósito é uma palavra que deriva da palavra latina *suppositum*, e é bastante comum nos escritos de Santo Tomás, especialmente na Terceira Parte de sua Suma Teológica, onde trata sobre o mistério da encarnação. De acordo com Marie-Joseph, o conceito de supósito:

É o equivalente latino da palavra grega hipostáse. Mesma etimologia: aquilo que está embaixo. Mesmo significado que é igualmente o de sujeito (no sentido metafísico), com uma orientação do significado comum: o supósito é um indivíduo substancial subsistente, isto é, exercendo e atribuindo-se um ato de existência que lhe pertence propriamente e somente a ele. Como o existir também lhe cabe o agir (NICOLAS, 2009, p. 174).

A substância individual, completa e terminada pela subsistência é chamada supósito (*suppositum*). Logo, define-se supósito como a substância individual, completa e incomunicavelmente subsistente. Deve ser *substância*, pois os acidentes não subsistem por si só. Deve ser *individual*, porque os universais existem somente no intelecto. Deve ser *completa*, porque as partes da substância como cabeça, braços etc, em si mesmo não subsistem, a não ser que estejam subsistindo no todo. E deve ser *incomunicável*, pois ainda que a natureza divina subsista por uma subsistência absoluta que é a unidade infinita perfeita, ela não é supósito, uma vez que é compartilhada pelas três pessoas da Santíssima Trindade.

Pois bem, é evidente que o homem é diferente de sua humanidade. Logo, se no homem há diferença entre a essência dele e sua natureza, logo em Deus também deve haver essa distinção, uma vez que o ser humano é causado por Deus, é um ente por participação.

Depois de levantar estes argumentos contra a simplicidade divina, vai levantar suas razões, com seu famoso *sed contra*, e com uma razão tirada da revelação divina, a saber, do Evangelho de João. No capítulo 14, versículo 6 do mesmo Evangelho, o

próprio Cristo afirma que é o caminho, a verdade e a vida. Cristo não afirma que *tem* a vida e sim que *é* a vida. Como a deidade está para Deus como a vida para o vivente, logo, por esse versículo, Deus é a própria deidade.

A identidade real entre a essência e a existência em Deus é o ponto arquimédico de toda a teologia e filosofia de Tomás de Aquino. Negá-lo é sair imediatamente da escola do Doutor Angélico. É, de fato, descartar a solução de inúmeras querelas a respeito do ser divino, de sua relação com as criaturas e do mistério da Encarnação, como também dos mistérios da Sagrada Eucaristia e de tantos outros problemas teológicos e filosóficos que surgem justamente da não distinção da essência e do *esse* na pessoa divina.

Com efeito, em Deus, ser e existir são idênticos não com uma mera identidade virtual, ou seja, feita pelo nosso intelecto, mas sim uma identidade *in re*, uma identidade real, positiva, e só são distinguidos em nós pelo nosso intelecto falho e paupérrimo para compreender o ser divino. Negar esta identidade real seria negar a verdade afirmada por nosso Senhor Jesus Cristo na passagem supracitada do Evangelho, e negar também uma verdade já afirmada pelo próprio Deus ao se encontrar com Moisés, quando disse “Eu sou o que Sou”. Na realidade, a identificação do ser e da essência em Deus é plenamente afirmada na Tese III das 24 Teses Tomistas aprovadas pelo Magistério Ordinário da Igreja, e que são o fundamento de toda doutrina filosófica do Doutor Angélico. Ao comentar esta mesma tese, o Pe. Hugon nos dá a real importância da afirmação da identidade real entre a essência e o ser de Deus, porque a obra de Tomás de Aquino repousa sobre este princípio:

O santo Doutor a ele retorna instintivamente nas suas obras. “É necessário considerar, diz ele no seu comentário à Boécio, que se o ente e o *que é* (a saber, a existência e a essência) diferem somente segundo a razão no ente simples, elas diferem *realmente* nos entes compostos”. Depois ele explica o que se entende por ente simples: “Este ente simples é sublime, e único, é o próprio Deus. *Hoc autem simplex unum et sublime est, ipse Deus.*” Eis aí bem a nossa tese:

porque Deus é a simplicidade absoluta ou o ato puro, nele a essência e a existência não admitem senão distinção de razão; porque as criaturas todas são compostas de potência e ato; nelas a essência e a existência diferem realmente (HUGON, 1998, p. 53).

Portanto, Tomás de Aquino nega que haja uma distinção real entre a essência de Deus e a sua natureza, visto que Deus é o ato puro o *Ipsum Esse Subsistens*, aquele que repugna qualquer composição, até mesmo essa composição que está em todos os seres criados, incluindo os espirituais, como os anjos. Se demonstra que os entes compostos de matéria e forma, como os homens, é distinguível a natureza e o supósito. A natureza ou essência é o que está contido na definição do que o homem é, o que chamamos de humanidade. Porém, qualquer homem individual não está contido na definição da natureza, pois os acidentes inerentes a este ou aquele homem não estão contidos na definição de espécie. A definição de homem não contém “ser branco”, “ser negro”, “ser calvo” ou qualquer outra característica afim, pois esses acidentes são próprios da essência individualizada pela matéria. Com efeito, a *humanidade* não contém nenhum desses acidentes. A essência tomada como a parte formal do homem é também chamada por alguns autores de *essência pura*. Como vimos que o supósito é uma substância individual, completa e *incomunicável*, é evidente que nos entes criados há uma diferença entre o que o ente é e o que o supósito (substância individualizada) é. Porém, esta diferença não se dá nos entes que não são compostos de matéria e forma:

Portanto, naquilo que não é composto de matéria e de forma, cuja individuação não vem de uma matéria individual, isto é, dessa matéria, mas que se individualiza pela própria forma, é necessário que esta forma seja supósito subsistente. Logo nele o supósito não se distingue da natureza. Assim, como Deus não é composto de matéria e de forma, como já demonstrado, é necessário que Ele seja sua própria deidade, sua vida, e qualquer outra coisa que a ele se atribua (Suma Teológica, I, q. 3, art. 3).

Está evidente a clareza do raciocínio. Uma vez que Deus é o Ato Puro, nem mesmo a composição de essência e esse Ihe é

própria, uma vez que uma existência que não se distingue da essência é sem lacunas e sem limites.

Tendo estabelecido esse ponto fundamental na doutrina de Santo Tomás, fica claro como refutar os dois argumentos dados no início do primeiro artigo. Santo Tomás começa objetando o primeiro argumento expondo que apenas para nós (*quoad nos*) empregamos termos abstratos para falar da divindade, essência simplíccissima. Como nosso intelecto conhece as coisas compondo e dividindo, assim também raciocinamos o ser divino compondo e dividindo, porém essas operações são feitas apenas em nosso intelecto, e não em Deus. Essa distinção tem um nome no léxico tomista: distinção virtual. E este tipo de distinção virtual é ainda mais singular, visto que não tem fundamento algum no objeto (a saber, Deus), mas é um puro produto do sujeito (nosso intelecto). Tal distinção é chamada de distinção virtual “*ratiocinantis*”, visto que é feita unicamente pelo intelecto humano, por este não conseguir conceber conceitos que em si (*quoad se*) são simplíccissimos, especialmente tratando-se do Deus Santíccissimo. Logo, a distinção entre essência e existência quando atribuída a Deus é feita apenas em nosso intelecto, e jamais no ser divino, e assim responde ao primeiro argumento.

Quanto ao segundo argumento, se demonstra que o princípio de que o efeito se assemelha à sua causa em relação a Deus e suas criaturas não pode ser aplicado de todo, mas com uma certa proporção. As criaturas jamais poderiam se igualar a Deus visto que ele é o *Ipsum Esse Subsistens*, o Ato Puro, o único ser perfeito, carente de qualquer composição e de qualquer defeito. Já as criaturas, pelo contrário, apesar de se assemelharem a seu criador (especialmente as criaturas que têm racionalidade, como os anjos e os homens) são contingentes, falhas, composta de essência e existência, e até mesmo de forma e matéria. Com efeito, mesmo as criaturas espirituais, os anjos, apesar de não serem composto de matéria e forma, são compostos de essência e existência, pois recebem a existência de

Deus. Isto é o que afirma a Tese VII das 24 Teses Tomistas aprovadas pela Sagrada Congregação, conforme destaca Hugon (1998, p. 69): “A criatura espiritual é absolutamente simples na sua essência; todavia, há nela dupla composição: uma de essência e existência; outra de substância e de acidente”.

Eis aí a hierarquia da criação que é tão bem exposta por Santo Tomás. Acima de todos o Ato Puro, o próprio Deus que se revelou a Moisés e que disse “Eu sou o que Sou”. Logo abaixo, as criaturas espirituais, livres de composição com a matéria, mas ainda assim entes por participação, recebendo sua existência daquele que subsiste por si. E as criaturas compostas de forma e matéria, lideradas pelo homem, que apesar de todas essas composições ainda se assemelha a seu criador naquilo que se distingue dos outros animais: o intelecto.

3 A Simplicidade Divina

Neste terceiro capítulo, daremos continuidade à nossa exposição acerca da simplicidade divina iniciada no capítulo anterior. Veremos que Deus não é composto de essência e existência, pois é pura existência, que não pode estar contido sob um gênero e, por fim, que não pode ser suporte de acidentes.

Veremos ainda Deus é simples de um modo absoluto, e também que Deus não entra em composição com qualquer outro ser. Toda essa exposição é de grande importância para vermos, no último capítulo, a relação entre a simplicidade divina e os valores morais.

3.1 A Identidade em Deus Entre Essência e Existir

Continuando sua exposição sobre a simplicidade, Santo Tomás chega ao quarto artigo da questão 3, onde trata de um assunto de suma importância para toda a filosofia e teologia cristã, o qual enuncia com a seguinte pergunta: “*Em Deus são o mesmo a essência e o existir?*”. Como de costume, Santo Tomás a princípio levanta dois argumentos contra a identificação da existência e do ser (*esse*) em Deus. Referida questão não é apenas uma mera querela filosófica sem aplicações práticas ou dogmáticas ou mera verborragia escolástica, como alguns acusadores (mais por ignorância do que por qualquer outro motivo) fazem pensar, e sim é uma das pedras sob a qual toda a natureza da realidade e da nossa compreensão sobre Deus e sobre os seres criados está fundada. Descartar essa questão como inútil ou incorrer em erro perante ela é o caminho certo para um labirinto filosófico que o ser humano jamais conseguirá sair sem danos sérios à razão e à fé.

Com efeito, toda a primeira parte da *Suma* trata, como se sabe, de Deus, Uno e Trino, da criação; dos anjos, da alma, do homem completo e do mundo. Mais do que todas as outras partes ela está construída, como sobre um princípio primeiro que lhe será o fundamento, sobre a verdade da *identidade entre essência e existência em Deus, da distinção real entre*

essência e existência em todos os entes subsistentes afora Deus. É que esta real distinção e esta real identidade servem de suporte e de base primeira a todos os outros princípios menos universais; eles dão a todas as conclusões que deles derivem uma inabalável firmeza. Por conseguinte, ao se combater ou simplesmente se omitir este primeiro e universal princípio, não é uma opinião que descartamos, não é uma simples conclusão que abandonamos; “saímos imediatamente da escola de Santo Tomás” (HUGON, 1998, p. 52-53).

Ademais, para a análise desta questão é importante levarmos em consideração o conceito de *essência* e o conceito de *existência*. Segundo a doutrina de Santo Tomás, a *essência* é aquilo que exprime a definição da coisa, ou seja, é aquilo pelo qual respondemos à pergunta *o que é?* (*quid sit res?*). E por isso mesmo é que a *essência* é também chamada de *quididade* (do vocábulo latino *quidditas*). A *essência* é aquilo pelo qual a coisa é constituída no próprio gênero ou espécie. Aquilo pelo qual o animal é constituído em seu gênero é a *essência* do animal; aquilo pelo qual o homem constitui-se em sua espécie é a *essência* do homem. O nome *essência* deriva do ente, e como o ente é dividido em dez predicamentos, é necessário que a *essência* seja algo comum aos dez predicamentos; logo, tudo que é posto no predicamento é alguma *essência* ou tem alguma parte na *essência*. Como o primeiro ente absoluto é falado a partir da substância, e posteriormente, *secundum quid*, a partir dos acidentes, assim a *essência* propriamente e verdadeiramente está na substância, e nos acidentes somente de um certo modo, *secundum quid*.

As *essências*, portanto, fazem parte da realidade existente, mas não possuem realidade separada a não ser no espírito e para o espírito que as pensa. E esta realidade está toda ordenada à existência ao menos como possível. [...] A *essência* de um ser, de um “ente”, “aquilo que ele é” ou “quididade” (da palavra latina *quid*: o que é?), distingue-se daquilo que há nele de acessório, de consequente, de accidental. A *essência* é a razão de ser de tudo aquilo que se lhe atribui, sua *ratio*, seu *logos*. Cada ser, com efeito, define-se por uma maneira única e indivisível de participar no ser, disso resultam todas as propriedades (NICOLAS, 2009, p. 81).

A existência é aquilo pelo qual a essência é posta em exercício atual do ser (*exercitio essendi*). Em latim ela é chamada de *esse*. Logo, o *esse* é a última atualidade da coisa, ou o ato pelo qual algo a coisa é denominada formalmente ente existente, assim como a vida é o ato pelo qual algo é dito ser vivente. Logo, a existência responde à pergunta: *existe a coisa? (an res sit?)*. O vocábulo latino *esse*, na estrita e própria significação do nome designa o ato de ser (*actum essendi*).

Com efeito, o primeiro argumento diz que se em Deus a existência e o existir fossem a mesma coisa, Deus seria o ente comum (*esse commune*), o qual é predicado de todas as coisas. Nota-se aqui que Santo Tomás se refere ao panteísmo, doutrina que afirma que tudo é Deus, que o ser de tudo é o próprio Deus. A doutrina panteísta é negada por todas as vertentes do Cristianismo, uma vez que o ser de Deus jamais poderia ser mesclado com o ser das criaturas, dado que diversos trechos das Escrituras afirmam a distância entre o ser divino, santo, perfeito, atemporal; e o ser das criaturas, corrupto, imperfeito, contingente. Logo, segundo o argumento aduzido por Santo Tomás, se a essência e o existir em Deus são a mesma coisa, nada seria acrescentado ao ser divino, de forma que não conseguiríamos distingui-lo do *esse commune*. O segundo argumento toca num ponto mais nevrálgico a respeito do ser divino. Nós podemos saber que Deus existe (*an sit*), porém não podemos conhecer a essência divina (*quid sit*). É doutrina comum na escola tomista, e, de fato, na religião cristã, que nesta vida não podemos ver a essência (*quidditas*) divina. Por essa razão, usamos a via de remoção quando nos referimos à essência divina, ou seja, partimos do que Deus *não é* para aquilo que ele é. O próprio Tomás de Aquino afirma isso em diversas partes de sua extensa obra

Como, porém, na consideração da substância divina, deve-se usar

sobretudo da via de remoção, visto que a substância divina excede, pela imensidade, toda forma que o nosso intelecto atinge. Por isso, não podemos conhecê-la aprendendo dela o que é. Assim, poderemos ter alguma noção da mesma pelo que não é, e tanto mais nos aproximaremos do seu conhecimento quanto mais puder o nosso intelecto remover-lhe os atributos (Suma contra os Gentios, livro I, capítulo XIV).

Portanto, nós temos certo conhecimento da quiddidade divina ao formular conceitos do que Deus não é. Ao chegarmos a Deus, primeiros negamos nele os aspectos corporais, depois também os aspectos intelectuais, na medida em que se encontram nas criaturas, como a bondade ou outros atributos; e, por fim, o que nos resta sobre ele em nosso entendimento é apenas o fato de que ele é. Logo, conforme o argumento trazido por Santo Tomás, se não podemos saber o que Deus é, mas podemos saber que ele existe, então no ser de Deus a essência e o *esse* são realmente distintos.

Com efeito, para refutar esses dois argumentos e embasar seu próprio argumento a favor da identificação da essência e da existência em Deus, Santo Tomás traz o testemunho de Hilário de Poitiers, bispo do século XIV, no seu Tratado sobre a Trindade (Suma Teológica, I, q. 3, art. 4): “Em sentido contrário, Hilário escreve: ‘O existir não é em Deus um acidente, mas verdade subsistente’. Por conseguinte, o que subsiste em Deus é o seu existir”. Desta pequena declaração patrística afirmando que Deus é o *Ipsum Esse Subsistens*, Santo Tomás traz três conclusões. A primeira trata da natureza do ser nos entes. Segundo ele, no ente em que o existir não pertence à sua essência, este existir só pode ser causado ou pelos princípios da essência ou por algo exterior. Mas a primeira hipótese é impossível, pois seria uma contradição patente, uma vez que o ente seria ele próprio a causa de existir e ao mesmo tempo causado. De fato, a essência e a existência estão relacionadas à já descrita doutrina aristotélico-tomista do ato e da potência. A essência está para a existência assim como a potência está para o ato.

A essência já designa uma perfeição, e por isso é um ato; mas, relacionada com a existência, ela permanece uma potência que necessita do seu coroamento. A humanidade considerada em si mesma significa uma determinada espécie e essa determinação é uma perfeição, e esta perfeição é um ato; mas esse ato requer um outro e nós não temos a realidade definitiva senão quando podemos dizer: a humanidade existe. Por isso é que a existência é chamada a *última atualidade de toda forma*, de toda realidade; nenhuma coisa poderá vir após a existência, impossível de a perfazer, de nela acrescentar uma perfeição que já não seja uma existência (HUGON, 1998, p. 50).

Portanto, como nenhum ser causado pode ter o existir causado pelos princípios de sua essência (porque se o tivesse, seria patente a contradição, uma vez que algo seria e não seria ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto), resta que o seu *actus essendi* é causado por outro. Contudo, como Deus é Ato Puro, o primeiro princípio eficiente de todas as coisas, ele não pode ter o seu existir causado por nenhum outro ente, visto que só ele é o ente por si; todos os outros entes são entes por participação. Logo, resta-nos dizer que em Deus, a essência e o esse são idênticos.

Além disso, toda coisa é porque tem ser. Nenhuma coisa, cuja essência não é o seu ser, é pela sua essência, mas o é pela participação de outro, isto é, do ser. O que é por participação de outro não pode ser o primeiro ente, porque aquilo de que uma coisa participa para poder ser lhe é anterior. Ora, Deus é o primeiro ente, ao qual nada é anterior. Logo, a essência de Deus é o seu ser (Suma contra os Gentios, Livro I, capítulo XXII).

Se o princípio de não-contradição não pode falhar (e sabemos que não o pode), logo o ser de Deus não pode ser auto-causado, e se Deus é o Ato Puro (e sabemos que ele o é), nada de potencial lhe convém, nem mesmo a existência. Logo, impossível concluir outra coisa que não a identidade real entre a essência e a existência em Deus.

O segundo argumento levantado por Santo Tomás advém da própria definição de existência (*esse*). Como a existência, como vimos acima, é uma atualização, o ato pelo qual essência vem a existir em ato, ambas se relacionam como a potência (essência) ao ato (existência). Ora, sabemos que Deus é o Ato

Puro, ao qual repugna qualquer tipo de potencialidade (com exceção, é claro, da potência ativa, que é o poder que Deus tem de trazer algo à existência, de acordo com sua santíssima vontade. Esta potência não repugna ao Ato Puro porque ela não impõe nenhuma limitação ao ser divino). A segunda das 24 teses tomistas explica com bastante clareza esse:

O ato, porque é perfeição, não é limitado senão pela potência, que é uma capacidade de perfeição. Por isso, na ordem onde o ato é puro, ele não pode ser senão ilimitado e único, onde ele é finito, e múltiplo, ele entra em verdadeira composição com a potência (HUGON, 1998, p. 46).

A lógica é bastante simples e carece de grandes explicações. Onde o ato é puro, não há que se falar em potência, pois estar em potência é carecer de algo. Como o santíssimo Deus não carece de nada em nenhuma ordem (seja material, seja espiritual, seja intelectual) ele também não é limitado pela potência, como os seres criados o são:

Ora, desde que é infinito, ele necessariamente é único. Com efeito, se houvesse dois infinitos realmente distintos, deveria haver em um alguma realidade que não houvesse no outro, e em virtude da qual eles se distinguiriam entre si. Esta realidade que os difere, seria, evidentemente, uma perfeição. Por conseguinte, um dos dois possuiria uma perfeição que faltaria ao outro. Mas carecer de uma perfeição é carecer da plenitude do ente, será depender de limite, ser embargado por um termo, ser submetido à potência e não mais ficar ato puro e perfeito. Desse modo, a própria hipótese de ato puro está destruída, se ele cessa de ser ilimitado e único. O axioma é, por conseguinte, rigoroso e evidente: "*In quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit*". Na ordem em que o ato é puro não pode ser senão ilimitado e único (HUGON, 1998, p. 46-47).

Portanto, esta atualização à quiddidade feita pela essência, como o ato atualiza a potência, repugna a Deus, o que nos obriga a afirmar a identidade real da essência e da existência em Deus, e em Deus somente, visto ser ele o único ato puro.

O último argumento levantado por Santo Tomás para a ausência de composição de essência e existência em Deus é baseado no artigo precedente, onde foi provado que Deus é a

sua própria essência, ausente de qualquer composição que exista.

Nas palavras do Doutor Angélico:

Ora, Deus é sua essência, já foi demonstrado. Portanto, se não fosse seu próprio existir, Ele seria um ente por participação, e não por essência. Não seria, então o primeiro ente, o que é absurdo. Logo, Deus é o seu existir, e não apenas sua essência (Suma Teológica, I, q. 3, art. 4).

Ora, sendo Deus o *Ipsum Esse Subsistens*, só ele pode dar o ser às outras criaturas, uma vez, como vimos, elas não podem dar o ser a si mesmas. Ninguém pode dar algo que não tem. A causa não pode dar ao efeito uma perfeição que essa não tenha, mesmo virtual. Todas as criaturas sejam elas da ordem vegetal, animal ou angelical, necessitam de receber seu *actus essendi* de algo anterior a elas. Nas palavras do Santo bispo de Hipona (Confissões, Livro X, Capítulo 27): “Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem”. Essa é uma verdade evidente e patente para qualquer leitor das Sagradas Escrituras, (Romanos 11.36): “Porque dele, e por ele, e para ele são todas as coisas; glória, pois, a ele eternamente. Amém!”

Logo, em Deus o ser e o existir são realmente idênticos. Uma vez entendida essa verdade, fica clara a distância infinita entre a natureza divina e todas as outras naturezas criadas, mesmos os anjos. Há um abismo intransponível entre a Santíssima Trindade e mesmo a mais perfeita das criaturas. Esse abismo é na verdade a beleza do ser divino, uma vez que Deus, deliberadamente decidiu dar aos entes uma participação na sua essência bendita. Negando essa identidade real de essência e de esse no ser divino, nega-se também o próprio Deus cristão, a sublime razão pela qual Deus transpõe infinitamente na ordem do ser tudo o mais que existe além dele.

Respondendo ao primeiro argumento, Santo Tomás demonstra que algo pode não ser passível de acréscimo de duas formas: ou porque é de sua razão excluir qualquer adição ou porque não é de sua razão que se lhe faça acréscimo. Em relação

a Deus, diz-se que ele repugna adição ao seu ser de acordo com o primeiro sentido. Pois o Ato Puro exclui qualquer tipo de composição e qualquer tipo de carência. Não poderiam existir dois atos puros, pois se existissem, a sua distinção se daria pelo que um tem e o outro não. O ser divino não se confunde de nenhuma maneira com o ente em comum. Deus é o ente atualíssimo e maximamente compreensível, cujo conceito exclui toda adição. Em contrapartida, o ente comum é potencial e é restringido pelos seus inferiores; é mínimo em termos de compreensão, pois na realidade e explicitamente só implica o mínimo predicado que pode ser atribuído a algo. Não exclui adições, pelo contrário, é determinado e restringido por elas. Não obstante, Tomás de Aquino refuta cabalmente aqui o Panteísmo e qualquer ensinamento que tenha sua base nele.

Quanto ao segundo argumento, Santo Tomás escreve com sutileza e profundidade ímpar:

Quanto ao 2º, deve-se dizer que os efeitos de Deus o imitam, não perfeitamente, mas na medida do possível. Devido a essa imperfeição na imitação, o que é simples e uno só pode ser expresso por uma multiplicidade. E assim, ocorre neles a composição, de onde provém que neles não é o mesmo o supósito e a natureza (Suma Teológica, I, q. 3, art. 4).

Aqui mais uma vez aparece a força e utilidade da doutrina do Ato e da Potência, base de toda metafísica de Santo Tomás. O múltiplo só pode vir da potência, uma vez que da potência que vem o limite. Logo, as criaturas são entes por participação e imitam o ser divino, porém com certa limitação (potência), próprio daquilo que não é ato puro (ilimitado). Nas palavras do padre Hugon, é importante destacar sua reflexão sobre potência:

Assim como o limite vem da potência, que por sua natureza é imperfeição e restrição, a multiplicidade não pode vir senão do elemento potencial. Pelo fato de uma perfeição ser multiplicada, ela é dividida, e conseqüentemente, tem termos; ela não é mais toda inteira perfeição, não é mais independente, é recebida num sujeito que a restringe. Daí,

nela não poder haver mais multiplicação de atos, perfeição ou formas, senão na medida em que são multiplicados os sujeitos que as recebem: assim a nossa humanidade permanecerá única se ela não tivesse sujeitos, ou indivíduos humanos, para multiplicá-la. Mas esses sujeitos são precisamente a capacidade receptiva que nós temos denominado potência (1998, p. 47).

Eis aqui a doutrina de Santo Tomás quanto à identidade real da essência e do *esse* em Deus. Daí o termo latino que se refere a Deus como o *Ipsium Esse Subsistens* (o próprio ser subsistente). Ele não necessita receber o seu ser de ninguém, pois este se identifica com a sua essência, e por ele mesmo foram proferidas as palavras: “*Ego sum qui sum*”.

3.2 Deus não Está em Nenhum Gênero

Neste artigo, Santo Tomás se detém em demonstrar que o conceito de “Deus” não está limitado por nenhum tipo de gênero, e que não cabe à essência de Deus definição alguma:

O grande interesse desse artigo será o de mostrar que Deus está além de todas as nossas categorias, que não podemos englobá-lo em conceito algum, nem mesmo o de ser, de modo que Ele transcende não apenas todas as essências finitas, mas ainda todas as noções de nosso espírito (NICOLAS, 2009, p. 178).

Esta questão, como todas as questões colocadas na Suma Teológica, não é mera trivialidade escolástica, mas resguarda a noção correta do ser de Deus, princípio e base de toda a teologia dogmática, e, de fato, de toda a fé católica.

Para analisarmos a fundo esta questão de Santo Tomás, é necessário primeiro definirmos o que é gênero. Os escolásticos, seguindo Porfírio e toda a escola peripatética, definiram o *gênero* como aquilo apto a estar em muitas espécies diferentes e ser predicado delas univocamente de forma incompleta. Portanto, o gênero é a parte comum e determinável, que convém a todas as espécies, e na qual as espécies são divididas pela suas

diferenças. O gênero faz parte da essência da coisa, uma vez que ao perguntar *o que é* aquela coisa, eu respondo dando a sua essência, a sua quididade. Quando digo que o homem é *animal*, assinalo algo sem o qual a essência do homem não pode ser concebida. O gênero também se predica substantivamente, uma vez que não digo que o homem é a animalidade, e sim que o homem é animal. E diz-se que o gênero é predicado de forma incompleta porque embora o gênero pertença à essência da coisa, é apenas uma parte potencial dela; enquanto temos um *animal*, não entendemos a essência do homem e nem a essência do cavalo. Essa noção de potencialidade no gênero é uma das bases para Santo Tomás negar que Deus esteja em algum gênero, como veremos. Pois bem, feitos esses rápidos esclarecimentos, passemos ao comentário integral da questão da Suma Teológica.

O Doutor Angélico começa, como sempre, levantando argumentos contra a sua visão, neste caso, apoiando a ideia de que Deus está em algum tipo de gênero. O primeiro argumento associa Deus a o gênero da substância, visto que Deus é o ser subsistente em si mesmo e a substância também ser um ente subsistente por si mesmo. O segundo argumento é extraído do conceito de que as coisas são medidas por algo do mesmo gênero:

Além disso, cada coisa é medida por algo do mesmo gênero, como os comprimentos por um comprimento, os números por um número. Ora, Deus é a medida de todas as substâncias, diz o Comentador no livro X da Metafísica. Logo, Deus está no gênero substância (Suma Teológica, I, q. 3, art. 5).

O “Comentador” citado por Santo Tomás é ninguém menos que Averróis (1126-1198), nascido em Córdoba e morto em Marraquesh. Averróis dedicou sua vida a comentar a obra de Aristóteles, tendo escrito por vezes mais de um comentário à mesma obra. Dada sua importância não só para a filosofia muçulmana, mas também para o crescimento intelectual da escola

peripatética, o mesmo é citado frequentemente por Santo Tomás, não só em sua Suma, mas especialmente nos opúsculos que o Angélico dedicou a comentar o mesmo Aristóteles.

A passagem de Averróis citada por Santo Tomás é tirada do comentário ao Livro X da Metafísica, onde Aristóteles investiga o conceito de medida, evocado para definir a essência da unidade (Metafísica, Livro X, 1052b 16-20):

Por isso a essência do um consiste em ser indivisível, à guisa de algo determinado e particular, separável ou pelo lugar ou pela forma ou pelo pensamento; ou consiste em ser um inteiro e indivisível. Mas consiste sobretudo em ser medida, primeiro em cada gênero e, principalmente, no gênero da quantidade: de fato, do gênero da quantidade o um foi estendido a todos os outros gêneros.

Como bem pontua Santo Tomás, Averróis ao comentar esse livro da Metafísica afirma que Deus é a medida de todas as substâncias. Ora, se Deus é a medida das substâncias, logo Deus está no gênero das substâncias.

Contra estes dois argumentos, Santo Tomás afirma e prova que Deus não está na categoria de substância e também não está em nenhum gênero Conforme Santo Tomás (Suma Teológica, I, q. 3, art. 5): “O gênero, na ordem do entendimento, é anterior ao seu conteúdo. Mas nada é anterior a Deus, nem na ordem da realidade, nem no entendimento.” Por essas duas afirmações conclui que Deus não está em gênero algum.

Santo Tomás ensina que existem duas formas pela qual algo pode ser colocado em algum gênero. A primeira forma é uma forma absoluta, como as espécies são abarcadas pelo gênero, como por exemplo, a espécie humana, a espécie felina, a espécie equina, todas elas recaem baixo o gênero *animal*. A outra forma pela qual algo é colocado em algum gênero é através de redução, como os princípios e as privações. Santo Tomás utiliza o exemplo da cegueira, que se reduz ao gênero de seu *habitus* (a saber, a visão), e assim também procede com todo tipo de privação.

Porém, de acordo com Santo Tomás, nenhuma dessas formas pertence a Deus, e o prova por três argumentos agudos e cabais.

O primeiro argumento enfatiza que toda espécie constitui-se de gênero e diferença. Ao falar da relação entre aquilo de que procede a diferença e aquilo de que procede o gênero, Santo Tomás enfatiza que tal relação é sempre uma relação de ato para a potência, e o exemplo dado torna essa verdade mais clara. Tomemos a definição de homem: *animal racional*. Quando predicamos o gênero *animal* em concreto, entende-se ser animal o que possui natureza sensitiva. Mas quando predicamos a espécie *racional*, entende-se a natureza intelectual, visto que é próprio do intelectual ser racional. Mas o ser intelectual está para o sensitivo como a potência para o ato. Logo, percebe-se que a relação do gênero para espécie é uma relação da potência para o ato. Mário Ferreira dos Santos, uma das maiores mentes filosóficas jamais produzida em terras brasileiras, expõe com bastante precisão a natureza desta relação:

Diz-se diferença propriíssima, a diferença específica, que é o terceiro predicado. Esta é o que de muitos *in quale quid* se predica. Diz-se *in quid*, porque significa a parte da quiddidade, diz-se *in quale quid*, porque significa a parte da quiddidade determinante e qualificante, que é o grau genérico. A espécie constitui-se contraindo o gênero com a diferença. [...] A diferença superior (a que pertence ao gênero) predica-se in abstracto dos inferiores. Como vimos, ela pode ser comparada ao gênero, na proporção de acto para potência, de forma para matéria (SANTOS, 1965, p. 69-70).

Logo, se Deus pertencesse a um gênero, a diferença seria algo potencial em Deus, alguma qualidade ou atributo que não estaria no ser divino, porém seria potencialmente acrescentada ao seu ser, que é ato. E como vimos nos artigos anteriores, e o próprio Santo Tomás o demonstra abundantemente em seus escritos, Deus é Ato Puro. Repugna, portanto, qualquer potencialidade em Deus, o que, segue-se logicamente que Deus não pode pertencer ao gênero que for.

A segunda razão dada por Santo Tomás para negarmos que

Deus pertence a algum gênero, extrai-se da razão de Deus ser a sua própria existência, como provado pelo mesmo Santo no artigo anterior, o qual já comentamos acima. Uma vez que Deus estivesse em algum gênero, seria o gênero do ente, visto que este gênero abarca tudo que existe.

Com efeito, de duas maneiras, algo superior é contraído em coisas inferiores: primeiro, quando é adicionada alguma diferença completamente estranha ao conceito superior, como *animal* é contraído em homem e cavalo pela diferença que lhes é estranha; segundo, quando é adicionada alguma noção que, embora não seja estranha ao conceito superior, faz com que o conceito superior, que antes era confuso, seja agora apreendido de forma mais clara e determinada. Mas fica claro que o ente não é contraído da primeira maneira, como o gênero através de uma diferença estranha ao ente. Como ensina Santo Tomás neste mesmo argumento, todo gênero tem diferenças que estão fora da essência do gênero. Porém, nenhuma diferença pode-se achar fora do ente (*extra ens*), porque o não-ente não pode ser diferença alguma. O nada (não-ser) não pode ser tomado como medida de algo. Logo, o ente não pode ser o gênero de alguma coisa. Esta doutrina de que o ente não pode ser um tipo de gênero vem diretamente de Aristóteles, citado por Santo Tomás, no livro III de sua *Metafísica*:

Consequentemente, o Ser e o Um serão princípios e substâncias das coisas, porque eles, mais do que outros, se predicam de todas as coisas. Mas não é possível que o Um e o Ser sejam gêneros. (Com efeito, existem necessariamente as diferenças de cada gênero, e cada uma delas é única. Por outro lado, é impossível que as espécies de um gênero se prediquem das próprias diferenças ou que o gênero separado de suas espécies se predique de suas diferenças. De onde se segue que, se o Ser e o Um são gêneros, nenhuma “diferença” poderá ser nem poderá ser uma) (*Metafísica*, Livro III, 998b 21-28).

Nos seus comentários à *Metafísica* de Aristóteles, Giovanni Reale traz um trecho profundo e límpido da doutrina peripatética

escrito pelo filósofo italiano Ruggero Bonghi, que nos seus comentários aos primeiros seis livros da *Metafísica*, ao chegar ao trecho citado acima, discorre com clareza:

O conceito genérico de *animalidade* se diferencia mediante outro conceito, igualmente genérico, de *racionalidade*: e o primeiro como gênero, circunscrito pelo segundo como diferença, dão juntos os conceitos específicos de homem: *o homem é um animal racional*. Ora, note-se que esse conceito específico de *homem* não pode ser predicado do conceito diferenciador de *racionalidade*: não se pode, por exemplo, dizer ‘o racional é o homem’ porque o conceito de *racionalidade* é mais amplo e extenso do que o de *humanidade*. E o conceito genérico de *animalidade*, assim abstrato, tampouco pode ser predicado do conceito diferenciador de *racionalidade*: já que seria absurdo dizer ‘o racional é animal’, sendo a *racionalidade* um conceito simples, de uma extensão e compreensão totalmente diferentes do conceito de animalidade. Portanto, nem um conceito específico, nem um conceito genérico, pode ser predicado daquele conceito diferenciador, que, dividindo o segundo, constitui o primeiro, mas o *um* e o *ente* se predicam de todas as diferenças: portanto, não são nem espécies nem gêneros (BONGHI apud REALE, 2016, p. 129).

Santo Tomás utiliza essa doutrina aristotélica (e a utiliza no seu campo devido, como instrumento da razão para ascender às verdades divinas reveladas, ou seja, a filosofia como *ancilla theologiae*) para demonstrar que uma vez que o ente pode ser gênero, tampouco Deus, o *ens simplicissimus*, o verdadeiro Ato Puro, pode ser colocado em qualquer gênero.

A terceira razão aduzida por Santo Tomás para que Deus não esteja em gênero algum vem diretamente da distinção entre a essência e a existência dos seres criados. Tomando um exemplo já citado, quando predicamos *animal* ao homem ou ao cavalo, não dizemos, por esse gênero, o ser de cada ente citado, pois é patente que há uma diferença entre o ser do homem e o ser do cavalo não especificado pelo gênero. O que o gênero *animal* indica é a quiddidade, a essência do gênero, que lhe são atribuídos segundo essa mesma essência. Mas para uma completa compreensão do ente, faz-se necessária a distinção real entre

essência e *esse*, para que daí eu distinga entre o *ser cavalo* e o *ser homem*. Como Santo Tomás provou de forma cabal, no artigo anterior, que em Deus repugna existir uma distinção real entre ser e essência, logo também não compete a ele estar em gênero algum, pois nele essa diferença não existe absolutamente.

Lembremos que Santo Tomás afirma que algo está em um gênero por redução, como os princípios e as privações. Logo, uma vez que Deus é o princípio de tudo, como Santo Tomás prova mais a frente (I, q. 44, a. 1), a ele repugna o estar em algum gênero (Suma Teológica, I, q. 3, art. 5):

Que Deus não esteja em um gênero por redução como princípio, é evidente porque o princípio que se reduz a um gênero não ultrapassa esse gênero; assim, o ponto só é princípio da quantidade contínua e a unidade da quantidade separada. Ora, Deus é o princípio de todo ser, como se mostrará. Não está, pois, contido em um gênero como princípio.

Respondendo ao primeiro argumento levantado no início do artigo, Santo Tomás pontua que a substância não é simplesmente aquilo que existe por si só. A substância diz mais respeito a ser por si mesma, porém esse ser não é a própria essência do ente. Somente em Deus, ser e essência estão unidos verdadeiramente, realmente, absolutamente. Logo, o gênero da substância repugna ser atribuída a Deus

A definição de substância é portanto relativa à essência (a substância possui uma essência determinada, é segundo uma essência determinada); ao ato de ser (ela recebe, ela exerce o ato indivisível de existir, ela subsiste); e aos acidentes (ela recebe deles as determinações complementares e os sustenta na existência: *substat*) (NICOLAS, 2009, p. 99).

Respondendo o segundo argumento levantado para atribuir gênero a Deus, Santo Tomás define precisamente como pode ser entendida corretamente a afirmação de Averróis de que Deus é a medida de todas as substâncias. Deus é a medida de todas as coisas porque cada um participa do ser na medida que se

aproxima de Deus. As criaturas materiais são compostas de forma e matéria, e assim participam do ser, embora distantes do ser divino, que absolutamente simples e ausente de composição. As criaturas angelicais, embora não sejam compostas de matéria e forma, e, portanto, mais simples que as criaturas materiais, contudo são compostas de essência e existência, o que as colocam infinitamente distantes (embora mais perto do que as materiais) do ser de Deus. E o ser de Deus, o Ato Puro, é a medida de todos esses seres. Parafraseando Santo Agostinho, os seres só são porque o são nele.

3.3 Em Deus não Há Acidentes

Neste sexto artigo da mesma questão sobre a simplicidade divina, Santo Tomás irá questionar se em Deus há algum acidente. Como sempre, Santo Tomás utiliza um termo (acidente) derivado diretamente da filosofia aristotélica. A doutrina filosófica do acidente tem um papel fundamental na teologia sacramental de Santo Tomás, uma vez que ela permeia todas as questões a respeito da Eucaristia e do mistério da transubstanciação do pão e do vinho no corpo e sangue do Nosso Senhor Jesus Cristo (Santo Tomás trata dos acidentes em relação à Eucaristia especialmente na questão 77 da Terceira Parte da Suma).

Antes de começarmos a comentar esta questão, é necessário fazer uma digressão do conceito filosófico de acidente. O acidente deriva do verbo latino *accidere*, que numa rápida tradução quer dizer “cair sobre”, ou seja, aquilo acrescentado, unido a outro, isto é, à substância:

No sentido mais geral, o acidente é aquilo que sobrevém, que se adiciona, aquilo que acontece (*accidit*) a um sujeito, já constituído em si mesmo. No sentido metafísico, o acidente é uma perfeição, pertencendo a um sujeito, a um ser substancial. O que os modernos denominam, de uma maneira mais vaga, um atributo (aquilo que pode ser atribuído ao

sujeito do qual se fala) (NICOLAS, 2009, p. 72).

O acidente pode ser distinguido duplamente: acidente lógico e acidente físico. Acidente lógico ou *predicável* é aquele que de nenhuma forma aplica-se ao conceito da substância, nem enquanto constitutivo essencial, nem enquanto constitutivo próprio. Portanto, qualquer coisa que possa existir ou deixar de existir sem corrupção do sujeito é chamada de acidente predicável, seja acidente, substância, ser real ou ser de razão. O acidente físico, também chamado de acidente *real* ou *predicamental*, é uma certa essência que tem a característica de existir não em si mesma, mas em outro como em um sujeito. Essa doutrina deriva de Aristóteles, que ensina em sua Metafísica:

Acidente se diz também em outro sentido. São acidentes todos os atributos que pertencem a cada coisa por si mesma, mas que não entram na substância da coisa. Por exemplo, acidente neste sentido é a propriedade de um triângulo ter a soma dos ângulos igual a dois retos (Livro V, 1025a 30-35):

Nesta questão Santo Tomás usa o termo *acidente* como significando o acidente real ou acidente predicamental. E como de costume, ele começa o artigo levantado duas razões contra sua ideia original, isto é, de que em Deus existem acidentes. A primeira razão dada por Santo Tomás é baseada num trecho da Física, onde Aristóteles ensina que uma substância não é acidente da outra (Livro I, cap. 3, 186b 1-2).

Ora, nós predicamos diversos atributos nas criaturas. Dizemos que tal homem é *sábio*, tal homem é *poderoso*, tal homem é *bonito* etc. Todos esses predicados não estão na essência do homem, que é de *animal racional*. Podemos conceber, e de fato concebemos, o homem sem a sabedoria, sem o poder, sem a beleza. Vemos então que esses predicados são acidentes no homem, uma vez que mesmo tirados do homem, ainda subsiste a sua essência, a saber, ser animal racional. Porém, conforme exposto por Aristóteles, se eu predico esses acidentes no

homem, eles não podem ser predicados em Deus como substância. Logo, eles estão em Deus também como acidentes.

A segunda razão para que afirmemos que em Deus há acidentes está no princípio do próprio gênero de acidentes. Todo gênero tem um princípio, um começo, uma origem. Mas se os acidentes têm sua origem fora de Deus, então eles têm uma origem fora de Deus, o que repugna, visto Deus ser o princípio de todas as coisas. Logo, seguindo essa lógica levantada por Tomás de Aquino, deve-se afirmar que em Deus há acidentes. Mas se os acidentes têm sua origem fora de Deus, então eles têm uma origem fora de Deus, o que repugna, visto Deus ser o princípio de todas as coisas. Logo, seguindo essa lógica levantada por Santo Tomás, deve-se afirmar que em Deus há acidentes.

Depois de estabelecer essas duas razões contra sua visão, Santo Tomás começará a elaborar a sua própria tese, e a provará de forma cabal. É importante lembrar que a ausência de acidentes em Deus é algo sintetizado pela Tese V das 24 Teses Tomistas aprovadas pela Sagrada Congregação, que atribui às criaturas esse tipo de composição. Como Deus é um ser totalmente simples, logo segue-se inescapavelmente que a ele repugna ter acidentes:

Ademais, há em toda criatura composição real de sujeito subsistente com as formas que lhe são acrescentadas secundariamente, isto é, acidentes; e essa composição não poderá ser compreendida, se o ente não está recebido atualmente numa essência distinta dele (HUGON, 1998, p. 61).

Santo Tomás traz a autoridade de Boécio, que no capítulo 2 do seu livro Sobre a Trindade afirma que Deus não pode ser um sujeito, porque uma forma simples não pode ser sujeito. Como todo acidente está em um sujeito, logo, por Deus não ser um sujeito, o mesmo não pode ter acidentes. Aqui se faz necessário um esclarecimento de termos. Etimologicamente falando, sujeito (*subiectum*) e supósito (*suppositum*) guardam uma

certa relação, pois ambos são “aquilo que está por debaixo”. Porém, podemos ver numa definição mais correta de sujeito (NICOLAS, 2009, p. 99):

Definir o sujeito pelo fato de receber uma forma ou um ato situa a noção de sujeito ao lado da de potência (no sentido de potencialidade). A matéria-prima é o sujeito primeiro e fundamental. Por outro lado, o sujeito aparece como aquilo que exerce o ato de existir, ou ainda aquele que não somente recebe, mas sustenta no ser os acidentes. E é por isso que lhe é atribuído ser e ter (NICOLAS, 2009, p. 99).

É importante não confundirmos a noção de sujeito com a noção de pessoa. Embora na linguagem moderna, sobretudo do ponto de vista psicológico, os termos são usados de forma intercambiável, ambos denotam realidades diferentes. A noção de pessoa vai mais além do que a noção de sujeito, porque o sujeito já é ser, e como tal subsistente em si mesmo:

A substância real é substância individual, e quando é completa, chegada ao último termo da individualidade, ela se chama *pessoa*. A pessoa é, portanto, a substância que goza de sua inteira individualidade e que é inteiramente pertencente a si mesma. Ela exclui uma tríplice comunicabilidade: primeiro, a do geral com o particular, como a espécie se distribui nos indivíduos, como a natureza humana se dá a cada um dos homens; em segundo lugar, a da parte para com o todo: a mão e o braço vivem no composto, a pessoa existe em si mesma por si. Finalmente, e principalmente, comunicabilidade com um outro suporte. Uma essência pode ser excelente, sob todos os aspectos, como substância e como espécie, condensar e esgotar nela, por assim dizer, todas as maravilhas da natureza e da graça, como a humanidade de Jesus Cristo. Não poderá jamais ser pessoa, pelo simples fato de ser ela propriedade de um ou outro ou de subsistir em outra hipóstase. A pessoa é, pois, a substância que se pertence plenamente, o todo autônomo que é e que age (HUGON, 1998, p. 62).

Da relação do sujeito com a potencialidade entende-se o porquê de Santo Tomás (e Boécio) afirmar que Deus não pode ser um sujeito. Um sujeito está apto a ser atualizado por algo que ele não possui, como a criatura criada recebe o ser que não tem. Essa certa “carência” que o sujeito tem repugna a Deus, visto ele ser o Ato Puro, completamente ausente de carência de atualização de qualquer tipo:

“Receber uma forma” é ser enriquecido, atuado, e isso supõe em quem recebe, o sujeito, uma potencialidade, uma carência, que não se encontra no Ato puro. Ela pode ser encontrada, em vez disso, na forma pura criada: ela existe não em um sujeito, mas como sujeito, e contudo recebe o ser pelo qual existe, e acha-se assim carregada de uma potencialidade radical. Assim, a propósito do Anjo, Sto. Tomás dirá que o princípio de Boécio citado aqui só se verifica plenamente para Deus, a Forma pura (NICOLAS, 2009, p. 181):

Logo, uma vez que o Ato Puro repugna ser um sujeito, ele não pode ter acidentes, pois os mesmos só são enquanto são em um sujeito (*inesse*). Daí também vir a primeira razão que Santo Tomás dá para que neguemos que em Deus haja acidentes (AQUINO, Santo Tomás de, I, q. 3, art. 5): “Porque o sujeito está para o acidente como a potência para o ato. Pois o sujeito, enquanto acidente, está de algum modo em ato. Ora, estar em potência exclui-se totalmente de Deus, como fica claro pelo já exposto”. Lembremo-nos das palavras salutares do Padre Hugon ao comentar a já citada Tese V das chamadas 24 Teses Tomistas.

O acidente real, do qual aqui se trata, designa uma forma secundariamente acrescentada ao sujeito subsistente, ou seja, uma essência ou débil, tendo sempre necessidade, para existir, de um suposto do qual dependa, ao qual ela é inerente e sobre o qual ela repousa (HUGON, 1998, pp. 62-63).

A síntese do pensamento aristotélico com a teologia cristã é digna apenas de um gênio como o de Santo Tomás, e cabe a ele perfeitamente o título dado por alguns de “Doutor Angélico”. Aqui se vê claramente que Santo Tomás não só copiou o Estagirita, e sim purificou sua doutrina de todo aquilo que repugna ao dogma cristão (e, conseqüentemente, à verdade) e a alçou para um patamar sublime, o qual nenhum discípulo do filósofo jamais ousou pensar estar.

A segunda razão aduzida por Santo Tomás vem diretamente do seu artigo terceiro da mesma questão, onde prova que Deus é o seu próprio ser. O ser que existe em si mesmo não

pode ter acréscimo algum, de nenhuma natureza. Mas os acidentes são acréscimos nas criaturas, sejam os acidentes extrínsecos, que não se referem ao sujeito senão extrinsecamente (por exemplo, a ação exterior com relação ao agente) ou os acidentes intrínsecos, que existem verdadeiramente no sujeito (como o frio pertence à água). Com efeito, em Deus a essência e a existência são a mesma coisa, ele não precisa de nada, nada pode ser acrescentado à ele, e nada lhe falta. Pelo contrário, ele mesmo dá o ser a todas as criaturas, e todas são entes por participação que recebem sua existência do ser subsistente em si mesmo, nas palavras do Apóstolo: “porque nele vivemos, e nos movemos e existimos”. (Atos 17.28)

A terceira razão dada por Santo Tomás para que afirmemos que em Deus não há acidentes vem do fato de Deus ser a primeira causa de todas as coisas, o primeiro Motor Imóvel, para usar uma linguagem mais aristotélica. Desta vez vamos ouvir a própria voz do Doutor Angélico, dado a clareza do seu pensamento e a agudez de seu raciocínio:

Porque o que é por si precede o que é por acidente. Logo, Deus sendo absolutamente o primeiro ente, nada nele pode existir por acidente. – Mesmo os *acidentes próprios*, como a faculdade do riso é um acidente próprio do homem, não podem existir em Deus. Estes acidentes são causados pelos princípios do sujeito; ora, em Deus nada pode ser causado, pois Ele é a causa primeira. Donde se conclui: não há nenhum acidente em Deus (Suma Teológica, I, q. 3, art. 5).

Aqui é necessário que se explique alguns termos utilizados por Santo Tomás, uma vez que do bom (ou mau) entendimento deles decorre o bom (ou mau) entendimento da passagem citada. Como bem explica Josepho Mellinio, o *próprio* é um dos cinco universais. Ainda que aquilo que expressa o próprio não constitua a essência, não obstante emana dela por si mesma e necessariamente. O *próprio* de algo pode se distinguir de quatro modos. 1) *próprio do primeiro modo*: é o próprio que só convém à espécie, mas não a todos os indivíduos da espécie, como ser

músico ou engenheiro com relação aos homens; II) *próprio do segundo modo*: é o que convém aos indivíduos de uma espécie, mas que não convém a outras; III) *próprio do terceiro modo*: o que convém a indivíduos da mesma espécie e só a eles, porém não de forma constante; IV) *próprio do quarto modo*: o que convém a uns indivíduos da mesma espécie, e somente a eles, mas de forma constante (MELLINIO. 1879). A palavra *próprio* pode ser tomada como o antônimo da palavra *comum*. Logo, o que é próprio do homem é o que cabe somente a espécie humana, dentro das classificações de próprio que já citamos.

Pois bem, quando Santo Tomás fala de *acidentes próprios*, se refere àqueles acidentes que são próprios de determinada espécie. E esse entendimento é feito claro quando Santo Tomás usa o exemplo da risibilidade como um acidente próprio do homem. A risibilidade não entra na definição do homem. O homem não é um animal que ri, o homem é um animal racional. Porém, se eu concebo o homem no estado atual, o acidente da risibilidade faz parte do ser homem, ainda que não faça parte de homem enquanto essência pura. O Angélico pontua que esses acidentes emanam do próprio sujeito, visto que estão (*inesse*) nele.

Ora, se os acidentes próprios, que estão mais pertos da essência do sujeito, e que a essência tomada como atual não pode ser concebida sem eles, se esses mesmos acidentes repugnam estar em Deus, visto ser ele o *Ipsum Esse Subsistens*, logo os demais acidentes, e, de fato, qualquer acidente, não está em Deus, nem a ele pode ser predicado.

Prosseguindo em sua exposição, ao responder a primeira objeção, Santo Tomás faz alusão a uma doutrina filosófica pouco conhecida nos dias de hoje, porém com repercussões fundamentais na Filosofia Cristã e no dogma cristão, especialmente no tratado *De Deo Uno*: a doutrina da analogia. Passemos a uma rápida exposição desta doutrina tão cara à dogmática cristã.

Unívocas são ditas daquelas coisas que têm o nome e a razão do nome com o mesmo significado: Pedro é homem, Paulo é homem. Neste exemplo, o nome (*homem*) é comum a ambos, e natureza significada pelo nome é *simpliciter* a mesma em Pedro e Paulo. A razão pode ser a mesma segundo a espécie, como no exemplo dado, ou somente segundo o gênero: Pedro é animal, o boi é animal. Equívocas são ditas daquelas coisas em que o nome é comum, mas a razão significada é diversa *simpliciter*. Assim o nome aquário pode significar a constelação, o signo do zodíaco, ou o objeto usado nas casas para criar peixes. Análogos são ditos dos nomes que são comuns, porém a razão do nome nem é totalmente diversa nem totalmente idêntica, mas importa certa proporção ou similitude: Animal são, comida são. Neste exemplo, o nome é comum, porém a razão significada nem é totalmente idêntica e nem totalmente diversa; tem verdadeira proporção, pois a *saúde* está no animal como em um sujeito, e na comida como em uma causa.

Destes conceitos, divide-se a analogia em analogia de atribuição e analogia de proporcionalidade. A *analogia de atribuição* ocorre quando a razão do nome significado é dito de muitos em ordem a um terceiro. Comida são, cor são. Ambos têm ordem a um terceiro, a saber, o animal. Na analogia de atribuição sempre estão presentes ao menos três termos, dois que se comparam entre si, como *comida* e *cor*, e um terceiro a quem são comparados, como o *animal* neste exemplo. A *analogia de proporcionalidade* é quando o nome é comum, porém a razão significada é a mesma segundo a conveniência da proporção. Exemplo: pé do homem e pé do monte, porque o pé do monte tem respeito ao monte aquilo que o pé do homem tem respeito ao homem. A analogia de proporcionalidade divide-se em *própria* e *metafórica*. *Própria* é quando a razão do nome significado encontra-se em ambos analogados formalmente e verdadeiramente, ainda que não pela mesma razão *simpliciter*, como o ente (*ens*) acha-se propriamente na substância e no

acidente. *Metafórica* é quando a razão significada acha-se formalmente em um, e por similitude ou translação, no outro. (estes são chamados por Caetano *analogata abusive*).

Todas essas definições não são meras futilidades filosóficas ou escolásticas, como muitos autores sugerem ser (especialmente os autores protestantes modernos), mas são fundamentais para entendermos diversos conceitos do ser divino e também diversos trechos das Escrituras onde paixões humanas são atribuídas a Deus, como o próprio Santo Tomás explicou no artigo 1 desta mesma questão 3.

Um exemplo de aplicação e de distinção entre os dois tipos de analogia elencados é quando falamos da *essência divina* e da *escritura divina*. aqui há uma analogia de proporção, porque a divindade está em Deus intrinsecamente e na escritura extrinsecamente. Já quando falamos de *escritura divina* e *palavra divina*, há analogia de atribuição, pois a escritura e a palavra são ditos divinos em ordem a um terceiro, a saber, a essência divina.

As 24 Testes Tomistas aprovadas pela Sagrada Congregação como sendo um resumo correto e direto das doutrinas ensinadas pela escola de Santo Tomás e também adotadas como sendo a mais pura filosofia da Igreja, na Tese IV também ensina e explica o papel da analogia na Teologia Dogmática, nesse contexto pode-se enfatizar que:

O ente, cujo nome deriva de ser, não se diz igualmente de Deus e das criaturas de maneira unívoca, nem de maneira puramente equívoca, mas de maneira análoga, de analogia ao mesmo tempo de atribuição e de proporcionalidade (HUGON, 1998, p. 56).

Dito isto, Santo Tomás utiliza-se destes conceitos para refutar o primeiro argumento que atribui acidentes a Deus pela razão de falarmos da sabedoria do homem e da sabedoria de Deus, do poder do homem e do poder de Deus, senão vejamos (Suma Teológica, I, q. 3, art. 5): “Quanto ao 1º, deve-se dizer que o

poder e a sabedoria não se dizem de Deus e de nós de maneira unívoca, como se verá. Por conseguinte, não resulta que os acidentes existam em Deus, como em nós”. Santo Tomás procede à prova da analogia entre Deus e as criaturas no artigo 5 da questão 13 da Primeira Parte da Suma Teológica, onde aduz que:

É preciso dizer que os nomes em questão são atribuídos a Deus e às criaturas segundo analogia, isto é, segundo proporção. E isto acontece com os nomes de dois modos. Ou porque muitos são proporcionais a um único, como *sadio* se diz do remédio e da urina, porque um e outro têm relação e proporção com a saúde do animal: um como sinal e outro como causa; ou porque um é proporcional ao outro, como *sadio* se diz do remédio e do animal, sendo o remédio causa da saúde, que se encontra no animal. É segundo esta maneira que alguns termos são atribuídos a Deus e à criatura por analogia, nem equívoca nem univocamente. Só podemos nomear Deus a partir das criaturas, como já foi explicado. Assim, tudo o que é atribuído a Deus e à criatura é dito segundo a ordem existente da criatura para com Deus como a seu princípio e à sua causa; em que preexistem em grau excelente todas as perfeições das coisas (Suma Teológica, I, q. 13, art. 5).

Nota-se que neste mesmo trecho Santo Tomás mostra as distinções entre a analogia, as quais já falamos anteriormente. Com efeito, quando as Escrituras (ou os Pais da Igreja, ou a Igreja reunida em Concílio, ou mesmo o Sumo Pontífice em suas decisões *ex cathedra*) atribuem a Deus paixões ou sentimentos humanos, eles não são tomados de forma unívoca como nas criaturas, mas apenas de forma análoga.

E isto se dá por causa da fraqueza do intelecto humano em apreender as verdades divinas. Como Santo Tomás explicou anteriormente (I, q. 3, art. 3) nosso intelecto é falho para compreender mesmo os mais simples aspectos do ser divino. Logo, pelo mesmo motivo que fazemos distinção virtual entre a essência de Deus e os seus atributos, temos que usar da linguagem analógica para que possamos chegar a certas verdades reveladas pelo próprio Deus.

O padre Hugon, ao comentar a Tese IV da 24 Teses Tomistas, tese já transcrita integralmente acima, traz-nos uma

reflexão que nos ajuda a resguardar a importância do papel da analogia na teologia dogmática. Este papel não é um papel secundário, mas é fundamental para que possamos entender a real medida e a real diferença entre os entes por participação e o ser divino, o próprio ser subsistente, *Ipsum Esse Subsistens*. Segundo Hugon:

Esta tese IV enuncia portanto um princípio muito universal, cujas aplicações são inumeráveis porque ele dirige todo nosso conhecimento de Deus e das coisas divinas, quer na ordem natural, quer sobretudo na ordem sobrenatural, que é a ordem propriamente divina. “Em qualquer parte em que penetre um elemento divino, a inteligência deve colocar-se à altura, por intermédio de uma *proporção*, cuja razão é a relação fundamental do ente condicionado, expressa nos conceitos de que nos servimos, com o ser incondicionado e de outra ordem ao qual nós a aplicamos. Quando se diz, por exemplo, que a graça habitual é uma qualidade criada, deve-se logo subentender mentalmente que a qualidade criada é na ordem das perfeições da substância criada; a graça habitual o é na ordem dos aperfeiçoamentos divinos com que Deus enriquece a alma humana. A palavra divina é nesta proporção como uma rápida cogitação que nos transporta em outro mundo, a outra esfera do ente e da perfeição”¹² (1998, p. 56).

A analogia é a chave para compreendermos como podemos predicar certos acidentes à criatura e também a Deus, uma vez que o sentido tomado em ambas não é unívoco. Em relação à segunda razão, Santo Tomás responde com rapidez que os princípios dos acidentes se reduzem aos princípios da substância, uma vez que esta tem anterioridade sobre aquela. Porém, embora Deus não esteja no gênero da substância (como mostrado no artigo anterior) ele é o primeiro em relação a todo ser e além de todo gênero, porque é ele quem dá o ser para todos os entes criados. Os princípios da substância também vêm dele, e conseqüentemente, os acidentes encontram o seu ser também vindo dele como o primeiro princípio de tudo, o verdadeiro e único vértice de toda a realidade.

¹ Hugon atribui a citação entre aspas ao Padre Gardeil, *Revue Thomiste*, XII, pp. 65-66, 1904

3.4 Se Deus é Absolutamente Simples

No artigo 7 da questão 3, Santo Tomás trata justamente da simplicidade divina *per si*. A simplicidade divina é uma das doutrinas basilares da fé Cristã. Negá-la é negar a própria fé na Igreja, que definiu paulatinamente, em seus Concílios e através do seu Magistério Conciliar esta verdade pura da Santíssima Trindade. A Santa Igreja reunida no IV Concílio de Latrão, realizado de 11 a 30 de novembro de 1215, definindo a fé católica contra os albigenses e cátaros, afirmou:

Cremos firmemente e confessamos sinceramente que um só é o verdadeiro Deus eterno e imenso, imutável, incompreensível, onipotente e inefável, Pai e Filho e Espírito Santo: três pessoas, mas uma só essência, substância ou natureza absolutamente simples. [...] São consubstanciais, coiguais, coonipotentes, e coeternos: único princípio do universo, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, espirituais e materiais, que com sua força onipotente desde o princípio do tempo criou do nada uma e outra criação: a espiritual e a material, isto é, a angelical e a mundana (DEZINGER, ano 2006, n. 800, p. 283).

Nota-se deste pequeno trecho extraído da confissão elaborada pelos bispos presentes, constata-se explicitamente a doutrina da simplicidade divina: “substância ou natureza absolutamente simples” (*substantia seu natura simplex omnino*). Pontua-se também que a distinção de pessoas na Trindade não repugna à simplicidade absoluta do ser de Deus, uma vez que ambas as verdades (a distinção de pessoas e a absoluta simplicidade) são confessadas pelos bispos e sacerdotes presentes na elaboração e promulgação do documento conciliar.

O Concílio Vaticano I também se pronunciou confirmando a doutrina da simplicidade divina, no Capítulo 1 da Constituição dogmática “*Dei Filius*” sobre a fé Católica.

A santa Igreja católica apostólica romana crê e confessa que há um só Deus verdadeiro e vivo, criador e Senhor do céu e da terra, onipotente, eterno, imenso, incompreensível, infinito em intelecto,

vontade e toda perfeição; o qual, sendo uma substância espiritual una e singular, inteiramente simples e imutável, deve ser pregado como real e essencialmente distinto do mundo, beatíssimo em si e por si mesmo, e inefavelmente Elevado acima de tudo o que for a dele existe ou se possa conceber (DEZINGER, ano 2006, n. 3001, p. 644).

Nesta declaração destaca-se mais uma vez os termos usados para declarar a simplicidade divina: “o qual, sendo uma substância espiritual una e singular, inteiramente simples e imutável” (*qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis*).

Portanto a afirmação da simplicidade divina é uma afirmação que permeia a tradição cristã desde os seus primórdios, sendo negada apenas por uns poucos durante a história da Igreja, e, mais recentemente, pelos teólogos do chamado “teísmo personalista”, que parecem não ver uma conciliação entre este atributo e a criação do mundo ou a encarnação do Verbo (se esta negação se dá por ignorância ou por desonestidade, só a Divindade o sabe).

Santo Tomás começa o artigo 7 da forma costumeira, elencando as razões para negar a afirmação de fé, ou seja, negar a simplicidade divina absoluta. A primeira dessas razões é a de que como as criaturas são parecidas com Deus na medida em que são causas do seu efeito de criação, e nestas mesmas criaturas não há algo isento de composição; portanto, o próprio Deus não estaria isento de também ser composto. A segunda razão é afirmada tomando como base a perfeição das criaturas em relação a Deus. Como no mundo criado as coisas compostas parecem ser mais perfeitas que as simples, então o Deus perfeitíssimo deve ser composto e, por isso, mais perfeito.

Além disso, tudo o que há de melhor há de ser atribuído a Deus. Ora, entre nós, as coisas compostas são melhores que as simples; como os corpos mistos com respeito aos elementos, e os elementos às suas partes. Logo, não se deve dizer de Deus que seja totalmente simples (Suma Teológica, I, q. 3, art. 7).

Em que pese esses argumentos, a Igreja sempre proclamou a simplicidade divina, como visto anteriormente, e o próprio Santo Tomás, baseando-se na autoridade de ninguém menos do que Santo Agostinho, afirma que Deus é verdadeiramente e sumamente simples. Não obstante, levanta cinco razões para que afirmemos tal doutrina. A primeira razão é tomada do que já tratou nos artigos anteriores. Se Deus não é composto nem de matéria e forma, nem de ato e potência, nem mesmo de essência e existência, então não resta mais nada a declarar do ser divino a não ser sua simplicidade absoluta. Mesmo as criaturas imateriais, a saber, os anjos, têm ainda uma composição, visto que a sua essência é distinta do seu ato de ser (*actus essendi*), sendo esse *actus essendi* dado pelo próprio Deus. Aqui mais uma vez precebemos a sutileza do Doutor Angélico em demonstrar o abismo de dessemelhança que há entre a criatura e o criador, entre o *Ipsum Esse Subsistens* e os entes por participação.

A segunda razão aduzida por Santo Tomás para afirmarmos a simplicidade absoluta de Deus provém da posição de Deus como a causa primeira, o Motor Imóvel de todas as coisas. O mesmo declarou na questão anterior de sua Suma (q. 2, art. 3) que Deus é a primeira causa eficiente de todas as coisas. Portanto, repugna a ele qualquer composição, visto que feriria o princípio da não contradição, quando Deus seria composto e não composto simultaneamente e sob o mesmo aspecto. Santo Tomás declarou que Deus é a primeira causa eficiente através da sua segunda via para a demonstração da existência de Deus.

A segunda via parte da razão de causa eficiente. Encontramos nas realidades sensíveis a existência de uma ordem entre as causas eficientes; mas não se encontra, nem é possível, algo que seja a causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível. Ora, tampouco é possível, entre as causas eficientes, continuar até o infinito, porque entre todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é a causa das intermediárias e as intermediárias são a causa da última, sejam elas numerosas ou apenas uma. Por outro lado, supressa a causa, suprime-se também o efeito. Portanto, se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a

intermediária. Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série as causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que é evidentemente falso. Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus (Suma Teológica, q. 2, art. 3).

A mesma conclusão Santo Tomás reafirma Santo Tomás em sua obra de cunho mais apologético, a Suma contra os Gentios. Ao discutir sobre se há composição de Deus ou não, o Doutor Angélico é, como sempre, simples e profundo na exposição da sã filosofia e teologia.

Além disso, toda composição necessita de um compositor. Ora, se há composição, há também pluralidade e as coisas que constituem pluralidade não formariam unidade, a não ser que um compositor as unisse. Com efeito, se Deus fosse composto, haveria um compositor para esta composição, porque ele mesmo não poderia ser o compositor de sua própria composição, até porque nenhuma coisa é causa de si mesma. Mas se o fosse, seria anterior a si mesma, o que é impossível, porque o compositor é a causa eficiente da composição. Assim, não seria a causa primeira (Suma contra os Gentios, cap. XVIII, n. 4).

Ora, partindo do conhecimento de que as coisas compostas são posteriores a seus componentes e dependentes deles, Deus não poderia ser composto, uma vez que dependeria de outro ente que desse a razão de ser de sua composição. Mas, como Deus é a causa primeira, logo, a ele repugna qualquer tipo de composição.

A terceira razão que Santo Tomás elenca para afirmarmos a absoluta simplicidade divina também vem da segunda via, a saber, que Deus é a primeira causa eficiente de todas as coisas. Todo composto, enquanto composto, tem uma causa externa, que dá a razão da unidade do composto. Daí ser patente que Deus não pode ter partes, visto ser a primeira causa não-causada, e, portanto, necessário é afirmarmos sua simplicidade.

A quarta razão advém do fato de Deus ser o Ato Puro, como já demonstrado fartamente nas seções anteriores deste trabalho. Qualquer composto tem partes que estão em potência para aquilo

que não têm em si, mas existe na outra parte, e vice-versa. Ora, uma vez que Deus é ato puríssimo, nada lhe falta, pelo contrário, ele tem em si mesmo toda a plenitude da perfeição (Suma Teológica, I, q. 3, a. 7): “Porque em todo composto, há de existir potência e ato, o que não há em Deus, porque, ou uma das partes é ato em relação à outra, ou pelo menos as partes se encontram todas em potência com respeito ao todo”. E esse mesmo entendimento relaciona-se com a quinta razão aduzida, uma vez que em todo composto existe algo que com ele não se identifica. Mesmo quando tomamos uma totalidade de partes semelhantes, como o ar e a água, e predicamos a uma parte desta totalidade o todo (por exemplo, chamamos um balde de água de “água”, embora é evidente que não seja a totalidade da água que esteja ali), ainda assim algo diz-se da parte que não convém ao todo, como a quantidade de água (não se diz que a totalidade da água tenha 2 litros, por exemplo, e somente que aquela parte da água tenha 2 litros). Portanto, algo existe que é predicado da parte mas não é predicado da totalidade, e isso em todos os tipos de compostos. Logo, uma vez que Deus é o próprio ser (*Ipsum Esse Subsistens*), é a forma perfeita, e, portanto, nada de estranho à seu ser pode existir em si mesmo, logo, Deus não é composto, mas absolutamente simples. Santo Tomás arremata suas razões com um trecho extraído brilhantemente do já citado Santo Hilário, no livro VII do seu *de Trinitate* (Suma Teológica, I, q. 3, a. 7): “Deus, que é poder, não comporta fraquezas; sendo luz, não admite obscuridade”.

Respondendo ao primeiro argumento, Santo Tomás afirma que pertence à razão de causado ser composto de alguma maneira. Mesmo nas substâncias separadas (a saber, os anjos) há ao menos uma composição, porque pelo menos o seu ser é distinto de sua essência. Logo, em todas as coisas causadas há uma razão de composição. Mas, se é assim, repugna que em Deus, primeira causa eficiente de todas as coisas, haja qualquer tipo de composição, o que implica sua absoluta simplicidade. É de ressaltar

que quando Santo Tomás fala de *causado*, entende-se aqui de forma ampla, ou seja, o causado por si subsistente.

Quanto ao segundo argumento, Santo Tomás lembra que nas criaturas a composição parece ser melhor do que as coisas simples apenas porque a perfeição da bondade não se encontra em uma criatura apenas, mas está espalhada entre elas. Porém, Deus é o Sumo Bem, a própria bondade em si, e por esta razão, a perfeição que há nas coisas são apenas reflexos da bondade divina, que é idêntica ao próprio ser divino, totalmente simples:

Quanto ao 1º, portanto, deve-se responder que, como explica o próprio Dionísio: “Se o sol, sendo uno e brilhando de maneira uniforme, abarca em si mesmo uniformemente as substâncias e as qualidades múltiplas e diferentes das coisas sensíveis, com maior motivo é necessário que todas as coisas preexistam em uma união natural na causa de todas”. Assim, coisas diversas e opostas entre si preexistem em Deus na unidade, sem prejuízo de sua simplicidade (Suma Teológica, I, q. 4, a. 2, ad. 1).

Logo, apenas Deus, pela razão mesma de ser totalmente simples, tem em si todas as perfeições que vemos espalhadas nas criaturas, desde as mais asquerosas, até as mais puras. Só podemos enxergar o bem nas criaturas porque elas, ao terem o ser em participação através de Deus, refletem aquele Bem Supremo que é o próprio ser divino. Todo bem provém do *Summum Bonum*, e é justamente por esta mesma razão que só ele pode ser a base para todas as nossas leis, para todo nosso agir e só ele pode ser o fim de todo nosso apetite intelectual.

3.5 Se Deus entra em composição com outros seres

Chegando-se ao último artigo desta questão 3 da Primeira Parte da Suma Teológica, o mesmo trata de uma questão bastante pertinente ao tema da simplicidade e que encerra, de fato, o estudo pormenorizado desta doutrina da Fé Católica. Pois bem, questiona-se se Deus entraria na composição de outras coisas, e elenca três razões para responder positivamente a este questionamento.

A primeira razão é sacada de uma declaração de Dionísio onde este afirma que a deidade que está sobre o ser é o ser de todas as coisas. Pseudo-Dionísio foi um autor do Oriente do final do século V e início do século VI. O Aquinate se usa bastante de suas obras, tendo inclusive comentado uma delas, a *Super De Divinis Nominibus*. Ressalte-se que até o século XVI acreditava-se que esse autor seria o Aeropagita, discípulo de São Paulo, o que deu a ele imensa autoridade. Desta pequena citação de Dionísio, nosso autor afirma que Deus deve entrar na composição das coisas, uma vez que o ser das coisas realmente entra em composição com elas mesmas.

A segunda razão é tirada de um sermão de Santo Agostinho, onde o mesmo afirma que o Verbo de Deus é uma forma não formada. Mas, se é forma, é parte de um composto. Logo, o conseqüente é evidente: Deus faz parte de algum composto.

A terceira razão para afirmar que Deus entra em composição com algo é um pouco mais sutil filosoficamente, porque trata da relação entre Deus e a matéria-prima:

Ademais, coisas que existem e em nada diferem são idênticas. Ora, Deus e a matéria prima existem e em nada diferem. Logo, são idênticos. Mas, a matéria prima entra na composição das coisas. Logo, Deus também. – Prova do termo médio: todas as coisas que diferem entre si diferem por algumas diferenças, e assim é necessário que sejam compostas. Ora, Deus e a matéria primeira são totalmente simples. Logo, não diferem em nada (Suma Teológica, I, q. 3, a. 8).

Em sentido contrário à estas razões, Santo Tomás traz a doutrina do mesmo Dionísio, de que Deus não se mistura com as partes de qualquer coisa e que também Deus, sendo causa primeira, rege todas as coisas, mas sem misturar-se com estas mesmas coisas. Em seguida, Santo Tomás parte em direção a refutar três erros que surgiram com esta afirmação de que Deus é composto, de alguma forma, com outros entes.

O primeiro erro foi feito pelos filósofos e poetas antigos, que afirmaram que Deus é a alma do mundo (*Deum esse animam mundi*). Essa é uma visão que remonta a Platão, no seu *Timeu*. O

segundo erro foi daqueles que afirmaram que Deus é o princípio formal de tudo. Já o terceiro erro, apenas sutilmente distinto do segundo, foi o de Davi de Dinant (1160-1217), filósofo panteísta que afirmou que Deus é a própria matéria prima. Contra todos estes erros, Tomás de Aquino afirma enfaticamente que Deus de nenhuma forma entra em composição com a sua criação, seja como princípio formal, seja como princípio material. E esta afirmação é provada de uma forma tríplice.

Em primeiro lugar, porque Deus é a causa eficiente primeira de todas as coisas. Ora, como causa eficiente primeira tanto da forma quanto da matéria, não pode estar em composição nem com a forma e nem com a matéria. Não pode quanto à forma porque o agente a forma do efeito não coincidem em número na mesma coisa. Não pode quanto à matéria porque o agente e a matéria não coincidem na mesma espécie, pois aquele é ato, e esta é potência:

Ora, a causa eficiente não coincide em número com a forma da coisa feita, apenas em espécie. Com efeito, um homem gera outro homem. A matéria, pelo contrário, não coincide com a causa eficiente nem em número nem na espécie, pois uma se encontra em potência e a outra em ato (Suma Teológica, I, q. 3, a. 8).

Portanto, pelo próprio fato de ser Deus causa primeira eficiente de todos os outros entes (todos eles são entes por participação), ele não pode ter composição de nenhuma espécie com qualquer outra coisa.

A segunda razão elencada para negarmos composição em Deus é que Deus age como primeiro e, conseqüentemente, por si mesmo. Porém, as coisas compostas agem em razão do próprio composto, não por qualquer parte dela. Logo, não dizemos que “a mão agiu” e sim que “o homem agiu”. Ora, se Deus fosse parte de alguma composição, jamais agiria por si mesmo. Mas, como ele age por si mesmo, como ele é o primeiro Motor, o Ato Puro, a ele é a ação em si mesma por excelência. Logo, repugna a Ele qualquer composição.

Dentro desta razão, é necessário ressaltar que a causalidade

do Primeiro Movente é de natureza completamente diferente das moções exercidas pelos corpos físicos e pela alma, ou mesmo pelas substâncias separadas. Deus move as coisas permanecendo ele mesmo absolutamente imóvel, sem que o movimento que ele produza cause ou repercuta algo em si mesmo.

Aristóteles, por exemplo, associa a moção do motor imóvel à moção do intelecto para a verdade ou do apetite para o bem. Comentando isso, Reale demonstra a agudez e a sutileza do peripatético ao ensinar esta doutrina, a qual será de grande valia para as diversas discussões metafísicas e filosóficas sobre o ser divino e sobre as controvérsias sobre os auxílios da Graça:

O objeto do desejo, ou seja, o bem, e o objeto do pensamento, ou seja, o inteligível, são, precisamente, exemplos de moventes não movidos: o bem não sofre repercussão alguma pelo fato de ser *desejável* e *desejado*, e igualmente o inteligível, pelo fato de ser objeto *passível de pensamento e pensado*. A causalidade do Primeiro movente pode e deve ser concebida desse modo (REALE, 2016, Vol. 3, p. 616).

Destarte, o fato de Deus ser a primeira causa eficiente, e, conseqüentemente, mover todas as outras coisas (seja direta, seja indiretamente) não é prova de que ele é composto pela sua criação, muito pelo contrário, só ele tem a primazia do agir em si, pois só ele é o ser em si mesmo subsistente.

A terceira razão para que neguemos composição em Deus vem de que ele é o primeiro ente, enquanto todos os outros são por participação. E, assim como o participante é posterior ao que é por essência, o mesmo ocorre com a coisa participada. Assim, é impossível que Deus entre em composição com alguma coisa, porque se o fosse, seria posterior e anterior a si mesmo, o que é absurdo.

Respondendo à argumentação elencada no princípio do artigo, quanto ao primeiro argumento, Tomás de Aquino lembra que quando nos referimos a Deus como o ser de todas as coisas nos referimos a ele enquanto causa eficiente e exemplar, não enquanto à essência. Não podemos predicar a essência divina porque ela é

realmente idêntica ao seu *esse*, como já demonstrado nos artigos anteriores da mesma questão. Todos os entes são entes por participação, só Deus é o próprio ente subsistente. Quando predicamos algo da divindade nas criaturas, o fazemos apenas sob o ângulo da semelhança que essas criaturas têm com o ser divino. E da mesma forma Santo Tomás responde à segunda objeção, porque quando dizemos que o *Verbo* é a forma das coisas (como disse Santo Agostinho), dizemos no sentido de forma exemplar, porque todas as coisas são um ato terminativo da criação de Deus. Porém, jamais podemos atribuir o *Verbo* a uma espécie de forma essencial do mundo, visto que isso seria, realmente, dizer que Deus é composto com sua criação.

Ao terceiro argumento, que dizia respeito à semelhança da matéria-prima com o ser divino, Santo Tomás responde mais uma vez como de costume: com clareza filosófica e agudeza teológica:

Quanto ao 3º, deve-se dizer que as coisas simples não diferem entre si em virtude de outras diferenças, pois isto é próprio das compostas. Daí, o homem e o cavalo diferem quanto ao racional e quanto ao irracional, que são suas diferenças; mas estas diferenças não diferem entre si, a seguir, por outras diferenças. Assim, para falar com precisão, não se pode propriamente dizer que *diferem*, mas que *são diversas*, pois como diz o Filósofo, no livro X da *Metafísica*, “diverso se diz de maneira absoluta; ao passo que as *coisas diferentes* diferem por algo”. Ora, para falar com precisão, a matéria primeira e Deus não *diferem*; são realidades *diversas por si mesmas*. Não se pode, pois, concluir por sua identidade (Suma Teológica, I, q. 3, a. 8, ad. 3).

Como é evidente, uma vez mais Santo Tomás se apropria da doutrina peripatética para desatar um nó metafísico com implicações teológicas. E o nó aqui está no nível semântico/predicacional. Não podemos dizer que a matéria prima e Deus são diferentes. Se afirmamos isso, colocaremos diferenças entre diferenças, e o processo poderia estender-se *ad infinitum*. Este tipo de diferença é próprio apenas das coisas compostas, não das simples, como a matéria-prima e Deus.

Pois bem, dada esta definição aristotélica, fica fácil de ver porque Deus não pode ser dito composto com a matéria-prima. De

fato, matéria-prima e Deus não são *diferentes*, porém são realidades *diversas*, visto que ambos são simples (a matéria-prima só impropriamente). Comentando a supracitada passagem aristotélica, passagem que foi usada com maestria pelo Doutor Angélico para defender a fé católica, Reale dá a amplitude da doutrina peripatética:

Primeiro Aristóteles determinou os múltiplos significados de *diverso*; agora ele explicita que (1) *diverso* (e *diversidade*) não têm o mesmo significado de (2) *diferente* (e *diferença*). O conceito de *diversidade* é mais extenso do que o de *diferença*: (1) *diversas* são todas as coisas que não são *idênticas*, (2) *diferentes* são, ao invés, só as coisas que são *diversas por algo bem preciso e determinado* (REALE, 2016, p. 512).

Desta forma, Tomás de Aquino refuta os argumentos elencados contra a simplicidade divina. A doutrina do Angélico é dita não só consistente com o dado revelado, mas também com a razão natural ou filosófica.

4 A Simplicidade Divina como Fundamento dos Valores Morais

Após termos visto em que consiste a doutrina tomista da simplicidade divina, bem como os argumentos que lhe são favoráveis, veremos a seguir a relação disso tudo com os valores morais, defendendo que a simplicidade divina é, na obra de Tomás de Aquino, uma das razões que funcionam como fundamento dos valores morais.

4.1 A Simplicidade de Deus e os valores morais

O agir humano, em todos os seus aspectos intrincados e complexos, é apreciado pela filosofia, mais precisamente, pela Moral, conforme diz Sinibaldi:

Moral é a ciência que, por meio das regras de moralidade, dirige os atos humanos ao nosso último fim. – A Moral é ciência, porque é um conjunto ordenado de conclusões e princípios relativos a um objeto determinado; - que dirige os atos humanos, isto é, os atos que derivam da nossa inteligência e livre vontade; - ao último fim do homem, porque a Moral não se ocupa dos fins próximos e secundários dos nossos atos, mas do fim último; - por meio das regras de moralidade, porque os atos humanos só podem alcançar o nosso último fim, quando moralmente bons e honestos (SINIBALDI, 1916, p. 551).

A ciência moral é da maior importância e utilidade, uma vez que tem por ofício próprio conhecer, ordenar e dirigir as ações próprias e específicas do homem, e, conseqüentemente, determinar ou produzir neste a perfeição moral, a qual envolve a realização do destino do homem sobre a terra, e o germe vital para a realização e posse do seu destino final e absoluto.

Cabe pontuar que os filósofos disputam se o direito natural é separável da Moral ou não. A discussão é extensa e foge do escopo deste trabalho a sua análise minuciosa, porém cabe destacar que não haverá progresso na discussão se não houver definição exata dos termos. Se pelo termo *direito natural* se entende não a mesma lei da natureza considerada em si mesma ou por parte de sua existência objetiva, mas senão o conhecimento científico da

mesma, então neste caso o *direito natural* se distingue da Moral como a parte do todo.

A Ética é a parte da Moral que trata da moralidade dos atos humanos². Os atos humanos são dotados de moralidade quando estão dispostos para o seu fim. Cumpre notar que a liberdade dos atos humanos é condição necessária para a existência da ciência moral, porque sem ela não podem existir ações humanas, e estas são as únicas que são capazes de ascender à ordem moral.

Outra observação fundamental que deve ser feita antes de se analisar a relação da simplicidade divina com a moralidade humana é distinguir de forma clara entre a moral filosófica e a moral teológica. A moral filosófica considera o homem enquanto indivíduo humano livre e inteligente, criado por Deus e destinado a ele como a seu fim último. A moral teológica considera o homem elevado gratuitamente por Deus à ordem sobrenatural desde a sua criação, regenerado e restaurado por Cristo da queda original, e destinado a um fim cujos meios e cuja possessão supera a força natural do homem. Ademais, os princípios que servem de base à moral filosófica e à moral teológica também se distinguem, uma vez que esta retira seus princípios do dado revelado (seja direta, seja indiretamente), aquela, das verdades naturais, conhecidas com certeza e evidencia pela razão pura. Por fim, os preceitos, as máximas e as regras da moral filosófica têm sua origem e sanções advindas da lei natural; os preceitos, as máximas e as regras da moral teológica têm sua origem da lei divina, especialmente aquela promulgada por Jesus Cristo, de onde retiram o seu vigor.

Deste fato, para a doutrina de Tomás de Aquino, jamais deve admitir uma nivelação da moral teológica com a moral filosófica, ou mesmo uma inversão de valores, pondo-se a moral filosófica acima da moral teológica. Os fundamentos e princípios da moral procedem da revelação divina, de maneira que, ou constituem verdades sobrenaturais, ou estão intimamente relacionados com os dogmas e

² Vale ressaltar que alguns autores usam o termo *Ética* e o termo *Moral* de forma intercambiável.

mistérios inacessíveis às forças da razão humana, como por exemplo, a encarnação do Verbo, a existência e transmissão do pecado original etc.

Todavia, já na teologia natural encontramos, segundo o pensamento de Tomás de Aquino, fundamentos para os valores morais, entre os quais está a *simplicidade divina*. Pelo fato de Deus ser simples, ou seja, sem composição de nenhuma espécie, ele se torna fundamento uno para os valores, e assim não há a possibilidade de o bem ser admitido como mal, pois a simplicidade divina garante que Deus será sempre o mesmo, uma vez que só pode mudar aquele que tem composição de partes, de modo que, se Deus não tem partes, então não pode mudar, razão pela qual podemos concluir que o fundamento dos valores morais, do agir humano honesto, será sempre o mesmo, independente das contingências da vida das criaturas.

A filosofia e a teologia, para Santo Tomás, não são dois campos distintos, cada qual com seu território, separados por um abismo intransponível, ou mesmo por uma ponte velha carcomida pelo tempo, antes, filosofia e teologia habitam o mesmo espaço, espaço este onde é construído o edifício do conhecimento humano à luz da razão natural, que aponta para Deus como causa da natureza humana, e à luz da revelação, que aponta para o Deus da fé. Santo Tomás entende que a filosofia é a verdadeira *ancilla theologiae*, servindo aos grandes mistérios da fé, mas conservando ainda certa autonomia.

Destarte, a verdade de Deus ser totalmente simples (*omnino simplex*) refulge sobre toda a moralidade humana. Para Deus, nada falta, justamente por ele ser absoluto em si mesmo, não composto por nada, o Ato Puro, o *Ipsum Esse Subsistens*. Não há partes no ser divino, o que demonstra sua total perfeição, sua total completude e, portanto, sua capacidade de ser verdadeiro fundamento.

Pois bem, a vontade tende ao bem como o intelecto tende à verdade. Da mesma forma que a inteligência não repousa senão na

verdade pura, a vontade só repousa no bem puro. E, uma vez que os atos humanos tendem a um fim (através da vontade), este fim só pode ser o próprio Deus:

O fim *último* dos atos humanos, sendo o objeto da felicidade, deve ser proporcionado à natural tendência da vontade para o bem, e a natural tendência da vontade é proporcionada ao conhecimento da inteligência; porque o conhecimento é a regra e a medida do desejo. Ora, a nossa inteligência conhece o bem *universal*, ou *infinito*, que encerra todos os bens. Logo, a vontade tende para um bem *universal*. O bem *universal* é Deus. Logo, o fim *último* dos atos humanos é Deus (SINIBALDI, 1916, p. 561-562).

Logo, somente Deus pode ser a base moral do agir humano, uma vez que por ser **totalmente simples**, ausente de composição ou partes, é o único ser perfeitíssimo, e, portanto, o Sumo Bem, para o qual o agir do homem busca chegar, e só falha nessa busca por defeito de sua própria, não da natureza divina. Esta é, pois, a doutrina de mais pura e clara cepa tomista:

É impossível estar a bem-aventurança do homem em um bem criado. A bem-aventurança é um bem perfeito, que totalmente aquieta o desejo, pois não seria o último fim, se ficasse algo para desejar. O objeto da vontade, que é o apetite humano, é o bem universal, como o objeto do intelecto é a verdade universal. Disto fica claro que nenhuma coisa pode aquietar a vontade do homem, senão o bem universal. Mas tal não se encontra em bem criado algum, a não ser só em Deus, porque toda criatura tem bondade participada. Por isso, só Deus pode satisfazer plenamente a vontade humana, segundo o que diz o Salmo 102: “Que enche de bens o teu desejo”. Consequentemente, só em Deus consiste a bem-aventurança do homem (Suma Teológica, I-II, q. 2, a. 8).

As palavras de Tomás de Aquino são profundas e revelam a verdadeira conexão entre a metafísica e a ética, ou seja, partindo dos ensinamentos da simplicidade divina (e outros atributos como a perfeição) chega-se à base dos valores morais objetivos, que por sua vez traça a linha em que o homem deve agir.

Santo Tomás ainda ensina que a Encarnação do Verbo Divino está relacionada ao amor que Deus tem pela humanidade,

amor este que tem por um dos seus objetivos demonstrar a verdadeira bem-aventurança ao homem, que só pode ser alcançada pela obtenção de Deus através do seu Filho, Jesus Cristo:

Além disso, como a perfeita bem-aventurança do homem consiste na fruição de Deus, foi necessário dispor o desejo humano para ela, pois há no homem o desejo natural da bem-aventurança. Ora, o desejo da fruição de uma coisa é causado pelo amor que a ela se tem. Por isso, para o homem tender para a bem-aventurança, foi-lhe necessário ser levado ao amor de Deus. Porém, nenhuma coisa nos leva tanto para o amor como a experiência de seu recíproco amor. Ora, não poderia ter sido manifestado ao homem o amor de Deus de modo mais eficaz do que pelo fato de ele ter querido unir-se em pessoa ao homem, pois é próprio do amor unir o amante ao amado na medida do possível. Logo, foi necessário ao homem que busca a bem-aventurança perfeita que Deus se fizesse homem (Suma contra os Gentios, Livro IV, cap. LIV).

Na Suma Contra os Gentios, no livro III capítulo XXXVII, Tomás de Aquino trata justamente do fim último da felicidade, e conseqüentemente, de todo o agir humano. Assim discorre o Aquino:

Se, pois, a felicidade última do homem não consiste nas coisas exteriores ditas bens da fortuna, nem nos bens corpóreos, nem nos bens da parte sensitiva da alma, nem na parte intelectiva referente às virtudes morais, nem nas virtudes intelectuais ativas, a saber, na prudência e na arte; de tudo isto resulta que a felicidade última do homem está na contemplação da verdade. Aliás, essa é a única atividade própria do homem, e dela de nenhum modo outro animal participa. [...] E assim, vendo-se bem a realidade, verifica-se que todas as atividades humanas servem à contemplação da verdade.

Pois bem, uma vez que Deus é o ser perfeíssimo, cabe somente a ele a autoridade de ordenar o fazer ou o não-fazer do homem, e essa ordenação nada mais é do que a própria essência divina, uma vez que Deus quer primeiramente a si mesmo (visto que ele é o Sumo Bem), e depois, subsidiariamente, ele revela aos homens o seu querer, que em nada destoa do seu ser. Portanto, só Deus é o a base e a âncora final dos valores morais objetivos que se baseiam os seres humanos, e só ele pode ser a régua que mede, delimita e guia todo o agir humano. E é aí mesmo que está a relação entre a metafísica, a teologia natural, e a filosofia moral de Santo Tomás. As três andam unidas por um elo inquebrável, e este

elo é a própria essência divina revelada, seja através da razão natural, ou mesmo, como se diz em teologia, da revelação.

4.2 A vontade divina como base para o agir humano

É doutrina tomista que todos os atos humanos tendem para um fim. Isso é demonstrado por Santo Tomás na 1ª questão da Primeira Parte da Segunda Parte da Suma Teológica e no capítulo II e III do Livro III da Suma Contra os Gentios. Este fim para o qual tendem todos os atos humanos é o bem. Com efeito, todo ato que deriva de uma faculdade, não pode deixar de tender para o objeto próprio da mesma faculdade. Assim, a razão tende para o inteligível, que é o objeto próprio da mesma inteligência. Já os atos humanos que derivam da vontade deliberada não podem deixar de tender para o bem, que é o objeto da mesma vontade e que por isso é o termo ou fim da própria tendência.

Pontue-se que quando se usa a expressão *ato humano* leva-se em consideração os atos que procedem das faculdades verdadeiramente próprias do homem: sua razão e sua vontade. Exclui-se, assim, os “automatismos” das ações humanas, como levantar a mão, coçar a barba, etc:

Falamos dos atos *humanos*, isto é, dos atos que são próprios do homem e por isso derivam da inteligência e da vontade, – e não dos atos do homem, isto é, dos atos que derivam do homem enquanto é dotado de vida vegetativa e sensitiva e que por isso não emanam da inteligência e da vontade. [...] Há, pois, diferença entre os atos humanos e as operações dos seres irracionais. Estes tendem para um fim, mas não o conhecem; e, se o conhecem (como os animais), não o conhecem como *tal*, não percebem a *relação* entre os fins e os meios, e por isso não podem regular os seus atos, nem escolher os meios mais eficazes (SINIBALDI, 1916, p. 557).

Daí que Tomás de Aquino diz que “tais ações não são propriamente humanas, porque não procedem de deliberação da razão, que é o princípio próprio dos atos humanos. Por isso têm um fim imaginado, mas não estabelecido pela razão” (Suma Teológica, I-II, q. 1, art. 1, ad. 3). Este fim pelo qual o homem tende a agir em

todos os seus atos deliberados é o bem. Mesmo as ações más tendem a um bem, visto que o objeto da ação má é tomado como um bem pelo agente. Um ladrão ao roubar a bolsa de uma mulher na rua, vê aquela bolsa como um bem para si. Mesmo em casos extremos, como em um estupro, o que move o agente a cometer ato tão maligno é o bem visto no coito forçado que se propõe a ter com sua vítima. Em outras palavras, toda e qualquer ação humana tende para um bem, visto que a razão de bem é ser apetecível. Conforme pontua Jacques Maritain: “O bem é o ser enquanto se oferece ao amor, ao querer. É essa ainda uma nova epifania do ser: todo ser é metafisicamente bom, isto é, apto para ser amado, para ser objeto de amor, na própria medida em que é” (MARITAIN, 1997, p. 44). Tomás de Aquino também explica de forma clara:

Além disso, tudo que é movido é levado ao termo do movimento pelo movente e agente. Por isso, o movente e o movido devem tender para a mesma coisa. Ora, o que é movido, por estar em potência, tende para o ato. Deste modo, tende para o perfeito e para o bem, pois movimento é redução de potência a ato. Logo, no mover e no agir, o movente e o agente intendem sempre o bem (Suma contra os Gentios, Livro IV, cap. LIV).

A doutrina de Santo Tomás é clara neste ponto, como é em todos os pontos em que tocam e em que discorre. Ainda, nas palavras inigualáveis do Doutor Angélico, sobre a universalidade do bem como fim para os atos humanos:

Se realmente se considera a vontade em razão da universalidade de seu objeto, que é o bem, e se considera o intelecto enquanto é coisa ou potência particular, então, sob esta formalidade de bens estão contidos, como bens particulares, tanto o entendimento como seu ato e seu objeto, que é a verdade, e cada um dos quais é como um bem particular. Neste sentido, a vontade é superior ao entendimento e pode movê-lo. De tudo isso fica claro por que estas duas potências estão mutuamente implicadas em sua atividade. Isso ocorre porque o intelecto conhece que a vontade quer, e a vontade quer que o intelecto conheça. E, pela mesma razão, o bem está contido no verdadeiro enquanto é conhecido, e o verdadeiro está contido no bem, enquanto é um bem desejado (Suma Teológica, I, q. 82, art. 4, ad. 1).

Aqui há uma sutileza da doutrina de Tomás de Aquino que importa destacar: a convertibilidade entre o *ens* e o *bonum*. Toda

operação de um agente ocorre em vista de um fim, o qual, enquanto tomado sob a razão de bem, supõe a razão de ente, e o ente enquanto ordenado à vontade supõe a razão de ser atrativo. O bem é uma propriedade transcendental do ente. *Res, aliquid, unum, verum, bonum*. Eis as cinco propriedades do ente assinaladas pelos escolásticos. Todas elas não se distinguem realmente no ente, mas são simplesmente aspectos e pontos de vista pelo qual nosso intelecto concebe os seres. Por isso se chamam *propriedades transcendentais*, porque se identificam com o ente e encontram lugar em todas as coisas e em todos os gêneros e graus do ser.

Pois bem, a bondade, como propriedade transcendental, é a apetibilidade da mesma (*appetibilitas entis*), ou seja, é a entidade e realidade da coisa segundo tem aptitude ou capacidade para ser amada ou apetecida. Por isso a bondade transcendental se converte com o ente, no qual não se distingue senão com distinção de razão. Assim como a verdade se enumera entre as propriedades do ente em comum, porque expressa algo que, conveniente a todo ente, não é significado explicitamente por este término, assim também a bondade constitui uma propriedade ou atributo transcendental do ente, porque convertendo-se com o ente na realidade, não obstante expressa alguma coisa que não se expressa na palavra ente.

Logo, o ser, enquanto ser, tem razão de bem. E, da mesma forma que é impossível que haja algum ente que não tenha ser, assim também é necessário que todo ente seja bom, porque tem o ser, sem prejuízo que em alguns entes seja considerado outras razões particulares de bondade.

Aqui cabe pontuar uma sutileza metafísica que para as mentes incautas pode parecer trivial, mas que na verdade é fundamental para entendermos como o *bonum* e o *ens* se convertem. A razão formal, completa e absoluta de bem só convém às coisas existentes realmente, ou às coisas que têm ordem à existência atual. Logo, as coisas possíveis enquanto tais não podem denominar-se propriamente *bens*. A razão completa e

absoluta de bem envolve necessariamente a razão de fim apetecível. Logo, as coisas puramente possíveis não podem se dizer apetecíveis, visto que não podem perfeccionar ao sujeito apetecente, uma vez que excluem toda ordem atual e explícita à existência.

4.3 Breve apontamentos sobre o mal

Essa doutrina da convertibilidade do *ens* e *bonum* é um pilar fundamental da metafísica tomista, pelo qual são respondidas diversas objeções levantadas contra a existência de Deus ou contra a perfeição do ser divino, baseadas no mal existente no mundo, seja ele moral (advindo de ações de agentes livres, a saber, seres humanos) seja ele natural (advindo de fenômenos naturais). Foge do escopo deste trabalho trazer uma doutrina sistematizada do mal com suas diversas distinções e aplicabilidades. Contudo, sobre isto, cabem algumas breves palavras, falando do mal apenas sobre o seu aspecto metafísico.

O mal é definido por Tomás de Aquino como a ausência de bem. Esta pequena definição, que pode parecer simplória e até rústica, na verdade esconde uma profundidade e clareza filosófica muito grande:

Um dos opostos é conhecido pelo outro, como a treva pela luz. Por isso, para conhecer o que é mal, é preciso saber a razão do bem. Ora, dissemos acima que o bem é tudo o que é desejável. Assim, como toda a natureza deseja seu ser e sua perfeição, é preciso dizer que o ser e a perfeição de toda a natureza têm razão de bondade. É portanto impossível que o mal signifique certo ser ou certa natureza ou forma. Resta, portanto, que o termo mal designe certa ausência de bem. Eis por que se diz do mal que “nem existe, nem é um bem”; porque sendo o ente como tal um bem, não se nega um sem o outro (Suma Teológica, I, q. 48, art. 1).

Comentando sobre esta definição de Santo Tomás, que, aliás, é a definição padrão dos escolásticos e da filosofia tomista como um todo, Marie-Joseph Nicolas ensina:

A tradição cristã teve de se posicionar contra o dualismo que fazia do mal um ser subsistente. Santo Tomás reforça aqui a tradição patrística, para a qual o mal não é um ser nem uma natureza. O mal é negatividade; não é uma realidade determinada. O mal é definido como o que se opõe ao bem (NICOLAS, 2009, p. 84).

Santo Tomás saca essa definição do mal como uma oposição do bem, diretamente da doutrina lógica da oposição. Percebe-se aqui como a filosofia do santo é um todo conectado, com a verdade sendo exposta da lógica até a metafísica, passando também a psicologia e a ética:

Em lógica existem quatro modos de oposição: 1. A oposição de contradição, na qual um dos termos abole o outro; 2. A oposição de privação, que abole uma qualidade genérica possuída por um dos termos e deixa subsistir o sujeito comum; 3. A oposição de contrariedade entre duas qualidades do mesmo gênero; 4. A oposição de relação, que não supõe nenhuma falta, mas certa relação (NICOLAS, 2009, p. 84).

Portanto, desta definição pode-se entender as diversas citações dos Pais da Igreja, especialmente de Santo Agostinho, quando dizem que o mal só existe porque Deus existe, e que até a existência do mal é uma prova cabal da existência do próprio Deus.

O mal só existe enquanto é uma privação do bem. Ele não tem existência real *per si*, mas necessita de um sujeito o qual seja aderido a ele e que prive esse sujeito da perfeição que lhe é correspondente. Como a cegueira não existe em si, mas apenas no sujeito ao qual ela recai, assim também o mal não tem existência positiva alguma, mas somente naquele ente ao qual recai:

Como foi dito, o mal implica a ausência do bem. Mas não é qualquer ausência do bem que se diz mal. A ausência do bem pode ser tomada ou como privação ou como negação. A ausência do bem tomada como negação não tem razão de mal, pois, caso contrário, seriam más as coisas que não existem de nenhuma maneira, e toda coisa seria má pelo fato de não ter o bem de uma outra. Por exemplo, o homem seria mau por não ter a agilidade da cabra ou a força do leão. A ausência do bem tomada como privação é chamada mal. Por exemplo, a privação da vista é chamada de cegueira. Ora, é um único e mesmo o sujeito da privação e da forma, a saber, o ente em potência, quer se trate do ente em potência absolutamente, como a matéria primeira, sujeito da forma substancial e da privação oposta, quer de um ente em potência sobre determinado aspecto, e em ato absolutamente, como um corpo translúcido que é o sujeito das trevas e da luz. Ora, é evidente que a forma pela qual uma coisa está em ato

é certa perfeição, certo bem; desse modo, todo ente em potência é, como tal, um bem, na medida em que está ordenado ao bem. Do mesmo modo que é um ente em potência, é um bem em potência. Resulta, portanto, que o sujeito do mal é o bem (Suma Teológica, I, q. 48, art. 3).

Ressalte-se que não se está aqui a dizer que o mal não existe de fato, ou que quando usamos o termo *mal* estamos apenas utilizando um *flatus vocis*. Pelo contrário, a existência do mal é fato inegável para qualquer pessoa que olhe o mundo ao seu redor. As pessoas são vítimas de atos maus causados por outros, são vítimas de doenças más, que degeneram, perturbam e até mesmo tiram a vida de milhares de seres, e assim sucessivamente, diversos males ocorrem no mundo diariamente, e a maior parte deles, aparentemente, gratuitos. Porém, o que se está a afirmar é que o mal é uma existência apenas enquanto está em um sujeito, e o sujeito do mal é o bem.

4.4 Deus e o fundamento da moralidade intrínseca

Pois bem, toda essa digressão nos leva a concluir que somente em Deus as nossas ações podem encontrar sentido, e mais ainda, somente nele há uma verdadeira âncora para os valores morais objetivos que dirigem e guiam nossas vidas. Note-se que não se está a afirmar que somente enquanto crê em Deus o homem pode fazer determinados atos morais bons, como amar sua esposa ou se sacrificar pela vida de sua filha. Não há razão para pensar que tanto cristãos quanto ateus não possam viver o que normalmente caracterizamos como uma vida boa e decente. Pelo contrário, o que a escola tomista afirma é que em Deus, e somente nele, a moralidade intrínseca funda-se e encontra a sua razão de ser. Aqui cabem algumas definições.

A *moralidade* é a propriedade pela qual os atos humanos são dotados ou destituídos de honestidade, de modo que convenham ou não convenham à natureza humana e possam ou não levar à consecução do fim último. O ato moral é o gênero, cujas espécies

são o ato honesto (também chamado de bem moral) e o ato desonesto (também chamado de mal moral). A moralidade divide-se em *intrínseca* e *extrínseca*. Extrínseca é a que convém ao ato unicamente em consequência de uma proibição ou de um preceito do legítimo superior. Intrínseca é a que convém ao ato em virtude de sua natureza, independentemente de toda e qualquer proibição do superior.

A moralidade intrínseca, apesar dos protestos das filosofias modernas, existe realmente, fato este inegável para qualquer pessoa que estude com legitimidade a história humana e as suas diversas sociedades, ou mesmo que analise o mundo ao seu redor. Porém, para cumprir o rigor filosófico, Santo Tomás demonstra sua existência:

Da providência divina os homens recebem o juízo natural da razão como princípio das operações. Ora, os princípios naturais são ordenados para o que é segundo a natureza. Por isso, há operações naturalmente convenientes ao homem que são em si mesmas retas e não somente porque preceituadas pela lei. Além disso, tudo o que tem natureza definida deve ter operações definidas que lhe convêm, pois a operação de cada coisa segue-lhe a natureza. Ora, sabe-se que a natureza humana é definida. Logo, convém que haja operações por si mesmas convenientes ao homem (Suma contra os Gentios, III, cap. CXXIX).

Portanto, a existência da moralidade intrínseca é fato inegável, e nela também se baseia a moralidade extrínseca. Com efeito, quando um súdito transgride a lei do rei, comete uma ação má, mas esta ação é má porque a desobediência ao rei é uma ação *essencialmente* (intrinsecamente) má:

Todos os povos, em todos os tempos e em todos os lugares, admitiram que a diferença existente entre alguns atos honestos e alguns não-honestos (como entre o amor e o ódio aos pais, à patria) é tão intrínseca e tão essencial, que, em nenhuma circunstância, pode deixar de existir; e esta persuasão, tão universal, constante e unânime, só pode derivar da natureza, aliás teríamos um efeito sem causa proporcionada. Ora, o que deriva da natureza não está sujeita a erro. Logo a moralidade intrínseca existe (SINIBALDI, 1916, p. 580).

Pois bem, uma vez que esta moralidade intrínseca existe, resta saber qual é a sua base, o seu fundamento, a sua razão de

ser. E esta base, esse pilar, esta âncora da moralidade é o próprio ser divino.

Como exposto anteriormente, Tomás de Aquino, na questão terceira da primeira parte de sua *Suma Teológica*, demonstrou de forma cabal que Deus é o ser absolutamente simples, ausente de qualquer tipo de composição, seja ela material, espiritual ou metafísica. E, uma vez que Deus é o *Ipsum Esse Subsistens*, ele é o ser mais perfeito, aquele que tem em si todas as perfeições que se encontram em suas criaturas, perfeições estas que nada mais são que uma mimetização da perfeição do ser divino, e, por esta mesma razão, quanto mais perfeito o ser, quanto mais ausente de composição, quanto mais uno e íntegro, muito mais se aproxima do ser divino, da santíssima Trindade, do Verbo Encarnado.

E, por esta mesma razão, só Deus pode ser a base da moralidade intrínseca do homem, moralidade esta que define o que o homem deve fazer ou deixar de fazer, e como deve viver os seus dias de uma forma mais plena para alcançar o fim de todos os seus atos, a saber, o próprio Deus. A moralidade intrínseca funda-se remotamente na conveniência ou não conveniência do ato humano em relação à natureza divina:

A moralidade intrínseca funda-se proximamente na conveniência ou não conveniência do ato humano com a nossa natureza humana racional. Ora, toda a natureza criada, como é a do homem, funda-se na infinita natureza de Deus, como na sua causa exemplar; de modo que uma coisa convém ou não convém a uma natureza criada, pelo fato de convir ou não convir à natureza divina. Logo, a moralidade intrínseca funda-se remotamente na conveniência ou não conveniência do ato humano com a natureza divina (SINIBALDI, 1916, p. 599).

Aqui se conectam a metafísica e a filosofia moral do Aquinate. Não pode o ser humano agir retamente a todo momento se não está com sua consciência e vontade alinhadas à vontade divina, vontade esta que é apenas uma emanção do seu ser:

O fundamento último da moralidade deve ser uma natureza infinitamente perfeita e causa exemplar de todos os seres; de modo que todo ato que se conformar com este soberano arquétipo de

perfeição, será honesto, e todo ato, que se não lhe conformar, será desonesto. Ora, esta natureza não é a da criatura, porque esta é relativa, finita e contingente; e todo o ente ente relativo, finito e contingente tem a razão suficiente da sua existência no Ente absoluto, infinito e necessário. Logo, deve ser a natureza de Deus (Idem).

Embora o fundamento próximo da moralidade dos nossos atos seja a nossa natureza racional, contudo o seu fundamento último e essencial é a própria natureza divina. Esta é o modelo pelo qual a natureza humana deve agir ou não agir, fazer ou não fazer. E aqui se revela o grande gênio do “boi mudo” que, quando abriu a boca, nos trouxe muitos esclarecimentos. No centro da sua doutrina metafísica está Deus, infinito, simples, perfeito, santo e incomparável, que, através de seu ser, fundamenta a moralidade de todos os atos bons humanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer desta dissertação, tomamos como ponto de partida teórico a doutrina metafísica de Tomás de Aquino, a qual é o fundamento sobre o qual todo o edifício de sua filosofia é construído. A teologia natural tem um lugar especial na metafísica, pois é seu ponto mais alto, uma vez que Deus, na visão tomista, é a causa primeira de todas as coisas, e a metafísica é a ciência das causas supremas. A teologia natural é autônoma em comparação à teologia sagrada, mas também se relaciona com ela.

Vimos que a simplicidade divina não é algo trivial, ou uma pequena questiúncula sem grande importância para a teologia natural. Pelo contrário, a simplicidade divina é um corolário de grande importância na metafísica de Tomás de Aquino, pois é algo que decorre do fato de Deus ser incausado, pois tudo que é incausado, é necessário que seja sem partes e simples; e como Deus é absolutamente incausado, pois é causa primeira de todas as coisas, então é necessário que seja absolutamente simples.

A negação da absoluta simplicidade divina acarreta uma série de problemas filosóficos, entre os quais está a negação de uma fundamentação necessária e imutável para os valores morais. Ora, Deus, por ser incausado e causa de todas as coisas, é o fundamento de tudo aquilo que é, de modo que, se os valores morais não são apenas ideias na nossa mente, antes de ficção, mas coisas que fazem parte de algum modo da realidade, então Deus deve ser o seu fundamento, assim como o é para todos os demais entes. Mas se Deus não fosse absolutamente simples, então ele teria partes e seria causado, e isso implicaria que ele seria contingente. Contudo, se o fundamento dos valores morais é contingentes, então nada garantiria que, no futuro, o que é realmente um bem se torne um mal, ou o contrário, que o que é

realmente mal se torne um bem.

Alguns filósofos modernos, especialmente os integrantes da chamada “filosofia analítica”, vêem a simplicidade divina absoluta como algo arcaico e ultrapassado, baseado mais em repetições dogmáticas impensadas, do que na razão teológica. Porém, nada pode ser mais afastado da verdade do que esse pensamento, pois Tomás de Aquino fundamenta sua doutrina da simplicidade divina na incausalidade de Deus, e depois a aplica para muitas áreas.

Como foi mostrado no presente trabalho, Santo Tomás, baseando-se especialmente em Santo Agostinho e Santo Hilário, entendia que a simplicidade divina é o tema que deve preceder a exposição de todos os demais atributos de Deus. Isso já mostra o valor e importância dessa teoria, inclusive para o âmbito dos valores morais, pois, sem um fundamento simples (ou seja, uno e necessário), torna-se possível conceber que os desvios morais do ser humano poderão um dia ser justificados. Mal a ação humana destituída de moralidade ou de virtude nada mais é do que um afastamento do ser divino, absolutamente simples, *Ipsium Esse Subsistens*. Embora seja verdade que diversos atos bons da vida humana são feitos sem que pensemos em Deus, todos eles dependem, para sua existência, de um fundamento na causa primeira, e essa causa deve ser simples, segundo Tomás de Aquino.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo, Editora Paulus: 1997.

ÁLVAREZ, Ángel González. **Tratado de Metafísica: Ontologia**. Madrid, Editorial Gredos: 1979.

AQUINO, Tomás de. **Suma contra os Gentios**. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Universidade de Caxias do Sul, Livraria Sulina Editora: 1990.

_____. **Suma Teológica**. São Paulo, Editora Loyola: 2009.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo, Edições Loyola: 2002.

DENZINGER, Henrici. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica**. São Paulo, Edições Loyola: 2006.

GONZÁLEZ, Zeferino. **Estudios sobre la filosofía de Santo Tomas**. Manilla, Establecimiento Tipográfico del colegio de Santo Tomás: 1864.

HUGON, Édouard. **Os princípios da filosofia de Santo Tomás de Aquino**.

Porto Alegre, EDIPUCRS: 1998.

MARITAIN, Jacques. **Problemas Fundamentais da Filosofia Moral**. Rio de Janeiro, Agir: 1977.

MELLINIO, Josepho Maria Zama. **Vocabulario de Terminos Escolasticos**. *Guadalajara*, Exconvento de Sta. Maria de Gracia: 1879.

PLATÃO. **Timeu**. Belém, Editora da Universidade Federal do Pará: 2001.

PORFÍRIO. **Isagoge**. Lisboa, Guimarães Editora: 1994.

RAMIREZ, Santiago. **Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino – Introducción General**. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos: 1964.

REALE, Giovanni. **Metafísica – Sumários e Comentários**. São Paulo, Edições Loyola: 2002.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Isagoge – Introdução às Categorias de Aristóteles**. Editora Matese, São Paulo: 1965.

SINIBALDI, Thiago. **Elementos de Philosophia, Volume II – Anthropologia, Theodicea, Moral**. Roma, Via del Banco S. Epirito: 1916.

SCHERER, Daniel C. **A raiz antitomista da modernidade filosófica**. Goiás, Edições Santo Tomás: 2021.

SCHMAUS, Michael. **Teologia Dogmatica I – La Trinidad de Dios**. Madrid, Ediciones RIALP S.A: 1960.