

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

LÚCIO SOUZA LOBO

ONIPOTÊNCIA DIVINA SEGUNDO SANTO TOMÁS DE AQUINO

Tese apresentada ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Balthazar Barbosa Filho

Porto Alegre, agosto de 2006.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
1 COMO FALAR SOBRE DEUS	8
1.1 O conceito de <i>similitude</i>	8
1.1.1 a relação entre causa e efeito	8
1.1.2 o princípio do nada	16
1.2 O modo de conhecimento dos atributos divinos	19
1.2.1 introdução	19
1.2.2 aspectos ontológicos	22
1.2.3 causa unívoca e causa equívoca	23
1.2.4 <i>res significata e modus significandi</i>	24
1.2.5 analogia.....	27
1.2.6 via negativa e via por eminência.....	31
2 OS ATRIBUTOS DIVINOS	35
2.1 A simplicidade divina.....	35
2.1.1 como se pode falar de um ser absolutamente simples	35
2.1.2 a fundamentação teórica da simplicidade divina	38
2.2 A perfeição divina	44
2.2.1 o significado	44
2.2.2 o fundamento	47
2.3 Os significados de potência.....	53
2.3.1 possibilidade física e possibilidade lógica.....	53
2.3.2 potência ativa e potência passiva.....	56
2.3.3 potência absoluta e potência ordenada	59
3 DIFICULDADES DA ONIPOTÊNCIA	64
3.1 Os problemas	65
3.1.1 se pode haver potência em Deus	66
3.1.2 se Deus pode fazer o que as criaturas podem.....	67
3.1.3 se Deus pode falhar.....	68
3.1.4 se Deus pode alterar o passado	68
3.1.5 se as ‘verdades eternas’ se encontram sob o poder divino.....	69

3.1.6 <i>se a perfeição de Deus determina suas ações de algum modo</i>	69
3.2 <i>As teses</i>	71
3.2.1 <i>O conhecido está no cognoscente segundo a forma do cognoscente</i>	71
3.2.2 <i>Um ser finito conhece por composição e divisão (conhecimento discursivo)</i>	77
3.2.3 <i>Embora um conhecimento discursivo possa conhecer, ainda que limitadamente, um ser simples, ele não pode conhecê-lo por um único ato</i>	81
3.2.4 <i>A unidade do ser de Deus é simples</i>	83
3.2.5 <i>O conhecimento que o homem tem de Deus não é um conhecimento imediato, mas mediatizado pelo conhecimento das criaturas</i>	86
3.2.6 <i>As criaturas guardam similitude com Deus</i>	89
3.2.7 <i>A partir das semelhanças é que se pode chegar a Deus</i>	92
3.3 <i>As respostas de Santo Tomás</i>	95
3.3.1 <i>resposta aos problemas da ligação do conceito de potência a Deus</i>	95
3.3.2 <i>Deus e as atividades próprias dos seres criados</i>	100
3.3.3 <i>a onipotência divina e a falha</i>	105
3.3.4 <i>sobre a alteração do passado</i>	110
3.3.5 <i>o problema das ‘verdades eternas’</i>	116
3.3.6 <i>onipotência, perfeição e determinação</i>	121
CONCLUSÃO	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	137

INTRODUÇÃO

A filosofia medieval destinou grande parte de seu esforço especulativo ao estudo de Deus. Nada mais natural, pois a Idade Média é o período histórico que, ao menos no Ocidente, assiste uma predominância da religião sobre todas as demais manifestações sociais. Como é a regra, a preocupação dos pensadores se volta para aquilo que o mundo que os cerca apresenta e, numa época voltada para Deus, o que mais conveniente que estudar Deus? De fato, podemos encontrar uma série de pensadores que se ocuparam de questões que por direito também pertenciam à Teologia.

Um bom exemplo desses homens que se dedicaram a estudar Deus foi um frade dominicano conhecido como Tomás de Aquino. E é sobre esse pensador medieval que desenvolvemos a pesquisa que será apresentada aqui. Mas não sobre toda a filosofia dele. Iremos, somente, estudar uma pequena, mas significativa, questão por ele abordada. Seria um trabalho descomunal tratar de toda a filosofia de Santo Tomás (iremos tratá-lo sob este nome doravante) numa tese de doutorado. Por isso, vamos nos limitar a um ponto bem específico, a saber, o do atributo divino da **onipotência**.

‘Onipotente’ é um atributo problemático, o próprio Santo Tomás o reconhece. E ele é problemático não por se duvidar que ele deva ser aplicado a Deus. Pelo contrário, a idéia de Deus como detentor de todo poder é geralmente aceita. Mesmo os que a negam têm suas ressalvas fundadas na aparente incoerência do conceito e não veriam problema em aceitá-lo

como atributo divino uma vez dissipada a incoerência. O problema real é que ‘onipotente’ parece (e por boas razões) ser um conceito que implica contradição, ou seja, um falso conceito.

Tentamos, nas páginas que seguem, apresentar uma versão nossa da solução tomásica para esse problema. O Aquinate se ocupa dele em diversas passagens de sua obra e os recursos usados por ele são variados. Sendo assim, é tarefa nossa recolher e apresentar tudo aquilo que de alguma maneira foi utilizado por Santo Tomás para solucionar a questão. Como forma de trabalho, a leitura dos textos de Santo Tomás ocupa papel principal. Mas não nos esquecemos da bibliografia complementar e nos vemos em muitos casos de comentadores, seja para esclarecer algum ponto, seja para ajudar a enriquecer a explicação sobre um ponto.

Nossa tarefa principia pela (i) determinação das condições que permitem ao homem falar sobre Deus. Santo Tomás acredita ser isso possível. No seu entender, o homem pode formular um discurso acerca de Deus, e não somente um discurso religioso, mas um discurso filosófico no qual estejam presentes os valores de verdade. Em enunciados de tal ordem, o que se afirma ou se nega se encontra em condição de ser examinado e criticado, seja para ser referendado, seja para ser refutado por qualquer um. Ao propor a questão em termos filosóficos, o Aquinate a submete às regras e exigências do pensamento puramente racional. Em outras palavras, o jogo será jogado segundo as regras da pura racionalidade. Nesse sentido, ele se torna filosoficamente interessante e, no nosso caso, apropriado para uma tese de doutorado.

A seguir, (ii) examinamos dois dos atributos divinos freqüentemente presentes nas discussões sobre a onipotência: a simplicidade e a perfeição. A partir deles procuramos mostrar como o conceito tomásico do Deus cristão impõe características que não podem ser deixadas de lado sempre que se discuta algo sobre Deus. Falar de um ser absolutamente simples implica considerar que certas coisas são incompatíveis com ele. Por exemplo, no caso

da onipotência, se um homem *pode* mudar de opinião, Deus que é onipotente também o *pode*? Do mesmo modo a perfeição oferece margem para questionamento. Sendo Deus perfeito, Ele *pode* estar sujeito a certas imperfeições presentes nos seres criados ou Ele *pode* cometer certos atos considerados como deficiências, como mentir, por exemplo? Ao introduzirmos esses atributos, os primeiros problemas relativos à onipotência já começam a ser sugeridos.

Na mesma seção, ainda tratamos de distinções do conceito de potência. A principal delas, no nosso entender, é a entre potência ativa e potência passiva. Santo Tomás é insistente em negar a potência passiva ao se tratar de Deus. Aí procuramos marcar que ‘potência’ é um termo equívoco e esta equivocidade precisa ser esclarecida ao se discutir o atributo da onipotência divina.

Já na última seção de nosso trabalho, abordaremos (iii) algumas teses que são frequentemente utilizadas por Santo Tomás quando procura esclarecer o significado de onipotência. Entre eles, por exemplo, encontra-se a tese de que o conhecido está no cognoscente segundo a forma do cognoscente. A partir dela, Santo Tomás se encontra em condição de poder resguardar duas coisas que lhe são caras. A primeira, a imutabilidade e a simplicidade divinas. A segunda, a validade de um discurso puramente racional acerca de Deus. E isso porque a multiplicidade de predicados que usamos são verdadeiros sem implicar qualquer composição em Deus.

Ainda no capítulo final, expomos diversos desafios levantados contra a onipotência. A eles procuramos, tanto quanto nos foi possível, responder com fidelidade ao pensamento de Santo Tomás.

Em linhas gerais, podemos descrever a estrutura do trabalho como uma pesquisa baseada no exame de certos conceitos metafísicos, como os de similitude e possibilidade; a apresentação de alguns atributos divinos que estão mais estreitamente ligados à onipotência;

teses responsáveis pela sustentação das respostas que o Aquinate defende para o problema e, por fim, os próprios problemas e as soluções que Santo Tomás propõe.

Nosso objetivo nesta tese de doutorado é o de examinar se há, ou não, coerência na afirmação de Deus como um ser onipotente. E para isso buscamos, antes de tudo, verificar se as respostas oferecidas por Santo Tomás são teoricamente sustentáveis.

Por fim, devemos alertar que, embora o número de citações de Santo Tomás seja menor do que o que para alguns se espera na apresentação de uma tese de doutorado, nosso esforço foi o de manter-nos fiéis ao pensamento do Aquinate e se usamos preferencialmente nossas palavras foi para marcar o esforço pessoal na confecção deste trabalho.

1 COMO FALAR SOBRE DEUS

1.1 O conceito de *similitude*

A justificação que Santo Tomás oferece para a possibilidade do intelecto humano adquirir algum conhecimento acerca de Deus encontra-se na existência de uma marca que cada efeito herda de sua causa. Todo efeito possui um vínculo ontológico com sua causa e é este vínculo que sustenta a noção de similitude. A partir dela, Santo Tomás visa assegurar que se pode falar sobre Deus através de uma linguagem puramente racional. Isto quer dizer que é possível se dizer algo acerca de Deus mediante proposições nas quais o verdadeiro e o falso possam ser encontrados¹.

1.1.1 a relação entre causa e efeito

Causa é aquilo que é ‘responsável por’ alguma coisa ou, como escreve Guthrie², aquilo que “[...] *inclui todos os fatores os quais precisam estar presentes para que algo venha a ser [...]*”. Na história do pensamento humano, a primeira causa a ter um papel de destaque foi a material: a ou as causa(s) que compõem tudo o que existe. Os primeiros filósofos buscavam um ou vários elementos que serviam de base a tudo o que existe. Foi o caso de

¹ Veremos, mais adiante (1.2.5), o papel que a analogia também desempenha nesse projeto.

² GUTHRIE, W. K. C. *A History of greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 223.

Tales de Mileto, que julgava que a água era a base da composição de todos os seres e Pitágoras, que considerava o número esse elemento primordial. Já a partir do surgimento da ciência moderna, no entanto, o termo causa passa a designar exclusivamente a causa eficiente ou motriz. Aristóteles, porém, considera que existem quatro diferentes tipos de causa e ele as apresenta no início da *Metafísica*³ (983a 26): são elas as causas formal, material, eficiente e final. Santo Tomás acompanha Aristóteles quanto a isso. Mas, mais do que a doutrina das quatro causas, o que interessa para o Aquinate no que diz respeito a um conhecimento sobre Deus é uma propriedade relativa à causalidade, a saber, que todo efeito guarda algo de sua causa.

É tese defendida por Santo Tomás que todo ser (à exceção de Deus) é causado e que as causas não podem se estender ao infinito⁴ — esse é o fundamento das cinco vias que visam provar a existência de Deus. Não iremos nos deter na discussão se é realmente assim. Tampouco examinaremos posições, como a de Hume, que consideram a afirmação da relação causa/efeito como fundamentada meramente sobre um hábito. Iremos, apenas, aceitar a posição de Santo Tomás com o intuito de introduzir a discussão da noção de Deus como causa. Em outras palavras, tomaremos como garantida, dentro da doutrina do Aquinate, tal posição. E como o que nos interessa é um exame interno das doutrinas de Santo Tomás, podemos, ainda que unicamente por economia, eximir-nos da polêmica sobre o tema. Assim, voltar-nos-emos somente sobre o tipo de justificação que Santo Tomás oferece da necessária semelhança entre um efeito e sua causa.

Para começar, devemos reconhecer como posição tomásica que não só não pode haver algum efeito sem causa, como também que não se pode pensar num efeito sem causa, pois se trata de uma propriedade intrínseca aos seres criados. Faz parte da natureza do ser criado ser

³ ARISTÓTELES. *La Métaphysique*. J. Tricot (trad.). Paris: Vrin, 1948.

⁴ Santo Tomás refere-se aqui à causa denominada ‘eficiente’. Não havendo um causador inicial, todas as causas intermediárias não se sustentam; logo, não haveria um efeito atual, o que é manifestamente falso. Cf. *SCG* I, cap. 13 e *STh* I, q. 2, a. 3, resp.

efeito, mesmo que em alguns casos seja causa⁵ também. Constatamos isso ao observar o mundo. Os seres que nos rodeiam são providos de potência ativa e passiva⁶ ou, no mínimo, de potência passiva. Trata-se de uma relação naturalmente necessária ser efeito e causa. E necessária no sentido de que, uma vez que existam seres criados, precisa ser assim e não pode ser de outro modo.

Observamos, outrossim, que se, por um lado, o efeito depende de sua causa, por outro, ele pode, por sua vez, ser a razão da dependência de outro. Ou seja, os efeitos são de dois tipos: a) os que são causados e podem ser causas também, como é o caso dos seres vivos, que são efeitos de seus pais e causas de seus filhos e b) os que são causados, mas não podem ser causas: tal é o caso dos artefatos, como um vaso para plantas, por exemplo, que, tendo sido feito pelo artesão, não pode causar nada de novo através de sua própria ação.

De modo similar se pode considerar as causas. Causa é aquilo que por si é capaz de, em algum grau, dar ser a outro. Isso expressa uma influência que pode ser tênue, como no caso de uma mão pressionar um lápis sobre o papel, ou intensa, como no caso da geração de uma criatura por outras. Para Santo Tomás, no conjunto que engloba todo ser criado, tudo o que é causa é causado por outro, ou seja, é, sob outra denominação, um efeito. E isso quer dizer que possuir uma causa é um princípio ontológico para todo ser criado.

Convém ressaltar, entretanto, que, para Santo Tomás — como para Aristóteles —, um ser pode ser causa sem, por sua vez, ser causado por outro. O ser de que tratamos é o caso extraordinário do ‘primeiro motor imóvel’ aristotélico ou o Deus de Santo Tomás⁷. Além disso, para Santo Tomás, Deus poderia ser causa sem jamais realizar qualquer de Seus efeitos.

Deus é causa sem efeitos no sentido de poder causar. Isso introduz uma noção não relacional

⁵ Consideramos causa, aqui, como causa eficiente, o que nos permitirá introduzir os conceitos de potência ativa e passiva fundamentais para nossa tese. Sob este sentido, uma pedra, não podendo agir por si só, não pode ser causa de uma ação. Mas, se considerarmos a pedra sob o ponto de vista da causa material, ela pode, sim, ser uma causa.

⁶ Vide tópico 2.3.2.

⁷ Há, porém, uma diferença importante entre ambos que devemos citar. O ‘primeiro motor’ aristotélico não é criador, ou seja, não se dispõe como causa eficiente. Nele não há efeito além do mover pela atração, pois o ‘primeiro motor’ é somente causa final. Já o Deus cristão é causa eficiente de tudo o que existe.

de causa. Por Seu poder, Deus é causa mesmo sem efeitos, mas, nominalmente, Ele não poderia ser. Entretanto, Ele não diminuiria nem perderia Seu poder⁸ e Sua perfeição por isso. Seu poder causal é infinito.

No entanto, enquanto é dito causa de um efeito, Ele se encontra numa relação e, devido ao caráter complexo do conceito de ‘relação’, este pode nos conduzir a conclusões enganosas. Por isso, convém que examinemos a posição de Deus quando tratamos de relações. Pois, uma vez algo sendo causa, um ser parece precisar ser causa de outro. Vejamos em que sentido isso deve ser entendido.

Podemos considerar que sendo ‘causa’ tomada (a) no sentido de ‘poder causar’, o Deus cristão é sempre (a.1) causa livre de qualquer dependência para com seus efeitos e Ele pode ser (a.2) causa mesmo sem efeitos. Por outro lado, tomando-se ‘causa’ como (b) um dos pólos da relação causa/efeito, ou seja, na medida em que se atende à implicação semântica dos termos, Deus não poderia deixar de ser causa de algum efeito, do contrário, não seria causa.

O primeiro significado de causa, (a) ‘poder causar’, deve atender à exigência de se manter a imutabilidade de Deus diante da criação. Em (a.1), Deus como causa livre, Santo Tomás lança mão de duas teses: a primeira é a presença de vontade em Deus⁹ e a segunda diz respeito à determinação dos atos divinos tendo em vista a Sua perfeição¹⁰. Em (a.2) Deus é tomado como independente de qualquer efeito em virtude de Seu infinito poder, em outras palavras, de Sua onipotência¹¹. Nesses dois casos, (a.1) e (a.2), o fato de ser causa não implica em Deus qualquer dependência. Pois se pode pensar em relações nas quais não há uma dependência recíproca entre os seres que as compõem.

Um bom exemplo para justificar teoricamente a possibilidade da independência de Deus enquanto causa das criaturas é o seguinte. Podemos pensar na relação existente entre

⁸ O tema desta tese é a onipotência divina. Trataremos dela mais adiante após ter estabelecido algumas noções iniciais.

⁹ Tema que não será tratado neste trabalho.

¹⁰ Vide item 3.3.6.

¹¹ Vide item 3.3.1 e Conclusão.

uma casa e a árvore plantada à sua frente, digamos em termos de altura. Ao ser plantada, e supondo que se trate de uma planta ainda jovem, a árvore é menor que a casa. O tempo passa e a árvore torna-se maior que a casa, o que é natural. Entretanto, mesmo que vulgarmente se diga ‘a casa ficou menor que a árvore’ e mesmo que se reconheça aí uma relação entre ambas, o fundamento desta relação depende de alterações que ocorrem somente em um dos pólos da relação, a saber, a árvore. Na verdade, a casa em nada foi alterada, embora a relação de tamanho entre ela e a árvore se tenha alterado. Portanto, pode-se concluir que a idéia de relação, por si só, embora demande a presença de dois pólos, não é suficiente para exigir uma dependência recíproca¹². Entre causa e efeito se dá o mesmo.

A reação entre causa e efeito, no caso da ação divina, deve ser entendida mediante a diferenciação entre como se dá um poder causador nas criaturas e como um poder causador se dá (é) em Deus. O ato de qualquer agente criado demanda alterações neste agente. Em Deus, por outro lado, que é ato puro, Seu ato não acarreta qualquer alteração, a não ser em Seus efeitos. A natureza divina O isenta e O exclui de qualquer alteração, mesmo que aí esteja envolvida uma relação.

O segundo significado de causa (b) não implica nenhuma dependência de Deus perante seus efeitos. Significa, apenas, que nosso modo de conceber a relação assim o exige; pois restringe o problema diretamente à significação dos termos implicados. É certo que causa, enquanto causa, é causa de um efeito e efeito, enquanto efeito, é efeito de uma causa. Temos aí a estrutura de uma relação; uma vez que relação é, por definição, dizer-se de outro. Segundo Santo Tomás (e aqui ele é novamente tributário das teses de Aristóteles), a relação entre causa e efeito faz parte de todo ser, isto é, para Santo Tomás, todo ser criado. Mas há uma ressalva a ser feita: “[...] *nosso intelecto, ao pensar que uma coisa está em relação a uma outra, pensa simultaneamente uma relação desta com aquela, embora, na realidade, por*

¹² Cf. *SCG II*, cap. 12, 3 onde o Aquinate oferece o exemplo do cognoscível em relação ao conhecimento. Vide também o exemplo da Austrália, nesta tese, em 3.3.1.

vezes elas não estejam em relação.”(SCG II, 13)¹³. Na verdade, do fato de pensarmos Deus numa relação não se segue, pelo simples fato de assim pensarmos, que Ele passe a ter uma determinada propriedade. A ligação entre causa e efeito é uma necessidade metafísica para as criaturas e uma necessidade meramente nominal, ou seja, ancorada na semântica dos termos, ao se tratar da relação a partir de Deus. Há um fundamento real, sim, mas no limite do criado. Se causa e efeito são expressos como uma relação é porque neles está presente esta maneira de ser relativa às criaturas. O ser se diz de muitas maneiras, já afirmava Aristóteles, e relação é uma delas. Mas o que há na relação que faz que ela seja uma maneira de ser? Segundo Aristóteles, a relação é a imbricação de “[...] *termos cuja essência é ser dita depender de outras coisas ou se referir de alguma outra maneira a uma outra coisa [...]*”(Categorias 7, 6b 6-8). Ora, o que são causa e efeito senão dois termos que dependem, quanto a sua significação, isto é, em segunda intenção, de uma maneira ou outra, um do outro. Mas essa implicação semântica dos termos não sujeita necessariamente a causa a algum tipo de dependência real. Trata-se de um vínculo meramente nominal. Sob a perspectiva semântica, o termo ‘efeito’ já carrega consigo a idéia de dependência frente a uma causa. Todo efeito é, efetivamente, uma conseqüência de algo que não ele próprio: se há um efeito, é porque há uma causa. O mesmo ocorre com o termo ‘causa’. Um exemplo que ilustra essa ligação é a relação que há entre os termos ‘posterior’ e ‘anterior’. Só há ‘posterior’ se ele vier depois de algo tomado como ‘anterior’. Ou seja, não há razão de dizer que algo é posterior se já não se admite que há um anterior. Esta implicação convém igualmente aos conceitos de causa e efeito. Mas trata-se de uma necessidade de implicação entre conceitos e não uma necessidade absoluta (lógica) aplicável a todo e qualquer caso. É verdade que temos a tendência natural de confundir o conceitual com o real, mas este não é um bom caminho. Que Deus, como causa, necessite efetivamente de um efeito não é mais que uma necessidade dos conceitos e não uma

¹³ Acerca da cronologia das obras de Santo Tomás, vide TORREL, J-P. *Initiation à saint Thomas d’Aquin: sa persone et son oeuvre*. Paris: du Cerf, 2002.

necessidade real de Deus. Essa distinção, embora seja trivial, é importante para Santo Tomás porque permite evitar a confusão de atribuir a Deus uma necessidade que Ele não possui.

Ambos os significados que acabamos de conferir à ‘causa’ podem ser aplicados a Deus, mas nenhum deles implica uma limitação ao ser divino. Aliás, o primeiro afirma sua liberdade e, sobretudo, seu poder. No segundo caso, Deus não se encontra coagido em si mesmo pela necessidade semântica que uma relação assim parece requerer, já que tal necessidade do nosso pensar e do nosso dizer é inofensiva à liberdade divina. Com efeito, nosso modo de pensar em nada interfere no ser das coisas. Por exemplo, não é por pensarmos sucessivamente todos os objetos que estão à nossa frente neste momento e neste ambiente que eles existam sucessivamente; na verdade, eles existem simultaneamente. Além disso, como expõe o exemplo da casa e a árvore citado acima, a necessidade semântica da implicação dos termos não determina qualquer dependência ou alteração real num dos pólos da relação. E isso, por vezes, mesmo em casos em que estão envolvidos dois seres criados, quanto mais se levarmos em conta o caso do ser divino.

Não negamos, é certo, a anterioridade ontológica da causa para com o efeito; não é disso que se trata aqui. O que se quer marcar é que o vínculo entre eles reclama, apenas sob um certo ponto de vista, um caráter de indissociabilidade. Se é assim, embora nosso pensamento conceba uma ligação semanticamente necessária de dependência de um *vis-à-vis* do outro, ontologicamente não é necessário que esteja presente em ambos (efeito e causa) algo de real que corresponda a esta ligação de maneira universalmente aplicável. Trata-se apenas de uma necessidade do nosso modo de pensar justificada por uma relação real presente somente no universo dos seres criados. A lógica não contradiz o ser; muito pelo contrário, o confirma. Se a lógica encontra em algo real uma ligação que só pode ser pensada como necessária, esta ligação deve existir realmente, mas nem sempre da maneira como se dá no pensamento. A necessidade semântica (que é justificável, mas que não implica necessidade

absoluta) presente na relação que o pensamento estabelece entre os significados dos termos causa e efeito é uma necessidade do nosso modo de pensar o significado dos termos e não de todas as coisas em si mesmas, embora tenha um fundamento real na maioria dos casos.

Creemos ter mostrado, com a exposição anterior, que as coisas não se apresentam à nossa consideração da mesma maneira. O termo ‘causa’ pode ser considerado sob pontos de vista diferentes. As armadilhas escondidas sob conceitos como o de ‘causa’ devem ser desarmadas. O resultado dessa tarefa de exame dos conceitos, do modo de ser que é a relação e da nossa maneira de pensar, é conseguir fundamentar como, no caso de Deus, a dependência não se dá realmente. Nesse caso, a dependência é uma via de mão única que vai das criaturas para Deus.

A relação de causa/efeito entre Deus e as criaturas se exprime, como observa L-B Geiger¹⁴, da seguinte maneira. Deus *comunica* às criaturas ser e perfeições. As criaturas *imitam* a Deus, pois não pode haver uma mesma forma partilhada por ambos dada sua infinita diferença ontológica. Não há forma comum entre Deus e as criaturas, mas Deus permite que as criaturas se assemelhem¹⁵ a Ele em algum grau. O que há de comum, ou seja, o elo entre a *comunicação* divina e a *imitação*, por parte das criaturas, é a *similitude* transmitida pelo ato de causar ao ser causado¹⁶. Essa similitude, denominada de ‘similitude por imitação’, possui uma orientação principal: ela parte das criaturas em direção a Deus, isto é, são as criaturas que, a propriamente dizer, guardam uma similitude para com Deus e não o contrário.

¹⁴ GEIGER, L-B. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1953. p. 370.

¹⁵ É bom esclarecer que utilizamos o termo ‘semelhança’, aqui, como um substituto do termo latino *similitudo*. Contudo, convém alertar que o termo em sua forma latina e especialmente como foi usada por Santo Tomás possuía um cunho técnico, que expressava uma semelhança fundada numa assimetria ontológica. Ou seja, a semelhança é sempre das criaturas para com Deus e não vice-versa.

Na nossa língua, existe uma palavra menos corriqueira que semelhança: similitude. Pelo seu pouco uso, ela pode ajudar a evitar interpretações equivocadas. Por isso, passaremos a usá-la com o sentido técnico empregado por Santo Tomás.

¹⁶ Discute-se se Santo Tomás sustenta a necessária similitude entre causa e efeito, entre criador e ser criado, com base em argumentos indutivos ou dedutivos. Diferentemente, Wipfel ainda cita outra posição: a favorável a uma auto-evidência da noção de similitude entre o efeito e sua causa. WIPPEL, J. F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*. Washington: CUA Press, 2000. pp. 517 e 518. Passaremos ao largo dessa discussão, pois o que importa marcar é que o Aquinate a defendia.

Deus é o exemplar máximo. Ele é o padrão a partir do qual todos os outros seres devem ser medidos. O que comumente encontramos no mundo são relações simétricas que a semelhança estabelece. No caso de Deus, a similitude se traduz como assimetria fundamental entre o infinito e o finito.

Se se concede de alguma maneira que a criatura é semelhante a Deus, não se pode de forma alguma conceder que Deus seja semelhante às criaturas, pois, como explica Dionísio, «a semelhança não é mútua a não ser entre os seres que pertencem a uma mesma ordem, não entre efeito e causa». Assim, nós dizemos corretamente que um retrato se assemelha a seu modelo, mas não que o modelo se assemelhe a seu retrato. (STh I, q. 4, a. 3, ad. 4)

Não obstante, enquanto relação entre causa e efeito, ou seja, enquanto implicação semântica dos termos, o vínculo entre ambos precise ser pensado por nós nos dois sentidos.

1.1.2 o princípio do nada

A similitude possui um outro fundamento. Ele é expresso pela noção de proporcionalidade que deve haver entre uma causa e seu efeito.

Entre causa e efeito podemos formular três teses que descrevam suas possíveis (aqui significando pensáveis ou formuláveis) relações: (a) que a causa seja superior ao efeito; (b) que a causa tenha o mesmo grau de perfeição que o efeito e (c) que a causa seja inferior ao efeito. Destas três sentenças, as duas primeiras são aceitas sem dificuldades, mas a terceira é rejeitada. Por quê? Porque a relação entre causa e efeito é regida por algum princípio que é infringido quando se pleiteia que o efeito seja superior à sua causa (sentença c).

Mas qual seria esse princípio? A nosso ver, trata-se do princípio parmenídico de que ‘do nada nada vem’¹⁷. Sua formulação apresenta como idéia de base o fato de que tudo que

¹⁷ Essa afirmação é conhecida como ‘axioma do nada’. Santo Tomás se posiciona a favor dela, por exemplo, na seguinte passagem: “[...] a doutrina comum dos filósofos é que «do nada, nada se faz». E isso deve ser verdade. Se, então, qualquer coisa é produzida, ela deve ser produzida a partir de qualquer outra coisa. E, se esta última é produzida, ela deve também o ser a partir de uma outra. Mas não se pode remontar assim ao infinito, porque,

existe possui, e precisa possuir, uma razão de ser. Será isso uma necessidade da nossa inteligência, do próprio ser, ou de ambos? Nesse último caso é uma necessidade do pensamento porque é uma necessidade do ser. Ou seja, não é somente uma necessidade do nosso modo de pensar ou do nosso modo de conhecer, mas, também, uma necessidade ontológica.

Trata-se, certamente, de uma necessidade de nossa inteligência porque não podemos pensar em algo que surja, simplesmente, sem nenhuma razão de ser. É claro que podemos dizê-lo ou proferi-lo, mas o que ocorre, então, é um dizer sem sentido, um puro *flatus vocis*. A razão de ser de um efeito qualquer já se encontra em sua causa e afirmar um efeito sem causa é tropeçar numa das deficiências de nossa capacidade da linguagem, que é a de poder juntar e proferir um conjunto de palavras sem que se forme um significado.

Mas é uma necessidade do ser também. Todo efeito possui uma dependência ontológica frente à sua causa, tanto no que refere à sua atualização, quanto às características que possuirá. Todo efeito está em potência em sua causa. E toda causa só pode atualizar aquilo que de alguma maneira esteja na sua capacidade de agir. Suponhamos, por exemplo, uma causa C e um efeito desta causa C'+D, onde C' é um efeito de C e D está por um grau de ser ou de perfeição que não se encontra, sequer virtualmente, em C. Nesse caso, C'+D não pode ser efeito de C, pois, na suposição, D proviria do não-ser¹⁸. Um ser não pensante não gera um ser pensante, pois não está dentro de suas possibilidades fazê-lo. Se é assim, a sentença (c) deve ser rejeitada.

então, nenhuma geração se realizaria, já que não se pode percorrer o infinito.”(SCG. II, cap. 34) Confrontar, também, ARISTÓTELES. *La Physique*. Paris: Vrin, 1999. p. 78 (I, 187a 27-29) e AERTSEN. *J. Nature and creature*. Leiden: E. J. Brill, 1988. pp. 324 e 325.

¹⁸ Descartes é outro filósofo a afirmar essa necessidade. Segundo ele: “[...] é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lha comunicar se não a tivesse em si mesma?”(Terceira Meditação, AT VII 40).

Restam, então, as duas outras teses. Elas afirmam que o efeito decorrente de uma causa se encontra, em algum grau, proporcionado a esta causa. Santo Tomás fornece na Suma de Teologia I, q. 4, a. 3 uma lista de casos que exemplificam esses múltiplos graus.

Os exemplos são os seguintes: 1) dois corpos igualmente brancos são iguais em similitude, ou seja, a comunicação da similitude se dá segundo a definição e segundo o modo de realização; trata-se da similitude perfeita; 2) um corpo menos branco e um mais branco, a forma ‘branca’ é a mesma segundo a definição, mas difere no modo de realização dada a diferente intensidade; 3) entre agentes não unívocos e seus efeitos, a forma é comum, mas não segundo o mesmo conteúdo inteligível (*ratio*), como é o caso do homem que fabrica uma máquina. A perfeição da máquina é uma perfeição que existe no homem de modo diferente.

Os exemplos 1 e 2 pertencem à categoria da semelhança na qual a causa possui um grau de perfeição de algum modo equivalente ao do seu efeito. É o caso da geração dos seres da mesma espécie: um homem engendra um homem, exemplifica Santo Tomás.

Já no exemplo 3, quando se refere aos agentes não unívocos, o Aquinate tem em mente uma assimetria entre a causa e seu efeito “[...] *a forma de grau inferior não pode, ao agir, estender sua semelhança a um grau mais elevado; mas a forma superior poderá, ao agir, estender sua semelhança a um grau inferior.*”(SCG. I, cap. 65). É o caso do arquiteto como causa do edifício por ele projetado. Eles não pertencem à mesma espécie nem ao mesmo gênero. O arquiteto, como ser inteligente, é mais perfeito que a edificação que projeta. Ela é útil certamente, mas não se equipara às inumeráveis possibilidades que estão ao alcance de uma mente racional. E, se esse exemplo de diferença de perfeição entre o arquiteto e o edifício que projeta já é suficientemente claro, apliquemos esta distinção de perfeição ao caso de Deus e do ser criado. Chegamos, assim, ao caso da assimetria fundamental entre o infinito e o finito. Não obstante, mesmo aí, há uma relação de similitude. Ela se baseia, por um lado, no fato de todo ser criado, enquanto ser, assemelhar-se ao princípio de todo ser, a saber, Deus.

Por outro, no fato de Deus, como agente, agir de acordo com Sua forma (pois todo agente atua de acordo com sua forma) e, deste modo, comunicar algo desta forma.

1.2 O modo de conhecimento dos atributos divinos

1.2.1 introdução

São três os tipos de seres que, para Santo Tomás, existem: Deus, os anjos e os seres compostos de matéria e forma. Deus, que é o objeto do nosso presente estudo, é o mais inteligível em si mesmo, mas, como faz notar Aristóteles, nem sempre o que é mais conhecido em si mesmo é o mais fácil de conhecer para nós. Santo Tomás segue Aristóteles nesta posição. Para Santo Tomás, Deus é o que há de mais inteligível em si mesmo, mas não é fácil para nós conhecê-Lo.

Santo Tomás observa, em *SCG I*, cap. 3, 1, que nem “[...] *toda verdade pode ser descoberta da mesma maneira* [...]”, e esta observação cabe muito bem ao caso peculiar que é o estudo sobre Deus.

Uma boa regra para se conhecer um objeto, qualquer que ele seja, é saber primeiro se ele existe e, após, quais as suas características. Santo Tomás segue esta regra nas suas duas Sumas: primeiro introduz uma argumentação para mostrar que Deus existe e, só depois, apresenta suas características¹⁹.

Podemos conhecer que Deus seja (exista) e, com o intuito de mostrar que é possível se chegar a um conhecimento certo de que Deus existe, ele, Santo Tomás, apresenta argumentos em prol dessa existência. A mais célebre formulação encontra-se nas ‘cinco vias’ expostas na *Suma de Teologia I*, q. 2, a. 3. Contudo, como não é objetivo nosso tratar dessa tese tomásica aqui, deixá-la-emos de lado e passaremos ao tema que vai nos ocupar nas páginas seguintes, a

¹⁹ Cf. VAN STEENBERGHEN, F. *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1980. p. 295.

saber, os atributos divinos ou as características divinas que estão, de uma forma ou outra, ao alcance do nosso entendimento.

Santo Tomás nos diz que, no caso de Deus, não podemos, na nossa atual condição, conhecer a Sua essência. Sobre este tema a razão humana não alcança um conhecimento perfeito. A essência de Deus permanece inacessível ao entendimento humano enquanto ele se vale de suas próprias forças somente. Mesmo assim, Santo Tomás acredita que se pode atingir um conhecimento relativo (indigente, é verdade, mas certo) acerca da natureza divina.

Nosso conhecimento natural tem sua origem nos sentidos e por isso só pode alcançar até onde possa levar-lhe o sensível. O sensível não pode elevar a inteligência até ver a essência divina, porque as criaturas sensíveis são efeitos que não se equiparam com o poder de sua causa; por isso não é possível conhecer com seu auxílio todo o poder de Deus nem, portanto, ver sua essência. Não obstante, como são efeitos seus e dele dependem como causa, podem levar-nos a conhecer a existência de Deus e o que necessariamente lhe convém como atributo enquanto é causa primeira de todas as coisas, mas que transcende todos os seus efeitos. Por isso, podemos conhecer sua relação com as criaturas, ou seja, que é causa de todas elas, e a diferença entre as criaturas e ele [...] (STh I, q. 12, a. 12, resp.)

Portanto, o homem não deve desistir de obter um conhecimento natural de Deus. Resignar-se perante a transcendência e calar-se não é uma atitude digna de um ser racional; ao menos não enquanto não se prove que o discurso é desprovido de sentido. Mas Santo Tomás afirma que um tal discurso, resultado de um exame filosófico da natureza divina, possui, sim, um significado possível e por isso legítimo.

A relação entre Criador e criaturas — fundada na Criação, admitida pelo princípio de similitude e expressa pela analogia — nos garante a possibilidade de um discurso significativo. Estamos habilitados a alcançar um conhecimento acerca de Deus a partir do nosso conhecimento das criaturas.

Todo ser que de alguma forma possui existência pode ser enquadrado, segundo Santo Tomás, em um destes três conjuntos: (a) Deus, (b) anjos e (c) seres compostos de matéria e forma, como já dissemos acima. Enquanto o conjunto (a) é um composto de um só elemento

(e só pode sê-lo), os conjuntos (b) e (c) possuem diversos. Outrossim, enquanto os seres dos conjuntos (a) e (b) não são acessíveis diretamente a nós por via da nossa sensibilidade, os seres incluídos no grupo (c) o são. Ora, como Santo Tomás aceita a tese de que todo nosso conhecimento principia pela experiência sensível, um conhecimento acerca de Deus só pode, nesta vida, partir dos seres que contemplamos no mundo que nos rodeia. Os seres em questão estão compreendidos justamente no grupo (c). É a esses seres que nossa atenção deve voltar-se a fim de que possamos alcançar, ainda que indiretamente, algum conhecimento sobre Deus.

Além disso, há outra razão pela qual devemos começar nossa investigação pelos seres compostos de matéria e forma. Santo Tomás defende uma teoria criacionista segundo a qual tudo o que não é Deus e existe foi criado por Ele. E está envolvido aqui um princípio metafísico que, como examinamos acima, tem implicações diretas sobre a teoria criacionista, a saber, o princípio de que todo efeito guarda algum grau de similitude com sua causa.

Pois bem, se o objeto imediato do nosso conhecimento é o dado colhido pela sensibilidade e, além disso, se a nossa sensibilidade só tem acesso direto aos seres compostos de matéria e forma que povoam o mundo à nossa volta e, ainda, que estes seres guardam algum grau de semelhança com o ser que os criou (Deus), então pode-se ver por que Santo Tomás optou por explicar a possibilidade de um conhecimento de Deus via seres compostos de matéria e forma.

Marcado este primeiro ponto, ou seja, que nosso conhecimento de Deus deve partir do exame dos seres compostos de matéria e forma e todos, necessariamente, criados por Ele, podemos nos ocupar do que (e como) os seres inclusos no conjunto (c) têm a nos dizer de Deus.

1.2.2 aspectos ontológicos

Os seres criados mantêm com Deus uma dupla ligação metafísica. De um lado, Deus é aquele que sustenta todos os seres criados no ser (existência). De outro, nos defrontamos com o princípio metafísico da similitude.

Prerrogativa da ação criadora de Deus, a manutenção das criaturas como existentes revela a bondade de Deus, sua vontade de agir e, ainda, algo da dimensão de seu poder. Mais que isso, a criação aponta para aquilo que de mais íntimo há em todo ser criado, a saber, sua completa e inapagável dependência da sempre presente sustentação que Deus oferece. Este elo metafísico já nos fornece algumas informações acerca da natureza divina. Mas ele não parece ser o principal no conjunto da argumentação tomásica que agora abordamos: como podemos conhecer algo acerca de Deus?

Santo Tomás é muito mais generoso e incisivo quando lança mão do segundo elo metafísico: a *similitudo*. Por que isso? A nosso ver, por se tratar de uma fonte explicativa mais acessível, dada a multiplicidade de seres no mundo, e mais rica porque a variedade de perfeições que podemos perceber é maior. Santo Tomás se refere a ela em diversos textos²⁰. Todo efeito guarda uma semelhança, seja proporcional, seja desproporcional, com sua causa. Princípio metafísico que abarca todo ser causado, a similitude é considerada por Santo Tomás como uma conseqüência necessária da causalidade. Nenhum efeito prescinde de ou possui uma perfeição que não tenha sido dada por sua causa. E isso se baseia no axioma do nada, que se expressa assim: do nada, nada vem²¹. A marca deixada pela causa em seus efeitos revela algo de comum a ambas e, conseqüentemente, por tratar-se de uma relação de dependência, nos revela algo da causa por intermédio do efeito.

²⁰ Por exemplo, *SCG I*, cap. 8: “[...] os efeitos possuem uma semelhança com suas causas, pois o agente produz o que se lhe assemelha.” Ou *SCG I*, cap. 29, citado no próximo tópico (1.2.3) e, ainda, *SCG II*, cap. 22, 6.

²¹ O argumento pode ser desenvolvido da seguinte maneira: todo ser causado é por natureza contingente; o contingente é o que depende de outro para ser; então, todo ser causado depende de outro. Essa dependência não se dá somente na atualidade de uma forma, mas em toda propriedade que esteja em potência com relação a esta forma.

Contudo, nem sempre a perfeição recebida pelo efeito é de mesma ordem que a presente na causa e a relação entre as criaturas e Deus é o exemplo máximo deste tipo de caso.

Examinemos isto mais detidamente.

1.2.3 causa unívoca e causa equívoca

O primeiro ponto a ser considerado na relação ontológica que estabelece a similaridade entre efeito e causa é aquele que distingue dois modos de relação que podem estar envolvidos.

Santo Tomás está preocupado em resguardar a transcendência divina. Por isso, ele não se isenta de distinguir entre causas que mantêm proporções ontológicas com seus efeitos e causas que não o fazem. Deus é uma causa que ultrapassa infinitamente todos os seus efeitos. Ele não pode, portanto, ser pensado ou descrito da mesma maneira que quando se diz, por exemplo, que um homem é tão ‘homem’ quanto o homem que ele gera. Pai e filho possuem o mesmo grau de humanidade, ainda que um seja causa de outro. O homem gerador de outro homem é tão homem em ato quanto o outro. A forma presente na causa e no efeito é a mesma: a forma humana. É por essa razão que se predica univocamente o pai e o filho quando se os chama de ‘homem’.

Na relação de causalidade Deus/criaturas, as coisas se dão de maneira diferente. Deus é o que Santo Tomás chama de ‘causa equívoca’, ou seja, uma causa desproporcionada a seu efeito. Ela é desproporcionada a seu efeito porque a maneira de ser da causa é infinitamente superior à maneira de ser do efeito e a perfeição concedida ao efeito encontra-se na causa de modo diferente. Ora, no caso da relação Deus/criaturas, há um bom motivo para isto: como o ser divino é infinitamente perfeito e o ser das criaturas é limitado, estas (efeitos) não podem receber a forma presente em sua causa a não ser na medida em que suas naturezas assim o

comportem. Como o ser da causa é ontologicamente superior ao ser do efeito, a forma que ele comunica será recebida de maneira diminuída no efeito.

Santo Tomás nos diz que

[...] os efeitos que são mais fracos que suas causas não podem equivaler a elas, nem pelo nome nem pela significação do nome; deve-se, no entanto, encontrar entre os efeitos e as causas uma certa semelhança, pois é da natureza da ação que o agente produza seu semelhante, cada qual agindo na medida em que está em ato. (SCG I, cap. 29, 2)

Ora, Deus não está em ato da mesma maneira que as criaturas. Ele é ato puro, algo que toda criatura, por definição, não pode ser.

A distinção entre ‘causa unívoca’ e ‘causa equívoca’ é, assim, usada por Santo Tomás para garantir que se evite o perigo de, em se estabelecendo uma relação, que se equipare a criatura ao criador.

Mas voltemo-nos, agora, para uma outra importante distinção.

1.2.4 res significata e modus significandi

Uma característica comum a muitos autores medievais é uma postura de precaução frente à atribuição de nomes a Deus. Dois exemplos que interessaram a Santo Tomás foram o de Maimônides e o do Pseudo-Dionísio. Maimônides rejeitou a real significação dos termos que usamos para designar atributos divinos quando usados como atributos divinos. Já o Pseudo-Dionísio admitiu algum grau de significação a eles e Santo Tomás o acompanhou nesta posição. É legítimo falar-se de Deus usando certas palavras, afirma Santo Tomás. Em todo caso, para o Aquinate, ainda que se possa predicar algo de Deus, o discurso é insuficiente, o que significa dizer que ele fracassa em alcançar o mesmo nível de significação que o nosso falar usual sobre o mundo comporta. Qual, então, a significação e a validade daquilo que consideramos atributos, de Deus, designados pelos chamados ‘nomes divinos’?

Santo Tomás defende que há significação e validade na utilização de certos termos e põe-se a prová-las através de uma reflexão sobre os limites e a forma da inteligibilidade da nossa linguagem. Em outras palavras, a correta abordagem do problema deve examinar alguns pontos do nosso processo cognoscitivo e lingüístico.

Podemos considerar dois tipos de propriedades nas coisas: essenciais e acidentais. As essenciais, marcando aquilo que a coisa é, não podem ser subtraídas. O ser perde a sua forma ao perder uma propriedade essencial e, destarte, ele torna-se algo diferente do que era. Ou seja, não mais pertence à espécie original, mas à outra, pois transformou-se em outra coisa. Um homem que perca sua racionalidade (propriedade essencial da espécie humana) não pode mais ser considerado um homem.

As propriedades acidentais, diferentemente das essenciais, não comprometem, com sua eventual perda, o ser da coisa. Estar à esquerda ou à direita, ser alto ou baixo, ter estudo ou não, beber vinho ou água são propriedades acidentais porque em nada interferem na natureza humana, por exemplo.

Pois bem, Santo Tomás nega a predicação acidental a Deus tendo em vista a sua imutabilidade. Deus não possui potência passiva²² e é absolutamente simples, portanto, nada que dEle se diga pode implicar em algum tipo de acidente em Sua substância. O acidente se agrega à substância, o que acarreta uma composição no ser. Como isso não pode ocorrer com um ser absolutamente simples, descarta-se a possibilidade de uma predicação acidental quando tratamos de Deus.

Quanto à predicação essencial, ela, também, deve ser vista com prudência. Santo Tomás diz que nosso conhecimento tem por base a experiência do mundo sensível. É ao observar a natureza que desenvolvemos nossa linguagem. Olhando para o mundo, o homem descobre sua diversidade e as similaridades presentes nas espécies e nos gêneros; a atenção

²² Cf. item 2.3.2.

aos seres individuais revela isso. Em princípio, poderia parecer que — com base na similitude entre efeito e causa — poderíamos atribuir a Deus nomes que significassem sua essência (qüididade) da mesma maneira como o fazemos com os demais seres. Mas é justamente aqui que Santo Tomás faz a seguinte, e importante, consideração: o grau de perfeição presente nas criaturas não possui medida de comparação com a perfeição divina. Decorre daí que o nosso modo de conferir significação aos predicados que usamos ao nomear as criaturas não pode ser o mesmo que se use para nomear a Deus. Em outras palavras, nosso intelecto compreende as perfeições como elas estão presentes nas criaturas e isto limita nossa capacidade cognitiva a compreender tais perfeições na medida em que podemos conhecer as criaturas. Se é assim, os nomes que atribuímos a Deus são projetados além de sua original significação e ‘bom’, por exemplo, que é enquadrado na categoria acidental da qualidade, passa a ser entendido substancialmente.²³

O que as palavras significam em si mesmas, por outro lado, não sofre com a deficiência ou limitação do nosso modo de pensar. Por isso, nelas mesmas, o significado pode ser pertinente a Deus e significá-Lo essencialmente, embora não possamos compreender seu completo significado. É neste contexto que Santo Tomás entende que os nomes que significam puras perfeições podem ser propriamente ditos de Deus, isto é, com vistas àquilo que eles significam neles mesmos e independentemente de nosso modo de os entender.

Em suma, os nomes significados neles mesmos (*res significata*) são verdadeiramente predicados de Deus porque realmente o apresentam de alguma maneira. Já, quanto ao nosso modo de entendê-los, ou seja, quanto ao *modus significandi*, tais nomes devem ser negados de Deus.

²³ Esse último período é uma paráfrase de um texto de Mark D. Jordan, *The Names of God and the Being of Names* que se encontra em FREDDOSO, Alfred J. (org.). *The Existence and Nature of God*. Notre Dame: undp, 1983. pp 164-165.

1.2.5 analogia

A posição peculiar no campo da significação que acabamos de descrever recebe um nome especial na doutrina tomásica, a saber, analogia.

As origens de tal doutrina remetem a Aristóteles. Embora não tenha usado o termo ‘analogia’ com o mesmo significado que será utilizado pelos medievais e pelo próprio Aquinate mais tarde, Aristóteles estabeleceu uma teoria de grande repercussão quanto à significação dos nomes. Em especial convém notar dois modos de significação: sinonímia e homonímia.

Escreve Aristóteles, no primeiro capítulo do tratado das *Categorias*, as seguintes definições: “[...] chamamos homônimas as coisas às quais somente o nome é comum, enquanto a noção designada por este nome é diversa.”(1 a 1-2). E, “[...] por outro lado, sinônimo se diz daquilo que, simultaneamente, possui o mesmo nome e identidade de noção [...]”(1 a 5-6); na língua latina, esses termos serão traduzidos como unívoco e equívoco, respectivamente. Sinonímia ou univocidade consiste na aplicação a seres diferentes de um termo comum que lhes sirva de predicado de uma maneira absolutamente adequada, isto é, a definição daquilo a que o nome comum corresponde é a mesma em todos os casos. ‘Animal’ é um termo que se aplica a homem, cavalo, cão, etc. de modo equivalente, porquanto a definição do termo ‘animal’ quando aplicado a homem, cavalo e cão é sempre igual, muito embora se mantenham as diferenças específicas que dizem respeito a cada um deles, como no homem o fato de ser racional, no cavalo o fato de ser quadrúpede e assim por diante.

Contrariamente, no caso da homonímia ou equivocidade, a definição do termo que é atribuído a diferentes seres não é a mesma; conseqüentemente, ainda que o termo (ou a palavra) seja a mesma, seu significado não o é. Com efeito, nesse caso, quando ouvimos dizer que um banco quebrou, a palavra ‘banco’ pode perfeitamente estar se referindo a um banco de

jardim ou a um banco instituição financeira. Há, portanto, para cada caso, uma definição diferente que responde pelo significado de ‘banco’.

Nesse mesmo capítulo do tratado das *Categorias*, Aristóteles não faz qualquer referência a uma posição intermediária entre sinonímia e homonímia. Contudo, ele irá valer-se de uma posição intermediária justamente em uma de suas teorias mais célebres. Ao reconhecer na teoria das categorias — que refletem de forma analítica o ser em seus gêneros máximos — uma unidade real de dependência das categorias acidentais para com a categoria da substância, Aristóteles também se obriga a admitir uma significação diferenciada do termo ‘ser’, quando se aplica aos acidentes e quando se aplica à substância. Para Aristóteles, o ser não se diz sinonimamente das substâncias e dos acidentes porque substâncias e acidentes não são ser da mesma maneira. Entretanto, esse caso não se reduz a uma absoluta homonímia. Isto é, há algum tipo de unidade que permanece mesmo com a exclusão da sinonímia.

Santo Tomás acompanha Aristóteles sobre esse ponto e conclui, também, que ser não é um gênero, pois a ele nada se pode agregar a modo de uma diferença específica. Todo ser é realmente ser, o que se deriva do princípio de que ‘aquilo que é, é’, mas não da mesma maneira. O ser da substância é um ser *per se* e o ser dos acidentes é um ser dependente da substância. Assim, o conceito de ‘ser’ não pode ser univocamente aplicado à substância e aos acidentes. Não obstante, reiteramos, ‘ser’ se aplica legitimamente a ambos, pois tudo o que é, seja substância, seja acidente, é ser de algum modo. Essa unidade de significação que se observa não pode ser a da univocidade, pois o modo de ser é diverso, mesmo assim há uma unidade. G. Owen²⁴ a chamará de *focal meaning* e a interpretará como uma descoberta tardia do próprio Aristóteles. E foi esse sentido focal, segundo Owen, que permitiu a Aristóteles vislumbrar a possibilidade de uma doutrina do ser enquanto ser. O que nos interessa, entretanto, é que ela é a base de uma noção intermediária de significação entre a univocidade

²⁴ OWEN, G. E. L.. *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*. in *Logic, Science, and Dialectic*. Martha Nussbaum (ed.). Ithaca: Cornell University Press, 1986. pp. 180-199.

e a equivocidade. Ou seja, há um lastro no ser para aquilo que será, no campo da significação, a analogia.

Considerando que ‘ser’ não se aplica univocamente aos acidentes e à substância (no uso técnico atual, nível horizontal ou predicamental), ele, ainda mais, não pode ser aplicado univocamente a seres díspares como Deus e suas criaturas (nível vertical ou transcendental). Deus é infinitamente superior às criaturas e, portanto, não há nem pode haver, segundo o ponto de vista de Santo Tomás, termo que se aplique univocamente a ambos. Com efeito, a transferência dos nomes da criatura ao criador impõe duas grandes dificuldades, como observa Gilson: a primeira é “[...] *designar o ato de existir divino por nomes feitos para designar um existir infinitamente diferente [...]*” e a segunda é que “[...] *os nomes os quais usamos para designar um objeto são solidários da maneira pela qual nós concebemos este objeto [...]*”²⁵. Ambos os problemas parecem obstar definitivamente uma predicação unívoca.

O problema, então, é como sustentar a possibilidade de um discurso significativo acerca dos predicados divinos, já que nossa exigência de pretensão de conhecimento pareça ser a busca pela univocidade²⁶. Será a posição intermediária da analogia realmente capaz de validar um discurso sobre Deus? Segundo Santo Tomás, sim. E aqui iremos nos valer da interpretação de Gilson novamente. Sob o ponto de vista metafísico, pondera Gilson, não há meio termo entre o ser e o não-ser: ou é, ou não é. Diversamente, sob o ponto de vista lógico, pode-se admitir uma predicação intermediária entre o unívoco e o equívoco. Mas, assim, é de se esperar um questionamento do tipo: pode a lógica contradizer a metafísica? Para Santo Tomás, certamente não. Então, como ele escapa a essa aparente incompatibilidade? Pois parece que, ao aplicarmos um nome a algo, fazemos uma escolha entre aplicá-lo

²⁵ GILSON, Étienne. *Le Thomisme*. 6 ed. Paris: Vrin, 1997. p. 122.

²⁶ É claro que esse é somente o segundo importante problema que a idéia de Deus envolve. O primeiro, sobre o qual nada diremos, que é o da existência de Deus, não é tema direto deste trabalho. Ele é, por certo, condição para um prosseguimento da investigação, pois não haveria razão para buscar as condições de nomear um Deus que não existe. Por isso, aceitaremos, como já foi dito, em princípio as provas tomásicas a esse respeito e nos ateremos à investigação de como justificar a legitimidade de nomeá-Lo.

univocamente ou equivocadamente. Da mesma forma que um ser contingente pode ser ou não ser, pode-se pensar que tal ou qual nome signifique algo ou não.

Valendo-se, respondemos, da doutrina dos graus de ser, fundada na teoria criacionista. Nada há entre o ser e o não-ser. Mas há uma hierarquia de seres estruturada pelos diferentes níveis de perfeição compatíveis com a natureza de cada um. Nessa hierarquia, a perfeição se encontra de forma eminente num primeiro e de forma reduzida nos demais. Santo Tomás inspira-se aqui em Platão e sua doutrina da participação. Os seres criados participam de certas perfeições que se encontram em sua plenitude somente em Deus. A participação é o fundamento *in re* da predicação analógica. Se a analogia é uma propriedade dos nomes e dos conceitos comuns, a participação é a interpretação tomista da estrutura do existente que justifica a utilização da predicação analógica. Em suma, a analogia é a síntese de dois temas: (i) a unidade de ordem por referência a um primeiro e (ii) a doutrina da participação.

A analogia permite determinar a verdade ou a falsidade de afirmações que lancem mão de termos que não são tomados nem unívoca, nem equivocadamente. A analogia é um tipo de unidade que permite isso.

Mas qual a forma que Santo Tomás propõe para a analogia?

A forma da predicação analógica é apresentada pelo exemplo da saúde²⁷. O animal é saudável, a comida é saudável, a urina é saudável, o remédio é saudável, etc.. Mas, embora se digam saudáveis estes últimos, a saúde é uma propriedade em primeiro lugar do animal. Quando se diz que a comida é saudável, a referência de ‘saúde’ remete diretamente à saúde que a comida pode propiciar ao animal; em si mesma, a comida não é nem deixa de ser saudável, pois ‘ser saudável’ não é um atributo que lhe seja apropriado. Neste exemplo, Santo Tomás tenta mostrar a convergência dos múltiplos significados de ‘saudável’ frente à saúde

²⁷ Cf. *STh* I, q. 13, a. 5, resp.

do animal. Todos os demais usos do termo ‘saudável’ estão na dependência da noção de saúde que é própria ao animal.

Este exemplo é didaticamente proveitoso porque é simples, ou seja, de fácil compreensão. E, embora seja de natureza extrínseca, pois atributo pertence ao animal somente, ele vale como modelo. A partir dele, pode-se entender a unidade por referência a um primeiro (unidade focal) das categorias acidentais em relação à substância e das criaturas em relação a Deus. Ser é um predicado que se aplica a todos, mas não da mesma maneira. Pois o modo de ser de cada um e sua intensidade ou grau de ser é diferente. No entanto, há uma unidade que se preserva, fraca é verdade, mas suficiente para evitar a equivocidade. E essa unidade é garantida não só pelo sentido focal, mas, também, pelo fato de se dar uma predicação intrínseca, ou seja, o termo ‘ser’ pertence de direito a todos os analogados, embora, como o afirma Santo Tomás: “[...] *não tenham exatamente o mesmo sentido, como sucede com os unívocos [...]*”(STh I, q. 13, a. 5, resp.).

1.2.6 via negativa e via por eminência

A analogia significou para Santo Tomás o modo formalmente correto de se falar de Deus. Satisfez aos dois requisitos básicos de salvaguardar a distância entre Deus e as criaturas e apresentar uma forma de unidade de significação capaz de excluir a pura equivocidade. Entretanto, ainda que a analogia seja o meio, resta-nos buscar o fim, isto é, se dispomos de uma maneira logicamente aceitável de construir proposições acerca de Deus, falta-nos saber que tipo de conteúdo se pode aplicar a Ele.

O conteúdo conceitual do qual dispomos é obtido no mundo que nos cerca, ou seja, uma parcela do criado. Vimos acima que as criaturas possuem ser e perfeições por participação, o que é uma maneira diminuída de receber uma forma. Por isso, reconhecer que há sabedoria em um homem e que há sabedoria em Deus não significa as afirmar como

equivalentes. De fato, Santo Tomás nos diz que “[...] *a substância divina ultrapassa toda forma que nosso intelecto possa alcançar. Portanto, nós não estamos habilitados a apreender o que ela é.*”²⁸ Essa recusa da possibilidade de apreensão da quiddidade divina não é, contudo, a negação de um conhecimento certo sobre Deus. Na seqüência da mesma passagem, Santo Tomás escreve: “[...] *nós alcançamos um certo conhecimento ao conhecermos o que ele não é. E nós nos aproximamos tanto mais deste conhecimento que nós podemos, por meio de nosso intelecto, negar mais coisas de Deus.*” Santo Tomás aponta a razão disso logo a seguir “[...] *pois conhecemos tanto melhor cada coisa quando alcançamos mais plenamente em que ela difere das demais; com efeito, cada coisa tem um ser próprio, distinto de todos os outros.*” O que o Aquinate chamou de ‘via negativa’ é o processo pelo qual descartamos toda maneira de ser que seja incompatível com a natureza divina. Seu valor se encontra, não em permitir dizer o que Deus é, mas, sim, que, ao dizer o que Ele não é, podemos avançar no conhecimento.

Mas de que maneira isso se dá?

Nos seres concretos, buscamos o caráter substancial e nas formas a simplicidade. Contudo, os seres substanciais que nos são presentes são compostos e as formas, que são simples, nós não as encontramos substancialmente. Em ambos os casos, não partimos de exemplos muito apropriados para que se construa uma noção adequada de Deus. O intelecto humano precisa capturar as informações provenientes do mundo por via dos sentidos e as depurar abstraindo o que nelas há de universal e procurando desvendar os seus princípios. Os predicados que aplicamos a Deus são conseguidos desta maneira.

Observa-se que as criaturas do mundo possuem características que nós adjetivamos como boas ou más. Dentre as que consideramos boas, há um grupo que podemos utilizar para falar de Deus. E falamos de um grupo porque ele não esgota todas as boas qualidades

²⁸ SCG I, 14, 2.

possíveis de serem encontradas nas criaturas. Por exemplo, que um tubarão seja rápido para abocanhar suas presas expõe uma qualidade sua, a saber, a rapidez ou velocidade no espaço, que não é o tipo de perfeição que se possa aplicar a Deus; à exceção de casos metafóricos, é claro. Mas a bondade e a inteligência, sim. O grupo de predicados é, portanto, restrito.

Mas isso ainda não é tudo. Há predicados que se aplicam a Deus não por significarem diretamente algo de positivo, mas por negarem de Deus uma imperfeição ou limitação. Trata-se dos predicados negativos: a unidade e a eternidade, por exemplo. Tais predicados são ditos negativos por se formarem a partir da negação da composição em Deus. Deus é uma substância inteiramente simples. A fim de O nomear, valemo-nos de variados termos, pois, como nossa maneira de conhecer as coisas está limitada pela nossa natureza, que é finita, não podemos nos apropriar de toda a riqueza da perfeição divina mediante um único conceito. E Santo Tomás complementa essa tese observando que “[...] *todos esses nomes significam a substância divina e se aplicam a Deus substancialmente, mas não conseguem expressá-lo com perfeição [...]*” e segue dizendo: “[...] *estes termos significam a Deus segundo o conhece nosso entendimento e, posto que nosso entendimento o conhece por meio das criaturas, segue-se que só o conhece na medida em que estas o representam [...]*” (STh I, q. 13, a. 2). Ora, as criaturas são uma multiplicidade. Elas possuem perfeições em pequenos quinhões; pode-se ser justo, inteligente e bom, mas não se pode ser totalmente justo, totalmente inteligente e totalmente bom. O conjunto dos diferentes atributos divinos é a maneira pelo homem encontrada para, de alguma forma, entender o que é Deus em sua plenitude. É por esse motivo que nos valemos de uma multiplicidade de predicados. Mas, ao usá-los, precisamos reconhecer a absoluta transcendência do ser divino. Deus não é somente justo, mas infinitamente justo; Deus não é somente sábio, mas infinitamente sábio; Deus não é somente bom, mas infinitamente bom, e assim por diante. É claro que não podemos compreender a infinitude de qualquer dos atributos divinos, mas podemos entender que, no

que diz respeito a Deus, todo predicado deve ser elevado ao seu máximo grau ou, em outras palavras, à sua eminência.

Ao procedimento que nos fornece o grupo de predicados que, ao usarmos para nomear a Deus, nada mais fazem do que excluir imperfeições, é denominado *via negativa*. E ao modo através do qual procuramos salientar a excelência e infinitude dos atributos em Deus, denominamos *via por eminência*.

* * *

Após a exposição desse conjunto de conceitos e distinções, cabe, agora, introduzir os atributos divinos que julgamos estar relacionados diretamente com o propósito desta tese. Começaremos pelo atributo da simplicidade. A partir dele, esperamos mostrar como Santo Tomás entendia como correta a aplicação de múltiplos predicados a um ser que é absolutamente simples.

2 OS ATRIBUTOS DIVINOS

2.1 A simplicidade divina

A doutrina da simplicidade divina é fundamental dentro do sistema de Santo Tomás. Ela está fortemente ligada a outras teses, que irão se valer da afirmação da simplicidade divina em argumentos que lhes sejam favoráveis. É comum encontrar argumentos tomásicos nos quais estão presentes enunciados do tipo: uma vez que Deus é absolutamente simples, X não é possível, Y se segue necessariamente, Z é falso, etc. E isto reflete a solidariedade entre diversas teses do sistema. Um(a) ajuda(m) a melhor explicar, a fundamentar ou mesmo a provar as outras. Pode-se até falar de uma interdependência em certos casos. Por exemplo, Deus não pode ser composto de essência e existência porque Ele é absolutamente simples. Aceito isso (mas não só por isso), Nele, pode-se concluir, essência e existência se confundem. Iremos examinar a doutrina da simplicidade divina por ser ela importante para a compreensão da onipotência, como veremos adiante.

2.1.1 como se pode falar de um ser absolutamente simples

Começamos por assinalar que, segundo Santo Tomás, para falar de Deus, precisamos partir do conhecimento das criaturas. A composição é a regra no universo do criado, pois tudo

o que é criado é contingente e, por definição, dependente de outro. Além disso, voltamos a ressaltar, devemos entender que nossa maneira de conhecer Deus se encontra sempre restrita aos limites de nossa capacidade e que esta capacidade está sempre infinitamente aquém da riqueza da essência divina e por isso não pode compreendê-la. Aliás, nenhum ser criado se equipara a Deus ou mesmo se assemelha a Ele a tal ponto de nos conduzir a um completo entendimento do ser divino, pois, como explicamos acima (1.2.3), Deus é causa equívoca. Sendo assim, é forçoso reconhecer que os seres dos quais extraímos nossos conceitos para pensar algo acerca de Deus não são modelos equivalentes a Ele e, portanto, serão sempre uma fonte deficiente sob este ponto de vista.

Não obstante, isso não interdita nossa investigação acerca de Deus. Como reconhece Santo Tomás, saber o que uma coisa não é já pode ser considerado um conhecimento sobre ela. Por isso, para investigar a natureza divina, ele se vale de um procedimento que é conhecido como *via negativa* (1.2.6). Nosso conhecimento acerca de Deus é construído mais afirmando o que Ele não é do que o que Ele é. Com efeito, Santo Tomás o afirma em *SCG I* 30 que “[...] *nós não podemos alcançar o que Deus é, mas o que ele não é, e como as outras coisas estão relacionadas a ele [...]*”. Não obstante, através do princípio de similitude (1.1), podemos reconhecer nas coisas algo do que Deus é.

Visto isso, comecemos por dizer que simplicidade, para o nosso modo de significação, expressa não composição. Esta noção é apresentada de forma negativa porque seu conteúdo, quando aplicado a Deus, não manifesta toda a Sua riqueza, isto é, não se pode compreender completamente seu significado nesse caso.

Deus abarca todas as perfeições, pois é seu princípio e fundamento, além de possuí-las de maneira eminente. Ele é sábio, justo, bom, etc. no mais alto grau. Convém notar que essas múltiplas perfeições estão em Deus, melhor dizendo, são em Deus totalmente unificadas. Nós não podemos compreender como isso se dá realmente, pois há uma radical desproporção entre

nosso entendimento e o objeto que ele se dispõe a examinar nesse caso. Mas falamos de Deus mesmo assim e usamos múltiplos predicados para descrevê-Lo. Em outras palavras, Deus é simples mas nos valemos de conceitos variados para poder entendê-lo.

Não é de espantar, portanto, que nos perguntemos como se pode atribuir tantos predicados a um ser que deve, necessariamente, ser simples. Parece haver uma incompatibilidade. Mas isso é só uma aparência de incompatibilidade, segundo Santo Tomás. Atribuir a Deus uma pluralidade de predicados só revela uma necessidade da nossa inteligência. *“Nós não podemos falar de coisas simples senão a partir das coisas compostas de onde tiramos nosso conhecimento [...]”*(*STh* I, q. 3, a. 3, ad. 1) diz Santo Tomás. Além disso, a pluralidade de predicados que se usa para caracterizar um determinado objeto não implica necessariamente a presença de uma multiplicidade de propriedades ontológicas que devam fazer parte dele. Incapaz de escapar aos limites de um pensamento discursivo e da necessidade de um ponto de partida no sensível, que precisa nutrir-se na pluralidade dos seres compostos, nossa inteligência aplica a Deus tantos predicados quantos forem necessários e convenientes para melhor descrevê-Lo, não obstante o fato de Deus, em si mesmo, não ser composto. E Santo Tomás argumenta que isso não é um problema insuperável. Que possa parecer, em princípio, que estamos desprovidos de uma base segura para a investigação não significa que ela não exista. A similitude do efeito para com sua causa é a base. Ela estabelece o elo necessário para a construção de proposições verdadeiras acerca de Deus. E, mesmo que esse elo seja tênue, ele é suficiente. A partir dos seres compostos, nós podemos, sim, conhecer algo sobre Deus. A diferença entre o ser composto e o ser simples não implica necessariamente a obstrução de todo acesso. Se conhecer o simples a partir do composto é um caminho que conduz inevitavelmente ao erro, teremos de negar, também, outros conhecimentos que acreditamos poder possuir — o que, sem dúvida, é um preço muito caro a

se pagar. Podemos ver isso ao examinarmos nossa própria maneira de conhecer o mundo.

Com efeito, como afirma Santo Tomás,

[...] é sabido que nosso entendimento conhece de forma imaterial as coisas materiais inferiores a ele, não porque pense que são imateriais, mas porque tem um modo imaterial de conhecê-las. Do mesmo modo, quando conhece as coisas simples superiores a ele, entende-as segundo a sua maneira de conhecer, ou seja, em forma de compostos, mas sem que por isso entenda que são compostas. (STh I, q. 13, a. 12, ad. 3)

Ainda, sobre o problema de se aplicar múltiplos predicados (com valor de verdade) a algo em que esses atributos não constituam mais que uma só coisa, Peter Geach oferece um instrutivo exemplo retirado da Matemática:

<O quadrado de ...> e <o dobro de ...> significam duas bastante diferentes funções, mas para o caso de 2 essas duas funções resultam no número 4. Similarmente, <a sabedoria de ...> e <o poder de ...> significam diferentes formas, mas as individualizações dessas formas no caso de Deus não são distintas uma da outra; nem cada uma delas é distinta de Deus, da mesma maneira que o número 1 não é de modo algum distinto de seu quadrado. E ainda, <o existir (esse) de Deus>, <aquilo pelo que Deus é>, não significa nada de distinto daquilo que Ele é.²⁹

Desse modo, pode-se ver que, mesmo através de exemplos tirados da nossa própria realidade, é possível o uso de uma pluralidade de predicados (e predicados conceitualmente diferentes) sem afetar a unidade daquele que é o sujeito da predicação.

2.1.2 a fundamentação teórica da simplicidade divina

Uma vez que constatamos ser possível falar de um ser simples, resta explicar por que ele é simples.

Só há duas maneiras de ser: ser simples ou ser composto. Como queremos apresentar a posição tomásica de que Deus é simples, e como o ser composto é o contrário do ser simples, precisamos mostrar como o Aquinate refuta a composição em Deus.

²⁹ ASCOMBE, G. E. M.; GEACH, P. T. *Three Philosophers*. Oxford: Basil Blackwell, 1961. p. 122.

Toda composição supõe imperfeição, (i) seja porque o composto depende ontologicamente daquilo de que é composto (as suas partes); (ii) seja porque o composto é posterior aos seus componentes (suas partes); (iii) seja porque ele depende necessariamente de outro. Em primeiro lugar, (i) algo composto de X, Y e Z depende ontologicamente de X, Y e Z; do contrário teríamos um composto de X, Y e Z que não é composto de X, Y e Z, o que é uma contradição. Aceita-se, também, (ii) que as partes de alguns compostos possam ter sido (existido) antes de o composto se formar, mas, jamais se pode conceber a existência do composto como sendo temporalmente anterior a suas partes. Além disso, (iii) nenhum composto pode ser independente. Em algum tempo ele foi (teve de ser) em potência, que foi atualizada mediante a ação de um outro que não ele mesmo, pois nada de composto é causa de si próprio.

Além disso, Deus não pode ser composto porque tudo que é composto é divisível e, portanto, está sujeito a uma modificação: o que configura potência passiva³⁰. Ora, Deus não possui potência passiva, já que é ato puro. Sendo assim, toda composição real Lhe deve ser negada.

Mas o ponto fundamental desses argumentos tomásicos ainda precisa ser apresentado.

Na primeira parte da sua Suma de Teologia (q. 3), Santo Tomás, quando enumera as objeções à simplicidade divina, explora diversas possibilidades de se argumentar em favor da presença de composição em Deus e as refuta uma a uma. É interessante notar que quase todos os artigos que dividem a questão apresentam ao menos uma de suas respostas baseada na relação ato/potência. Santo Tomás enumera oito artigos. 1- Se Deus é corpo. Se há em Deus composição de: 2- matéria e forma; 3- essência ou natureza e sujeito; 4- essência e existência; 5- gênero e diferença; 6- sujeito e acidente. 7- Se Deus é de alguma maneira composto. E 8- se Deus entra em composição com as outras coisas. Dentre eles, só o artigo 3 não recorre a

³⁰ Cf. mais adiante item 2.1.2.

uma crítica à presença de potencialidade (passiva, é claro) em Deus. Todos os demais se ocupam desse ponto. A pergunta que se impõe, então, é a seguinte: será esse o principal argumento invocado por Santo Tomás para defender a simplicidade divina? No nosso entender, sim.

A refutação da composição por via da potencialidade que estaria presente no ser expressa, no nosso entender, o argumento que mais facilmente se colhe do exame dos seres compostos, ou seja, os seres aos quais temos acesso neste mundo³¹ e que são o ponto de partida do nosso conhecimento. Suscetíveis a mudanças, os seres que nos rodeiam são casos constatáveis de toda sorte de alterações.

A doutrina do ato e da potência é a solução aristotélica a um problema que já havia sido tratado por Platão e Parmênides anteriormente. Parmênides negou a realidade do movimento por considerá-lo um caso que infringia o princípio de não-contradição, que ele formulou como: o ser é e o não-ser não é. A mudança parece ser uma passagem do ser para o não-ser ou do não-ser para o ser, o que não era racionalmente aceitável no seu entender. Platão, por sua vez, aproxima-se de Parmênides ao não reconhecer totalmente a realidade do movimento. No entanto, distingue-se dele por aceitar que o movimento possui uma realidade diminuída, empobrecida, em outras palavras, o movimento não é mais que uma sombra do real; o que já é mais que ser simplesmente uma falsidade.

Para superar o problema da conversão do ser em não-ser e vice-versa, que parece ser manifestada no mundo sob a forma de movimento ou alteração, é que Aristóteles desenvolve a teoria do ato e da potência. Os seres do mundo possuem em si dois princípios, o ato e a

³¹ Essa postura tem sua importância. Santo Tomás é sempre cuidadoso em partir do conhecimento do mundo. Ele pretende manter suas explicações de caráter filosófico fundamentadas naquilo que possa ser examinado nos limites da pura razão humana, isto é, sem recorrer à Revelação. Para nós, a doutrina da simplicidade divina é baseada na sua ontologia e não na teologia. Cf. JORDAN, M. D. The names of God and the being of names, *in* FREDDOSO, 1983, p. 177.

potência. O ato é a existência concreta, a potência é a capacidade intrínseca ao ser³² que está em ato de realizar ou de sofrer um movimento em algum sentido.

Entretanto, há certas regras a serem obedecidas. Primeira, que o ato é ontologicamente anterior à potência, muito embora o que se atualize seja algo que já existia em potência. Segunda, mas é um corolário da primeira, que a ordem não deve remeter ao infinito, ou seja, não é razoável que a ordem dos seres em ato não tenha um começo e sempre dependa de uma potência anterior. Por isso, Aristóteles afirma a existência de um primeiro motor imóvel ou causa incausada.

A mudança é a característica mais notável dos seres que percebemos; e é primeiramente destes seres que emprestamos nossa compreensão do mundo e nossa parcela de conhecimento acerca de Deus. Trata-se de uma ‘via da experiência’, pois é nela que transita nosso conhecimento em busca do mundo e de Deus. Ora, a teoria do ato e da potência explica o fenômeno da mudança. Muito em voga durante a Idade Média, Santo Tomás se serve frequentemente dessa teoria aristotélica.

Entretanto, há outra via, também de grande importância, que pode ser chamada de ‘via metafísica’. Ela recorre a uma distinção filosófica formulada por Santo Tomás (Boécio já a havia utilizado, é verdade, mas jamais a havia tomado como real) e trata-se da distinção entre essência e existência. Segundo ela, uma essência, à exceção de um único caso, detém uma relação de accidentalidade com a existência. Ou seja, não há nada na essência que implique necessariamente a sua existência. A existência completa o ser da essência porque ela o realiza. Mas isso não se dá de forma necessária. Segundo Santo Tomás, todo ser limitado — e se incluem aqui mesmo as substâncias separadas — não carrega implicado à sua essência o existir. Por outro lado, Deus é, na Sua própria essência, a sua própria existência. E como a existência possui a notável peculiaridade de não participar de nada (como, por exemplo, a

³² Ser não eterno, para Aristóteles e ser criado, para Santo Tomás.

matéria participa da forma), mas sim as outras coisas é que podem vir a participar dela, ela não pode ser composta, somente simples. Sendo a existência simples, se houver algum ser que seja sua própria existência, ele deverá ser absolutamente simples. Ora, este ser é Deus.

A composição ato/potência e a distinção entre essência e existência são usadas em grande parte dos argumentos de Santo Tomás em prol da simplicidade de Deus. Por que isso? Pensamos que o motivo se encontra na intenção que Santo Tomás tinha de construir um sistema, ou seja, um todo ordenado e interligado. Nesse sistema, os seres contingentes são necessariamente compostos e esta composição pode ser de matéria e forma, essência e existência, etc.³³ Em suma, em algum dos modos da atualidade e da potencialidade que é a mais fundamental de todas as composições.

Na Suma Contra os Gentios, por exemplo, o tema da simplicidade divina é tratado em capítulos diversos. No livro I, Santo Tomás começa com uma série de capítulos para justificar a obra: o trabalho do sábio, a intenção do autor, a compatibilidade entre fé e razão, o plano da obra, etc.. Passa a algumas críticas sobre opiniões erradas (ou, ao menos, que Santo Tomás considera erradas) acerca de Deus. Segue para as provas da existência de Deus. E, antes da série de capítulos sobre a simplicidade divina (caps. 16-25), introduz um predicado divino, o da eternidade, que só aparecerá bem mais tarde na ordem da Suma de Teologia.

Voltemos nossa atenção para a Suma de Teologia. Obra da maturidade de Santo Tomás, ela apresenta um ordenamento em alguns aspectos diferente do da Suma que a precedeu. Após uma introdução em que examina a *sacra doctrina*, entra diretamente no problema da existência de Deus e, daí, passa ao atributo divino da simplicidade. Se as Sumas, como supomos, estão estruturadas como edifícios (talvez fosse melhor dizer ‘catedrais’, como sugere Panofsky), o que está embaixo sustenta o que está em cima ou o que vem antes sustenta o que vem depois. As teses provadas no início fornecem argumentos para as teses a

³³ A lista que apresentamos está limitada ao propósito de nosso presente trabalho. Ela é, de fato, maior e pode ser aumentada de acordo com o critério que se adote para composição e divisibilidade. Para confrontar um exemplo, veja-se: GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Les perfections divines*. Paris: Beauchesne, 1936. p. 76.

serem posteriormente defendidas. Como a Suma de Teologia trata de Deus, é preciso saber se Ele existe e o que Ele é. A primeira grande questão é se Deus existe. Ali se encontra o elemento fundamental para a resolução do problema da simplicidade divina, a saber, o que está presente na primeira das *quinquae viae* ou a prova da existência de Deus retirada do movimento.

A primeira prova da existência de Deus tem como base o mesmo fenômeno no qual está implicada a doutrina do ato e potência, a saber, a mudança, o movimento ou a alteração. Dentre as características dos seres acessíveis à nossa percepção, a que mais nos chama atenção é a mudança. Não é à toa que Santo Tomás a escolheu como a primeira das provas da existência de Deus. Como se deve começar com o que é mais cognoscível para nós e a mudança é a característica mais conhecida e, ao mesmo tempo, a mais universal no mundo das criaturas, é dela, a mudança, que devemos partir.

A mudança, ou movimento, não só necessita de um primeiro motor, em si próprio imóvel, que chamamos Deus, mas, também, ela convém como primeira prova por ser o fenômeno mais facilmente constatável que presenciamos no mundo. Pois bem, o ponto ao qual queremos chegar é o seguinte: a primeira prova da existência de Deus, embora se desenvolva sobre a impossibilidade de um regresso ao infinito na cadeia das causas, supõe a doutrina do ato e potência. Ao aceitar que existe o movimento, Santo Tomás abraça a antiga doutrina aristotélica. Portanto, ela já é um instrumento válido mesmo para a resolução da primeira grande questão da Suma. Ao passar da existência de Deus para a sua maneira de ser, Santo Tomás disporá como primeiro atributo a simplicidade e usará, ou melhor, continuará a usar aquilo que desde o início lhe serviu de instrumento, a saber, a doutrina do ato e potência.

O que dizer, então, da doutrina da composição entre essência e existência? A nosso ver, a sua importância não está ligada ao lugar que ocupa na ordem da progressão das questões, isto é, o que supusemos: que o que vem antes fundamenta o que vem depois. Seu

valor consiste na eminência daquilo que Santo Tomás chamou de ‘esta sublime verdade’, ou seja, o nome que Deus próprio se deu: aquele que é. Entre os nomes que se pode atribuir a Deus, o mais conveniente, o mais aproximado, ou menos distante, da sua essência e, portanto, o mais verdadeiro é ‘aquele que é’. Ser ‘aquele que é’ significa ser aquele no qual a essência não se diferencia de sua existência. Mas este ser só pode ser um. Em todos os demais seres a existência é distinta da essência. Santo Tomás usa essa distinção como marca da composição nos seres. Ela entrará como argumento em favor da simplicidade de Deus. O que é interessante notar, porém, é que ela também remete à distinção de que tratamos antes, isto é, a distinção ato/potência. Santo Tomás afirma, em *STh* I, q. 3, a. 4, resp. que “[...] *toda existência que seja distinta da essência tem com ela a mesma relação que o ato com a potência [...]*”. Eis que nos vemos novamente perante uma doutrina que insiste em aparecer toda vez que se trata da existência de Deus e de seus atributos. Por isso, ao examinar o atributo da simplicidade, Santo Tomás tanto se valeu das noções de ato e potência e procurou explicar a simplicidade através da noção de ato puro, completamente isento de potencialidade passiva.

2.2 A perfeição divina

2.2.1 o significado

O primeiro ponto a ser abordado é a significação do termo ‘perfeição’. Dizer que algo é perfeito (do Latim *perficere*) é dizer que este algo é totalmente feito, acabado, realizado. Os termos ‘feito’ e ‘acabado’, melhor que o termo ‘realizado’, carregam consigo a idéia de uma passagem, ou seja, uma noção de dependência de algo que é posterior de algo que é anterior. Enquanto o termo ‘realizado’ é indiferente à idéia de passagem, os outros dois representam com precisão o que o Aquinate tinha em mente, a saber, um significado de origem que traz em

si o conteúdo inteligível da mudança. Por isso, ser totalmente feito significa, filosoficamente, ter passado de um estado de potência a um estado de ato. Para usar um exemplo de Santo Tomás, todo homem é potencialmente um sábio, mas só será de fato um sábio o homem que atualizar esta capacidade. Sendo assim, a perfeição é algo que é originado numa passagem, numa mudança. Ora, Deus é imutável e Nele não pode haver potência passiva nem dependência em qualquer sentido. Por isso, Ele não pode ser perfeito nesse sentido.

Santo Tomás não desaprova esta objeção à perfeição divina. Ele sempre a reconhece como uma objeção pertinente à utilização do atributo e está ciente das implicações indesejadas que o termo ‘perfeição’, assim definido, pode trazer. Entretanto, sua posição é a de conferir um outro significado ao termo perfeição. Ele o faz dizendo que tomará este termo em uma certa extensão do seu sentido etimológico. Na Suma de Teologia, I q. 4, a. 1, ad. 1, encontramos: “[...] *como, entre as coisas que se fazem, se diz perfeita a coisa que de potência foi conduzida a ato, se transpõe [transumitur] o termo ‘perfeito’ para significar aquilo que está plenamente em ato [...]*”. E Santo Tomás apresenta, ainda na mesma passagem, o porquê do termo ‘perfeito’ escapar à objeção, a saber, porque “[...] *quer ocorra isto [plenamente em ato] ou não [grifo nosso] ao fim de um processo de vir a ser feito [...]*”.

Com isso, ele diferencia o significado original de perfeição do novo uso que fará ao tratar do atributo ‘perfeição divina’. Ele pode fazê-lo baseando-se no convencionalismo inerente à nossa linguagem. Aristóteles escreveu no *De Interpretatione* (16a 3-5), que os sons da voz e as palavras escritas são símbolos dos estados de alma. Santo Tomás acompanha Aristóteles nessa posição, pois para ele as palavras são um tipo de símbolo e estão sujeitas a uma ampla margem de manobra quando delas nos valemos. De fato, as palavras, como construções arbitrárias, representam os estados de alma que nós as fazemos representar e todos os membros do grupo social as devem reconhecer, ou seja, as palavras são símbolos

convencionais³⁴. Por isso, ele alerta na *Suma Contra os Gentios* I, cap. 33, 4 que “[...] o conhecimento das coisas não depende do conhecimento das palavras, mas da significação dos nomes [...]”, e isso aparece mais claramente ainda na seguinte passagem da *Suma de Teologia* I, q. 5, a. 2, resp.: “[...] a noção significada por um nome é aquela que o intelecto concebe da coisa à qual a palavra se aplica [...]”, ou seja, não é a palavra em si que significa, mas aquilo que o intelecto concebe. Em outras palavras, a ligação entre um conceito e uma palavra, não sendo um casamento indissolúvel, pois trata-se de uma disposição artificial, reporta todo peso da significação ao conceito e não à palavra (significante) em si mesma.

Ao aplicar ao significante ‘perfeição’ um significado diferente daquele que detinha o termo quando tomado em seu sentido etimológico, Santo Tomás cria, a bem dizer, um novo termo, um termo técnico específico para o caso da descrição da total riqueza e da total atualidade do ser divino, depurando-o de toda limitação resultante de uma passagem de potência a ato³⁵. A preocupação, de novo, do Aquinate é garantir a transcendência divina mesmo quando nos valem de termos que usualmente utilizamos para descrever o limitado mundo da nossa experiência.

A analogia, que através de seu mecanismo de atribuição, negação e eminência, propicia uma maneira de falar de Deus é a solução tomásica para o problema de, ao descartar

³⁴ Aqui é preciso observar que nem todo símbolo é necessariamente convencional. Os conceitos através dos quais representamos um objeto em nosso intelecto são símbolos, uma vez que os representam, mas não são eles próprios convencionais. Ao contrário, eles são os mesmos para todos os homens, como afirma Aristóteles (16a 5-8) ao dizer que “[...] assim como a escrita não é a mesma para todos os homens, as palavras faladas também não o são, ainda que os estados da alma dos quais essas expressões são como signos imediatos são idênticos para todos, como são idênticas também as coisas das quais esses estados são imagens [...]” (*De l’interprétation*. J. Tricot (trad.). Paris: Vrin, 1997.)

³⁵ Vimos que o sentido original de perfeição é ‘estar completamente feito ou acabado’. Isto implica uma transição, seja em sentido estrito, como no caso do ser em potência X passar para ser em ato X’, seja em sentido lato, ao compreendermos a transição mesmo como uma passagem de um ser para o não ser (aniquilação). Ambos os tipos de transição podem ser explicados por Santo Tomás através da teoria aristotélica do ato e potência. Segundo essa teoria, o ser em potência só pode vir a ser mediante um ser em ato e qualquer tipo de mudança é ocasionada por uma passagem de um estado de potencialidade para um estado de atualidade. Mas, para que isso seja possível, uma (não a única) exigência é que o sujeito da mudança seja um ser composto. E não importa que essa composição seja de matéria e forma ou de essência e existência, pois, como podemos observar no caso dos anjos, a existência não é necessária e por isso eles podem deixar de ser. Sendo assim, a composição essência/existência carrega consigo a possibilidade de alteração. Ora, Deus é absolutamente simples (1.3) e o que queremos dizer ao qualificá-Lo como perfeito exclui justamente esse modo alterável de ser característico dos seres compostos.

a univocidade, não se cair na pura equivocidade. Essa nova definição de perfeição, purificada da transição de potência a ato, permite a Santo Tomás falar de Deus como o sumo bem em todas as categorias de bem que não impliquem em algum grau de imperfeição (na nomenclatura consagrada: as ‘perfeições puras’³⁶. Doravante, na obra de Santo Tomás, perfeito designará, quando aplicado ao caso de Deus, a eminência da atualidade divina, que não comporta nenhuma potência (passiva) nem carece de qualquer bem.

2.2.2 o fundamento

Sendo essa a nova significação que Santo Tomás confecciona para o termo ‘perfeito’, isto é, sua nova definição, cabe explicar agora o seu fundamento.

Perfeito e ato se confundem na realidade do ser. Perfeito é o ser mesmo tomado sob o aspecto de sua riqueza qualitativa³⁷, ou seja, enquanto está em ato e, portanto, é um bem.

Entramos, agora, no campo dos transcendentais. E é conveniente que se trate deles num exame do significado da ‘perfeição divina’.

Transcendentais são um conjunto restrito de predicados que se aplicam a todos os seres, ultrapassando mesmo os dez gêneros máximos estabelecidos por Aristóteles³⁸. Ou seja, eles não estão limitados como os gêneros máximos (categorias), eles se aplicam a todos os seres. Enquanto as categorias se diferenciam e se excluem mutuamente, os transcendentais estão presentes ou transitam indiferentemente em todas elas.

São eles o ser, o uno, a verdadeiro e o bom³⁹. O que aqui interessa dos transcendentais é que eles são comuns a todos os seres e eles são intercambiáveis também. Quando se considera um transcendental, deve-se admitir a presença dos outros porque eles sempre se

³⁶ Cf. por exemplo: FRAILE, G. *Historia de la filosofía*. Vol. II. 2. ed. Madrid: Editorial Católica, 1966. p. 946.

³⁷ Cf. GEIGER, 1953, p. 251. Aí se encontra a exposição de três significados possíveis de ‘perfeição’, segundo o autor, nos escritos de Santo Tomás. Agora, nos valem de um deles para introduzir a relação entre bem e perfeição.

³⁸ A tabela completa das categorias é encontrada em Aristóteles duas vezes somente: em *Categorias* 4, 1b 25-27 e em *Tópicos* I, 9, 103b 21.

³⁹ Segundo alguns, aí se inclui também o belo. Mas essa não é a posição de Santo Tomás.

encontram todos juntos em todo e qualquer ser e, em certo sentido, pode-se dizer que são o mesmo considerado sob diferentes aspectos. Há ressalvas a isso, é claro, mas Santo Tomás responde a elas dizendo que, mesmo representando conceitos diferentes, correspondem a uma mesma realidade: o ser. De fato, trata-se de conceitos diferentes: o verdadeiro é o ser em relação ao intelecto; o bom é o ser em relação à vontade. Mas qualquer ser é bom e verdadeiro enquanto é, pois os transcendentais são propriedades que se encontram em todos os seres. Eles não são, como as dez categorias, determinações ‘daquilo que é’, mas sim “[...] *propriedades que pertencem a todo ser.*”⁴⁰. Entretanto, os transcendentais não são iguais entre si e há uma relação de prioridade e posterioridade entre eles, pois o ser entra no significado dos demais. E isso quer dizer que o ser é anterior aos outros transcendentais. Contudo, tal anterioridade não é capaz de revogar o caráter de todos serem intercambiáveis. Na verdade, é essa anterioridade do ser que impõe isso, pois, como escreve Gilson, os transcendentais “[...] *não têm sentido e realidade senão em função do ser, que põe a todos [pose toutes] ao se pôr.*”⁴¹

Os transcendentais são propriedades de cada ser particular, pois todo e qualquer ser, enquanto é, é uno, verdadeiro e bom. Contudo, enquanto conceitos ou instrumentos de que se vale nosso intelecto para compreender o mundo, eles são distintos, já que nosso intelecto os considera como aspectos diferentes do mesmo ser. Assim, bem se diz com respeito ao apetite, verdade ao intelecto, ser ao ato.

Concluído esse parêntese, voltemos à questão da perfeição.

Perfeito é um conceito ligado aos transcendentais bem (i) e ser (ii). Com efeito, Santo Tomás o afirma em algumas de suas obras. Por exemplo, “[...] *o bem inclui o conceito de*

⁴⁰ Essas últimas linhas são paráfrases, seguidas de uma citação, da exposição do tema ‘transcendentais’, feita por AERTSEN, Jan. *Good as transcendental and the transcendence of the good. in Being and goodness.* MACDONALD, Scott (ed.). Ithaca: Cornell University Press, 1991. p. 56.

⁴¹ GILSON, 1997, p. 121.

perfeito [...]”⁴²; “[...] o bem de cada um é seu ato e sua perfeição [...]”⁴³; “[...] a perfeição de toda coisa é proporcionada a seu ser [...]”⁴⁴.

Perfeição e bem (i) se ligam transcendentalmente quando considerados sob o aspecto do que convém a uma determinada natureza. Nesse sentido, que Santo Tomás apresenta como sendo o primeiro dos graus de perfeição possíveis⁴⁵, o ‘ser uma determinada coisa’ já pode ser considerado uma perfeição e um bem. O Aquinate fornece um exemplo: “[...] a primeira perfeição do fogo consiste em ser fogo, coisa que deve à sua forma substancial [...]”⁴⁶. E isso se dá com todos os seres, mas não da mesma maneira. Todo ser é bom, mas não é a totalidade do bem. Isso porque “[...] o grau de perfeição que convém a uma coisa depende de seu grau de ser [...]”⁴⁷. Enquanto nos seres criados isso se dá apenas parcialmente, ou seja, o ser, o bem e a perfeição estão presentes em cada sujeito segundo o seu grau de ser apenas, em Deus se dá de modo não só a estarem presentes, mas a serem eles o ser, o bem e a perfeição absolutos. No caso divino, ser, perfeição e bem não só são o mesmo⁴⁸, mas o são também em grau absoluto.

Além disso, a ligação do ser com a perfeição (ii) completa a posição tomásica. Em meio aos diversos nomes que podem ser aplicados a Deus, Santo Tomás reconhece um como o mais adequado: ‘aquele que é’; aliás, é o nome que o próprio Deus se confere na Bíblia. Ora, “[...] todo nome é instituído para significar a natureza ou essência de uma coisa [...]”, escreve Santo Tomás a esse propósito (SCG I, 22, 10). Ser ‘aquele que é’ significa ser aquele no qual o ato de ser (*esse*) e a essência são uma única e mesma coisa. A doutrina tomásica de

⁴² *STh*. I, q. 5, a. 1, ad. 1.

⁴³ *Ibidem*, q. 6, a. 3, resp.; in *Dionysii de Divinis Nominibus*, cap. 4, l. 1; *SCG* I, cap. 37; *SCG* III, cap. 24.

⁴⁴ *SCG* I, cap. 28.

⁴⁵ Santo Tomás apresenta os três graus assim: “O primeiro é o seu próprio ser; obtém-se o segundo mediante a adição de certos acidentes indispensáveis para que suas operações sejam perfeitas e consiste o terceiro em que alcancem algo que tenha razão de fim.” (*STh* I, q. 6, a. 3)

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *SCG* I, 28, 2.

⁴⁸ Convém lembrar que os atributos divinos têm significados diferentes. Eles são múltiplos enquanto nós, por uma necessidade nossa, distinguimos diferentes aspectos de uma única e mesma coisa. Mas a sua identidade ou unidade em Deus nos escapa.

que nos seres há composição entre ‘o que é’ ou essência, que é expressa pela definição, e o ato de ser (*esse*) admite uma única exceção, a saber, Deus. Isto porque Deus é ato puro e Nele não há qualquer tipo de composição (2.1). As criaturas, por sua vez, possuem perfeições, mas não são sua própria perfeição, e isto significa que elas *têm* vida, sabedoria, etc., mas não *são* vida, sabedoria, etc. Quando se pensa em Deus, no entanto, deve-se recusar as composições de ato/potência e de essência/existência e admitir a pura atualidade de uma essência que é seu próprio ser. Mesmo os transcendentais, no caso de Deus, só podem ser pensados distintamente em função da limitação de nossa capacidade cognitiva.

A recusa de composição em Deus permite pensá-Lo como o ser em sumo grau que é Seu próprio ato de ser. Ao considerar Deus como sendo o ser em mais alto grau, ser primeiro e incriado, Santo Tomás O reconhece como causa (eficiente e final) de todos os demais seres, que, pelo fato de serem contingentes, reclamam uma causa. E se Ele é causa eficiente de todos os seres deve possuir todas as perfeições que confere (comunica) a eles⁴⁹. Ora, tudo o que é perfeito enquanto é. Os seres criados são e, pela própria condição de seres existentes, possuem alguma perfeição, limitada é verdade, mas perfeição: “*toda coisa é perfeita na medida em que está em ato [...]*”⁵⁰. No entanto, o fato de serem perfeitos não quer dizer que abarquem a totalidade da perfeição.

[...] é manifesto, com efeito, que a razão pela qual um corpo quente não tem toda perfeição do calor é que o calor participado não está plenamente em sua natureza, mas, se o calor subsistir por si, nada poderá faltar daquilo que é calor. Daí resulta que Deus, sendo o próprio ser subsistente, nada pode lhe faltar da perfeição do ser [...]
(*STh* I, q. 4, a. 2, resp.).

⁴⁹ *STh* I, q. 4, a. 2, resp.

⁵⁰ *SCG* I, cap. 28, 6.

E isso pode ser confirmado também observando que a perfeição limitada a cada diferente natureza dos seres criados⁵¹ possui um grau ou intensidade que é medido tomando como referência o que há de mais perfeito. Santo Tomás nos explica na Suma Contra os Gentios o que ele entende como referência com relação às perfeições:

Em todo gênero se encontra qualquer coisa de absolutamente perfeita, que mede todas as coisas deste gênero. Cada qual se mostra mais ou menos perfeita por sua maior ou menor proximidade com aquilo que mede o seu gênero. Do mesmo modo que se diz que o branco é medida para todas as cores e o virtuoso para todos os homens. Ora, a medida para todos os seres não pode ser outra a não ser Deus, que é seu próprio ser. (I, cap. 28)

Se é assim, todas as perfeições devem estar em Deus, pois, se, como causa, Ele deve possuir todas as perfeições que confere às criaturas, como medida Ele deve ser o máximo.

Mas convém observar que nem todas as perfeições que encontramos nos seres criados se aplicam a Deus propriamente. A posição do Aquinate distingue entre a posse de uma perfeição formalmente e virtualmente. As perfeições puras, como a sabedoria, a vida, o ser, etc., pertencem a Deus formalmente, ou seja propriamente, porque não implicam qualquer imperfeição. Por outro lado, as perfeições mistas⁵² — como é o caso do discorrer, para uma razão que é naturalmente discursiva, ou o desenvolvimento físico, para os animais e as plantas —, encontram-se em Deus apenas virtualmente, pois implicam imperfeição. Com efeito, ao pensarmos que é próprio de Deus pensar discursivamente, vemo-nos obrigados a negar-Lhe o atributo da simplicidade.

Em Deus, a totalidade das perfeições que podem ser encontradas nas criaturas estão presentes num máximo grau: Aquele “[...] ao qual não falta nenhum gênero de nobreza [...]” (SCG I, 28, 1). O Deus criador é causa eficiente e exemplar de tudo o que existe. Sendo assim, Ele contém todas as perfeições que participa às criaturas, pois é um princípio

⁵¹ É princípio aceito por Santo Tomás que toda forma ou perfeição é recebida até onde permita a capacidade do recebedor. Cf. in *Dionysii de Divinis Nominibus* cap. 5, l. 1 e *STh* I, q. 62, a. 5. Santo Tomás indica como origem desse princípio o *De Causis*. Pode-se encontrar uma referência direta a isso em *De Potentia* q. 3, a. 3, obj. 1.

⁵² Cf. a exposição que se encontra em FRAILE, 1966, p. 946.

metafísico que a causa possua, no mínimo, tanta perfeição quanto seus efeitos (1.1.2). No caso de Deus, Sua perfeição como causa não admite paridade com Seus efeitos. Deus é causa equívoca e nada Nele mantém uma proporção com Seus efeitos, pois não há proporção entre o infinito e o finito. Não obstante, é tese de Santo Tomás que se chega a saber que Deus é absolutamente perfeito não só através do exame das exigências que o conceito ‘Deus’ impõe. É preciso, também, colher no conjunto das criaturas as perfeições manifestadas nelas para depois aplicá-las a Deus. Pois, se elas estão nas criaturas, precisam também estar de algum modo em Deus que é sua causa.

Mas vê-se que nos seres criados há uma variedade de perfeições. Elas refletem o grau de acabamento e de riqueza em que se encontram. No entanto, enquanto as perfeições presentes nas criaturas são sempre múltiplas, em Deus elas são uma só coisa, o próprio ser de Deus. Como, então, reduzir essa pluralidade de perfeições dos seres criados à unidade em sua fonte que é o ser divino? A resposta de Santo Tomás se sustenta sobre dois argumentos: o primeiro remete ao que acabamos de tratar, ou seja, que Deus é causa eficiente de todo ser e, como causa, Ele possui anteriormente tudo o que participa às criaturas (efeito). O segundo reduz todas as perfeições ao ser, pois, como ser é o que está em ato e como todo ato é uma certa perfeição, “[...] *os seres são perfeitos na medida em que são ser [...]*”(STh I, q. 4, a. 2, resp.). A forma do argumento é a seguinte. Deus é o ser subsistente e, por isso, possui o máximo grau de ser e de atualidade. Toda perfeição é proporcional à intensidade do ser. Logo, Deus possui toda perfeição possível.

Esse segundo argumento remete diretamente a duas coisas: (a) à intensidade do ato e (b) à prioridade ontológica do ato, pois “[...] ‘*ser*’ nomeia um certo ato: não se diz que uma coisa é partindo do fato que ela está em potência, mas do fato que ela está em ato [...]”(SCG I, 22, 7). A intensidade do ato (a) diz respeito ao grau de perfeição que está em jogo, por exemplo, um homem não pode ter a mesma natureza de perfeição que uma pedra. Não há

escala entre espécies diferentes, uma vez que espécies diferentes participam de maneira diferente de uma perfeição que se realiza, em sua totalidade, somente em um único ser⁵³. Já a prioridade ontológica do ato (b) diz respeito à composição ato/potência, característica do ser criado. Completa o quadro o fato de que Santo Tomás afirma haver uma diferença entre o ato de ser (*esse*) e a essência nas criaturas e não em Deus. Tal diferença traça a distinção entre os seres que têm ser, e por isso possuem algumas perfeições, e o ser que é seu próprio ser (*ipsum esse*) e possui todas as perfeições. Dizer que os seres são perfeitos ‘na medida em que são ser’ é dizer que os seres limitados são perfeitos na medida de seu ser limitado e na medida em que atualizam suas potencialidades, e o ser ilimitado, cujo caso único é Deus, é perfeito sem limites porque é ato puro.

Em resumo, os fundamentos da atribuição da perfeição a Deus encontram-se, de um lado, na semelhança resultante da ligação entre causa e efeito; por outro, na convergência dos conceitos de ser, bem e perfeito, admitindo somente uma variação de grau ou nobreza na medida da intensidade do ato. Em ambos os casos, é para Deus que se aponta, pois Ele é a causa por excelência e ato puro.

2.3 Os significados de potência

Como diz Santo Tomás no *De Potentia*, potência se diz em relação ao possível; por isso, convém que se explique o que significa ‘possível’ primeiramente.

2.3.1 possibilidade física e possibilidade lógica

Possível se diz de toda proposição cujo predicado não é incompatível com sujeito. É a possibilidade lógica, na qual não há contradição entre sujeito e predicado. Esta é conhecida também como possibilidade absoluta, pois engloba tudo o que pode ser pensado, ainda que o

⁵³ Uma discussão e referências sobre este assunto pode ser encontrada em WIPPEL, 2000, pp. 173-174.

ser que corresponda a este pensamento jamais venha a existir. E o que pode ser pensado é aquilo que abarca tudo que não implica contradição, isto é, aquilo que não ofende à lei primeira do pensamento, o princípio de não-contradição.

Possível se diz também daquilo que obedece às leis e aos limites impostos à natureza, isto é, aquilo capaz de ser dentro do universo atualmente existente, ou seja, aquilo que pode realmente ter lugar no universo segundo o que ele é. A possibilidade natural é limitada pelas leis que governam o universo e se aplicam a todos seres a elas sujeitos, sejam eles existentes ou não.

É importante notar que o campo da possibilidade lógica é mais vasto que o da possibilidade natural. Na verdade, a possibilidade natural está incluída na possibilidade lógica, pois nem tudo o que é pensável sem contradição existe ou pode existir efetivamente no universo tal qual ele é. As possibilidades físicas são determinadas, no sentido de limitadas, pela possibilidade da essência das espécies possíveis neste mundo. Por exemplo, todos os cavalos são quadrúpedes⁵⁴. Pensar, portanto, em cavalo bípede é pensar em outro ser que não um cavalo. Para usar um exemplo de Aristóteles, um homem morto não é um homem propriamente, mas outra coisa, pois a ausência da racionalidade afeta diretamente a constituição da essência. Por isso, por mais que um cadáver se assemelhe a um homem, ele não é um homem; ainda que o tenha sido um dia. Nesse caso, então, quando proferimos as seguintes frases ‘eis um homem morto’ e ‘este é um homem’ (quando este homem está vivo, é claro) o termo ‘homem’ está sendo usado equivocadamente.

A potência de Deus é coextensiva à possibilidade absoluta ou lógica (Santo Tomás o afirma expressamente, por exemplo, em *STh.* I, q. 25, art. 3, resp.), pois o poder de Deus se estende a muito mais do que o atualmente existente. O poder de Deus não está circunscrito ao que alcança algum dia um *status* de existente e mesmo às leis que governam o universo tal

⁵⁴ Significando que a forma própria a um cavalo é ser quadrúpede. Eventuais acidentes, pois as leis físicas admitem exceções, seja de geração, seja durante a vida do animal, e que impliquem em amputação de um membro, não alteram a forma característica da espécie.

qual ele é. O enorme leque de possibilidades composto por aquilo que jamais passará de um ‘pode ser’ ou um ‘poderia ter sido’ se encontra submetido ao poder divino também. É por isso que Santo Tomás também escreve na passagem acima indicada que “[...] *tudo o que não implica contradição está compreendido entre os possíveis a respeito dos quais se chama Deus de onipotente [...]*”.

É fundamental para nossa tese notar que o limite imposto pela possibilidade não se dá sempre do mesmo modo. Há a impossibilidade frente uma certa potência e há a impossibilidade absoluta. O limite imposto pela impossibilidade frente a uma certa potência é um limite real: um homem não pode, por natureza, respirar debaixo d’água. É um limite real porque há algo real a ser realizado, a saber, o respirar nessas condições. Diferentemente, o limite imposto pela possibilidade absoluta não implica a exclusão de alguma coisa, pois o contraditório não corresponde a qualquer conteúdo. Mais adiante, quando tratarmos dos problemas relativos à onipotência, veremos como Santo Tomás lança mão dessa distinção.

Estabelecida a distinção entre possibilidade natural e possibilidade lógica, voltemo-nos agora à questão do significado de potência de que Santo Tomás fará uso quando se referir a Deus.

O termo grego δύναμις (potência) foi usado em várias acepções por diversos autores da Grécia antiga⁵⁵. Aqui, no entanto, interessa-nos fundamentalmente o uso que Aristóteles dele fez. Isso porque é a partir dos significados que Aristóteles estabelece que Santo Tomás afirma a potência divina, distinguindo a noção que terá valor para tal caso das demais, pois mesmo dentro da filosofia de Aristóteles o termo potência possui múltiplos significados.

Aristóteles apresenta os variados significados de potência em duas passagens da *Metafísica*, Δ 12 e Θ 1-9. E ele assim procede com o intuito de salientar duas coisas. Primeiro, que potência é um termo equívoco. E é equívoco porque pode ser aplicado não só às potências

⁵⁵ Uma lista desses usos pode ser encontrada em PETERS, F. E.. *Termos filosóficos gregos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, sd.

ativa e passiva (do que trataremos no item a seguir), mas também porque, ao ser utilizado em sentido lato para designar uma alteração ou mudança que afeta o ser da coisa, corrupção e privação podem ser tomadas como potências. Estas últimas são alterações em direção ao pior. Aristóteles observa, porém, que potência deve sempre, enquanto propriamente entendida, significar algo de positivo, ou seja, uma capacidade de mudar para melhor. As coisas podem ser destruídas ou quebrar-se, podem ser obstruídas em seu desenvolvimento natural ou privadas de uma de suas partes ou capacidades. Tudo isso é certo, mas o significado principal de potência deve contemplar o aspecto positivo da mudança, isto é, a realização ou o aperfeiçoamento. O significado positivo do termo potência influi na construção dos demais. Foi partindo dele que as variações apareceram. Assim, em segundo lugar, Aristóteles entende que há um sentido do qual derivam por extensão todos os outros. O significado fundamental de potência é ser “[...] *o princípio do movimento em um outro ou no mesmo ser enquanto outro [...]*” (1046a 12)⁵⁶.

2.3.2 *potência ativa e potência passiva*

Como dissemos, ‘potência’ é um termo equívoco, ou seja, possui mais de uma significação. Não nos ocuparemos, aqui, dos significados de ‘potência’ que não estejam ligados aos princípios ontológicos aristotélicos do par ato/potência.

Ato e potência são princípios ontológicos de todo ser contingente. Os seres aos quais temos acesso direto são todos contingentes. Eles são compostos de ato e potência, o que significa serem algo e estarem prontos a sofrer algum tipo de mudança. Mas é importante notar que a potência, quando significa estar sujeito a alterações, é sempre uma potência de um

⁵⁶ Ao referir-se ao “*mesmo ser enquanto outro*”, Aristóteles tem o cuidado de evitar que um mesmo ser seja agente e paciente ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, ferindo, assim, o princípio de não-contradição. É bem verdade que um médico possa curar a si próprio, mas o que nele é objeto de cura não é a sua competência nem seu conhecimento da arte médica e sim a patologia que ele sofre. Em outras palavras, ele se cura enquanto doente e não enquanto médico. Embora tudo ocorra no mesmo sujeito, são aspectos diferentes desse sujeito que realizam e sofrem a ação de curar.

ser em ato. É o ser contingente quando está em ato que pode sofrer uma mudança, não há potência pura a existir de maneira autônoma. Aliás, a própria afirmação de uma potência a existir autonomamente, isto é, atualmente (como ato), já é uma contradição. Pois bem, os seres mais conhecidos para nós são aqueles compostos ontologicamente de ato e potência. Essa composição permitiu a Aristóteles defender a realidade do movimento e a ‘salvar as aparências’, ou seja, garantir a aceitabilidade de se confiar naquilo que o mundo nos apresenta. Contudo, como uma doutrina explicativa do movimento pode nos ajudar a conhecer algo acerca de Deus se Ele é um ser imutável?

A resposta, a nosso ver, assim se formula. O princípio do movimento pode ser tomado em dois sentidos. Primeiro, como potência passiva⁵⁷, que é uma capacidade receptiva, ou seja, a capacidade de um ser ser alterado quando sofre ou recebe alguma ação. Por exemplo, o mármore pode ser trabalhado pelo escultor e tornar-se uma estátua. Nesse caso, o mármore é que possui a potência passiva.

Segundo, como potência ativa, que corresponde à capacidade de realizar uma alteração em outro ser ou em si mesmo enquanto outro. No exemplo anterior, o escultor possui a potência ativa, ele altera um estado do mármore através de sua ação. Entretanto, pode-se encontrar ambas as potências no mesmo sujeito. É o caso de um homem ferido que, sabendo como fazê-lo, pode curar sua própria ferida, ainda que o faça não enquanto ferido, mas enquanto conhecedor da arte médica. Usando os exemplos acima, o escultor é capaz de atualizar uma potência do mármore tornando-o estátua e o homem que conhece algo de medicina é capaz de curar-se. Sendo assim, as potências ativa e passiva diferem em ser uma capacidade para agir e a outra uma capacidade de sofrer uma ação.

Entrementes, convém observar que um desses sentidos é anterior e como que causa do outro. Além da subordinação da potência à possibilidade se deve notar que potência se diz por

⁵⁷ Cf. *STh* I, q. 25, a. 1, resp.

relação ao ato. No *De Potentia* q. 1, art. 1, Santo Tomás distingue duas classes de atos: a forma e a operação.

Ato, como operação, é o significado inicial e mais comum. Atualizar é agir, provocar alteração, operar. Deste significado primeiro, estendeu-se o conceito de ato para aquilo que é o fim da operação, a saber, a forma.

Ocorreu o mesmo com a potência, segundo Santo Tomás. Há duas classes de potência (*De Potentia* q. 1, a. 1, resp.): uma “[...] *que corresponde ao ato que é a operação* [...]”, denominada potência ativa, outra que “[...] *corresponde ao ato primeiro que é a forma* [...]”, a qual se dá o nome de potência passiva.

O ponto que queremos ressaltar é o seguinte: o termo ‘potência’ parece, por vezes, confundir os dois sentidos. Pois, num exame menos atento, potência ativa e potência passiva parecem ser uma só potência, já que alguns seres detentores de potência podem ser modificados por outro ou modificar o outro. Em ambos os casos se diz que há potência. Não obstante, potência ativa e potência passiva são diferentes. Há a potência no paciente, que é a potência de sofrer, e há a potência no agente, que é a potência de realizar ou encaminhar a modificação em outro ou em si mesmo enquanto outro. Além do mais, não há inconveniente que as duas estejam presentes no mesmo ser, como acontece com as criaturas. O que não pode haver é identidade, no mesmo ser, de potência ativa e passiva a respeito do mesmo, como vimos acima.

Como a potência passiva é uma condição de imperfeição, pois é algo de sujeito a realizar-se, ela é excluída de Deus. Já a potência ativa não. Potência ativa corresponde à ação mesma de Deus ao produzir um efeito. E justamente por ser um ato ela pode ser dita de Deus.

Mas, se Deus se vale de sua potência, que é ativa, para agir, e como Seu poder é infinito, Ele realiza tudo o que pode realizar?

Para que se responda à questão é preciso examinar uma outra distinção.

2.3.3 potência absoluta e potência ordenada

Potência absoluta e potência ordenada⁵⁸ dizem respeito respectivamente ao poder total de Deus e sua relação com a criação. Deus não criou tudo o que podia criar: Deus pode infinitamente além da efetivação de Sua vontade, o quanto ela se concretizou no ato da criação. A criação não é o resultado de uma necessidade da natureza da vontade divina, mas de uma opção desta vontade. De fato, “[...] *o poder daquele que age por necessidade de natureza é determinado a um só efeito.*”⁵⁹ Mas a vontade divina não está determinada a um único efeito. O poder divino se estende a tudo o que não implica contradição *simpliciter*. E Santo Tomás entende por ‘não implicar em contradição *simpliciter*’ qualquer proposição em que o predicado não repugne ao sujeito⁶⁰. Ora, que o Sistema Solar tivesse mais planetas do que tem não implica contradição. No entanto, Deus o criou tal qual é. Sendo Seu poder infinito, não haveria problema em criá-lo de modo a ser diferente. É por Sua vontade que Deus decidiu fazer isso e não aquilo. Nada O constrangeu. E, uma vez feita a opção, o que Ele realizou passou a existir em consonância com Sua sabedoria.

Potência absoluta e potência ordenada é uma distinção que visa assegurar a compreensão, seja da completa liberdade de Deus, seja da necessidade de ordem do mundo. Trata-se de uma distinção de razão, não de uma distinção real. O poder de Deus é um só. É um poder infinito, inesgotável, que não se distingue realmente do ser divino. Sua sabedoria, Sua justiça e Sua vontade são uma só coisa em Deus. E, como diz Santo Tomás, “[...] *como a vontade não está determinada a esta coisa ou a outra, a não ser talvez com necessidade*

⁵⁸ O universo de utilização desta distinção sempre esteve ligado às incompatibilidades originadas pelas noções de onipotência e os problemas a ela agregados. Ainda que os contextos em que a distinção se apresente sejam diferentes, ela sempre se baseia em questões teológicas centrais. A cada momento histórico se pode encontrar em voga uma determinada questão que, não excluindo as demais, prevalece. É o caso, por exemplo, da possibilidade, ou não, da encarnação ter ocorrido nas outras pessoas da Santíssima Trindade; problema importante na época de Santo Anselmo. Um bom exemplo também é o de se Deus pode fazer algo melhor do que Ele fez, problema tornado célebre por Pedro Abelardo.

⁵⁹ *SCG II*, cap. 23, 2.

⁶⁰ Cf. *STh I*, q. 25, a. 3, resp. Voltaremos a tratar dessa definição na conclusão deste trabalho. Ela constiui, na verdade, a afirmação-chave sobre a qual proporemos nossa interpretação da onipotência divina.

*hipotética*⁶¹, [...] *tampouco estão determinadas à presente ordem das coisas a sabedoria de Deus e a Sua justiça [...]*”⁶². Por isso mesmo, em Deus há um poder não limitado a um conjunto de efeitos chamado de mundo. Mas, uma vez que Ele optou, o mundo se realizou, isto é, concretizou-se sob esta determinada forma. É sob o aspecto do efetivamente realizado que denominamos a potência de Deus de potência ordenada. A potência ordenada delimita o mundo tal qual é por ser a realização da ação divina sujeita à Sua sabedoria e à Sua vontade.

De fato, o poder divino pode ser considerado sob dois pontos de vista. O primeiro diz respeito ao poder de Deus enquanto controlado em seu exercício por Sua sabedoria e bondade⁶³: potência ordenada.

O segundo considera o poder divino separadamente, ou seja, independentemente da sabedoria e da bondade. Potência absoluta é o nome que se dá à potência de Deus sobre todo o possível, venha ele a realizar-se ou não. A potência absoluta abrange o campo de atuação divino tomado sob o amplo espectro de suas possibilidades. Mas qual é efetivamente esse campo de atuação? Para Santo Tomás, não é outro senão o conjunto do que não envolve contradição. O princípio de não-contradição é, assim, o guia seguro para poder avaliar se um certo tipo de ato está ou não sob o poder de Deus. Falando propriamente, todo ato que não implique deficiência no ser divino Lhe pode, em princípio, ser atribuído⁶⁴.

A distinção entre potência absoluta e ordenada foi muito utilizada durante o século XIII. Para sua correta compreensão foram particularmente importantes as contribuições de Aristóteles retomadas pelos medievais. Notou-se então que havia um papel fundamental a ser representado por um sofisma, descrito por Aristóteles como ‘falácia da composição e da divisão’. Diferentes respostas podiam ser construídas a partir do modo como se lidava com o mecanismo do sofisma e com os tipos de necessidade.

⁶¹ Encontra-se uma explicação dessa noção logo na seqüência do texto, neste mesmo item.

⁶² *STh* I, q. 25, a. 5, ad. 1.

⁶³ Cf. GEACH, P. *Providence and evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. p. 19.

⁶⁴ Os exemplos que temos em mente de casos contraditórios à perfeição divina são do tipo: Deus poder matar, ser injusto, enganar-se, etc., que serão tema de capítulo mais à frente.

Vejamos isso mais detalhadamente.

Aristóteles formulou uma teoria de certos tipos de proposições que, na Idade Média, foram conhecidas como proposições *de inesse* e proposições *cum modo*. A natureza dessas proposições é diferente. Proposições *de inesse* são proposições nas quais há uma clara ou manifesta ligação entre o sujeito e o predicado. Essa ligação é fundada na posse ou não, por parte do sujeito, do atributo representado pelo predicado. Assim, quando dizemos que ‘o muro é branco’ ou ‘o muro não é branco’ a proposição é *de inesse*, seja ela atribuída verdadeiramente (de acordo com a realidade) ou não. De outra forma, as proposições *cum modo* estão circunscritas ao conjunto daquilo que é afirmado ou negado necessariamente ou contingentemente. E aqui é o nosso ponto. As noções de necessidade e contingência, presentes neste segundo tipo de proposição, são fundamentais para esclarecer o que é dito de Deus e Seu poder. A chave para interpretar corretamente o que é dito de Deus está justamente em saber distinguir se o que se fala dele implica necessidade ou não e, se implica, que tipo. Eis um exemplo. Que ‘Deus faz necessariamente o que faz’ é uma frase repleta de ambigüidade. Ela pode ser entendida em sentido dividido ou em sentido composto⁶⁵. Ou seja, enquanto falácia, ela pode separar o que deve estar unido ou unir o que deve estar dividido. O que se deve fazer para evitar a falácia é analisar a proposição, tanto em sentido dividido, quanto em sentido composto. Mas como isso se dá no presente caso? Bem, se a frase quer dizer que ‘Deus faz necessariamente o que faz, enquanto Ele faz’ concordamos que isso é

⁶⁵ Uma explicação das noções de sentido dividido e sentido composto pode ser vista na *Suma Contra os Gentios* (trad. MICHON, C. Paris: Flammarion, 1999.) I, 67, § 10. Nessa passagem, Santo Tomás combate a aparente incompatibilidade do conhecimento divino com os futuros contingentes. Embora o exemplo insida sobre um tema diferente do que nos ocupa agora — a onipotência divina — ele serve perfeitamente para apresentar a distinção. “*Se toda coisa é conhecida por Deus como vista por ele atualmente, é necessário que Deus a conheça, do mesmo modo como é necessário que Sócrates esteja sentado pelo fato mesmo de que nós o vemos sentado. Mas isso não é necessário de maneira absoluta, ou, como dizem alguns, <pela necessidade do consequente>; mas o é sob condição, ou <pela necessidade da consequência>. Essa condicional é, com efeito, necessária: <se nós o vemos sentado, ele está sentado>. E, portanto, se a condicional é transformada em categórica de maneira que se diga <aquilo que é visto sentado está necessariamente sentado>, é evidente que, compreendida <de dicto> e de modo <composto>, ela é verdadeira; mas compreendida <de re> e de modo <dividido>, ela é falsa. E assim nessas proposições, e em todas aquelas de que se valem aqueles que argumentam em sentido contrário acerca da ciência divina sobre os contingentes, eles se enganam <segundo a composição e a divisão>.* Conferir, também na mesma obra, a nota 114, pp. 394-395.

necessário, pois segue o princípio que diz: tudo o que é necessariamente é enquanto é (necessidade de suposição) e a frase é entendida de maneira composta. Por outro lado, se a frase exposta quer dizer que Deus não pode fazer outra coisa diversa da que fez — porque está submetido a uma necessidade derivada de sua natureza, de sua razão, de sua presciência ou de sua bondade e a uma necessidade dos efeitos (necessidade absoluta) — ela é entendida em sentido dividido e tal tese só encontra acolhida em Pedro Abelardo; a maior parte dos medievais, e mesmo Santo Tomás, não a aceitam.

Santo Tomás não reconhece constrangimentos à ação divina. E isso implica que a necessidade presente na ação divina é uma necessidade sob suposição e não uma necessidade absoluta.

O universo criado possui leis específicas que o governam. E, enquanto feito, ele é assim. Até que Deus suspenda sua sustentação do universo ou altere suas leis ou seus componentes, a estabilidade está garantida. “*O que é natural não pode mudar enquanto a natureza permaneça [...]*”(SCG. I, 7, 4). O mundo não muda porque Deus o ordenou dessa forma. Mas Ele ordenou o universo livremente. E isso equivale a dizer que havia outras possibilidades. Sendo assim, há margem para uma distinção de razão entre potência absoluta e ordenada em Deus. Consideramos a ação que Deus realizou em sua criação como o campo de sua potência ordenada, enquanto consideramos como potência absoluta o campo não só do que Ele realizou, mas, também, as demais inumeráveis possibilidades.

Convém lembrar que essa é uma distinção de razão, ou seja, é uma distinção que fazemos para melhor conhecê-Lo. Não se deve, portanto, pensar que haja alguma distinção real no ser divino, pois trata-se de um ser absolutamente simples.

Por fim, também convém observar que nem todas as leis que podemos constatar gerindo o universo são leis passíveis de serem modificadas. Algumas são inerentes ao ser enquanto ser, ou seja, são princípios metafísicos. Todos esses princípios se fundamentam no

princípio de não-contradição, expresso ontologicamente da seguinte maneira: uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Mais adiante, no espaço reservado à posição de Santo Tomás quando responde às objeções lançadas contra a onipotência, veremos o porquê de não se poder modificá-las. Para o momento, interessa-nos o fato de que a distinção entre potência absoluta e ordenada é o instrumento que permite não encerrar Deus dentro dos limites da natureza ou do universo criado e, ainda, manter-Lhe aberta a porta à possibilidade absoluta, isto é, a não contraditória.

Assim, podemos dizer que o poder Deus não se encontra condicionado ao universo das criaturas porque o conjunto das coisas desejadas por Deus não tem a mesma medida do conjunto das coisas que Ele pode realizar. É um erro supor que a atual ordem das coisas está comensurada com a bondade, a sabedoria ou o poder de Deus. Ele age voluntariamente, e como “[...] *nenhum agente voluntário produz qualquer coisa sem o querer [...]*”(SCG II, 27, 3), Deus não está condicionado por uma necessidade da natureza criada, da Sua própria natureza nem, tampouco, por uma necessidade de realizar tudo o que Ele poderia realizar.

3 DIFICULDADES DA ONIPOTÊNCIA

Todos os conceitos usados em filosofia precisam de esclarecimento. Por isso, todos eles são postos à prova por meio de problemas e hipóteses que investigam as conseqüências de sua utilização. Em outras palavras, os conceitos são testados com o intuito de se averiguar se são capazes de resistir à contradição interna ou mesmo à compossibilidade dentro do sistema em que se inserem. Tal procedimento tem um caráter salutar em filosofia, pois auxilia na elaboração de elementos que ajudam a sustentar o sistema, mostrar sua solidez, corrigir possíveis falhas ou desvios e, por fim, ajudar a torná-lo racionalmente defensável.

Nossa tese se ocupa do conceito de onipotência em Santo Tomás de Aquino e ela não pode se eximir de examinar as dificuldades envolvidas na afirmação, por parte do Aquinate, da onipotência divina. Apresentar as objeções à onipotência é, portanto, um passo de grande importância, talvez mesmo fundamental, para credenciá-la a ser considerada como um conceito válido e coerente dentro do sistema de Santo Tomás.

Preferimos, por comodidade na exposição, apresentar primeiro as dificuldades ou objeções contra a onipotência para só depois tratar da definição tomásica do conceito. E cremos ser essa ordem cômoda, neste caso, por oferecer, já quando do levantamento dos problemas, um esboço do que Santo Tomás considerou como onipotência por marcar certas fronteiras a serem respeitadas.

Vejamos, pois, as dificuldades.

3.1 Os problemas

A expressão ‘onipotência’ evoca de imediato em quem a lê ou a escuta as noções de poder total, poder ilimitado, poder infinito, etc.. Nem sempre essas noções são claras e elas não são sinônimas certamente. Ter um poder infinito é uma noção que carrega consigo as dificuldades que a noção de infinito apresenta, isto é, ela parece introduzir uma outra ordem que aquela a qual estamos acostumados, a ordem do que é finito. Um poder ilimitado afirma somente a falta de fronteiras neste poder. É uma noção simplesmente negativa, não remete à outra ordem, não remete a nada além. Ter poder total, por sua vez, pode significar ter poder sobre todas as coisas ou poder qualquer coisa. Esses múltiplos conteúdos possíveis da onipotência foram atacados por diversos argumentos através da história da filosofia e o que veremos a seguir é a exposição dos mais significativos, a nosso ver, entre eles. Veremos como a onipotência é atacada e que esses ataques se fazem, na verdade, contra várias concepções distintas de onipotência.

Em busca de uma forma mais resumida de expôr as dificuldades levantadas contra a doutrina da onipotência, permitimo-nos dividi-las em seis grupos:

- 1- os problemas da ligação do conceito de potência a Deus: (i) se potência cabe a Deus? E (ii) se potência é compatível com os demais atributos divinos;
- 2- o problema da realização, por parte de Deus, de atividades próprias aos seres criados (caminhar, falar, tossir, tropeçar, nascer, morrer, etc.);
- 3- se a potência de falhar dos seres criados também é uma potência em Deus (esquecer-se, fatigar-se, enganar-se etc.);
- 4- se um ser onipotente pode alterar o passado;
- 5- se um ser onipotente pode alterar as ‘verdades eternas’;

- 6- se Deus é constringido por sua absoluta perfeição a determinadas ações (Deus não pode: fazer senão o melhor? Fazer algo diferente do que faz?).

3.1.1 se pode haver potência em Deus

O primeiro problema divide-se em dois pontos fundamentais: (i) se o atributo ‘potência’ cabe a Deus e (ii) se a coerência do sistema é capaz de manter-se quando se associa a noção de potência aos demais atributos divinos tradicionais.

No que diz respeito a (i), o desafio é explicar como pode haver uma capacidade de mudança (potência) em Deus. Sendo Deus ato puro, como explicar a presença de potência?

Potência é a capacidade de mudar ou a capacidade de agir e ambas parecem ser incompatíveis com a pura atualidade do ser divino. Se, por um lado, Deus é capaz de mudar, Ele não é ato puro, pois está mesclado de algo que difere do ato, a saber, a potência. Por outro lado, se, para Deus agir, Ele precisar de potência, Ele se coloca em posição de necessitar de algo a mais que sua própria essência para realizar um novo ato e isto também parece implicar num acréscimo indevido ao ser divino, já que se complementa então a essência divina com o acréscimo da potência⁶⁶.

Quanto à questão da compossibilidade dos atributos (ii), pode-se objetar que ‘potência’ é incompatível com outros atributos tradicionalmente aceitos como característicos da natureza divina. Por exemplo, se Deus é absolutamente perfeito, por que precisaria de uma ‘potência’? O que mais há a realizar? Além disso, toda ação (e toda ação é movida por uma potência) tem em vista um fim. Ora, Deus é o fim último e não necessita de nada além de si. Portanto, havendo potência em Deus, ela fere diretamente a idéia de um ser absolutamente perfeito, pois Ele, então, parece precisar da potência para atingir um fim que Lhe é externo.

⁶⁶ *De Potentia* q. 1, a. 1, obj. 9.

Outro exemplo de desafio à compossibilidade dos atributos pode ser encontrado quando nos ocupamos da simplicidade divina. Sendo simples, Deus prescinde de qualquer tipo de complemento, e este parece ser o caso da potência, que se apresenta como um elemento acessório à própria essência divina, ou seja, além de essência, Deus precisa de potência.

Se todos, alguns ou mesmo um desses motivos for válido, pode-se concluir que não há nem pode haver potência em Deus.

3.1.2 se Deus pode fazer o que as criaturas podem

O segundo problema envolve a impossibilidade divina de realizar certos atos que são logicamente possíveis. Comer, correr, tossir, etc. são atividades possíveis. Deus, enquanto ser onipotente, deveria poder realizá-las. No entanto, dada a natureza corporal que tais atos demandam, excluem-se do campo de possibilidade da ação divina.

Uma das tentativas de definição do poder divino considera Deus como aquele capaz de realizar o que não é contraditório. Ora, os atos acima citados não são, em si próprios, contraditórios. Correr ou tossir, por exemplo, são coisas perfeitamente possíveis. Além disso, tais atos estão sob o poder de criaturas infinitamente menos poderosas que seu criador. Se é assim, Deus deveria poder realizá-las. Contudo, para realizá-las, Deus precisaria ser um ser corpóreo o que implicaria em imperfeição de Sua parte. Logo, temos um dilema: ou se nega que Deus possa certas coisas ou se nega sua perfeição. Em ambos os casos, Deus não pode ser onipotente.

3.1.3 se Deus pode falhar

Proposições do tipo ‘X pode se enganar’, ‘X mentiu’ e ‘X foi injusto’ são corriqueiramente verdadeiras. Não é difícil nos depararmos com situações nas quais alguém se tenha enganado, tenha mentido ou tenha cometido uma injustiça. Deus pode ou não realizar tais atos?

Os homens, por exemplo, estão sujeitos a tais ações. Se tais atos estão sob o poder de criaturas, devem estar sob o poder de Deus também. De fato, sendo infinitamente mais perfeito que as criaturas, Deus deve possuir um poder capaz de se estender a muito além de qualquer outro poder; ora, há criaturas que podem se enganar, mentir, etc.; logo, Deus também o pode.

Contudo, se for assim, Ele não é absolutamente perfeito porque está sujeito a errar.

3.1.4 se Deus pode alterar o passado

Que Deus possa alterar o passado é uma tese plausível por dois motivos. Primeiro porque muitos dos acontecimentos que se desenrolaram no passado eram de natureza contingente. Por exemplo, que Alexandre tenha desfeito o nó Górdio com um golpe de sua espada não era, em si mesmo, um fato que necessariamente ocorreria⁶⁷. Ele poderia muito bem desprezar o desafio e não realizar a ação. Ora, o que é contingente pode ser alterado. Deus podia então alterar o contingente. Logo, Ele ainda o pode.

Segundo, porque Deus não pode ter Seu poder diminuído. Uma vez que Ele pôde, no passado, conduzir Abraão à terra prometida, Ele deve, ainda hoje, poder se negar a fazê-lo. Sendo assim, Deus pode alterar o passado.

⁶⁷ Em 3.2.4, usamos o exemplo clássico, levantado por São Jerônimo, da possibilidade ou não da virgindade ser restabelecida.

3.1.5 se as 'verdades eternas' se encontram sob o poder divino

É de aceitação comum que o mundo se divide em contingente e necessário. Contingente é dito daquilo que pode ser ou não ser; que se vá ou não pescar no fim de semana, por exemplo. O necessário, por sua vez, é aquilo que não pode ser de outra maneira, tal como um triângulo ter três ângulos.

Pois bem, toda verdade, enquanto verdade, é necessária, mas não da mesma maneira. Há verdades oriundas de acontecimentos contingentes e verdades que são necessariamente necessárias. A estas últimas designamos 'verdades eternas', pois independem de qualquer condição. Ora, se um discurso acerca de Deus pretende manter-se válido, ele não pode prescindir das leis da lógica, por exemplo, que são necessariamente necessárias. Mesmo Deus não pode ser contraditório, já que isso implicaria imperfeição. Portanto, Deus também deve estar submetido à necessidade das 'verdades eternas', Ele não pode alterá-las. Mas, se é assim, há algo que Ele não pode fazer, portanto Ele não é onipotente.

3.1.6 se a perfeição de Deus determina suas ações de algum modo

Devemos considerar Deus como um ser perfeito (2.2). Mas não somente por possuir a natureza que Lhe é própria, pois os outros seres, enquanto são, também possuem uma natureza que lhes é própria e neste sentido são perfeitos. Assim, dizemos que uma pedra é perfeitamente uma pedra na medida em que ela existe como tal e um homem é perfeitamente um homem enquanto ele existe como tal.

Há, porém, um segundo sentido em que se pode usar o termo 'perfeito' que nos interessa agora, a saber, empregando-o para classificar o grau de nobreza (*nobilitas*), em outras palavras, a “[...] *essência enquanto princípio que confere aos seres sua riqueza*

qualitativa [...]”⁶⁸. Neste sentido, podemos qualificar os seres de acordo com o grau hierárquico que ocupam no quadro classificatório de tudo o que existe. Ele se baseia na aceitação de que a multiplicidade do que existe vai dos bens (entes) criados até o sumo bem (Deus). Há uma escala, é certo, mas ela — embora seja linear, pois vai do mais humilde ao melhor — não é proporcional, já que Deus está fora de qualquer proporção com o criado.

Para Santo Tomás, a nobreza de um ser é conferida de acordo com o seu grau de ser⁶⁹. O que quer dizer, quanto mais ser, mais perfeição. E, se algo tem a plenitude do ser, não lhe faltará nenhuma das perfeições presentes em qualquer ser.⁷⁰ A essa maneira de ser que implica a posse de todas as perfeições em seu mais alto grau é denominada por Santo Tomás de ‘universalmente perfeita’. “*E eu chamo [diz Santo Tomás] universalmente perfeito aquilo a que não falta nenhum gênero de nobreza.*”⁷¹

O único caso de ser universalmente perfeito é Deus. Mas essa perfeição absoluta permite que se levantem objeções quanto à sua compatibilidade com o conceito de onipotência. De fato, é inquietante pensar, por exemplo, que entre muitas possibilidades Deus possa fazer algo que não seja o melhor. Nos casos X, Y e Z, uma vez que Z seja a melhor realidade possível entre eles, Deus não se encontra constrangido a realizar Z e descartar X e Y? Se a resposta for um não, Deus não é absolutamente perfeito, seja porque é passível de se enganar, seja por poder efetuar um ato ‘menos bom’ (e, eventualmente, até algo de mau). Se a resposta for sim, Ele não pode fazer algo diferente do que faz e, portanto, Seu poder está restrito a uma dentre várias possibilidades.

⁶⁸ GEIGER, 1953, p. 251.

⁶⁹ SCG I, cap. 28, 1.

⁷⁰ Cf., por exemplo, SCG I, cap. 28, 2.

⁷¹ SCG I, cap. 28, 1.

3.2 As teses

Ainda é prematuro apresentar as objeções elaboradas através dos séculos contra a doutrina da onipotência. Faz-se necessário, anteriormente, enumerar uma série de teses que auxiliaram Santo Tomás a afirmar a onipotência divina.

Tentaremos expô-las, tanto quanto possível, numa seqüência que esboce sua estrutura.

1. O conhecido está no cognoscente segundo a forma do cognoscente.
2. Um ser finito conhece por composição e divisão (conhecimento discursivo).
3. Embora um conhecimento discursivo possa conhecer, ainda que limitadamente, um ser simples, ele não pode conhecê-lo por um único ato.
4. A unidade do ser de Deus é simples.
5. O conhecimento que o homem tem de Deus não é um conhecimento imediato, mas mediatizado pelo conhecimento das criaturas.
6. As criaturas guardam semelhanças com Deus.
7. A partir das semelhanças é que se pode chegar a Deus.

3.2.1 *O conhecido está no cognoscente segundo a forma do cognoscente*

A primeira tese afirma que **o conhecido está no cognoscente segundo a forma do cognoscente**⁷².

⁷² Uma passagem na qual Santo Tomás assume essa tese pode ser vista no tratamento do problema de se nosso entendimento pode, somente por suas forças naturais, conhecer a essência divina. “*É impossível que algum entendimento criado veja com suas forças naturais a essência divina. O conhecimento se verifica pelo modo como o conhecido está no que conhece. O conhecido está no que conhece segundo o seu modo natural de ser; donde o conhecimento se adapta ao modo natural de ser do cognoscente. Portanto[...]*” (STh I, q. 12, a. 4, resp.). Veja-se também *De Veritate* q. 1, a. 2, resp.

Para defender tal posição, Santo Tomás nos introduz no campo da teoria do conhecimento. Ele nos diz que o conhecimento só se dá quando, de alguma maneira, o objeto conhecido é assimilado pelo cognoscente⁷³.

O termo ‘assimilar’ pode ser tomado em dois sentidos diferentes. O primeiro representa uma similitude ontológica encontrada nos seres contingentes frente à sua causa primeira. Essa relação (1.2.3) se denomina *equivoca*, pois se trata da similitude de um efeito para com sua causa última. Nela ‘equivoco’ qualifica a posição do efeito como aquém de sua causa. É o caso do arquiteto que projeta uma casa. Ele é de natureza superior à construção por ser racional. No caso divino, todo efeito está infinitamente aquém de Deus. Os seres contingentes, outrossim, estão sujeitos a uma similitude ontológica em ambas as direções da relação, ou seja, nos casos em que está em jogo uma causa e um efeito da mesma espécie, a similitude é tanto do efeito para com a causa, quanto da causa para com o efeito, e a ela denominamos *unívoca*.

O segundo sentido se refere a um fenômeno de incorporação ou interiorização de algo que é extrínseco. Incorporação ocorre num nível biológico, por exemplo, quando um organismo assimila em sua digestão a matéria da qual se alimenta. Interiorização, por sua vez, diz respeito à capacidade de conhecer, isto é, de identificar algo que, externa ou internamente, é reconhecido como um objeto. É nesse último sentido que muitos utilizaram o termo ‘assimilar’.

Ao nos valermos do termo ‘assimilar’, temos o propósito de fundá-lo sobre a similitude relativa a processo do conhecimento, ou seja, a que interioriza o objeto. Para Santo Tomás, as ‘espécies’ não são coisas arremessadas pelo objeto até a sensibilidade de um sujeito cognoscente que é atingido por ela ou a captura. ‘Espécie’ é a identidade daquilo que conhece o cognoscente com aquilo que é manifestado pelo objeto. É importante salientar que a espécie

⁷³ *De Veritate* q. 1, a.1.

que torna possível o conhecimento (e não a espécie lógica ou biológica) não é “[...] *um ser e o objeto, um outro ser; ela é o objeto mesmo sob o modo de espécie, isto é, é o objeto mesmo considerado na ação e eficácia que exerce sobre o sujeito.*” (Gilson, 1997, p. 285). Por isso, ela garante a fidelidade do nosso conhecimento do objeto. Mesmo assim, isso não significa que termine por aí o processo do conhecimento. Na verdade, ele vai bem além, pois o intelecto pode ultrapassar os meros dados contidos nas espécies e atingir um grau de compreensão muito maior do que aquele limitado às informações que a espécie aporta.

Essa assimilação reclama duas coisas. Primeiro, que o cognoscente conheça o que deve ser conhecido como um ‘outro’, ou seja, como um objeto. Isto marca uma distinção da intencionalidade humana, seja objetiva, como no caso do homem quando conhece uma árvore, seja subjetiva, quando a razão se volta sobre si própria e se auto-examina ou, mesmo ainda, quando se pensa em um ser meramente fictício como uma sereia ou um unicórnio.

Segundo, que o cognoscente alcance algum grau de identificação com o conhecido através de uma assimilação. Aqui, a referência que Aristóteles faz à alma é a melhor ilustração, diz ele: “[...] *a alma é de certa maneira todas as coisas.*” (*De Anima* III, cap. 8, 431b 21). Isto porque há uma faculdade de nossa alma, a saber, o intelecto, que está habilitada a conhecer, de uma maneira mais ou menos completa, tudo o que existe. É a perfeição própria de um ser cognoscente poder conhecer algo — esta frase não é uma mera redundância —, pois é necessário que uma determinada natureza possa dispor dos meios apropriados para realizar-se. Caso o homem não pudesse conhecer a multiplicidade dos seres que o cercam, como poderia ele realizar um ato que é próprio de sua natureza? O homem precisa estar dotado, portanto, de faculdades sensoriais e intelectivas capazes de possibilitar-lhe a aquisição de conhecimentos.

Denominamos as disposições características da vida humana de alma racional. A alma humana pode ser dividida (apenas racionalmente dividida) em vegetativa, sensitiva e

intelectiva. No que diz respeito ao ato de conhecer próprio dos seres humanos, só as almas sensitiva, que nos propicia acesso ao mundo através dos sentidos, e intelectual, que realiza a tarefa mais elaborada do processo cognitivo, abstração e universalização, são atuantes. Mas delas, a alma intelectual é claramente superior, pois não se limita a receber o que é imposto pela espécie, ou seja, a forma do objeto. Ela vai muito além. Organiza e elabora o dado bruto oriundo da sensibilidade retirando o universal a partir do particular e formando cadeias necessárias de causa e consequência (por indução e, sobretudo, por dedução) que permitem ao homem avançar no conhecimento.

Essa operação tem como base o fato de a alma poder efetivamente conhecer o mundo. Quando se diz que a alma é potencialmente todas as coisas se quer dizer que ela é capaz de reproduzir em si as essências dos objetos, não concretamente, é claro, mas intelectualmente e imaterialmente. Sendo assim, não é a matéria que é apreendida, mas a forma. Contudo, para ser inteligível, a informação proveniente do aparelho sensível precisa ser reelaborada por uma função do intelecto que a ‘purifique’, ou seja, que a separe de sua natural materialidade e a transforme em algo imaterial. Assim, o intelecto humano se habilita a conhecer, no todo ou parcialmente, o que existe. E o intelecto humano conhece de uma maneira mais ou menos completa porque um homem, quando compreende o que é um triângulo, se apropria de todos os elementos que constituem a essência deste triângulo completamente; já no caso de Deus, o homem não pode alcançar um conhecimento completo de Sua essência, muito embora possa conhecê-Lo de alguma maneira.

É essa última maneira que nos interessa sobretudo.

O entendimento humano está unido a um corpo porque a alma humana está unida a um corpo e o entendimento, seja sensível, seja intelectual, é uma função da alma. O corpo impõe limitações às possibilidades da alma e é só através do corpo que o homem toma posse dos dados que darão partida a todo conhecimento. Santo Tomás não aceita o conhecimento inato

no caso do homem. Os instrumentos que coletam os dados primeiros na ordem do conhecimento são os sentidos. É da natureza do ser composto de matéria e forma se valer de suas condições materiais para conhecer. Um ser material recebe da natureza capacidades ligadas à sua condição material. No caso do homem, referimo-nos aos sentidos próprios, sentido comum, intelecto passivo, intelecto possível e intelecto agente⁷⁴. Os primeiros estão ligados aos órgãos sensoriais, e por isso vinculados à matéria, e os dois últimos são capacidades próprias de um ser que também é intelectual e, portanto, necessita lidar com informações já filtradas para um nível intelectual. Para Santo Tomás, havendo potencial cognitivo em um ser material, este deve possuir, ao menos em parte, uma base cognitiva de natureza material também. Os seres que são puras formas conhecem sem recorrer à matéria. Deus e os anjos, por exemplo, não conhecem mediante recursos ou potencialidades materiais. O homem, por outro lado, precisa lançar mão do aparato sensorial, que a natureza nele dispôs, para conhecer, ao menos em condições normais⁷⁵. Partir dos dados fornecidos pela sensibilidade para só depois construir um conhecimento racional adequado à sua natureza é o que cabe naturalmente ao homem.

Santo Tomás diz que o conhecimento principia na sensibilidade, é certo, mas não se reduz a ela. Aliás, o conhecimento humano é sobretudo um conhecimento intelectual e, conseqüentemente, imaterial. Para que o homem alcance esse conhecimento, ele deve depurar, ou melhor, traduzir aquilo a que teve acesso pela sensibilidade para uma linguagem isenta das condições da matéria. Por isso, mesmo ao ter como objeto de conhecimento algo que em si é material, o homem o conhece imaterialmente. A universalidade dos conceitos não é algo apreendido diretamente pela sensibilidade. O intelecto atua de modo a construir um universal

⁷⁴ Não trataremos das definições e das funções específicas de cada uma dessas capacidades aqui. Apenas fazemos a referência com o objetivo de apontar, superficialmente, que Santo Tomás constrói uma estrutura de atividades sensíveis e intelectuais para explicar como se pode passar do material para o imaterial para tornar o primeiro inteligível.

⁷⁵ Essa ressalva é feita porque, se Deus quisesse revelar-lhe algo por meio de um conhecimento infuso, por exemplo, isso seria possível. Em todo caso, não é isso que ocorre o mais das vezes.

com base em semelhanças reais existentes entre os seres singulares. E, mesmo que o mundo seja constituído por existentes individuais, há um fundamento *in re*, ou seja, um lastro que é a similitude (seja específica, seja genérica), para justificar a existência intencional⁷⁶ dos universais em seu intelecto. O conhecimento imaterial daquilo que é em si material é possível, também, porque se preserva no conteúdo do conceito do objeto a noção de materialidade que realmente lhe condiz.

Ora, conhecer imaterialmente o que em si mesmo é material é uma exigência da natureza do cognoscente que é o homem. Ela não pode ser apagada, pois é a forma própria de conhecimento a se realizar num ser que é racional e composto de matéria e forma. Há, portanto, uma adequação entre o modo inteligível de ser do objeto conhecido as formas de conhecer inerentes ao conhecedor. Trata-se de uma condição necessária porque o objeto só pode apresentar-se ao intelecto segundo a maneira de ser do intelecto e isso é possível porque o objeto é em si inteligível, o cognoscente só atualiza esta capacidade. Além disso, por ser um conhecimento discursivo, esse modo de conhecer impõe ao cognoscente homem uma restrição, a saber, que ele jamais conhecerá o objeto em sua completude, em sua totalidade, em toda amplitude de sua riqueza ontológica, ainda que o quanto ou o aspecto que ele conheça corresponda exatamente à realidade do objeto: *toto sed non totaliter*.

Além disso, nem todo objeto de nosso conhecimento pode ser alcançado da mesma maneira. Há seres imperceptíveis aos nossos sentidos. E Deus é um deles. Some-se a isso o fato de Deus ser infinito e, portanto, fora do nosso alcance para formar sobre Ele um conceito próprio e direto. Será somente através de conceitos corretos, mas altamente indigentes, construídos a partir de seres concretos e a nós acessíveis, que iremos construir um esboço do que Deus é.

⁷⁶ Tomamos intencional, aqui, sob o significado de estar presente ao intelecto a forma do objeto para o qual ele se volta. A forma atende às exigências do modo de ser espiritual que é o intelecto humano, pois é ela própria imaterial. E “[...] *este modo de existência que tem as coisas no pensamento que as assimila é o que se nomeia um ser intencional* [grifo do autor]” (Gilson, 1997, p. 287).

A partir disso, Santo Tomás faz a seguinte observação: “[...] *a maneira de significar das expressões que nós aplicamos às coisas segue o nosso modo de pensar, já que as expressões significam os conceitos com que pensamos [...]*” (*De Potentia* q. 7, a. 2, s. 7). Ora, a maneira de significar de nossas expressões, com suas armadilhas e restrições, tem um papel fundamental na resposta que Santo Tomás oferece às objeções levantadas contra a doutrina da onipotência divina, como veremos adiante.

3.2.2 *Um ser finito conhece por composição e divisão (conhecimento discursivo)*

A segunda tese afirma que **o ser finito conhece por composição e divisão**. Estamos nos ocupando, aqui, do caso do homem e não do dos anjos, isto é, estamos circunscritos ao caso dos seres com intelecto que são, também, compostos de matéria e forma.

Ao conhecer, o homem não se apossa do objeto imediatamente, ao menos não da maneira como ele é apreendido perfeitamente pelo intelecto. Há etapas a serem cumpridas na aquisição do conhecimento e passar pela sensibilidade é uma delas. Isso se dá porque, no caso do homem, o intelecto existe em uma alma que é forma substancial de um corpo e a união com o corpo impõe certas limitações (3.2.1). O conhecimento humano não pode ser intuitivo, por exemplo, como o dos anjos ou o de Deus.

Ao examinar um objeto, a natureza da estrutura cognitiva humana impõe que se passe por algumas etapas. Não iremos expor todas, somente duas: o entendimento dos indivisíveis e a composição e divisão.

Começemos por aquilo que Aristóteles chamou de ‘entendimento dos indivisíveis’. O entendimento dos indivisíveis (apreensão das naturezas e quiddidades) é condição necessária para conhecer os primeiros princípios e, por isso, é imprescindível. Mas ele está sujeito a duas restrições. Primeiro, o entendimento dos indivisíveis “[...] *não possui mais do que a semelhança da coisa existente fora da alma [...]*”. Ele tem a posse dessa semelhança do

mesmo modo como os sentidos têm a posse do que é manifestado pelos objetos. O que quer dizer que ele não tem uma posse absoluta do objeto. Por isso, Santo Tomás alerta que o modo de conhecer (3.2.1) precisa ser distinguido do objeto que ele conhece⁷⁷: conhecemos imaterialmente o que é material⁷⁸, por exemplo. Segundo, nele não está presente ainda nenhum processo de adequação, que é o que caracteriza a verdade, isto é, trata-se de um estágio no qual verdade e falsidade ainda não estão em jogo.

Soma-se ao entendimento dos indivisíveis um processo de junção e separação de informações que o intelecto também realiza e essa junção ou separação é a própria composição e divisão. Ela quer dizer que nossa inteligência opera afirmando ou negando um predicado de um sujeito. Na operação de composição e divisão, o homem distingue⁷⁹, a partir dos dados fornecidos pelos sentidos, o que há de essencial e o que há de accidental nos objetos. A partir daí, o próximo passo será unir ou separar essas características no objeto, o que se dá sob uma forma proposicional de afirmação ou negação de um predicado de um sujeito. Usemos um exemplo. A experiência nos conduz, por via de indutiva, a crer que todos os cães são carnívoros. Observamos um cão A se alimentar de carne; um cão B se alimentar de carne e cães C, D, E, e F também, aliás, todos os cães que conhecemos se alimentam de carne. Assim, passamos a admitir que é da natureza dos cães serem carnívoros. Como consequência desse tipo de ligação, passamos a vincular uma característica encontrada em certos seres, que já foi considerada abstrativamente, a todos os seres que englobamos na mesma espécie. E ao processo mental que une ou rejeita a posse de um determinado conteúdo a um objeto corresponde uma proposição que também afirma ou nega a posse deste conteúdo.

⁷⁷ Santo Tomás aponta como estando aí o erro de Platão. Vide, por exemplo, *STh* I, q. 84, a. 1, resp. “*Nisto parece que se desviou Platão da verdade [...], acreditou que a forma do conhecido está necessariamente no cognoscente de modo igual ao que está no objeto conhecido.*”

⁷⁸ Cf. *STh* I, q. 12, a. 2, resp., onde Santo Tomás usa o exemplo da visão de uma pedra: a pedra causa a visão em ato, mas “[...] *no olho não se encontra a substância da pedra.*”

⁷⁹ A distinção operada pelo exame mental do objeto é possível porque o homem é capaz de considerar separadamente as características presentes nos objetos que ele reconhece através da primeira operação do intelecto, o conhecimento dos indivisíveis. Esse ‘considerar separadamente’ recebe o nome de abstração.

*Assim como a verdade se encontra antes no entendimento que nas coisas, assim está também antes no ato da composição e da divisão que realiza o entendimento, que no ato de formar as quiddidades das coisas [entendimento dos indivisíveis]. (...) Quando se põe a julgar sobre o objeto apreendido, [continua Santo Tomás no *De Veritate* I, a. 3, resp.], o juízo do entendimento é algo próprio seu, que não se dá na coisa exterior. E quando se adequa ao que está fora dele na realidade, se diz que tal juízo é verdadeiro. O entendimento julga o objeto apreendido quando diz que algo é ou não é; o que é próprio do entendimento que compõe e divide.*

De fato, é por composição e divisão que o homem busca adequar seu entendimento ao ser, ao real, que é o fundamento da verdade. A verdade é um tipo de união que se estabelece entre conceitos diferentes e cujo fundamento é o ser, o real. Esses conceitos são diferentes, mas admitem se compatibilizar num dado momento sob algum aspecto.

Essa é a nossa via cognitiva. Ela se caracteriza por sua discursividade, isto é, por ir de uma coisa à outra afirmando ou negando. E é justamente por passar de uma coisa à outra que é chamada de via discursiva⁸⁰. Para chegar a algum conhecimento, o homem precisa, através de um conjunto de processos sensoriais e mentais, atuar de maneira a compor um quadro concatenado das informações recebidas, ou seja, ele precisa proceder discursivamente.

Afirma Santo Tomás, ao glosar o *De Interpretatione* de Aristóteles, que há três etapas distintas do nosso processo de conhecer.

*Como o diz Aristóteles no terceiro livro do seu tratado *De Anima*, a operação do intelecto é dupla: a primeira é aquela que chamamos de inteligência dos indivisíveis, pela qual se apreende a essência de cada coisa nela mesma; a segunda é a operação do intelecto que compõe e que divide; entretanto, nós incluímos ainda uma terceira operação, aquela de raciocinar na medida em que a razão progride, a partir daquilo que ela conhece, na busca daquilo que ela ainda não conhece [...]*⁸¹.

O que é importante notar é que uma das operações fundamentais do intelecto humano é a composição e divisão.

⁸⁰ Como explica Chenu “ [...] le mouvement d’une intelligence, quand, incarnée dans une matière, et solidaire alors du temps et de l’espace, cette intelligence est une raison, contrainte au *dis-cursus*.” CHENU, M-D. *Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin*. Paris : Vrin, 1974. p. 150.

⁸¹ SANTO TOMÁS. *In De Interpretatione*. Trad. Bruno et Maylis Couilaud. Paris: Belles Lettres, 2004. pp. 5-6.

Mas qual a razão de se compor e dividir? A razão se encontra, voltamos a insistir, no fato de o pensamento humano ser um pensamento discursivo, isto é, ele precisa passar de uma coisa à outra a fim de compreender. Não possuímos uma faculdade intelectual capaz de apreender completa e totalmente a realidade num único ato. E, tampouco, podemos nos limitar ao dado bruto fornecido pelos sentidos. Precisamos ir além. Para alcançar algum conhecimento intelectual, ou seja, para alcançar a verdade que pode ser buscada junto ao múltiplo universo dos seres existentes, o homem precisa seguir um certo trajeto. Nesse trajeto, o passo fundamental para aquisição de conhecimento é justamente o ato de compor e dividir, pois, como diz Aristóteles, a verdade é dizer daquilo que é que é, e daquilo que não é que não é. E isso só se dá na operação da composição e divisão.

Mas o exercício de afirmar ou negar é um ato sempre arriscado, pois ele também é característica de seres limitados. A possibilidade de ocorrerem más avaliações está sempre presente. E o perigo de se cair em erros e confusões também é constante. O problema, aqui, é que a busca da verdade almejada pelo conhecimento se oferece a nós somente através da operação do entendimento que chamamos de composição e divisão. Dependemos dela e precisamos não só evitar os erros como também aplicar o modo de conhecer por composição e divisão, tanto a objetos compostos (o conjunto do criado), quanto a um objeto absolutamente simples — que, por sua natureza, não é e não pode ser composto —, a saber, Deus.

O problema principal para Santo Tomás, contudo, voltamos a frisar, não é o do risco de elaborar-se proposições simplesmente falsas. Ele está preocupado é com a falsidade derivada da natural tendência de estendermos a necessária composição de todos os enunciados aos seres aos quais elas se aplicam. Mais tarde veremos Santo Tomás afirmar categoricamente que não é por predicarmos diversos atributos de Deus (e só podemos conhecê-Lo predicando) que devemos considerá-Lo um ser composto.

A partir do que acabamos de expor, podemos afirmar que o conhecimento humano é um conhecimento essencialmente complexo. Composição e divisão se apresentam num discurso. E discorrer, como define Santo Tomás, “[...] *é, propriamente, chegar ao conhecimento de uma coisa a partir de outra [...]*” (*De Veritate*, q. 8, a. 15, resp.). Portanto, o discurso é a estrutura, própria do nosso entendimento, na qual se diz alguma coisa de alguma coisa. E ele, o discurso, se expressa gramatical e logicamente sob a forma sujeito/predicado.

Em suma, não é quando apreende a essência da coisa que o intelecto lida com verdade e falsidade, mas quando efetua o julgamento. O intelecto concebe dois conceitos diversos (apresentados sob a forma de sujeito e predicado) que, de alguma maneira, precisam, quando unidos, significar a mesma coisa. Segundo Santo Tomás, onde primeiro se encontra formalmente a verdade é no entendimento⁸², pois é nele que se encontra algo próprio que a realidade que existe fora da alma não tem, mas este algo corresponde à realidade e é entre eles, o conhecimento e a realidade, que pode haver adequação. Destarte, como o pensamento humano se expressa por proposições, isto é, para conhecer, ele precisa estabelecer a conformidade da aplicação de um predicado a um sujeito, é para elas que devemos direcionar nossa atenção a fim de evitar os perigos de se falar de Deus de uma maneira imprópria.

3.2.3 Embora um conhecimento discursivo possa conhecer, ainda que limitadamente, um ser simples, ele não pode conhecê-lo por um único ato

Conhecer um ser simples como Deus é algo problemático para nós. Tratamos, acima, de alguns dos problemas associados ao nosso modo de conhecer e procuramos mostrar como Santo Tomás os apresenta e os resolve. Não obstante, convém ainda nos ocuparmos de um ponto, a saber, que **nosso conhecimento não se realiza em um único ato**.

Não somos dotados naturalmente de uma capacidade intelectual intuitiva pronta a nos oferecer de um único golpe ou em um único ato um conhecimento das coisas. Os intelectos

⁸² Santo Tomás apresenta as três maneiras de se definir a verdade em *De Veritate* q. 1, a. 1.

angélico e divino, segundo Santo Tomás, conhecem assim, nós não. Passo por passo, juntando conceitos, atribuindo predicados a sujeitos é que construímos o conhecimento em escala humana. Tal empreendimento é constringido pelas fronteiras do ser finito que é o homem, ou seja, os limites impostos por sua natureza não só interferem no seu modo de conhecer, como também afetam a maneira de significar das proposições que constrói⁸³.

Intelecto e razão não são o mesmo para Santo Tomás. No caso do homem, podemos dizer que o intelecto corresponde ao juízo e a razão corresponde ao raciocínio ou silogismo. Seres puramente intelectuais não são seres racionais⁸⁴. Um intelecto pode possuir conhecimento através da intuição. No caso de Deus e dos anjos, o conhecimento não é fruto de um procedimento por raciocínio. Por outro lado, no caso dos homens — seres intelectuais no mais ínfimo grau —, o conhecimento, que deve advir do consórcio entre as faculdades cognoscitivas de base corpóreas e intelectuais. Não sendo um intelecto puro, o homem precisa alcançar o conhecimento através da razão, ou seja, da faculdade do raciocínio que “[...] *investiga e deduz uma coisa da outra*”⁸⁵ ao “[...] *discorrer de um conceito a outro conceito* [...]”⁸⁶. E isso se dá no tempo. Substância constituída de matéria e forma, o homem é um todo dependente de suas partes constitutivas. Quando age com o intuito de conhecer, o homem utiliza tanto o aparato sensorial quanto o intelectual. E o procedimento interno de afirmação ou negação, da associação dos dados coletados junto à sensibilidade, é que se denomina de intelecto. Por outro lado, no *De Veritate*, Santo Tomás descreve o raciocínio como um tipo de movimento que faz caminhar de um ponto a outro, de maneira que a partir daquilo que se conhece se atinge ao conhecimento daquilo que se ignora (q. 15, a. 1, resp.).

⁸³ O esforço de Santo Tomás, como veremos, é o de mostrar como decorrem de tais restrições muitos dos equívocos na consideração da natureza divina, em especial no que diz respeito ao problema que nos ocupa agora, a onipotência divina.

⁸⁴ Racional, aqui, significando pensar discursivamente.

⁸⁵ In *Quatuor Libros Sententiarum* II, dist. 24, q. 2, a. 2. Veja-se também *SCG* I, cap. 57.

⁸⁶ *STh* I, q. 79, a. 8, resp.

3.2.4 A unidade do ser de Deus é simples

Outra tese a ser examinada quando se trata do problema da onipotência como atributo divino é a da **unidade de Deus**. Acima (2.1) tratamos da simplicidade de Deus. A idéia de simplicidade está ligada à idéia de unidade, é verdade, mas simplicidade e unidade não são a mesma coisa, nem enquanto conceito, nem quanto ao ser. Santo Tomás trata desse tema na sua Suma de Teologia e mostra que pode haver unidade mesmo no que é composto. Ser simples é ser uno, sim, mas ser composto não exclui a unidade, ao menos não todo tipo de unidade. O ser composto, para ser um algo determinado, não pode prescindir de suas partes essenciais que devem de algum modo compor uma unidade. “*Ser uno*, escreve Santo Tomás (I, q. 11, a. 1, resp.), *não agrega ao ser mais que a negação da divisão [...]*”. Essa negação da divisão não precisa ser tomada absolutamente, ou seja, ela não precisa se aplicar ao ser como uma expressão sinônima de sua essência (pois só em Deus isso ocorre), mas como um atributo essencial. Na verdade, a negação da divisão pode se aplicar também a coisas que são, por sua natureza, compostas.

Santo Tomás toma cuidado em esclarecer a aparente incompatibilidade entre ‘ser composto’ e ‘ser em divisão’. Num primeiro momento, somos levados (e com justiça) a crer que o conceito de composição carrega consigo, por definição, uma noção de pluralidade. Ser composto implica ser uma união. E, como a união requer ao menos dois elementos, ela é uma pluralidade. Esse é o caso dos seres que conhecemos: embora possuindo unidade, são compostos de matéria e forma, essência e existência, ato e potência, etc.

A questão que se impõe, então, é saber em que sentido o que é composto, e, portanto, plural, pode ser uno.

Santo Tomás entende que o que é composto só pode dar-se na realidade, ou, usando suas palavras, “*adquirir ser*” quando houver a união daquilo que o constitui. Disso se segue que o ser de um ser composto depende de uma certa indivisão. Trata-se aqui de um fato, um

ato no qual se realiza o ser composto. Ele exige a indivisibilidade enquanto situação na qual todos os elementos essenciais do composto precisam estar presentes para realizar o ser. O composto, então, deve ser (estar) indiviso, mas não precisa ser indivisível. Não há inconveniente em haver divisão quando o composto acabar. Além disso, não há inconveniente em que o que é (esteja) indiviso sob um aspecto não o seja em outro. O que precisa haver é a real união e indivisão enquanto o ser é um determinado ser. Daí, observa Santo Tomás, “[...] *é por isso que as coisas põem o mesmo empenho em conservar seu ser que em conservar sua unidade [...]*” (*STh* I, q.11, a. 1, resp.), pois, se a unidade desaparece, desaparece ‘este’ determinado ser.

O ser composto não pode prescindir de suas partes constitutivas essenciais. O homem, por exemplo, como unidade substancial composta de corpo e alma (matéria e forma), não pode perder um ou outro e permanecer um ‘homem’. Não obstante, ele pode perder partes constitutivas que não comprometam a sua essência. Essas partes podem ser próprias do homem ou meramente acidentais. Ao ter uma das mãos decepadas, o homem continua sendo um homem. Tal caso se refere somente a uma privação e de modo algum implica a corrupção de sua natureza humana. Outrossim, e com um exemplo simples, descartamos os casos acidentais. Pois estar de pé e ter perdido a propriedade acidental de estar sentado (considerando que alguém estava sentado em um certo momento e após postou-se de pé) em nada afeta a natureza humana de um homem.

Em suma, é uma condição necessária para que um ser exista que ele mantenha sua unidade substancial. As propriedades não essenciais — a saber, certos elementos constitutivos e os acidentes — são descartáveis, ou seja, perdendo-as, o ser não deixa de ser o que é.

Deus é o único ser no qual não há qualquer composição real — mesmo os anjos, que também são puras formas, estão sujeitos à composição real de essência/existência — e, por isso, toda atribuição feita a Ele por um intelecto que compõe e divide será sempre limitada.

Por quê? Porque, como vimos acima (3.2.1), o conhecido está no cognoscente segundo a forma deste. Ora, a forma de conhecer do ser humano, por ser por composição e divisão, sugere (digo apenas: sugere) que o ser de Deus também seja composto. Com efeito, não usamos múltiplos predicados para falar Dele?

Mas isso é uma armadilha. O papel do pensador é precisamente o de desfazer essa errônea tendência de aplicar necessidades da nossa maneira de pensar ao ser que é objeto do nosso pensamento. O papel do filósofo é mostrar como a própria razão pode desmascarar o equívoco de considerar que a partir de uma forma de conhecer por composição e divisão se segue a composição daquilo que é o objeto do conhecimento. Não é por conhecermos o mundo sucessivamente, pois não o apreendemos completamente mediante um único ato (3.2.3), que o mundo é uma pura sucessão. De fato, o mundo não é uma pura sucessão. Há coisas, aliás, muitas coisas, que existem simultaneamente. Mesmo que as apreendamos sucessivamente, elas continuam a ser simultâneas. A nossa maneira de pensar não interfere na maneira de ser das coisas.

Mas voltemos à unidade de Deus.

A unidade divina, na verdade, diz respeito a um caso *sui generis*. Deus é uno não somente enquanto é ser, mas, também, na medida em que é ato puro. Nada pode haver Nele de potência passiva ou composição. Não se trata somente da unidade presente em outros seres — os compostos de matéria e forma, como, por exemplo, o homem, detêm uma unidade, pois Sócrates é uma unidade enquanto é Sócrates; assim também os anjos possuem uma unidade na medida em que são anjos, embora sejam compostos de essência e existência —, mas da unidade de algo que em si não comporta divisões.

Assim, podemos, agora, fazer as seguintes considerações. Em primeiro lugar, Deus é não somente uno como também absolutamente simples. Nele não há qualquer tipo de composição. Contudo, e em segundo lugar, nossa maneira de pensar, que se nutre da

experiência sensível e do conhecimento dos seres naturais, que são compostos, precisa valer-se dos nomes e dos conceitos criados para identificar as perfeições destes seres para poder falar de Deus. Como esses nomes e conceitos, que têm por base as mais diversas criaturas, são muitos e como não conseguimos expressar sequer nosso quinhão possível de entendimento acerca de Deus mediante um único predicado, nós usamos muitos nomes e conceitos ao tratar de Deus. E, por fim, em terceiro lugar, nossa maneira de pensar um objeto não introduz qualquer alteração no objeto. Ou seja, não é por pensarmos de uma determinada maneira que os objetos que pensamos devam estar subordinados a essa maneira de pensar. Ora, não é por precisarmos pensar e falar do ser divino mediante múltiplos conceitos e palavras que Deus tenha de ser um ser composto (e, portanto, não simples). Na verdade, nós necessitamos de muitos nomes e conceitos para poder entender algo sobre Deus, mas, nem por isso, Deus deixa de ser um ser uno e absolutamente simples.

Concluindo, a unidade divina é um tipo excepcional de unidade, pois ela requer a simplicidade. E, diferentemente da unidade presente nos seres criados, unidade que não implica simplicidade e onde múltiplos predicados descrevem uma composição real, a unidade do ser de Deus reclama o reconhecimento da simplicidade.

3.2.5 O conhecimento que o homem tem de Deus não é um conhecimento imediato, mas mediatizado pelo conhecimento das criaturas

Uma vez consideradas a nossa maneira de conhecer como por composição e divisão e a unidade divina, convém, agora, ocupar-nos de outra tese. Ela possui um importante papel no esclarecimento da doutrina tomásica da onipotência e já nos referimos a ela no item anterior. Resta explicitá-la agora, a saber, que **o conhecimento que o homem tem de Deus não é um conhecimento imediato, mas mediatizado pelo conhecimento das criaturas.**

Quando se examina a teoria do conhecimento de Santo Tomás, percebe-se, logo de início, a sua preocupação em afirmar os dados oriundos da sensibilidade como necessários

para por em movimento a nossa inteligência. A total ausência desses dados iniciais redundaria na concreta impossibilidade de efetivamente por em marcha nossas potencialidades intelectuais. Um homem que nascesse, seja lá por qual causa fosse, completamente privado do funcionamento conjunto dos cinco sentidos, permaneceria sempre uma ‘tabula rasa’. É certo que as imagens formadas a partir dos sentidos⁸⁷ possuem um papel apenas parcial no conhecimento intelectual — por exemplo, formando as imagens dos particulares, que são uma multiplicidade de indivíduos, o homem, por abstração de suas qualidades comuns, finda por construir um conceito universal, e isso não é resultado da passividade dos sentidos⁸⁸, mas sim de uma faculdade ativa —, mesmo assim este papel é necessário.

Santo Tomás não cansa de dizer que a substância humana é a união de uma alma e um corpo. Por nossa natureza, e nos restringindo aos limites dela, somos seres intelectuais na dependência de determinações sensíveis. Por isso, “[...] *o natural para o nosso entendimento é conhecer as coisas que têm ser somente na matéria [...]*”(STh I, q. 12, a. 4, resp.). Não obstante, nem tudo o que nosso intelecto alcança diz respeito diretamente ao que foi fornecido pela sensibilidade, pois a faculdade intelectual ativa que o homem possui (intelecto agente) pode ir muito além da esfera do sensível. Contudo, o intelecto não pode atuar, e mesmo atingir algo além da sensibilidade, senão a partir do momento em que dispõe de dados iniciais sobre os quais atuar.

O entendimento humano ocupa um grau intermediário [entre os seres corporais e puramente intelectuais]; pois não é ato de nenhum órgão corporal; contudo, é uma faculdade da alma, que é forma de um corpo. E por isso lhe é próprio o conhecimento da forma individual que existe na matéria corporal, ainda que não do modo como está na matéria. Mas conhecer o que está em uma matéria individual e não do modo como está em tal matéria é abstrair a forma da matéria individual representada nas imagens. É preciso, portanto, afirmar que nosso entendimento conhece as realidades materiais abstraindo das imagens e que, por meio das realidades materiais assim entendidas, alcançamos algum conhecimento das imateriais [...] (STh I, q. 85, a. 1, resp.).

⁸⁷ Não nos deteremos na questão dos fantasmas, que, embora importante dentro da teoria tomásica, não é relevante para a abordagem resumida pela qual optamos.

⁸⁸ Santo Tomás diz que “[...] *de modo algum a visão pode conhecer em abstrato o que conhece concretamente, já que não pode perceber a natureza, mas tão somente esta natureza [...]*”(STh I, q. 12, a. 4, ad. 3).

A íntima ligação do intelecto humano com a sensibilidade se reflete diretamente na dependência que o homem tem de buscar no mundo que o rodeia os elementos necessários para conhecer algo acerca de Deus. O material usado pelo homem para confeccionar seus conceitos provém das imagens formadas a partir dos sentidos afetados pelos objetos; nada há no intelecto que não tenha primeiramente passado pelos sentidos, diz Santo Tomás. A confecção do que é pensado sempre deriva, no conhecimento humano, da experiência que se tem do mundo.

Base intransponível do conhecimento humano quando limitado às suas condições naturais, o recurso ao conhecimento advindo da experiência se faz presente mesmo naquilo que não pode ser dado pela experiência. Deus, objeto da nossa discussão, é o típico caso do que não nos aparece no dia-a-dia. Ninguém vê Deus por aí. Ele não é e não pode ser objeto de experiência normal. Como, então, chega-se a Ele? Há um conhecimento inato, como querem crer alguns ou, ainda, Deus se torna presente mediante um conhecimento infuso, como pretendem outros? No entender de Santo Tomás, ambas as respostas não são aceitáveis. O conhecimento que alcançamos da natureza divina é buscado naquilo a que temos acesso na presente vida, a saber, nos seres que estão no mundo e são objeto do nosso conhecimento. Isso porque, como vimos acima, o natural para o nosso entendimento é conhecer as coisas que não têm ser senão na matéria, “[...] *já que nossa alma, pela qual conhecemos, é forma de uma matéria [...]*” (STh. I, q. 12, a. 4, resp). Trata-se, portanto, de um conhecimento sempre mediatizado, pois, para o homem, conhecer a Deus implica conhecê-Lo ‘através das criaturas’.

3.2.6 As criaturas guardam similitude com Deus

Estando o conhecimento humano ligado à sensibilidade e, por isso, precisar voltar-se para o mundo da experiência, ele deve partir do que é conhecido pela experiência para atingir verdades de outra ordem. O problema que surge então é como ter certeza de que, partindo de um conhecimento do mundo, pode-se chegar a algum conhecimento válido de algo que transcende o mundo. A resposta a isso é dada por Santo Tomás através do princípio de *similitudo*: o efeito sempre guarda alguma semelhança com sua causa. Ora, Deus é causa do mundo, pois Ele é seu criador. Mas, como vimos anteriormente (1.1.2), ninguém é capaz de dar o que não possua de alguma maneira. Portanto, pode ser encontrado nas criaturas algo de seu criador, isto é, **as criaturas guardam semelhanças com Deus**.

A criação é um ato livre de Deus. Esse ato é regido pela vontade, guiado pela inteligência e operado pela potência divina. Tudo que é, diz Santo Tomás, tem ser e é sustentado no ser por Deus. Há, portanto, uma relação de dependência das criaturas para com Deus.

Todo ser criado e, portanto, limitado é um ser contingente. Um ser contingente não pode ser sua própria causa e deve, assim, exigir uma causa extrínseca. Ora, há seres contingentes e, se eles existem, deve haver uma causa para eles; o princípio de causalidade assim o reclama. Santo Tomás mostra que a ordem das causas não pode retroceder ao infinito e, destarte, constrói duas das cinco vias que afirmam a existência de Deus: a segunda, prova a partir da causa eficiente “*ex ratione causae efficientis*”⁸⁹ e a terceira, prova a partir da contingência dos seres “*ex possibili et necessario*”. A prova pela causa eficiente afirma a existência de seres sujeitos à causalidade. Afirma, também, a impossibilidade dos seres serem

⁸⁹ Fazemos referência, aqui, às provas sob a forma como foram apresentadas na Suma de Teologia (I, q. 2, a. 3), que é uma exposição mais famosa que a da Suma Contra os Gentes (c. 13, 2). Para um estudo sobre a diferença entre as duas exposições, veja-se Gilson, 1997, pp. 67-97 e KRETZMANN, N. *The metaphysics of theism*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

princípio de seu próprio ser e de sua própria operação, pois nada é causa de si mesmo. Mas, se todas as coisas são causadas, deve haver uma primeira causa incausada, do contrário, haveria uma regressão ao infinito, o que não é sustentável⁹⁰. Por sua vez, a prova pela contingência dos seres se sustenta sobre a não necessidade da existência: o contingente pode tanto ser quanto não ser. O que não tem a existência necessária está sujeito às limitações impostas por seu princípio e seu fim. Se há limite em seu princípio, isto significa que houve um tempo em que não existiu; e isto vale para todos os seres contingentes. Ora, ao levantar-se a hipótese de um retorno no tempo, haverá um momento no qual nada terá existido. Se é assim, nada existe hoje, o que é manifestamente falso. Para solucionar o problema, é preciso pleitear a existência de um ser necessário; ser incausado e causa de todos os demais, o qual denominamos Deus.

Entretanto o que nos interessa aqui não é provar que Deus é, mas, em alguma medida, o que Ele é. E isso pode ser feito se admitirmos Deus como causa e que a causa implicará uma relação (equívoca, é verdade) com as criaturas.

Deus é causa última de todo ser criado e o único ser não criado é Ele próprio. É importante notar que Deus, enquanto agente, é causa dos demais seres. Ora, existe um princípio, que Santo Tomás aceita, que diz que todo agente produz o que se lhe assemelha⁹¹, pois “[...] *é da natureza da ação que o agente produza o que lhe é semelhante [...]*”(SCG I, c. 29, 2). Da mesma maneira, os efeitos devem estar não só contidos na causa, mas também refletir ou mesmo imitar a causa.

Pois bem, se toda causa mantém uma relação com seu(s) efeito(s) e se pelo princípio de similitude o(s) efeito(s) guardam algo de ou assemelham-se a sua causa, então se pode conhecer algo da causa através de seu(s) efeito(s).

A inovadora solução tomásica para mostrar em que grau se dá a semelhança que as criaturas guardam com Deus é expressa pelo processo predicativo da analogia (1.2.5), cujo

⁹⁰ Sobre a tese aristotélica de impossibilidade de regressão ao infinito, veja-se Gilson, 1997, p. 68.

⁹¹ O princípio é emprestado de Aristóteles e se expressa tradicionalmente sob a forma: *simile agit sibi simile*.

fundamento *in re* é a similitude. Não voltaremos a tratar dele agora, pois o que importa aqui é apenas indicar que Santo Tomás reconhece um caminho possível para se conhecer algo sobre Deus partindo de Suas criaturas. O que importa é que, como vimos em (1.2.3), essa similitude não implica algum tipo de equiparação entre Deus e as criaturas. Deus é causa equívoca e mantém-se infinitamente além de qualquer ser criado. Sendo assim, como admitir que tal diferença permita o conhecimento de um a partir dos outros? Ora, Deus é imaterial, aparentemente intangível para seres que dependem, para conhecer, da sensibilidade. O Aquinate responde a essa objeção dizendo: “[...] *ainda que Deus esteja acima de todo ser sensível e acima de todo sentido, seus efeitos [criaturas], pelos quais se prova que ele existe, são sensíveis [...]*”(SCG I, c. 12). Mais uma vez, aqui, o fundamento é a similitude.

Contudo, convém notar que a relação entre causa e efeito nem sempre é da mesma ordem. Como observa Santo Tomás,

[...] cada causa contém em si a semelhança do efeito conforme o modo como é causa. Assim, se uma coisa é causa de outra em sua espécie ou em sua natureza, o efeito em si tem a semelhança de sua natureza: assim, o homem engendra o homem e o cavalo, o cavalo. Se é causa da outra em alguma disposição superior, terá assim mesmo semelhança com seu efeito sob este aspecto. Assim, o construtor é causa da casa, não em sua natureza, mas por sua arte, pela qual a semelhança da casa não está na natureza do construtor, mas em sua arte [...] (in Dionysii de Divinis Nominibus c. 1, l. 3).

Ainda assim, a semelhança implicada na relação causa/efeito constitui, sob qualquer de seus modos, uma passagem possível de conhecimento de um a partir do outro. Em outras palavras, desse modo é aberto um caminho pelo qual o que é transcendente pode ser, em algum grau, alcançado por via do que lhe é, por natureza, inferior. E o fundamento ontológico dessa possibilidade é resumido por Santo Tomás na seguinte frase: “[...] *todas as coisas que recebem o ser de Deus devem guardar semelhança com Deus [...]*”(SCG I, c. 93).

3.2.7 A partir das semelhanças é que se pode chegar a Deus

Santo Tomás aponta duas razões para a inteligibilidade: o ser e a imaterialidade. Ele não quer dizer com isso que o que é material é ininteligível. Mas, sim, que mesmo o que é material precisa ser apartado da matéria para poder ser conhecido por um intelecto, pois o intelecto é uma potência de ordem espiritual. O ser humano realiza uma operação dessa natureza, a abstração, ao conhecer o que é material. Por ela, a abstração, o intelecto pode considerar o que há de comum (universal) nos seres que são essencialmente compostos de matéria e forma. O universal, descartada a particularidade e a mutabilidade do ser concreto, oferece condições necessárias para a construção de um conhecimento mais elaborado que o puramente experiencial. Esse passo permite a formação de ciência sobre o tema, já que ciência se faz sobre o universal e o necessário.

Santo Tomás também diz que, quanto mais um ser é imaterial, mais inteligível ele é.

Como cada coisa tem força intelectual justamente pelo fato de ser imune à matéria, é preciso que sejam as mais inteligíveis as que são mais apartadas da matéria (...) E as mais apartadas da matéria são aquelas que não só abstraem da matéria signata, como as formas naturais tomadas no universal, das quais trata a ciência da natureza, mas totalmente da matéria sensível. E não só segundo a razão, como a matemática, mas segundo o ser, como Deus e as inteligências [...] (in: comentário à Metafísica de Aristóteles, proêmio).

Com efeito, Deus é imaterial e, portanto, sumamente inteligível. Contudo, os anjos também são imateriais e por conseguinte, sob este aspecto, tão inteligíveis quanto Deus.

Mas há uma segunda e não menos importante razão para a inteligibilidade, a saber, o ser. Santo Tomás concorda com a posição de Avicena de que a primeira apreensão na ordem do conhecimento é o ser⁹². Mas só é ser em sentido originário aquilo que está em ato⁹³. Sendo

⁹² *De ente et essentia* proêmio.

⁹³ O ser em potência é ser, mas um ser subordinado, um quase não ser. Por isso, ele carrega consigo um princípio de indeterminação.

assim, “[...] *uma coisa é cognoscível na medida em que está em ato* [...]”⁹⁴. Trata-se aqui não do restrito fato de ser, mas da intensidade do ser. E, sob este aspecto, não há equivalência entre Deus e os anjos. Deus é ser plenamente. Deus é ser num grau infinitamente mais intenso do que qualquer outro ser e Sua riqueza ontológica está mesmo além de toda comparação com os demais seres. Podemos apresentar sucintamente a noção de ‘ser intensivo’ apelando para a consideração da perfeição divina, que é sustentada pela afirmação de um Deus que é ato puro, que é Seu próprio ser. Os anjos não são absolutamente perfeitos e não possuem a eminência máxima do ser porque detêm em si um grau de potencialidade. Ontologicamente falando, eles têm ser, não são seu próprio ser, como Deus o é. Sendo assim, na escala dos inteligíveis, só Deus ocupa o topo da classificação⁹⁵.

Entretanto, ainda que seja o sumamente inteligível, Deus não se apresenta ao intelecto humano como o primeiro a ser conhecido. No caso da inteligência humana, a primazia da inteligibilidade divina, embora seja de direito, não se dá de fato. E isso quer dizer que o que é mais inteligível em si não precisa ser o primeiro conhecido por todas as inteligências. Na Suma de Teologia I q. 12, a. 1, resp., Santo Tomás, ao tratar do modo como o homem conhece Deus, escreve:

Como tanto é cognoscível um ser quanto está em ato, Deus, que é ato puro sem mescla alguma de potencialidade, por si mesmo é o mais cognoscível. Mas sucede que o mais cognoscível em si deixa de ser cognoscível para algum entendimento, devido a que ultrapasse o alcance de seu poder intelectual; e assim, por exemplo, o morcego não

⁹⁴ *STh* I, q. 5, a. 2, resp.

⁹⁵ Cornelio Fabro entende o conceito de ‘ser intensivo’ como fundamental dentro da filosofia de Santo Tomás. Na contra-mão da perda de compreensão que os universais impõem sob o ponto de vista lógico, o metafísico interpreta o processo de universalização como um enriquecimento do ser. Se, para o lógico, há um empobrecimento de conteúdo, pois a generalização aumenta a extensão e diminui a compreensão, para o metafísico, ela conduz a um tipo de depuração no caminho de formas mais perfeitas: “[...] *pendant qu’il monte graduellement de forme en forme, de genre en genre, jusqu’aux genres suprêmes, et même au-delà, jusqu’à l’Un, le métaphysicien a une vue, qui se change en sens inverse de la vue du logicien. Ce dernier affirme l’universalité de prédication en vertu du «contenu commun» qui se rétrécit continuellement en proportion directe avec l’acroissement de l’abstraction. Le métaphysicien, au contraire, comprend l’universalité de prédication à base de l’«actualité et perfection commune». Plus celle-ci est universelle, plus aussi elle rayonne autour de soi son influence et les rapports qui fondent la réalité de l’être.* (FABRO, Cornelio. *Participation et Causalité*. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1961. p. 201)

pode ver o que há de mais visível, que é o Sol, por causa, precisamente, do excesso de luz.

Essa observação também se aplica ao conhecimento humano. De fato, o modo do homem conhecer não tem como objeto adequado⁹⁶ e primeiro o mais inteligível em si; seu objeto apropriado é o imerso na matéria, “[...] pois as realidades mais inteligíveis para nós são aquelas que estão mais próximas dos sentidos; logo, aquelas que são menos inteligíveis em si.”(SCG. II, cap. 77, 5)

O homem começa a conhecer pelos sentidos e seus primeiros objetos de conhecimento são sempre os seres sensíveis. Isso porque o objeto próprio de uma inteligência criada, que no caso do homem está ligada a um corpo, é a essência e as qualidades das coisas sensíveis. “Nosso conhecimento natural tem seu princípio nos sentidos e por isso só pode alcançar até onde possa levá-lo o sensível [...]”(STh I, q. 12, a. 12, resp.). Esse ‘até onde possa levá-lo o sensível’ tem um sentido restritivo, sim, mas ele deve ser entendido corretamente. Não se quer dizer aqui que o campo de ação da inteligência humana esteja limitado somente àquilo que é sensível. O que Santo Tomás afirma é que a busca por Deus, que não é um ser material, não pode ser realizada sem se passar pelo conhecimento dos seres sensíveis. Se precisamos apelar para o sensível a fim de atingir uma realidade que é em si própria suprasensível, isto se deve ao fato de haver uma dependência do processo intelectual humano frente aos dados provenientes da sensibilidade. É uma necessidade do intelecto humano, algo característico de nosso modo de conhecer, nada mais.

Uma vez posto que Deus é inteligível e que o intelecto humano precisa recorrer aos dados da experiência para conhecer, cabe perguntar como se pode atingir algum conhecimento sobre um ser imaterial partindo-se do conhecimento de seres materiais.

A resposta encontra-se, para Santo Tomás, na semelhança (1.1) que todo ser criado possui frente a seu criador. Ela não é outra senão aquela do efeito com respeito à sua causa. É

⁹⁶ Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, 1936, pp. 87-93.

certo que Santo Tomás só admite na relação de semelhança entre o ser criado e o ser divino uma similaridade muito fraca e defeituosa. Em todo caso, ela existe. E ela é suficiente para conhecermos algo do que Deus é. Sendo assim, deve-se começar a procura por algum conhecimento sobre a natureza de Deus em suas criaturas. Pois **a partir das semelhanças é que se pode chegar a Deus.**

3.3 As respostas de Santo Tomás

3.3.1 resposta aos problemas da ligação do conceito de potência a Deus

O primeiro grupo de problemas põe em questão a ligação do conceito de potência à noção que se tem de Deus. A primeira questão do *De Potentia* e a questão 25 da primeira parte da Suma de Teologia são os locais nos quais se pode encontrar diversos desses problemas. Resumidamente, pode-se identificá-los como os problemas que não distinguem o uso do termo ‘potência’ para indicar os conceitos de potência ativa e potência passiva e, quando os distinguem, negam a Deus a potência ativa também.

Os ataques à onipotência divina são feitos tendo como argumento principal muitas vezes a incompatibilidade da potência com outros atributos de Deus. A imutabilidade e a perfeição, por exemplo, são levantadas como atributos aos quais não se pode associar a idéia de potência. Vejamos duas objeções. 1) Potência, assim se afirma, é uma capacidade de mudança, pois a potência se distingue do ato e é por ser em potência que algo pode mudar; mas Deus não pode mudar, logo não tem potência. 2) Também, a potência de um ser visa a realizar o seu fim natural, que para si é sua perfeição, mas Deus já é perfeito, por conseguinte não cabe qualquer potência em Deus.

A problemas desse tipo, Santo Tomás fornece uma resposta bastante simples. Ele apela para a distinção aristotélica entre potência ativa e potência passiva (2.3.2). Deus possui,

sim, uma potência, que é ativa e que explica a ação divina. Ao mesmo tempo, Santo Tomás concorda que em Deus não há potência desde que se entenda essa potência que se exclui como a potência passiva. Não há qualquer problema em aceitar que Deus é imutável e perfeito e que esta imutabilidade e perfeição excluem toda forma de potencialidade passiva: “[...] *em Deus, não há potência passiva e isto nós admitimos [...]*” (*De Potentia* q. 1, a. 1, ad. 7), expressa-se Santo Tomás claramente a este respeito. Potência passiva carrega consigo as noções (entre outras) de mutabilidade e de imperfeição. Com efeito, todo ser que possui potência passiva ainda pode atualizar algo e, se pode ainda atualizar algo, é porque não atingiu totalmente a sua perfeição. Conseqüentemente, está restrito a um estado de ser que é provisório ou limitado. Sendo assim, a potência passiva é compreensivelmente descartada.

Mas a potência ativa não. A resposta de Santo Tomás consiste justamente em admitir um tipo de potência e rejeitar outro: para o problema (1) a resposta consiste em determinar a potência passiva como aquela que é oposta ao ato, o que salvaguarda a potência ativa. Mas como Santo Tomás explica isso? Isto é, como ele pode excluir de um agente, enquanto atua, qualquer tipo de mudança em si próprio?

Ao considerarmos a criação, por exemplo, percebemos uma relação que se estabelece. Podemos pensar em Deus sem a criação e em Deus mais a criação. Deus mudou? Se a resposta for sim, Ele deixa de ser imutável e deixa de ser Deus; se a resposta for não, surge-nos uma certa insatisfação por constatarmos que, quando da mudança da primeira situação, Deus sem a criação, para a segunda, Deus mais a criação, parece ocorrer em Deus uma modificação cuja base é a relação que mudou.

Contudo, é esse tipo de interpretação que Santo Tomás rejeita. Para o Aquinate, nem toda relação implica uma modificação real em todos os seres envolvidos (1.1.1). E ele precisa provar isso para preservar a compatibilidade entre imutabilidade divina e criação. A tese pode ser apresentada mediante o seguinte exemplo: que um sujeito x passe a conhecer a Austrália

estabelece uma relação diferente da relação já existente. Se em t_1 x não conhecia a Austrália e em t_2 x passa a conhecê-la houve, obviamente, a constituição de uma nova relação. Não obstante, a constituição dessa nova relação não introduz modificação real alguma num dos pólos, a saber, a Austrália, que em nada muda pelo fato de ser conhecida ou não por x ⁹⁷.

Do mesmo modo, Deus em nada muda por qualquer de suas ações. Santo Tomás se refere a isso ao tratar de como nomes que implicam relação às criaturas se dizem de Deus no tempo:

[...] como Deus está fora de toda ordem criada e todas as criaturas se ordenam a Deus e não Deus a elas, é indubitável que as criaturas dizem relação real a Deus, mas em Deus não há relação real alguma a respeito das criaturas, senão exclusivamente de razão, porquanto as criaturas se referem a Ele. Assim entendido, não há dificuldade em atribuir a Deus no tempo os nomes que incluem relação às criaturas, posto que não supõem mudança alguma em Deus, mas só na criatura, como a coluna está à direita, não porque ela mude, mas porque o homem se movimenta. (STh I, q. 13, a. 7).

Na verdade, embora toda relação envolva dois pólos ao menos, não se segue necessariamente que os dois pólos sofram alteração. Só o que a relação supõe é que ao menos um dos dois passe a ter uma nova propriedade por causa da relação que passa a constituir com o outro.

Já para o problema (2), a resposta se apóia na distinção entre natureza divina e natureza criada, pois, para esta, a potência busca um fim fora de si e, para aquela, ela mesma é seu próprio fim, além do que é a potência passiva que visa realizar seu fim natural, a potência ativa, num ser de outra ordem como é Deus, não necessita de nada além de si mesma. Deus tem potência ativa, ou seja, a potência de agir. Toda ação visa a um fim e se segue daí que a

⁹⁷ Este exemplo foi retirado de DAVIES, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon Paperbacks, 1992. p. 78. Ele segue a posição de Peter Geach que distingue mudanças reais de aparentes. “*The only sharp criterion for a thing’s having changed, is what we may call the Cambridge criterion (since it keeps on occurring in Cambridge philosophers of the great days, like Russell and McTaggart): the thing called ‘x’ has changed if we have ‘F(x) at time t’ true, and ‘F(x) at time t1’ false, for some interpretation of ‘F’, ‘t’, and ‘t1’.* But this account, Socrates would after all change by coming to be shorter than Theaetetus; moreover, Socrates would change posthumously (even if he had no immortal soul) every time a fresh schoolboy came to admire him; and numbers would undergo change whenever e.g. five ceased to be number of somebody’s children.

The changes I have mentioned, we wish to protest, are not ‘real’ changes; and Socrates, if he has perished, and numbers in any case, cannot undergo ‘real’ changes. I cannot dismiss from my mind the feeling that there is a difference here ... Of course there is a ‘Cambridge’ change whenever there is a real change, but the converse is not true. (GEACH apud KENNY, A. *The God of the philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 1988. p. 41.)

ação divina precisa ter um também. Mas Deus não pode ter um fim que Lhe seja extrínseco. Logo, Seu fim não pode ser outro que Ele mesmo.

Com efeito, o repúdio à potência, requerido pelos objetores, não pode legitimamente estender-se à potência ativa, já que ela não atenta contra a perfeição, a imutabilidade ou qualquer outro dos atributos divinos. A capacidade positiva de realizar, atualizar ou agir é uma marca de perfeição e ela está presente em Deus de maneira absoluta.

Ainda assim, pode-se objetar que a ação é melhor que a potência ativa, por ser o fim dela, mas nada é melhor do que o que está em Deus⁹⁸, portanto não há potência em Deus. A essa objeção Santo Tomás responde dizendo que, mesmo sendo mais conveniente atribuir a Deus o que há de mais perfeito, não é necessário que sempre seja assim, pois se pode muito bem Lhe atribuir outros predicados, sob a condição de que a designação seja feita no seu mais alto grau de perfeição⁹⁹. Em outras palavras, mesmo ao se requerer para Deus os atributos mais nobres, e, portanto, mais representativos de sua eminência, outros ainda Lhe podem ser aplicados.

Vejamos como isso de dá.

Como é a partir dos seres criados que se pode conhecer algo acerca de Deus — e, além disso, dos seres criados acessíveis ao nosso conhecimento por meio da sensibilidade —, é necessário que se busque na criatura mais perfeita que conhecemos diretamente as perfeições que servirão para ser atribuídas a Deus. Ora, o homem é essa criatura. E, dentre as perfeições humanas a inteligência, a vontade e a vida¹⁰⁰ parecem ser as mais notáveis. Sendo assim, essas perfeições se mostram os predicados mais nobres e os mais próprios, portanto, a serem aplicados a Deus. Não obstante, além deles há outros predicados que nos ajudam a entender a natureza divina. Esses outros predicados ou essas outras perfeições podem então servir para alcançar um conhecimento mais adequado do que Deus é. Por isso, a potência ativa possui um

⁹⁸ *STh* I, q. 25, a. 1, sed 2.

⁹⁹ *De Potentia* q. 1, a. 1, ad. 2.

¹⁰⁰ Essa observação se emprestada da obra de Étienne Gilson: *Le Thomisme*, cap. 3, p. 129.

papel na construção de um conhecimento sobre Deus. Não é um acréscimo insignificante nem uma descrição errônea. Ela é, sim, um atributo correto que assinala um aspecto da essência divina, a saber, a sua força para agir.

Some-se a isso o fato de que a potência ativa, mais do que ser inofensiva aos outros predicados, mostra-se mesmo como um elemento de confirmação deles. Como explicar a criação rejeitando uma potência para realizá-la? Como explicar a vontade divina sem um poder que a faça valer? A presença de um atributo como o da ‘potência’ (entenda-se, aqui, ativa) entre o conjunto dos atributos divinos significa, para Santo Tomás, um complemento necessário à explicação que o homem se dá sobre Deus e o próprio mundo.

Por fim, Santo Tomás acrescenta ainda outra razão pela qual se deve aceitar a existência de potência ativa em Deus. A potência ativa segue o ato e a intensidade da potência ativa segue a intensidade do ato. Ora, Deus é ato puro, absoluto e infinito e é, também, causa eficiente do mundo e agente voluntário. Esse conjunto de atributos implica não só a existência de potência em Deus, mas a presença de uma potência proporcional ao ato que Ele é, ou seja, uma potência (ativa) infinita.

Considerando que as razões expostas até aqui são suficientes para se entender o porquê de Santo Tomás incluir a potência ativa no elenco dos atributos divinos, podemos passar a uma última e importante observação. O conceito de potência, tal como se aplica a Deus, deve sempre ser entendido como um conceito concebido para suprir uma lacuna natural a um intelecto que se põe a investigar um objeto que lhe é desproporcional. O exemplo de que dispomos de potência ativa é extraído das criaturas e é aplicado a Deus ao reconhecer-se o princípio de similitude, visto acima (1.1). Neste sentido, falando propriamente, a potência (como de resto qualquer outro conceito) não se aplica univocamente a Deus, já que o nosso modo de significar é incapaz de superar a infinita distância que o separa de seu objeto. Por

isso, é nesse sentido, e somente nesse sentido, que se pode recusar o atributo da potência a Deus.

3.3.2 Deus e as atividades próprias dos seres criados

Após termos visto os dois primeiros problemas relativos à potência: a) se pode haver potência em Deus, ou seja, se não acarreta contradição em ligar o conceito de potência a Deus e b) que, para Santo Tomás, há potência em Deus e ela é ativa, passamos, agora, a examinar os problemas que dizem respeito aos limites (ou, ao menos, aparentes limites) do poder divino.

O primeiro desses problemas se refere à possibilidade ou não de Deus fazer certas coisas que outros seres menos potentes e menos perfeitos podem fazer. A saber, Deus pode respirar, caminhar, tossir, comer ou realizar outras ações como essas? Outros seres são capazes disso. Ora, se eles podem, como Deus, que é infinitamente mais poderoso, não poderia?

É aceitável que se pense que Deus seja capaz de realizar tudo o que os outros seres são capazes de realizar. Porém, como bem observam os que questionam o atributo da onipotência divina, aceitar que Deus possa fazer coisas desse tipo implica em contradições. Para respirar ou comer é preciso ter um corpo; ter um corpo implica a presença de matéria; ser composto de matéria inclui imperfeição; mas em Deus não pode haver imperfeição; portanto, como Deus não pode ter um corpo, Ele não pode fazer coisas desse tipo. Contudo, se Ele não pode fazer tais coisas, pode-se dizer que Ele não é onipotente.

O raciocínio que aqui se apresenta é o seguinte. Para aquilo que se encontra no campo de ação possível das criaturas, podemos construir uma proposição como esta: ‘tal criatura pode X’. Se aceitamos que o impossível não cai sob o campo de ação de qualquer que seja o ser, podemos reconhecer que, se uma criatura pode X, é porque X é possível. O poder divino é

infinito, ele se estende a todos os possíveis; sendo assim, tudo o que é possível ele pode realizar. Ora, uma vez que uma criatura pode X e X é, portanto, possível e, além disso, que o poder de Deus se estende a todos os possíveis, segue-se logicamente que Deus pode realizar X. Pois bem, sabemos que várias criaturas correm, respiram, alimentam-se, tosse, etc. Logo, Deus pode fazer todas estas coisas também.

Alguém pode valer-se de uma objeção citada num texto do próprio Santo Tomás interpretando-a como mais uma razão em favor do que dissemos imediatamente acima. No texto, o assunto tratado pelo Aquinate é o da eminência do poder divino. A objeção em questão é a de número 8, artigo 6, questão 1 do *De Potentia*. “*O que um poder inferior pode, um poder superior também o pode. Mas o homem, no qual o poder é inferior ao poder divino, pode caminhar [...] e realizar outros atos deste gênero. Logo, Deus também.*”

O problema é que, se se aceita que Deus pode realizar coisas como essas, se precisa, conjuntamente, aceitar que Ele é um ser composto e, portanto, não absolutamente perfeito.

Aquele que respira e caminha é dotado de corpo, pois respirar e caminhar são funções próprias a certos seres que possuem um corpo, portanto, compostos de matéria e forma. Mas todo ser composto de matéria e forma é imperfeito, pois está sujeito a alterações por possuir potência passiva. Aliás, potência passiva é a marca do ser imperfeito, que precisa para atingir o grau de perfeição a que tende por natureza todo ser dotado de capacidade para isso. Por isso, pode-se afirmar que a imperfeição ligada à materialidade contradiz um atributo essencial de Deus que é a perfeição. Como, então, Santo Tomás toma partido perante o dilema entre a aceitação de que Deus pode respirar, comer, caminhar, etc. e, conseqüentemente, admitir a composição em Seu ser, e ao mesmo tempo manter a perfeição divina afirmando Sua simplicidade, mas sacrificando o poder de realizar tais ações?

Santo Tomás recusa o dilema. Deus é simples e é onipotente e, mesmo assim, não pode realizar essas ações. Em outras palavras, a impossibilidade divina de realizar tais ações em nada afeta Sua onipotência.

A resposta de Santo Tomás se fundamenta na não contraditoriedade do poder divino. Em outras palavras, Deus pode tudo o que não implica contradição.

Dito assim, a resposta parece inócua, pois se pode objetar que respirar, tossir, comer e outras ações deste tipo não implicam contradição. Entretanto, precisamos examinar a resposta tomásica para descobrir se há alguma contradição contida em tais ações e, se há, em que sentido.

O primeiro passo é dizer que “[...] *nenhum poder que não implique imperfeição se nega de Deus [...]*”(in *Sentenças* q. 2, a. 2). O caminho de resposta começa pela pergunta, então, se se trata de imperfeição em Deus ou na coisa? Segundo Santo Tomás, Deus é causa do mundo. Tudo o que existe no mundo é sob um aspecto perfeito e sob outro imperfeito, pois os seres do mundo são compostos de ato e potência. Um ser composto, por estar em ato, já é a perfeição de uma forma, embora continue potencialmente modificável. De fato, mesmo nos anjos há composição. Eles são compostos de ato e potência, pois podem deixar de ser, já que suas existências não dependem deles mesmos, mas de um Deus que os mantêm. O ponto, aqui, é que Deus é causa de seres imperfeitos. Mas ser causa de seres imperfeitos não implica imperfeição? Santo Tomás responde que não. Basta, para sustentar sua posição, apelar para as noções de causa equívoca e unívoca (1.2.3). Uma causa é unívoca quando a perfeição do efeito da causa é de natureza igual a da própria causa, por exemplo, um homem engendra um homem. Uma causa é equívoca quando a perfeição do efeito é de natureza distinta e inferior a da causa: um homem projeta uma casa.

Deus é causa equívoca, aliás, equívoca em seu mais alto grau, pois Deus é infinitamente superior a tudo que criou. No caso do homem, por exemplo, ele é causa

equivoca dos objetos que constrói por sua arte, como acabamos de exemplificar. Ainda assim, o homem mantém com suas obras uma certa proporcionalidade. O homem só é capaz de fazer o que é limitado; limitado como ele próprio, homem, o é, ou seja, ele não pode ir além de sua natureza imperfeita.

Todavia, o homem parece ser capaz de coisas que Deus não pode (respirar, correr, etc.), mas isto parece ir contra a onipotência divina como vimos. Uma primeira resposta pode sustentar que Deus, causa primeira de tudo que existe, pode todas essas coisas justamente por ser causa de todos os seres que podem realizá-las. Trata-se de um poder transitivo, ou seja, é como se se perguntasse se um homem é capaz de levantar uma rocha de dez toneladas. Levando-se em consideração apenas sua força muscular, não, mas considerando que ele pode construir uma máquina capaz de erguê-la, sim. Entretanto, convém observar, enquanto no caso do homem ele somente se valha de propriedades físicas das coisas, Deus, por outro lado, concede o poder às coisas. Nesse sentido, pode-se dizer que Deus pode caminhar, correr, etc..

Contudo, essa não é ainda a boa resposta. O problema central (e este é o nosso segundo passo) é explicar por que um poder que implique imperfeição traz consigo uma contradição. Contradição com relação a Deus, pois, como observa Geach “[...] *há muitos fatos que nós podemos consistentemente supor serem realizados, mas que não podemos consistentemente supor serem realizados por Deus [...]*”¹⁰¹. Para certas criaturas, algumas dessas ações, como respirar e correr, não só são possíveis como necessárias.

É preciso então, para resolver a questão, introduzir a distinção entre contradição absoluta (*simpliciter*) e contradição em relação a alguma natureza (*secundum quid*). Por contradição absoluta entendemos uma contradição que conduza a um impossível em qualquer que seja o caso. Exemplo clássico disso é o ‘círculo quadrado’. Não há nem pode haver círculo quadrado. Por contradição em relação à alguma natureza entendemos aquela na qual o

¹⁰¹ GEACH, 1977, pp. 17-18.

predicado repugnará ao sujeito num caso determinado. E o exemplo que propomos é o que está justamente em questão, a saber, o da realização de ações que exijam um corpo por parte de um ser que é incorporeal.

Já que não envolvem contradição absoluta, pois os exemplos acima são claramente compatíveis com certos seres (correr é compatível com o homem, por exemplo), resta mostrar como as ações citadas podem cair no âmbito do contraditório em relação a uma determinada natureza quando ligadas a Deus.

A resposta, agora, torna-se acessível. Partimos da consideração de que Deus é um ser absolutamente perfeito, portanto imaterial. Sendo a matéria princípio da imperfeição, ela é incompatível com a noção de ‘perfeição absoluta’, em outras palavras, contraditória com relação a ela. Ora, para realizar as ações em foco na presente discussão, o ser que as realiza precisa de um corpo. Ora, corpo é a matéria do ser que possui forma. E, uma vez que a corporeidade é típica dos seres compostos de matéria/forma e se apresenta como componente essencial daquele que é capaz de realizar tais ações, seres de natureza imaterial se encontram, conseqüentemente, excluídos do conjunto daqueles que podem realizá-las. Isso porque é contraditório atribuir ações corporais a seres imateriais, pois, para atribuí-las, é necessário negar o que eles são.

Pois bem, não se pode afirmar que um ser é e não é ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, e é precisamente isto que está implicado na afirmação de que um ser imaterial pode respirar ou correr. Santo Tomás escreve, na Suma Contra os Gentios II, c. 25, 13, que “[...] a negação de um princípio essencial de qualquer coisa implica a negação da coisa ela mesma [...]”, e isto vale também para Deus. Afirmar que Deus pode comer, respirar e outras coisas do mesmo tipo é dizer que Ele é e não é imaterial; o que é manifestamente uma contradição. Ora, o que cai sob o campo do contraditório não tem conteúdo, seja real, seja de pensamento. Portanto, pode-se afirmar que Deus não pode correr, respirar, comer, etc. sem que essas coisas

sejam negadas de Deus por alguma deficiência de Seu poder, mas, somente, pelo fato de, em relação a Ele, serem contraditórias.

3.3.3 a onipotência divina e a falha

A terceira questão a ser abordada ao tratarmos da potência divina diz respeito à possibilidade de Deus poder se enganar, mentir, cometer injustiças ou outras coisas como estas.

Vimos acima (1.2.4) que a posição de Santo Tomás acerca da maneira como conhecemos a Deus se fundamenta em dois pontos: (i) não temos um acesso direto a Deus, isto é, Ele não nos é dado pela experiência e (ii) que, indiretamente, conhecemos algo de Deus a partir das criaturas, que são efeitos Seus e que encontramos no mundo. A partir disso, e baseando-se na noção de semelhança entre efeito e causa (1.1), Santo Tomás pode afirmar que, valendo-nos dos recursos de nossa natureza, podemos conhecer algo da natureza divina ao observar o mundo.

No mundo encontramos uma série de perfeições. É nessas perfeições que procuramos o que há de mais apropriado para conduzir a Deus. Adota-se um processo de eminência ou infinitização que permite não igualar as criaturas a Deus. A partir daí, dizemos que uma criatura conhece e que Deus conhece infinitamente; que uma criatura é boa e que Deus é infinitamente bom; que uma criatura pode algumas coisas e que Deus é onipotente.

Pois bem, no mundo de nossa experiência, constatamos que alguns seres têm certas capacidades que parecem não se aplicar a Deus, como se enganar ou cometer violência, por exemplo. De fato, nós percebemos e dizemos: tal homem **pode** ser cruel ou enganar-se; tal homem **pode** cometer uma injustiça; tal homem **pode** enganar-se ou ser enganado, etc. Em suma, **pode** sofrer ou agir inadequadamente. Ora, como se pode afirmar Deus como uma potência infinita se se nega a Ele o que está sob a potência de seres finitos?

Essa negação deve ser apresentada como incapaz de destruir a perfeição e a onipotência divina. Ou seja, é necessário preservar o poder infinito de Deus e, conjuntamente, excluir do campo do poder divino algo que reconhecemos estar sob o poder de outros seres.

Mentir, injustiçar, ser enganado e outras potências afins são excluídas do campo de possibilidade da natureza divina. Para nos desembaraçar do problema, convém primeiramente recorrer à distinção entre potência ativa e potência passiva (2.3.2). “*Dizemos que nós podemos qualquer coisa* [grifo nosso] *segundo cada uma das duas potências [...]*”(SCG II, cap. 25, 2), escreve Santo Tomás. Mas Deus é ato puro e, portanto, Nele não há potência passiva¹⁰². Como ser injustiçado ou ser enganado implica, seja a potência de ser modificado, seja o próprio ato de tê-lo sido, Deus não pode ser suscetível a isso. Pois, nesse tipo de caso, está presente a potência passiva, que não cabe a Deus. Sendo assim, sofrer não é algo que se possa dizer de Deus, já que implica uma passividade que não Lhe cabe.

Mas também pode-se resolver o problema levando em consideração o fato de estarmos tratando de privações¹⁰³. Elas manifestam o mau funcionamento de alguma faculdade ou a sua inapropriada utilização. Disso resulta algo que propriamente não deveria ser, ou seja, um tipo de limitação. Essa limitação é uma forma de mudança¹⁰⁴, o que se exclui de Deus, dada a sua imutabilidade. Além disso, Deus é absolutamente perfeito e Nele não há lugar para a privação. Por isso, não se pode reconhecer em Deus a capacidade de realizar tais atos.

Não obstante, é legítimo perguntar como se pode dizer que os outros podem se Ele não pode. Deus não é um ser infinitamente poderoso?

O texto de Santo Tomás que esclarece sua posição sobre o problema é o *respondeo* do *De Potentia* q. 1, a. 6:

¹⁰² O capítulo 16 da Suma Contra os Gentios I é inteiramente dedicado a este tema.

¹⁰³ Para Santo Tomás, ‘privação’ e ‘negação’ são diferentes. A ‘privação’ é a ausência do que deveria ser, isto é, é algo que deveria haver em um ser, mas lhe falta. A ‘negação’, por outro lado, é a ausência de algo que não é próprio do ser.

¹⁰⁴ Cf. SCG II, cap. 25, 4. Neste ponto, Santo Tomás inclui a corrupção como uma forma de mudança.

Como sua potência [de Deus] tomada nela mesma é infinita, não se encontra falha em nada que lhe diga respeito. Mas há coisas que, sob o nome de potência, designam aquilo que, na realidade, são falhas da potência. Assim, há numerosas negações incluídas em afirmações; como quando se diz ‘poder falhar’, parece, segundo a maneira de falar, que se trata de uma potência, enquanto é antes de tudo uma falha. E é por isso que se diz que uma potência é perfeita, segundo o Filósofo (Metafísica V, 16), quando ela não pode tais coisas. Pois, da mesma maneira que essas afirmações têm força de negação na realidade, do mesmo modo suas negações têm força de afirmação. E é por isso que nós dizemos que Deus não pode ter falhas.

Esta resposta tomásica bebe em duas fontes: proximamente, em Santo Anselmo e mais primordialmente em Aristóteles. É este último que nos interessa agora porque é justamente o Filósofo que Santo Tomás cita diretamente na passagem acima.

Vejamos, então, como Aristóteles pode ajudar a elucidar o texto do Aquinate.

No livro Δ da Metafísica, Aristóteles procura esclarecer os significados possíveis de certos termos que são assíduos freqüentadores das discussões filosóficas. Dentre eles, encontramos dois que estão diretamente relacionados ao argumento que Santo Tomás desenvolve. O primeiro deles é o de ‘potência’, do qual já tratamos anteriormente (2.3). O segundo termo, o qual servirá de exemplo em nossa análise, é ‘perfeito’.

A palavra ‘perfeito’, diz Aristóteles, possui vários significados: (i) acabado ou aquilo fora do que não se pode encontrar nenhuma parte da coisa; (ii) excelente ou o que há de melhor num determinado gênero; (iii) excelente, num segundo sentido, ou o de forma da coisa, ou seja, enquanto todo ser é o que ele é, é, em certa medida, perfeito; (iv) perfeito se diz também daquilo que alcançou seu fim próprio. Todas estas definições acompanham o termo ‘perfeito’ com uma carga de significação positiva.

No entanto, convém notar, Aristóteles coloca em evidência também dois sentidos intrinsecamente negativos do termo ‘perfeito’. Tais sentidos negativos derivam de associações que fazemos entre idéias e do uso da linguagem ou de como administramos estas relações. Na verdade, não há qualquer objeção, em termos gramaticais, a se usar os verbos mentir, enganar, tropeçar, etc. de forma a descrever uma potência. Aristóteles nos mostra isso em duas passagens que ora transcrevemos. A primeira, “[...] *por metáfora, esta qualificação* [excelente

ou bom] *se aplica mesmo àquilo que é mau: nós dizemos <um perfeito sicofanta>, <um perfeito ladrão> [...]*”(1021b 18-19); e a segunda, “[...] *como a perfeição é um ponto extremo, aplica-se metaforicamente este termo a coisas ruins e se diz <isto está perfeitamente perdido, perfeitamente destruído> [...]*”(ibidem 25-26). O que Aristóteles está a fazer aqui é uma constatação acerca de uma propriedade da linguagem, a saber, ela se sujeita a emprestar os significados das palavras para servirem como atributos ou mesmo reger a outras palavras que, ao menos em princípio, são incompatíveis com as primeiras. Por isso, Aristóteles introduz os dois significados que destacamos com uma referência ao seu caráter metafórico — e entendemos metafórico, aqui, como todo uso não estrito de um termo¹⁰⁵. ‘Um perfeito ladrão’ e uma ‘perfeita destruição’ representam casos de um uso tolerante da linguagem no que concerne à sua exatidão. Se metáforas não são as palavras tomadas em seu significado estrito, mas um tipo de desvio do rio de seu leito natural, que tipo de significação podem oferecer? Uma alteração no dizer fundada em alguma semelhança, por mais longínqua que ela seja, não é uma linguagem exata. Com efeito, não se pode tomar ao pé da letra o que é dito metaforicamente. E entendemos que é isso que Santo Tomás quer dizer ao referir-se às afirmações que têm força de negação e às negações que têm força de afirmação. O que está envolvido na tese é sempre um uso livre e em certa medida um uso indevido (ao menos dentro do rigor exigido pela linguagem filosófica) do conceito que a palavra representa.

Não se nega, aqui, a importância do uso metafórico no seio da linguagem. O desenvolvimento e a riqueza de uma língua brota também das inúmeras possibilidades que esse uso lhe confere. Se é assim (e acreditamos ser assim), não há inconveniente que se fale: ‘um perfeito ladrão’ ou ‘uma perfeita destruição’. O problema, e aqui o filósofo deve estar atento, é que dizer as coisas dessa maneira pode conduzir a equívocos.

¹⁰⁵ Ao nos referirmos a metáforas aqui, restringimo-nos às expressões em seu uso coloquial. Há um caso especial de metáfora, que é a analogia, o qual comporta a possibilidade de reconhecimento do verdadeiro e do falso. Contudo, neste contexto específico, limitamo-nos a examinar um problema suscitado pela linguagem comum, que aceita uma utilização elástica e imprecisa dos conceitos.

A dificuldade que tratamos agora sobre o poder de Deus começa a ser resolvida por Santo Tomás justamente em termos de precisão lingüística. Os variados usos da linguagem não são fenômenos inocentes, ao menos não para a linguagem filosófica. Há uma armadilha quando se diz coisas como ‘poder enganar’, ‘poder se enganar’, ‘poder se mentir’, etc.. Há um real poder envolvido aí, mas este poder tem um conteúdo negativo. O que há é uma ineficiente utilização de um poder de agir presente no ser. E isso pode ser porque, embora a natureza forneça a capacidade, o uso da capacidade está restrita à utilização que dela fazem seres limitados. De fato, enganar-se não é um agir propriamente dito, ou seja, num sentido positivo, mas um mal agir, uma falha ou deficiência da ação. E é por este motivo que não se pode dizer de Deus que Ele possui tais ‘poderes’, pois, na verdade, eles não são poderes num sentido positivo, eles implicam imperfeição e só podem ser tratados como ‘poderes’ segundo uma certa extensão da linguagem.

Por fim, voltemos à possibilidade. Observamos que os exemplos que nos ocupam nesta questão não são impossibilidades absolutas. Mentir ou se enganar não são coisas impossíveis em si mesmas como no caso de um círculo quadrado, no qual a junção dos dois conceitos implica uma incompatibilidade radical. De fato, a experiência nos oferece um grande número de acontecimentos desse tipo. Contudo, ainda que essas coisas não sejam impossíveis em si mesmas, elas são impossibilidades reais perante uma certa natureza (*secundum quid*), a saber, a natureza divina.

Ora, o poder divino não diminui por Ele, Deus, não poder deixar de ser o que é; aliás, é absolutamente necessário que todo ser seja o que é enquanto é. Como escreve Santo Tomás: “[...] a negação de um princípio essencial de qualquer coisa implica a negação da coisa ela mesma.”¹⁰⁶ Por isso, considerar que possa haver falhas ou imperfeições em Deus é cair em

¹⁰⁶ SCG II, cap. 25, 13.

contradição, pois, ao atentar contra a condição de absolutamente perfeito, afirma-se e se nega, simultaneamente e sob o mesmo aspecto, o predicado do sujeito.

Ao dizer que Deus pode mentir, enganar-se, etc., se está a afirmar e negar o mesmo predicado do mesmo sujeito simultaneamente e sob o mesmo aspecto. A noção de uma perfeição absoluta não admite maus funcionamentos ou disfunções de qualquer natureza. Deus é ato puro e todo ser é perfeito enquanto está em ato¹⁰⁷. Em Deus não há nem pode haver potencialidade passiva nem privação de qualquer tipo. Sendo assim, falhas de qualquer natureza apontam justamente para a imperfeição, para a carência do que deve ser, em outras palavras, para algo ao qual um ser que é ato puro não pode estar sujeito.

3.3.4 sobre a alteração do passado

Outra questão importante, que conquistou espaço na história da Filosofia, foi a que envolvia a possibilidade de alteração do passado. Ela pode ser expressa sob a seguinte forma: pode Deus fazer com que o que tenha sido deixe de ter sido? Ou, em outras palavras, que o que foi não mais tenha sido?

A menção clássica desse problema se dá sob o exemplo de um caso hipotético que foi motivo de debate entre filósofos e teólogos através da história. Pedro Damiano, por exemplo, em discussão com um abade de Monte Cassino chamado Didier, cita São Jerônimo que afirma que, embora Deus possa tudo, Ele não pode devolver a virgindade a uma mulher que já a tenha perdido.

Ao examinar o problema, deve-se primeiro notar que não se trata de uma reparação física da qual Deus é certamente capaz, mas de uma interferência no estatuto ontológico de algo ocorrido no passado. Para tornar virgem uma mulher já deflorada, Deus precisa fazer com que ela não o tenha sido. Ou seja, que o que ocorreu com ela não tenha ocorrido. Sob a

¹⁰⁷ SCG I, cap. 28.

influência dessa questão tradicional, Santo Tomás retoma o mesmo caso em uma das objeções presente em uma das questões da Suma Teológica. “*A caridade é uma virtude maior que a virgindade; ora, Deus pode restabelecer a caridade perdida. Portanto, também a virgindade e ele pode então fazer que uma virgem que tenha sido deflorada não o tenha sido [...]*”(STh I, q. 25, a. 4, ob. 3).

A objeção precisa ser respondida, pois a posição de Santo Tomás é contrária à admissão de tal possibilidade. Para ele, a purificação da alma e do corpo são possíveis, pois a alma pode arrepender-se ou receber uma graça e o corpo pode ser reconstituído ou curado pelo poder divino. Contudo, Santo Tomás não admite que se possa desfazer o que já ocorreu. De fato, alterar o passado é uma idéia que implica contradição: “[...] *que o passado deixe de ter ocorrido é algo que implica contradição.*”(STh I, q. 25, a. 4, resp.). E ele fornece um exemplo na continuação da mesma passagem: “*Com efeito, como há contradição em dizer que Sócrates está sentado e não está sentado, da mesma maneira é contraditório dizer que ele esteve sentado e que ele não esteve sentado.*”

A resposta tomásica, aqui, constrói-se a partir do desafio que a objeção apresenta e não sobre o núcleo mesmo da possibilidade de reparação de todo e qualquer passado. Podemos, numa linguagem não rigorosa, admitir ‘alterações possíveis do passado’ se entendermos isso como a possibilidade de uma reparação a ser feita posteriormente para minimizar um dano. Por exemplo, saldar uma dívida não paga no prazo determinado é possível. Repara-se o mal cometido e, neste sentido, pode-se falar de uma ‘alteração do passado’. Mas é um uso vago da linguagem que pode conduzir ao erro. Da mesma forma, Santo Tomás mostra que falar na possibilidade de Deus restabelecer a caridade perdida quer dizer que Ele pode reparar algo já feito, mas não implica uma alteração real do passado porque significa somente a volta da prevalência de uma virtude na alma humana em detrimento de um pecado ao qual ela está ou esteve sujeita. Deus pode restaurar fisicamente a perda de uma mulher, mas não pode desfazer

a experiência que ela já viveu. ‘Restabelecer a caridade perdida’ não é desfazer o passado no qual ela, a caridade, não esteve presente. É, sim, tentar compensar um erro. Não se trata de um desfazer (no sentido estrito da palavra), mas de um compensar. Essa é a correta interpretação daquilo que a objeção afirmou.

É somente dentro dos limites físicos ou corporais que há sentido em dizer que Deus pode devolver a uma mulher a virgindade já perdida. Nele não se encontra, como o objetor pretende, uma prova de que Deus pode alterar o que já aconteceu.

Mas, no nosso entender, essa ainda não é a resposta central ao problema desenvolvida pelo Aquinate. Entretanto, antes de chegar à posição final de Santo Tomás, vejamos que outras objeções ele julgou relevantes para aparecerem na sua Suma de Teologia.

A primeira objeção do mesmo artigo da Suma de Teologia aparentemente se fundamenta na distinção entre ‘impossível *per se*’ e ‘impossível por acidente’. A impossibilidade *per se*, ou impossibilidade absoluta, é a que está ligada ao princípio de não-contradição: uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto; mais especificamente, ao conceito tomado nele mesmo. Segundo ela, por exemplo, um homem não pode ser um asno, pois, se pudesse, ele seria homem e não-homem ao mesmo tempo. Ela é uma impossibilidade porque atinge a essência do homem, ou seja, um dos princípios do seu ser, sua identidade própria. Isto equivaleria a dizer: triângulo sem três ângulos, ou círculo-quadrado, ou qualquer outro pseudoconceito que, sendo deste tipo, é intrinsecamente contraditório.

Por outro lado, a impossibilidade acidental ou relativa (*secundum quid*) é uma impossibilidade dependente de um certo estado de coisas ou de uma determinada potência. Voltemos ao exemplo de Sócrates sentado. Não há qualquer necessidade que obrigasse Sócrates a estar sentado num dado momento (a natureza de Sócrates ela mesma, não implica estar sentado), assim como não há qualquer impossibilidade de que, ao invés de ter estado

sentado, ele tivesse estado de pé. Mas Sócrates não pode estar e não estar sentado ao mesmo tempo. Portanto, a impossibilidade não está sempre presente, mas apenas presente num dado momento. Quando ele está sentado é impossível que esteja de pé, isto é, que ele esteja de pé e sentado simultaneamente.

Também não está em jogo a impossibilidade absoluta quando o caso a ser tratado diz respeito unicamente a uma impossibilidade limitada ao campo de ação de uma determinada potência. Por exemplo, um homem não pode mover uma montanha valendo-se de sua força física somente. Mas não é de forma alguma contraditório pensar em um ser que o possa. Daí se segue que mover uma montanha não carrega consigo uma impossibilidade absoluta, mas é somente uma impossibilidade para alguma potência.

Convém notar que a impossibilidade accidental não está diminuída em relação à impossibilidade absoluta no sentido de sua eficiência, pois ambas são impossibilidades e, portanto, enquanto impossibilidades, irrevogáveis. A diferença entre elas consiste em que o objeto da impossibilidade absoluta é sempre impossível para qualquer que seja o caso. Já o objeto da impossibilidade por acidente só o é em certos casos ou sob determinadas condições.

Estabelecida essa distinção podemos passar à objeção que vai nos ocupar.

Na Suma de Teologia I, q. 25, a. 4, ob. 1 encontramos a seguinte objeção que Santo Tomás depois responderá:

[...] o que é impossível per se é mais impossível do que o que é impossível por acidente. Ora, Deus pode realizar aquilo que é impossível per se, como devolver a vista a um cego ou ressuscitar um morto. Com mais razão ainda ele pode fazer o que é impossível por acidente.

A resposta de Santo Tomás ataca diretamente a noção de impossível absoluto apresentada pelo objetor. Devolver a vista a um cego e ressuscitar um morto não implica em contradição necessariamente — a ressurreição não é um conceito contraditório em si mesmo. A impossibilidade aqui presente está ligada ao poder de um determinado agente. Que um

homem não possa ressuscitar outro homem é uma condição da própria limitação do poder humano, uma impossibilidade sua. De fato, é lícito pensar que haja outro ser que o possa, uma vez que a impossibilidade para uma potência não acarreta, necessariamente, a impossibilidade para toda e qualquer potência.

Além de não estar em jogo a contradição decorrente da impossibilidade absoluta, a contradição decorrente da impossibilidade por acidente diz respeito somente a um poder determinado, em outras palavras, a um dos casos possíveis em que algo pode ocorrer. Os exemplos presentes na objeção não legitimam uma idéia de alteração do passado porque eles não só não atingem a noção de passado como, ainda, não distinguem corretamente o que é uma impossibilidade absoluta do que é uma impossibilidade acidental.

A segunda objeção na ordem da exposição de Santo Tomás apela para a impossibilidade da potência divina ser diminuída. Nela se afirma que se houve ocasião em que Deus pôde X, então Deus sempre poderá o mesmo X, já que seu poder em nada se enfraquece ou diminui durante toda a eternidade.

Santo Tomás responde a essa objeção lembrando que o limite de toda potência é o possível. E o que é possível em um certo tempo pode deixar de sê-lo em outro. O fundamento disso é que, para certos seres, o tempo é uma propriedade ontológica primitiva, fundamental. A alteração da posição temporal afeta o próprio ser da coisa, não a sua natureza, tornando aquilo que era contingente em algo necessário e imutável. Os acontecimentos a que estão sujeitos os seres compostos de matéria e forma são característicos casos desse tipo. A transição de um estado de mera possibilidade futura para a condição de fato ocorrido altera ontologicamente o ser trazendo-o da potência para o ato. Ora, sendo ato, ele é e não pode não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.

A necessidade se apresenta de diversas formas. Há (i) o que é não só necessário, mas simplesmente necessário; como no caso do todo que é maior que suas partes ou que o homem

seja racional (necessidade absoluta). Há (ii) uma necessidade *física*, ligada aos fenômenos da natureza, mas que não é uma necessidade lógica (absoluta); é o caso dos fenômenos naturais que se repetem com constância e por isso podem ser previstos. E há (iii) o que não possui necessidade *física* nem é necessário simplesmente, mas que o passa a ser necessário depois de atualizar-se (necessidade hipotética); este é o caso do que veio a ter lugar no passado. Ora, o que é necessário é por definição o que não pode ser de outro modo. Alguns fatos passados, que em princípio eram contingentes, deixam de ser contingentes e se tornam necessários após sua atualização. Sendo assim, eles não podem mais mudar. E não podem mais mudar necessariamente, o que os exclui da esfera de sujeição a qualquer poder.

Visto isso, podemos, agora, expor o que nos parece central na posição de Santo Tomás quanto ao caso do poder divino sobre o passado.

O conceito de potência, como de resto qualquer outro conceito, é limitado pelo contraditório. O que ocorre com proposições sobre o passado — que descrevem algo que não era necessário fisicamente nem logicamente — é que elas descrevem algo que passou a ter uma identidade própria que não pode se dizer alterada sob pena de se afirmar e negar ela dela própria. E isto não é outra coisa que uma contradição.

Todas as respostas às objeções acima apresentadas, assim como toda outra resposta de Santo Tomás a algum questionamento sobre Deus poder ou não alterar o passado, remetem de alguma maneira à contradição. Alterar o passado implica ferir o princípio de não-contradição, pois o próprio estatuto do passado implica uma necessidade, como o afirma o Aquinate. O movimento que transforma mesmo o que é contingente em algo necessário é a sua realização. Ao ocorrer, um acontecimento qualquer se constitui ontologicamente e se enquadra no princípio ‘tudo o que é é enquanto é’. Ou seja, ele passa a ter uma realidade no ser que só pode ser negada em uma contradição. Para negá-la, é preciso afirmá-la, como tendo ocorrido, e negá-la simultaneamente, como não tendo ocorrido.

Por isso, a conclusão de Santo Tomás é a mesma, tanto na Suma Contra os Gentios quanto na Suma de Teologia, nas quais ele nega a possibilidade de Deus realizar o que é contraditório e põe isso como o cerne de sua negação. Ele escreve “[...] *Deus não pode fazer com que o passado não tenha sido, pois isto inclui uma contradição. É, com efeito, pela mesma necessidade que uma coisa é quando ela é e que uma coisa foi quando ela foi.*” (SCG II, c. 25, 15). E “[...] *o que implica contradição não está sob o poder da onipotência de Deus. Ora, que o passado não tenha existido é algo que implica contradição.*” (STh I, q. 25, a. 4, resp.).

3.3.5 o problema das ‘verdades eternas’

Continuando o exame das objeções à potência divina, examinaremos agora uma das questões levantadas contra a coerência de se atribuir a Deus um poder absoluto. Essa nova questão ataca o poder divino ao afirmar um conflito insuperável entre ele e certas leis ou verdades que não parecem estar, de qualquer que seja a maneira, sujeitas a algum poder: as ‘verdades eternas’. Ora, não sendo sujeitas a algum poder, não estão sujeitas ao poder de Deus; logo, Ele não é onipotente.

A expressão ‘verdade eterna’¹⁰⁸ se aplica a todos os componentes de um conjunto que engloba desde os axiomas lógicos fundamentais e os conteúdos determinantes das essências dos seres em geral até as verdades derivadas das definições dos seres matemáticos. Por

¹⁰⁸ Expressão conhecida desde Santo Agostinho, ‘verdades eternas’ se fará ligar à filosofia cartesiana por causa da originalidade da posição do filósofo francês acerca desse tema. Para Descartes (cf. carta a Mersenne de 27 de maio de 1630), as ‘verdades eternas’ são totalmente dependentes de Deus. Deus as criou pela “[...] *mesma espécie de causalidade que está envolvida em toda sua criação [...]*”. Sob este ponto de vista, elas são necessariamente verdadeiras no presente mundo já que dependem de Deus, por isso elas não se enquadram na categoria de verdade *simpliciter*. Elas são necessárias, mas não necessariamente necessárias, pois Deus poderia ter escolhido diferentemente. Santo Tomás, que, por sua vez, define, ou melhor, inclui no grupo de verdades eternas as verdades (i) matemáticas, (ii) os universais, (iii) o que se realiza em algum tempo e (iv) a verdade de nossos enunciados — ao menos são estes os tópicos que encontramos tratados no artigo 7 da questão 16 do livro I da Suma de Teologia — assume uma posição mais ortodoxa. Elas são verdades eternas sim, mas não como fruto de uma escolha. Elas dependem de Deus, mas a natureza da dependência é diferente da encontrada em Descartes.

exemplo, (i) o princípio de não-contradição, o princípio do terceiro excluído, o princípio de identidade, pelo lado da lógica; (ii) a idéia de homem como ‘animal racional’ quanto à essência e (iii) os resultados de cálculos (adição, subtração, divisão, etc.) ou as relações geométricas derivadas das definições de certas figuras (que a soma dos ângulos internos de um triângulo seja igual a dois retos; que a distância de qualquer ponto da circunferência até o centro seja sempre a mesma, etc.), pelo lado da matemática. Nesse sentido, ‘verdades eternas’ são aquelas verdades que são absolutamente necessárias. Ou seja, por serem necessárias, não se pode pensá-las de outra forma. Sendo assim, não há um caso no qual elas não sejam válidas. De fato, que a soma de dois e dois resulte quatro não parece ser alterável em qualquer que seja a circunstância. Também não se pode pensar na alteração da essência de homem como ‘animal racional’ justamente por não se poder imaginar um caso em que um ser seja e não seja, simultaneamente e sob o mesmo aspecto, o que ele é ou que um ser seja contraditório à sua própria essência; no caso, que um homem não seja animal ou que não seja racional.

Em suma, ‘verdades eternas’ são aquelas universalmente válidas, seja para todos os seres, como são as verdades lógicas fundamentais, seja para os seres quanto a suas definições e, ainda, a todos os seres submetidos à categoria da quantidade, pois a partir deles é que as verdades matemáticas podem ser abstraídas.

Há duas posições possíveis perante as ‘verdades eternas’: ou (1) se aceita que elas são independentes de Deus ou (2) se aceita que elas dependem de Deus.

O quanto nos interessa nesta tese, o problema das ‘verdades eternas’ se toma, em primeiro lugar, como desafio à potência divina sob a hipótese de que tais verdades impõem uma limitação ao poder divino por serem independentes de Deus (1). Com efeito, se Deus não pode mudar o resultado de cálculos matemáticos, por exemplo, então Ele se depara com algo

fora de Sua esfera de ação. Mas tudo o que existe foi criado, como defende Santo Tomás. Como, então, aceitar que haja algo absolutamente isento da intervenção do poder divino?

A essa questão Santo Tomás precisa responder. E ele o faz procedendo da maneira que lhe é usual, a saber, ele principia por examinar o significado da expressão.

Se aceitamos a definição de ‘verdade eterna’ como a de uma verdade impassível de mudança em qualquer que seja o tempo ou o caso e, mais ainda, impensável como algo mutável, convém que perguntemos se elas são, em algum sentido, independentes de Deus. Ou seja, possuem elas uma realidade ontológica própria independente de Deus? Para Santo Tomás, não. E ele constrói sua resposta do seguinte modo. ‘Verdade’ significa três coisas: o ser, a adequação entre o pensamento e a coisa pensada (objeto) e aquilo pelo qual se mostra o que é. Respectivamente, o fundamento da verdade, o que a verdade é formalmente e o efeito que se segue à verdade¹⁰⁹.

Dessas três formas de entender a verdade, Santo Tomás reconhece ser a segunda (a adequação) a principal significação: “[...] *propriamente só há verdade na inteligência e as coisas são ditas verdadeiras em razão de uma verdade que se encontra num intelecto [...]*”(STh. I, q. 16, a. 8, resp.). Isto porque, embora tenha como fundamento o ser, a verdade é uma assimilação ou contemplação de um objeto por um intelecto. E, como tal, é ao compor ou dividir corretamente que uma inteligência (ao menos a discursiva) atinge a verdade¹¹⁰.

Tendo como base essa relação, entre um intelecto e um objeto qualquer, é que Santo Tomás encara primeiramente o problema das ‘verdades eternas’. Para haver verdade, é preciso um intelecto e, para haver ‘verdades eternas’, elas precisam estar presentes em um intelecto eterno. Não há qualquer tipo de status ontológico para as verdades se for excluído qualquer destes itens: a) uma base sobre um ser real e b) a concepção por algum intelecto. A verdade depende deles. Ora, afirma Santo Tomás, o único ser eterno é Deus, portanto Ele é o

¹⁰⁹ *De Veritate* q. 1, a. 1.

¹¹⁰ Quanto a Deus, Ele conhece a verdade ao contemplar a si mesmo.

único a possuir o requisito de um intelecto eterno. E acrescenta que, se há verdades que são eternas, elas não só estão necessariamente no intelecto divino como também só são eternas graças a ele. Assim se expressa Santo Tomás na Suma de Teologia I, q. 16, a. 7: “[...] *se não houvesse uma inteligência eterna, não haveria verdade eterna. Mas, como só a inteligência divina é eterna, é nela somente que a verdade é eterna* [...]”.

Mas abordemos a questão sob outro ângulo.

Constatamos a obviedade e refletimos sobre a necessidade da identidade de um ser consigo mesmo, pois nosso intelecto compreende essa necessidade de identificar um ser com ele mesmo. Mas isso nos é apresentado como algo da própria natureza do ser em geral. Identificamos essa necessidade ao considerarmos como as coisas são no mundo. Contudo, pode-se dizer de Deus o mesmo? As ‘verdades eternas’ são constatadas por Ele de alguma maneira? E mais, constatadas como algo não sujeito ao Seu poder, por serem extrínsecas a Ele? Resumindo, elas são, além de eternas, independentes?

Uma leitura apressada de Suma Contra os Gentios II, cap. 25, 14 pode dar a impressão que Santo Tomás admite isso:

[...] *os princípios de ciências como a Lógica, a Geometria e a Aritmética derivam-se **unicamente** [grifo nosso] dos princípios formais das coisas de que sua essência depende; donde se segue que escapa ao poder divino realizar o oposto desses princípios.*

O que significa esse ‘unicamente’ no texto? Pode se tratar da aceitação, por parte do Aquinate, de uma independência desses princípios frente ao poder divino? Certamente não. Santo Tomás rejeita a idéia de algo absolutamente independente de Deus. No entanto, ele admite que Deus não tem poder sobre o que é absolutamente (*simpliciter*) impossível. Ao considerar os princípios de ciências como a Lógica, a Geometria e a Aritmética como derivando **unicamente** das formas das coisas, deve-se respeitar, sob a pena de cair em contradição, esses princípios formais essenciais, pois, como escreve Santo Tomás, “[...] a

negação de um princípio essencial da coisa implica a negação da coisa ela mesma.” E Deus não pode alterar isso porque é contraditório, portanto, não possui razão de possível. Mas esta necessidade não vem de fora de Deus. A necessidade, como diz Santo Tomás,

[...] não é mais que um modo da verdade; ora, o verdadeiro, segundo o Filósofo, se dá ‘na inteligência’. Portanto, o verdadeiro e o necessário, se eles são eternos, o são como existindo em uma inteligência eterna, que é unicamente a inteligência divina. (STh I, q. 10, a. 3, ad. 3).

A necessidade encontrada em ciências como Lógica e Geometria derivam, certamente, de algo eterno. Mas isso não significa, como assinala Santo Tomás na continuação do texto acima, que “[...] *haja, fora de Deus, qualquer coisa de eterna [...]*”.

A conseqüência de tal posição é a recusa completa em admitir as ‘verdades eternas’ como algo independente de Deus, ou seja, não se pode admitir que possuam realidade ontológica autônoma. Uma ‘verdade eterna’, qualquer que ela seja, isto é, qualquer que seja o tipo que Santo Tomás apresenta, só pode existir enquanto conteúdo de um pensamento e deve estar ligada a Deus, que é um ser eterno. Portanto, nesse sentido, elas são dependentes de Deus.

Não obstante o que foi apresentado acima, a resposta ainda não está completa, pois há uma segunda questão a tratar (2): qual o tipo de ligação que as ‘verdades eternas’ mantêm com Deus.

Se há ‘verdades eternas’ e elas dependem de Deus, qual é, então, o fundamento de sua necessidade? Isto é, por que elas precisam ser necessariamente necessárias se elas dependem de Deus? Deus não poderia modificá-las? Não, responde Santo Tomás. Por ser absolutamente simples, em Deus a “[...] *verdade da inteligência divina é Deus mesmo.*”(STh I, q. 16, a. 7) Assim, elas não podem ser alteradas, a não ser que se aceite uma mudança em Deus; o que Santo Tomás recusa. De fato, a natureza da dependência das ‘verdades eternas’ em relação a

Deus não é do tipo criatura frente ao criador¹¹¹. Em Deus elas manifestam o Seu modo próprio de ser. Em outras palavras, dependem Dele porque Ele é assim. E nesse sentido, podemos dizer que as ‘verdades eternas’, quanto à existência, dependem de Deus, mas, quanto à verdade, não dependem.

Concluindo, o fundamento último das ‘verdades eternas’ é Deus mesmo. E, como o que estrutura ultimamente toda a realidade é a essência divina ela mesma, pois tudo que existe depende de Deus de alguma maneira e, ainda, como em Deus as ‘verdades eternas’ são princípios formais do seu próprio ser, pode-se ver por que elas são inalteráveis, ou seja, por que são necessariamente necessárias. Na verdade, elas se encontram e não se encontram sob o poder divino. Enquanto conteúdo de uma inteligência, verdades eternas só podem ser eternas enquanto estiverem em um intelecto eterno. Por outro lado, podemos considerá-las independentes na medida em que é inconcebível a idéia de estar sob o poder de Deus que Ele seja e não seja o que Ele é, por exemplo. Mas isso não implica qualquer prejuízo a Sua onipotência. Aqui de novo é a contradição que está em jogo. Para alterar as ‘verdades eternas’, Deus teria de alterar a Si próprio. Ele precisaria ser e não ser o que Ele é. Ora, isso é contraditório. E como o contraditório nada significa, a objeção à onipotência, ao apelar para a possibilidade de Deus poder ou não alterar as verdades eternas, fracassa.

3.3.6 onipotência, perfeição e determinação

Os últimos problemas nos quais nos deteremos são ligados à noção de perfeição divina.

A objeção básica, que procura incompatibilizar a idéia de um criador perfeito com a de criaturas imperfeitas, pode ser expressa sob várias formas. Sendo Deus um ser perfeito, como pode ser causa do imperfeito? Se tudo o que existe no mundo é criado, e criado por um ser

¹¹¹ Cf. MOREAU. J. *Le Dieu des philosophes*. Paris: Vrin, 1969. pp. 95-97.

que só faz o bem, como explicar a presença do mal? Se Deus, que é perfeito, realiza o melhor, Ele pode fazer diferente do que faz? Estamos ou não perante o melhor dos mundos possíveis?

Creemos que um caminho possível para expor a posição de Santo Tomás a esse respeito é apresentar algumas de suas posições fundamentais.

1- Que **a potência segue o modo de ser** quer dizer que a potência está sempre diretamente proporcionada à perfeição de ser (*esse*) presente num determinado ente; quanto mais perfeito, mais potência ativa. De acordo com esse princípio, Deus, como *esse* infinito e ser de potência ativa infinita, poderia, aparentemente, criar seres infinitamente perfeitos. Ora, nós sabemos que os seres que povoam o mundo não são infinitamente perfeitos. Logo, Deus não foi tão bom e tão generoso ao criá-los.

Santo Tomás acredita refutar tal consequência ao afirmar a impossibilidade lógica de algo criado ser absolutamente perfeito. O criado já é por definição algo de limitado e, portanto, não é nem pode ser infinitamente perfeito. E, mesmo supondo que Deus quisesse criar um outro ser absolutamente perfeito (coisa que Ele não quer, pois implicaria numa imperfeição Sua querer realizar o contraditório), Ele não o poderia, mesmo sendo sua potência infinita, pois o que não possui razão de possível não se encontra sob a esfera de ação de algum poder. Ser algo infinitamente perfeito implica ser incriado. Assim, criar um ser infinitamente perfeito é criar um ser incriado, o que é contraditório. Além disso, é preciso lembrar, Deus é causa equívoca dos seres. E, como a causa equívoca não transfere totalmente sua perfeição ao seu efeito, este efeito nunca poderá igualá-la.

Pode-se, também, extrair como consequência da limitação do criado a não necessidade de ser este o melhor dos mundos possíveis. Durante a Idade Média, ocorreram várias condenações de teses que defendiam a necessidade de Deus realizar certos atos¹¹². É o

¹¹² O concílio de Sens, em 1141, por exemplo, condenou Abelardo. Em 1277 foram condenadas as idéias de que “Deus não poderia fazer diversos mundos [...]” e que “Deus não poderia mover o céu num movimento retilíneo porque, neste caso, restaria algo vazio [...]”. Cf. BOULNOIS, Olivier et al. *La puissance et son ombre*. Paris: Aubier, 1994. pp. 12-13.

problema de pensar que Deus é determinado a fazer o que faz por só poder fazer o melhor. Uma vez que Deus tenha criado este mundo, este é o melhor, pois a relação entre a criação e a perfeição condizente com o criador assim o exige. Mas não há proporção entre o limitado e o ilimitado; entre o finito e o infinito; entre o mundo que Deus escolheu para criar e os mundos perfeitos ao alcance do seu infinito poder. Não há proporção determinável nem quantidade mensurável. Isso significa dizer que é inesgotável o número de possibilidades de mundos que Deus pode criar. Aliás, que Deus possa criar mundos diferentes e mais perfeitos do que o atualmente criado é uma decorrência perfeitamente inteligível da desproporção entre o limitado e o infinito. Por isso, perguntar sobre o melhor dos mundos possíveis é algo como perguntar sobre o maior de todos os números Naturais¹¹³.

Mas, se as possibilidades são infinitas, por que Ele escolheu este mundo? Se essa pergunta é do mesmo tipo da que versa sobre o maior dos números Naturais, nossa tarefa é vã. E o máximo que podemos almejar nessa investigação é uma resposta que desemboque num tipo de afirmação como esta: que Sua escolha tenha recaído sobre o mundo que atualmente existe é algo que é um mistério para nós¹¹⁴.

Há, contudo, uma solução mais satisfatória para o problema do melhor dos mundos possíveis. Ela aponta uma falta de clareza na expressão ‘melhor dos mundos’.

É condição para qualquer investigação que o tema a ser tratado seja delimitado. Mas, se se toma como objeto o ‘melhor dos mundos’, a condição não é satisfeita. O que se quer dizer com ‘melhor dos mundos possíveis’?

Vamos expor o problema nos valendo de um caso paralelo.

Podemos acaso afirmar que um cavalo é *melhor* que um cão? O que significa ser *melhor* nesse caso? É claro que podemos determinar um aspecto ou, melhor dizendo, uma

¹¹³ Cf. ASCOMBE, 1961, p. 120.

¹¹⁴ *Ibidem*. Nesta altura de sua pesquisa, Geach adotou a solução do ‘mistério’. Essa solução será, porém, abandonada em favor da oferecida por Arthur Prior. Uma versão nossa da indefinição do problema do ‘melhor dos mundos’ encontra-se na seqüência do texto principal. Cf. GEACH, 1977, p. 82.

referência a partir da qual vamos balizar nossa avaliação. Por exemplo, enquanto meio de ou instrumento para transporte, num primeiro momento, todos diríamos que cavalos são melhores que cães. Mas, se morarmos em um lugar frio (nas proximidades do Círculo Polar Ártico, talvez?), onde o chão é coberto de neve ou gelo a maior parte do ano, o que é mais valioso, cães para puxar um trenó ou cavalos para cavalgar? Não obstante, mesmo que desconsideremos os lugares frios e reconheçamos no cavalo um melhor meio de transporte, isso, por si só, não nos garante que, para toda utilidade doméstica, os cavalos sejam melhores que os cães. Mais ainda, excluindo o uso que possamos fazer desses animais, como podemos afirmar que, enquanto são o que são, um é *melhor* do que o outro? Santo Tomás defendia que há uma hierarquia de seres no universo e que podemos, por exemplo, considerar o homem, animal racional, como um ser mais perfeito que o cão ou o cavalo, irracionais. Mas como admitir maior dignidade a um dos dois perante o outro se não encontramos nenhuma característica distintiva em que se inclua a idéia de nobreza como acontece quando os comparamos ao homem? Na verdade, parece mais ponderado dizer que, enquanto animais, e embora tendo diferenças inerentes às suas formas, eles não podem ser classificados como melhor ou pior um em relação ao outro.

O ponto ao qual queremos chegar é o seguinte: a expressão ‘melhor dos mundos possíveis’ não goza de clareza suficiente para permitir-nos perceber um critério único a partir do qual a investigação se realize. Na verdade, por não ser clara, a pergunta sobre o ‘melhor dos mundos’ é uma pergunta vazia; aliás, podemos realmente considerá-la uma verdadeira pergunta? Pois do que é que ela trata?

A solução desse problema, a nosso ver, depende de distinguir entre a) se Deus pode criar um mundo melhor e b) o porquê dEle escolher criar o atual mundo. Para Santo Tomás, Deus não se encontra limitado senão por aquilo que implica contradição; entenda-se isso da

seguinte forma: que a proposição ‘Deus pode X’ acarrete contradição. Ora, como argumenta Santo Tomás na Suma de Teologia I, q. 25, a. 6, ad. 3,

O universo não pode ser melhor do que é se o tomamos como constituído pelas coisas atuais; por causa da ordem apropriada atribuída às coisas por Deus e na qual consiste o bem do universo. Se uma só dessas coisas for feita melhor, a proporção da ordem se encontrará destruída, como no canto da cítara a melodia será alterada se uma corda for estendida mais do que deva¹¹⁵. Mas Deus pode fazer outras coisas; Ele pode acrescentar outras coisas àquelas que Ele fez e, assim, nós teremos um outro universo melhor.

E isso se deve ao fato de não implicar qualquer contradição.

O problema, quanto à questão do ‘melhor dos mundos possíveis’, não se encontra, portanto, na aparente contraditoriedade de um poder infinito e de uma perfeição infinita poderem realizar algo de ‘melhor’. Pois tudo o que é limitado pode ser suplantado por algo de melhor. O problema está em b) por que Deus escolheu este atual mundo. Sob esse aspecto, não podemos chegar à resposta a partir de deduções montadas com base em nossa experiência do mundo ou dos atributos divinos, mesmo que seja o atributo da perfeição.

2- A segunda posição fundamental que abordaremos também ajuda a esclarecer a posição do Aquinate. O ponto importante, para Santo Tomás, é que **a criação não demanda qualquer relação real de Deus para com as criaturas, mas, somente, das criaturas para com Deus**. Ela é unilateral, portanto. Diz-se relação meramente nominal a relação que nada altera no ser de um dos envolvidos na relação. Por exemplo, que a árvore quando plantada fosse mais baixa que o muro e, após alguns anos, torne-se mais alta que ele diz respeito a uma relação que, no que concerne ao muro, não implica qualquer modificação. No entanto, no que se refere à árvore, existe uma alteração real, já que ela não só deixou de ser nominalmente ‘mais baixa que’ para ser ‘mais alta que’: ela realmente mudou, pois ela cresceu. É certo que a

¹¹⁵ Confrontar o *respondeo* do mesmo artigo, no qual o que é recusado é qualquer modo de alteração essencial: “[...] o número 4, que Deus não pode o fazer maior, pois ele não será mais, então, o número 4.”

bondade divina tenda a difundir-se¹¹⁶, mas ela só se manifesta com a anuência da vontade e da ciência de Deus e em nada pode ser acrescida ou diminuída com a criação. A criação só pode ser entendida, portanto, como um dom gratuito e não como uma relação que introduza alguma dependência real de Deus perante Suas criaturas.¹¹⁷

Contudo, os argumentos de Santo Tomás, mesmo sendo suficientes para mostrar por que as criaturas não são infinitamente boas ou perfeitas e por que pode haver mundos melhores do que o atualmente existente, não esclarecem de onde vem o mal que presenciamos no mundo.

3- A terceira posição fundamental de Santo Tomás que abordaremos é a **existência e a compatibilização do ‘mal’ com Deus**.

O Aquinate acompanha Santo Agostinho ao afirmar que o mal não possui uma realidade positiva; ele não é uma coisa entre outras coisas. O mal não possui um *status* ontológico pelo simples fato de não se tratar de um ser. Ele é somente um nome genérico que se aplica a todo tipo de privação que ocorre nos diversos seres criados¹¹⁸. O exemplo clássico é o da cegueira, que em si mesma nada é, mas, unicamente, um nome que damos à ausência de visão onde deveria haver visão. Em outras palavras, onde à natureza de um ser foi subtraída uma potência que lhe era de direito ou ocorreu uma falha no seu correto andamento.

¹¹⁶ É uma ‘lei interna do Bem’, no dizer de Gilson, 1997, p. 149.

¹¹⁷ Santo Tomás defende, assim, sua posição. Na primeira passagem, trata de negar o determinismo da ação divina sob o ponto de vista da justiça, no segundo, sob o ponto de vista da sabedoria. (i) “*Ninguém deve qualquer coisa a outro senão por depender do outro de alguma forma ou porque haja recebido qualquer coisa dele ou de um terceiro [...] assim o filho é devedor do pai, pois que dele recebe o ser; o mestre do seu servidor, pois que ele recebe o serviço do qual precisa; e todo homem de seu próximo, por causa de Deus, de quem recebemos todos os bens.*” (SCG II, cap. 28, 4). Mas Deus não se enquadra em nenhum desses casos. (ii) “*a ordem imposta às coisas pela sabedoria divina [...] não iguala em abrangência a sabedoria divina de tal maneira que a sabedoria divina seja limitada a essa ordem. É manifesto que toda concepção de ordem imposta pelo sábio a sua obra depende do fim perseguido. Então, quando o fim possui uma exata proporção com as coisas realizadas em vista deste fim, o conhecimento do agente é limitado a uma ordem determinada. Mas a bondade divina é um fim que ultrapassa toda proporção com as coisas criadas. Conseqüentemente, a sabedoria divina não é restringida a uma ordem fixa de coisas, de tal modo que não possa decorrer dela uma ordem diferente. Deve-se, então, dizer pura e simplesmente que Deus pode fazer outras coisas além do que faz.*” (STh I, q. 25, a. 5, resp.).

¹¹⁸ Convém notar que o mal é uma ausência do bem. Contudo, como observa Santo Tomás (STh I, q. 48, a. 3, resp.), nem toda ausência de um bem é um mal. As negações, como as privações de que estamos tratando, são ausências de um bem, mas elas não podem ser consideradas como um mal.

Teoria conhecida como *privatio boni*, ela não nega a existência do mal, pois um buraco na estrada não deixa de ser perigoso por não ser uma substância. Na verdade, o buraco da estrada é a ausência do que deveria haver ali, a saber, a estrada em sua integridade. O que a teoria nega é somente um dos dois significados de existência estipulados por Aristóteles, a saber, existência enquanto vinculada a uma das dez categorias¹¹⁹. Entretanto, se tomarmos existência como a possibilidade de aparecer significativamente como o sujeito de uma proposição, neste sentido, o mal é um existente, ou seja, ao menos, um ente intencional.

À luz dessa teoria, vemo-nos, agora, habilitados a descrever as razões pelas quais Deus permite no mundo o maior desafio à crença na Sua existência, a saber, a presença do mal.

Pelas lentes de Santo Tomás, vemos um mundo ordenado. As criaturas possuem graus de perfeição que denotam a harmonia da criação. Não são todas igualmente perfeitas. Dos minerais aos animais, e dentre os animais o homem, a perfeição se mostra numa escala crescente. E é justamente essa distinta multiplicidade das partes que torna o todo proporcional e equilibrado.

Vejamos um exemplo elucidativo.

A natureza possui uma cadeia alimentar, que hoje conhecemos, que vai dos seres que se alimentam diretamente de componentes minerais mais simples até animais que se alimentam de vegetais e mesmo de outros animais. No topo dessa cadeia estão os carnívoros. Pois bem, se só existissem os seres animados carnívoros, o mundo seria não somente mais pobre em termos de variedade de animais, como também seria inviável em termos de sua preservação: os leões se devorariam entre si e não sobraria nenhum para contar a história. Assim se explica por que é melhor haver, no nosso mundo, criaturas mais perfeitas e menos perfeitas do que se nele só houvesse as criaturas mais perfeitas, no caso o leão. A partir do exemplo apresentado, fica claro que umas encontram-se frente às outras numa relação de

¹¹⁹ Cf. *De ente et essentia*, cap. 1.

dependência que vai além da mera alimentação. Mas essa dependência e fragilidade é também a riqueza do sistema e, conseqüentemente, um bem.

Em suma, no mundo há mal certamente. É um mal para o antílope ser devorado pelo leão. Mas esse mal está subordinado a um bem maior, que é o da preservação do todo que é a fauna. Esse tipo de mal é conhecido como ‘mal natural’ e ele pode e deve ser compreendido como uma regra importante e não cruel do sistema que preserva e faz prosperar a própria vida.

É nesse contexto que Santo Tomás introduz a noção do mal valendo-se novamente de Santo Agostinho. Ao permitir o mal no mundo, Deus só o faz para dele poder extrair um bem maior. Mas, se isso se dá ao nível do ‘mal natural’, será possível também ocorrer quando se tratar do ‘mal moral’?

Começemos por definir o ‘mal moral’. Enquanto o ‘mal natural’ está submetido às determinações da natureza, o ‘mal moral’ se fundamenta na liberdade do ser moral. Em outras palavras, os atos que podem ser considerados males morais não estão programados na natureza das criaturas e serão realizados num dado momento por opção de um agente inteligente. Ou seja, mal moral depende diretamente de uma escolha de um sujeito capaz de distinguir entre o bem e o mal do ato.

O mal moral é certamente um mal maior que o mal natural. Como pode ser possível, então, que Deus o permita? Para Santo Tomás, pelo mesmo tipo de razão que ele permite o mal natural: retirar do mal um bem maior.

O raciocínio é simples. Este mundo — no qual existem seres limitados, mas racionais e, conseqüentemente, sujeitos a cometerem males morais e realizarem bens morais — é um mundo melhor que aquele no qual só existissem seres irracionais. Só havendo criaturas irracionais no mundo não haveria mal moral, mas também não haveria bem moral e isso tornaria o mundo não tão rico quanto é. Da mesma forma, um mundo com males naturais é melhor que um mundo sem eles. Pense-se num Universo árido e sem vida composto,

unicamente, por minerais. Outrossim, e esse é um argumento relevante para Santo Tomás, um mundo sem o mal moral (decorrência do pecado original) não teria necessitado nem teria presenciado a Encarnação. Como explicar o maior dom de Deus sem a presença de culpas a expiar? Para o Aquinate, a distância entre toda a soma de males do mundo e o bem presente na Encarnação será sempre infinita, o que justifica de sobejo o mal num mundo criado por um ser sumamente bom.

É claro que se trata, aqui, de um argumento teológico, mas isso não invalida sua importância dentro do sistema tomásico. Contudo, Santo Tomás não se limita a ele. Ele oferece também um argumento de natureza puramente filosófica para justificar a presença do mal no mundo. É o valor do próprio ser. Embora, como vimos no item anterior, as criaturas não possam contribuir em nada para Deus tornar-se melhor — pois Ele já é sumamente perfeito e, deste modo, não se poder considerar a relação criaturas/Deus como uma via de mão dupla, na qual haja o mesmo grau de dependência na relação de ambos os lados —, as criaturas, nelas mesmas, também são bens na medida em que têm ser. Por isso, a existência de seres, ainda que imperfeitos, é um bem. Ora, Deus é o bem supremo, o qual tende a propagar-se — livremente, é claro. E, pela existência do mundo, podemos ver que Ele optou pela criação. Isso mostra não haver qualquer impedimento por parte de Deus e, ainda que Ele em nada lucre com a criação, pelo lado do ser criado se pode constatar um considerável benefício.

Tendo isso em vista, podemos, agora, considerar a questão de Deus como causa do mal do mundo.

É tese defendida por Santo Tomás que todo mal tem por fundamento um bem. O mal, como dissemos acima, é uma privação, ou seja, é a carência de algo que deveria ser. Não se pode pensar numa carência sem pensar num ser que seja sujeito desta carência: o nada não pode ficar cego, pois o nada não tem propriedades e, portanto, não poderia perdê-las. Faz-se mister um ser que sirva de base para a falta que é o mal. Mas, se é um ser a base da privação,

a privação tem por base um bem, pois o ser e o bem são convertíveis (são transcendentais). Então, nesse sentido específico, o bem é fundamento do mal.

Mas todo ser e todo bem vêm de Deus. Logo, poder-se-ia concluir que todo mal vem de Deus também. Isso pode ser aceito, mas não sem qualificação. Sob um determinado sentido, é lícito dizer que Deus é causa do mal, já que é dEle que derivam todos os seres criados e limitados, cujo ser é a base sobre a qual se realiza o mal. No entanto, Ele só pode ser considerado como causa accidental e secundária do mal. Ele não criou o mal, Ele criou o ser e o ser criado é limitado. Nas falhas que dão ensejo ao mal, só se encontra como agente direto o ser criado e imperfeito. E é justamente por tratar-se de uma falha ou um mau funcionamento que podemos ligar o mal aos seres limitados e imperfeitos: eles é que podem errar. Por isso, propriamente falando, Deus não é a causa do mal.

Por fim, Santo Tomás observa que falhar não é uma potência, no sentido estrito do termo, mas uma deficiência da potência, sendo por esta razão que podemos dizer que o mal não ocorre senão por acidente. Assim, mesmo as criaturas, imperfeitas como são, não foram criadas para o mal, pois não foram criadas para buscar privações, foram criadas para buscar o ser e o bem.

CONCLUSÃO

O objetivo desta tese foi o de tratar o conceito de onipotência divina tal qual foi defendido por Santo Tomás de Aquino. Para isso, abordamos três pontos: a) como é possível falar sobre Deus; b) quais as características de Deus¹²⁰ e, por fim, c) as dificuldades envolvidas na atribuição da onipotência a Deus.

Quanto aos dois primeiros pontos, procuramos apresentá-los como o cerne a doutrina de Santo Tomás em defesa da possibilidade de um discurso, e discurso verdadeiro, acerca de Deus. Com base num princípio como o da similitude, que fundamenta a legitimidade de se conhecer a causa a partir de seu(s) efeito(s), o homem se encontra habilitado a retirar do mundo informações que o conduzam ao conhecimento de Deus. Tal conhecimento é limitado, o próprio Santo Tomás o reconhece, mas é certo. Ou seja, trata-se um conhecimento verdadeiro, embora não completo. O que Santo Tomás defende é que não ser completo não o desqualifica como conhecimento, pois um conhecimento parcial pode ser verdadeiro também. O que ocorre ao pensarmos em Deus é nos defrontarmos com um intransponível limite de nossa capacidade, que é finita, quando tenta compreender um ser que é infinito. O fato do ser divino ser infinito põe, para nós, uma barreira ao conhecimento de Sua essência. A forma da investigação humana, que é por natureza discursiva, e o seu modo de obter conhecimento,

¹²⁰ Vimos, é verdade, somente algumas delas. Mas nos detivemos nelas por serem suficientes para esboçar o que o Aquinate entendia por Deus e porque, a nosso ver, eram as mais relevantes no tratamento de um tema como a onipotência.

tendo de partir dos dados da sensibilidade, também impõem um limite. Como o ponto de partida são os seres compostos que nos cercam, é destes seres que retiramos as perfeições que atribuímos a Deus. Mas a maneira do intelecto compreender tais perfeições se encontra, então, limitada ao modo de ser das criaturas. Podemos, no máximo, juntar ao termo usado para designar uma perfeição adjetivos como ‘infinito’ ou ‘ilimitado’ (bem infinito ou o bem ilimitado, por exemplo). Contudo, isso não é suficiente para fazer que compreendamos totalmente a realidade ontológica que a expressão deve designar. O limite se percebe através da indagação de como o que é finito pode compreender, em sua completude, algo que é infinito.

Mesmo perante uma radical desproporção, o conhecimento que pode ser naturalmente alcançado pelo intelecto humano indica o caminho do conhecimento de Deus. Não é apropriado dizer de Deus que Ele tem diversas características — na verdade, dada Sua simplicidade, todos os atributos que nEle reconhecemos são uma só coisa —, mas como não poderíamos sequer construir uma noção de Sua riqueza ontológica sem apelar para diversas das perfeições que encontramos no mundo, valemo-nos, então, de diversos predicados ou atributos para descrevê-Lo, cada qual ressaltando uma ‘característica’ que um ser absolutamente perfeito (Deus) deve possuir.

Pois bem, dentre os atributos que usamos, consideramos dois como importantes para situar a discussão da onipotência divina: o da simplicidade e o da perfeição. Primeiro, porque eles delineiam o Deus cristão da maneira como Santo Tomás o concebia. Segundo, porque eles foram os mais constantemente usados na confecção dos paradoxos que visavam refutar o atributo da onipotência. Um bom exemplo encontramos nas questões levantadas acerca da compatibilização da perfeição divina e a criação de um mundo no qual o mal está presente.

Mas, até aqui, expomos somente as condições de se elaborar um discurso acerca de Deus. Feito isso, e aceitando a posição do Aquinate até aí, passamos a tratar da questão central, a onipotência.

O atributo divino da onipotência se tornou, ao logo da história da Filosofia, uma fonte de controvérsias. Isso porque, como o reconhece o próprio Santo Tomás, a determinação do que significa ser onipotente não é fácil de alcançar¹²¹.

Identificar a onipotência demanda dois esforços de resolução: o primeiro, refere-se ao problema do real significado do termo, ou seja, o que quer dizer ‘onipotência’? O segundo, levanta a questão de se a Deus cabe ou não esse atributo.

Santo Tomás examina os dois problemas. E faz isso enfrentando as diversas objeções que foram levantadas contra o poder de Deus. O seu método é o de examinar as dificuldades e averiguar se elas realmente impedem o reconhecimento do atributo da onipotência como pertinente a Deus. É interessante notar que as objeções apelam freqüentemente para a presença de limites; limites estes que Deus não pode ultrapassar. Vimos, acima, uma série de contestações à onipotência divina que se apresentam freqüentemente sob a forma de dilemas: ou se aceita X e se rejeita necessariamente Y, ou se rejeita X e se aceita necessariamente Y; em ambos os casos, a onipotência se vê em xeque. Mas sempre que tais dilemas são postos, Santo Tomás procura mostrar que há uma solução possível e ela está de acordo com a idéia que fazemos de Deus; idéia esta que engloba, além da onipotência, outros atributos. Ou seja, a harmonia entre o que reconhecemos como atributos divinos pode ser preservada mesmo que se mantenha o problemático atributo da onipotência.

As objeções, usadas como ponto de partida, são válidas. Mas não válidas no sentido de nos desabilitarem a afirmar a onipotência divina. Elas são válidas por nos permitirem descobrir o real sentido da expressão ‘Deus é onipotente’. E isso ocorre porque elas nos

¹²¹ *STh* I, 25, a. 3, resp.

obrigam a investigar o real significado dos enunciados que incluem Deus e a idéia de poder. De fato, como foi observado por vários autores¹²², ‘onipotente’ não pode significar que em todo enunciado ‘S pode X’ podemos substituir S por Deus. Vimos que Deus não pode mentir, tropeçar, deixar de ser o que é, etc. Além disso, há uma outra razão: nem todo enunciado montado de forma gramaticalmente correta significa alguma coisa. Isto é, nem todo enunciado é capaz de suscitar em nós um conteúdo intelectual. Como escreve Aristóteles: “[...] *tudo o que dizemos, não necessariamente o podemos pensar [...]*” (*Metafísica*, Γ 3, 1005b 25-26). Contudo, tendo sentido ou não, as frases de forma ‘S pode X’ são sistematicamente analisadas por Santo Tomás. Ele procura interpretá-las em cada contexto com o intuito de descobrir se são consistentes. E é justamente aí que ele descobre restrições contidas em enunciados do tipo ‘Deus pode X’. Mas qual a natureza dessas restrições? Elas nos apresentam casos de limitação ao poder divino? Santo Tomás entende que não. Elas apenas nos apresentam casos de difícil interpretação. Casos nos quais o caminho para se desvendar o enigma passa, sobretudo, por uma análise lógica da proposição. O ponto é: o que realmente se quer dizer com ‘Deus é onipotente’?

Para responder a essa pergunta, O Aquinate principia por esclarecer que a ‘possibilidade’ é o limite do ser, mas não um limite tomado em todos os sentidos do termo. Limite pode significar a fronteira entre dois seres: um homem, valendo-se somente de sua força muscular, não pode levantar um elefante de seis toneladas. Mas, limite pode significar outra coisa também. Quando Santo Tomás reconhece como cláusula de qualquer pensamento a impossibilidade da contradição, ele apresenta a contradição como um não-ser; aliás, muito além de um mero não existente, a contradição implica necessária não existência. Ora, um não-ser não é nada. Portanto, não poder realizá-lo não implica falta de poder, já que não poder realizar o nada não é uma impotência diante de alguma coisa. De fato, ‘nada’ é uma palavra

¹²² Vide, por exemplo, Geach, 1977, pp. 3 e seguintes e Kenny, 1988, p. 91.

que usamos para designar a ausência de ser e não um ‘algo’. Proposições com estruturas gramaticais equivalentes como ‘Deus pode criar o mundo’ e ‘Deus pode fazer o nada’ nos convidam à confusão, uma vez que, ao se pensar o mundo como alguma coisa, a tendência é encarar ou considerar o ‘nada’ como alguma coisa também. Mas isso é errado. O nada não é algo distante e difícil de se alcançar; ele não é uma matéria mais ‘sutil’ do que a dos outros seres da natureza; ele não é algo pertencente a outra dimensão ou coisa assim: o ‘nada’ não é alguma coisa. Por isso, ele não pode se considerado um limite do mesmo tipo que uma impossibilidade de natureza, por exemplo. Aliás, será que ele pode mesmo ser considerado um limite?

Visto isso, voltemo-nos sobre duas afirmações que, para nós, representam o cerne da argumentação tomásica sobre o atributo da onipotência.

A primeira é “[...] *o que implica contradição não está submetido à onipotência de Deus.*”(*STh* I, q. 25, a. 4, resp.). Ora, como vimos, contradição não é um limite real. Sendo assim, mesmo não estando submetido ao poder de Deus, não se pode dizer que o que implique contradição imponha algum limite ao poder divino.

E a segunda: “*Deus é onipotente porque ele pode fazer tudo o que é absolutamente possível. [...] Algo se diz possível ou impossível a partir da implicação dos termos: possível, quando o predicado é compatível com o sujeito [...] impossível, quando ele não é compatível [...]*”(*STh* I, q. 25, a. 3, resp.). Aqui, Santo Tomás complementa a afirmação acerca da relação entre contradição e onipotência. Ele delimita o campo da impossibilidade à onipotência divina àquelas sentenças nas quais o ‘X’ de ‘Deus pode X’ é incompatível com Deus. Em outras palavras, o limite é a contradição. Mas, voltamos a afirmar, isso não é um limite real ao poder divino.

Quando Santo Tomás analisa as proposições que envolvem a idéia de ‘Deus poder fazer ...’, ele mostra que muitas delas não possuem consistência lógica, ou seja, o que elas

apresentam, de fato, é uma contradição. Contradição que, em muitos casos, não é tão fácil de ser detectada.

Ao longo do texto, pudemos ver como Santo Tomás se vale de distinções lógicas para a refutação das objeções. O que ele procura mostrar é como essas objeções estão envolvidas com a contradição. Nessa maneira de proceder de Santo Tomás, podemos notar um padrão na redução dos problemas a questões de ordem lógica. Queremos dizer com isso que as soluções de Santo Tomás possuem uma mesma matriz. E, ao proceder assim, ele consegue apresentar explicações satisfatórias, isto é, eficientes na preservação da ‘onipotência’ como atributo divino, pois tais soluções são capazes de se moldar e de responder a diversas situações em que se pergunte: Deus pode?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Santo Tomás

SANTO TOMÁS de AQUINO. *L'Être et l'essence*. Paris: du Seuil, 1996.

———. *In De l'interprétation*. Trad. Bruno et Maylis Couilaud. Paris: Belles Lettres, 2004.

———. *In Librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera. Turin-Rome, 1950.

———. *Questiones disputatae*. Vol. 2, *De Potentia* (ed. M. Pession), etc. Turin-Rome, 1953.

———. *Somme contre les gentils*. 4 vols. Paris : Flammarion, 1999.

———. *Suma teologica*. Madrid: Editorial Católica, 1951.

———. *Summa theologiae*. Madrid: Editorial Católica, 1994.

———. ————. London: Blackfriars, 1963.

Obras citadas

AERTSEN, J. *Medieval philosophy and the transcendentals: the case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

ARISTÓTELES. *De l'Interprétation*. J. Tricot (trad.). Paris: Vrin, 1997.

———. *La Métaphysique*. Paris: Vrin, 1948.

———. *La Physique*. Paris: Vrin, 1999.

ASCOMBE, G. E. M.; GEACH, P. T. *Three Philosophers*. Oxford: Basil Blackwell, 1961.

BOULNOIS, O. (org.). *La Puissance et son ombre*. Paris: Aubier, 1994.

- CHENU, M-D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris : Vrin, 1974.
- DAVIES, B. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon Paperbackes, 1992.
- FABRO, C. *Participation et Causalité*. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1961.
- FRAILE, G. *Historia de la filosofia*. Vol. II. 2. ed. Madrid: Editorial Catolica, 1966.
- FREDDOSO, A. J. (org.). *The Existence and Nature of God*. Notre Dame: undp, 1983.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Les perfections divines*. Paris: Beauchesne, 1936.
- GEACH, P. *Providence and evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- GEIGER, L-B. *La Participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1953.
- GILSON, E. *Le Thomisme*. 6 ed. Paris: Vrin, 1997.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- JORDAN, M. The names of God and the being of names, in *The Existence and nature of God*, ed. A. J. Freddoso, Notre Dame Ind., 1983.
- KENNY, A. *The God of the philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- KRETZMANN, N. *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 2002.
- MACDONALD, S. (ed.). *Being and goodness*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- MOREAU, J. *Le Dieu des philosophes*. Paris: Vrin, 1969.
- OWEN, G. E. L. *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*. in *Logic, Science, and Dialectic*. Martha Nussbaum (ed.). Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, sd.
- TORREL, J-P. *Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa persone et son oeuvre*. Paris: du Cerf, 2002.
- VAN STEENBERGHEN, F. *Le Problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1980.
- WIPPEL, J. F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*. Washington: CUA Press, 2000.

Obras consultadas

AERTSEN, J. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1987.

B.A.C. *Los Filósofos medievales: selección de textos*. Vol. 2. Madrid: Editorial Católica, 1980.

BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1988.

BURRELL, D. B., *Knowing the unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame Ind., 1986.

FOREST, A. *La Structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1956.

FRANKFURT, H. G. *The Logic of omnipotence*. in *The power of God*. Linwood Urban and Douglas N. Walton (eds.). New York: Oxford University Press, 1978.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. *La Synthèse thomiste*. Paris: Desclée, 1950.

GILSON, E. *La Philosophie au moyen age*. Paris: Payot, 1952.

KRETZMANN, N; STUMP, E. *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MARÉCHAL, J. *Le Point de départ de la Méthaphysique*. Paris, Alcan, 1927.

MARITAIN, J. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. Paris : Desclée de Brouwer, 1946.

McINERNEY, R. *Aquinas and analogy*. Washington: CUA Press, 1996.

MONTAGNES, B. *La Doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1963.

MOONAN, L. *Divine power*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

VAN DEN BRINK, G. *Almighty God: a study of the doctrine of divine omnipotence*. Kampen: Pharos, 1993.

WIERENGA, E. R. *The Nature of God: an inquiry into divine attributes*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

WIPPEL, J. F. *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*. Washington: CUA Press, 1984.