

## Deus na filosofia cristã:

### A concordância entre Filosofia e Religião sob a primazia do *Esse*

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.  
Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em  
Filosofia Pela Universidade Federal de Mato  
Grosso.

#### *Introdução e contextualização crítica*

“Ouve, Israel! O Senhor nosso Deus é o único Senhor” (Dt 6, 4). Neste versículo se encontra o fundamento de toda a religião e teologia judaica: Deus é um só.<sup>1</sup> Ora bem, conquanto a afirmação do versículo seja eminentemente religiosa e inspirada também por motivos religiosos, ela ocasionou, na própria história da filosofia, nada menos que uma revolução.<sup>2</sup> Outra passagem Bíblica é também assaz importante para a história do pensamento ocidental. Trata-se do primeiro versículo do livro do Gênesis, onde se afirma que o Deus único é o criador do céu e da terra, das coisas visíveis e invisíveis, em uma palavra, de todas as coisas: “No princípio, Deus criou o céu e a terra” (Gn 1, 1).

Agora bem, a síntese destas duas passagens, encontra-se numa outra, também registrada no *Pentateuco*, mais exatamente no livro do *Êxodo*. No capítulo terceiro deste livro, o relato sagrado diz-nos que Moisés perguntou a Deus qual era o Seu nome, ao que este lhe respondeu: “Eu sou aquele é” (Ex 3, 14). Ora, na cultura judaica, o nome revela o ser da pessoa. Destarte, o Deus único, criador de todas as coisas, apresenta-Se ainda como o próprio

---

<sup>1</sup> Quando um dos escribas perguntou a Jesus qual era o maior mandamento, este lhe respondeu: “O primeiro é: *Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor (...)*” (Mc 12, 29). E o escriba, apançou-lhe a resposta, dizendo-lhe: “Muito bem, Mestre, tens razão de dizer que *Ele é o único e que não existe outro além dele (...)*” (Mc 12, 32).

<sup>2</sup> GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 41: “A primeira característica do Deus judeu era a sua unicidade: ‘Ouve, ó Israel: O Senhor nosso Deus é um só Senhor’. É impossível conseguir uma revolução mais abrangente em menos palavras ou de um modo mais simples. (...) Contudo, esta afirmação essencialmente religiosa continha a semente de uma revolução filosófica crucial.” A respeito da unicidade de Deus, como uma contribuição oriunda da tradição judaico-cristã, diz ainda Reale: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª. ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004. p. 11: “A doutrina da unicidade de Deus é especificamente judaico-cristã, enquanto todo o mundo helênico é condicionado pelo politeísmo.”

Ser. Assim o entenderam os principais pensadores cristãos ao longo da história. Assim o entendeu Hilário de Poitiers, conforme passagem exemplar do seu *Tratado Sobre a Trindade*:

Revolvendo no espírito estas e muitas outras coisas, deparei com aqueles livros escritos por Moisés e os Profetas, que transmitiam a religião dos hebreus. Neles, o próprio Deus criador, dando testemunho de si mesmo, assim se expressa: Eu sou o que sou. (...) Isto dirás aos filhos de Israel: Enviou-me a vós aquele que é (Ex 3, 14). Fiquei cheio de admiração por tão perfeita definição de Deus que, de modo inteiramente apto, dava à inteligência humana o conhecimento da natureza divina e incompreensível, pois entende-se que nada é mais próprio a Deus do que *ser*.<sup>3</sup>

Dizíamos que o Deus único e criador era, conforme o entenderam os principais autores cristãos, o próprio Ser. Na verdade, cuida acrescer que é justamente por ser o próprio ser, que Deus só pode ser *um*, pois ser o próprio Ser significa possuir a totalidade do ser. Ora, é um absurdo pensar que pode haver duas totalidades. Desde muito cedo os cristãos entenderam isso. Por isso, *Êxodo 3, 14*, onde se afirma que Deus é o próprio Ser, tornou-se, para eles, a principal justificativa de *Deuteronômio 6, 4*. Já dizia convictamente o mesmo Hilário:

Também tinha por certo que, ao Divino e Eterno, competia ser somente Um e sem diferença, porque, sendo Ele mesmo o fundamento de seu próprio ser, não poderia deixar fora dele nada que fosse melhor do que aquilo que lhe é próprio. A onipotência e a eternidade não poderiam estar senão em um mesmo ser, pois não teria sentido existir, na onipotência, o mais forte e o mais fraco e, na eternidade, o antes e o depois, visto que em Deus não se deve venerar nada que não seja eterno e poderoso.<sup>4</sup>

Logo em seguida à perícope arrolada acima, no mesmo *De Trinitate* de Hilário, vem a primeira passagem citada mais acima, onde o nosso autor diz ser Deus o próprio *Ser*. E na continuação desta passagem, Hilário não deixa dúvidas ao atribuir ao fato de Deus ser o próprio Ser o de Ele ser único. Afirma ele:

*O que é*, não se diz de alguém a quem falta algo, nem de quem teve começo, mas daquele que, com o poder da incorrupta beatitude, é perpétuo e não pode nem poderia, em algum tempo, não ser. O Ser

---

<sup>3</sup> HILÁRIO DE POITEIRS. **Tratado Sobre a Santíssima Trindade**. Trad. Cristina Penna de Andrade. Rev. Maria Thaís Robbe. São Paulo: Paulus, 2005. 1, 5.

<sup>4</sup> *Idem. Op. Cit.* 1, 4.

divino não está sujeito à extinção nem ao começo e, como nada falta à eternidade de Deus, somente dele se deve afirmar a incorrupta eternidade. Com esta definição de sua infinidade concorda aquela palavra: *Eu sou o que sou*.<sup>5</sup>

Agora bem, esta forma de entender a natureza do Deus único, determinará também o modo como os cristãos, ao longo dos séculos, formularam também o próprio *conceito de criação ex nihilo*, esboçado em *Gn 1, 1*. De fato, é em virtude de Deus ser o próprio Ser que atende a Ele, e somente a Ele, criar todas as coisas que não são o seu *ser*, as criaturas. E como fora do ser não há nada, importa dizer que esta criação se deu a partir do nada (*ex nihilo*), ou seja, Deus criou todas as coisas a partir do nada. Nas *Confessiones*, no âmbito teológico, Agostinho já delineia com meridiana clareza como as criaturas procedem por criação de Deus, que é o próprio Ser. Ele descreve como todas as criaturas foram criadas a partir do nada (*ex nihilo*), atestando que elas não provêm nem da *substância divina*, nem de qualquer matéria preexistente a Deus, pois, concomitantemente à criação da matéria informe por Deus, o mesmo Deus a informou. Por conseguinte, tudo veio a ser por Deus, que é o próprio ser, a partir do nada. Eis passagens eloquentes neste sentido:

A mesma evidência é a voz, com que o céu e a terra falam. Vós, Senhor, os criastes. Porque sois belo, eles são belos; porque sois bom, eles são bons; *porque existis, eles existem*. Não são tão formosos, nem tão bons, nem existem do mesmo modo que vós, seu Criador. Comparados convosco, nem são belos nem são bons *nem existem*.<sup>6</sup>

Todas as criaturas Vos louvam como a Criador de tudo. Mas de que modo as fazeis? Sem dúvida, não fizestes o céu e a terra no céu ou na terra, nem no ar, ou nas águas, porque também estes pertencem ao céu e à terra. Nem criastes o Universo no Universo, porque, antes de o criardes, não havia espaço onde pudesse existir. Nem tínheis à mão matéria alguma com que modelásseis o céu e a terra. Neste caso, donde viria essa matéria que Vós não criáveis e com a qual pudésseis fabricar alguma coisa? *Que criatura existe que não exija a vossa existência?*<sup>7</sup>

Foram feitas (*i.é, todas as coisas*) por Vós do nada, não porém da vossa substância ou de certa matéria pertencente a outrem ou anterior a Vós, mas da matéria *concriada*, isto é, criada por Vós ao mesmo tempo que

---

<sup>5</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 5 e 6.

<sup>6</sup> AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos, Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980. XI, 4, 6. (O itálico é nosso)

<sup>7</sup> *Idem. Ibidem.* XI, 5, 7. (O itálico é nosso).

elas, e que, sem nenhum intervalo de tempo, fizestes passar da infirmitade à forma.<sup>8</sup>

Assim sendo, ainda que titubeante, gradativa e paulatinamente o pensamento cristão foi construindo, a partir de Deus concebido como o próprio Ser de *Êxodo 3, 13-14*, uma síntese que fizesse a conjunção das passagens de *Dt 6, 4* e *Gn 1, 1*. Até Agostinho, esta síntese é tão somente vislumbrada e tocada como que às apalpadelas pelos pensadores cristãos. No entanto, desde o início da *teologia cristã*, *Êxodo 3, 14* torna-se o elo entre *Dt 6, 4* e *Gn 1, 1*, ou seja, o ponto de intersecção entre o Deus único e o Deus criador. O desafio será transformar estes pilares da fé em preâmbulos da fé (*preambula fidei*), isto é, em *verdades metafísicas* que, assimiladas e conjugadas num todo racional harmonioso, tornem-se o fundamento racional da religião cristã. Eis o desafio: costurar ou tecer uma síntese coerente entre estas verdades, a fim de ligá-las, de uni-las, fazendo-as concordar de modo que uma coopere, auxilie, complete e complemente a outra.

Com efeito, que Deus seja o próprio ser será ponto pacífico para quase a totalidade dos pensadores cristãos, até porque será esta noção que dará o ensejo à síntese entre a *unicidade* de Deus e o fato de Ele ser o criador de *todas* as coisas. É, pois, partindo da noção de Deus como *Ipsum Esse Subsistens* que serão acolhidos, no contexto cristão, por exemplo, os conceitos de *participação* e *analogia*, os quais explicarão como do *uno* pode *proceder* o *múltiplo*. As divergências começarão, antes, quando cada um começar a definir o que é o *ser*. É, pois, no conceito de ser, que um pensador cristão se distinguirá do outro. E procurar, em Agostinho e em Tomás, que são as duas maiores colunas da metafísica cristã, a divergência no que concerne ao conceito de ser, é para onde converge este artigo. Além disso, cumpre descobrirmos em qual destas sínteses há verdadeiramente o acordo entre estas verdades religiosas aceitas pela fé e a elaboração racional destes autores. Pensamos, já adiantando-nos, que a síntese tomásica seja a que mais colabore para a junção, sem confusão, entre metafísica e religião. Atende observar que não se trata de saber qual dos dois, Agostinho ou Tomás, tem a melhor teologia. A nosso ver, ambos têm teologias quase irretocáveis. O que tentamos buscar é qual deles foi mais feliz em transfigurar estas verdades fundantes da religião judaico-cristã, a existência de Deus, a sua unicidade e a criação, de per si acessíveis e demonstráveis pela razão, em verdades basilares da sua síntese metafísica.

Ora, que existem verdades na Bíblia que a razão pode admitir e provar, Gilson, a quem seguiremos de perto neste texto, atesta sem pestanejar:

---

<sup>8</sup> *Idem. Ibidem.* XIII, 33, 48. (O parêntese é nosso).

No ensinamento da Escritura, há mistério e há indemonstrável, mas há também inteligível e demonstrável. Ora, é melhor compreender do que crer, quando temos esta opção. Deus disse: *Ego sum qui sum*. Esta palavra basta para impor ao ignorante a fé na existência de Deus, mas não dispensa o metafísico, cujo objeto próprio é o ser enquanto ser, de pesquisar o que tal palavra nos ensina acerca do que Deus é.<sup>9</sup>

Aliás, que há verdades reveladas *quanto ao modo*, mas *essencialmente naturais* na Bíblia, e que entre estas está a existência de Deus e a sua unicidade, tanto Agostinho como Tomás de Aquino – protagonistas deste ensaio – nunca deixaram de afirmar. Agostinho diz com clareza numa passagem do *De Libero Arbitrio* a Evódio:

Deus, pois, existe. Ele é a realidade verdadeira e suma, acima de tudo. E eu julgo que essa verdade não somente é objeto inabalável de nossa fé, mas que nós chegamos a ela, pela razão, como sendo uma verdade certíssima, ainda que sua visão não nos seja muito profunda, pelo conhecimento.<sup>10</sup>

No *Comentário ao Evangelho de São João*, Agostinho admite – e nisto, a rigor, não o acompanhará Tomás – certo conhecimento da existência de Deus como Criador inato à razão humana:

O nome de Deus não pode ser desconhecido de criatura alguma, mesmo dos gentios, ainda antes de acreditarem em Cristo. É tão grande a virtude da verdadeira Divindade, que não pode ser absolutamente ignorada da criatura racional que já tem uso da razão. Com exceção de poucos, nos quais a natureza se encontra profundamente depravada, todo o gênero humano proclama Deus como autor do mundo.<sup>11</sup>

Tomás, ainda mais incisivo, também admite haver na Revelação verdades passíveis de demonstração racional. Com a rigidez lógica que lhe era peculiar, chega até a discriminar algumas destas verdades bíblicas que podemos provar, por via demonstrativa, apenas pela luz natural da razão:

---

<sup>9</sup> GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 657.

<sup>10</sup> AGOSTINHO. **O Livre-Arbítrio**. 3ª ed. Trad. Nair de Assis Oliveira. Rev. Honório Bosco. São Paulo: Paulus, 1995. II, 15, 39.

<sup>11</sup> AGOSTINHO. **Comentário ao Evangelho de São João: Da Cruz à Glória**. Trad. José Augusto Rodrigues Amado. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1952. v. 5. CVI, 4.

Há, com efeito, duas ordens de verdades que afirmamos de Deus. Algumas são verdades referentes a Deus e que excedem toda capacidade da razão humana, como, por exemplo, Deus ser trino e uno. Outras são aquelas as quais a razão pode admitir, como, por exemplo, Deus ser (*Deum esse*), Deus ser uno (*Deum esse unum*), e outras semelhantes. Estas os filósofos, conduzidos pela luz da razão natural (*naturalis lumine rationis*), provaram (*probaverunt*), por via demonstrativa (*demonstrative*), poderem ser realmente atribuídas a Deus.<sup>12</sup>

Poder-se-ia arguir, e quanto à criação, também ela é demonstrável somente pela razão? Agostinho concebe que todos os homens, independente da fé na Revelação, possuem uma certeza espontânea da existência de Deus como Criador do mundo:

A existência de Deus não é proclamada somente pela autoridade dos livros santos, mas toda a natureza que nos cerca e à qual pertencemos, proclama que reconhece a existência de um Criador excelso.<sup>13</sup>

Quanto a Tomás, também não há dúvida, já que, como afere Gilson ao explicar o Aquinate, e como veremos no desenrolar do texto pelo raciocínio: “Ao demonstrar a existência de Deus pelo princípio de causalidade, estabelecemos ao mesmo tempo que Deus é o criador do mundo”<sup>14</sup>. Aliás, que todas estas verdades sejam preâmbulos da fé (*preambula fidei*) e não propriamente *artigos de fé*, também é grafado pelo próprio Tomás de Aquino:

(...) deve-se dizer que a existência de Deus (*Deum esse*) e as outras verdades referentes a Deus, acessíveis à razão natural (*per rationem naturalem nota*), como diz o Apóstolo, não são artigos de fé (*non sunt articuli fidei*), mas preâmbulos dos artigos (*preambula ad articulos*).<sup>15</sup>

Ademais, Tomás chega a dizer que a fé pressupõe estas verdades naturais: “A fé pressupõe o conhecimento natural, como a graça pressupõe a natureza, e a perfeição o que é

<sup>12</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v. I, III, 2 (14).

<sup>13</sup> AGOSTINHO. **A Trindade**. 2ª ed. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. Nair de Assis Oliveira e H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995. XV, 4, 6.

<sup>14</sup> GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 662. Vide: “Anexo I: Causalidade e criação em Tomás de Aquino”.

<sup>15</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. I, 2, 2, ad 1.

perfectível”<sup>16</sup>. Portanto, a nossa abordagem, tanto na ótica de Agostinho como na de Tomás, é de cunho filosófico.

Posto isto, conforme já acenamos, tentaremos mostrar que, embora Agostinho possua uma teologia que, quanto à ortodoxia da fé, apresente-se praticamente impecável, a sua filosofia não acompanha a sua teologia, prestando-se, sobretudo em seu aspecto ontológico, a correções e aperfeiçoamentos. Agora bem, esmeramos por demonstrar que estas revisões e aprofundamentos foram feitos por Tomás de Aquino. Não queremos com isso sequer sugerir que a filosofia de Agostinho não seja, também em muitos pontos, intocável. Queremos apenas dizer que, entre estas duas sínteses imponentes, feitas por dois gigantes de sobeja inteligência, a de Tomás mostra, pelo seu rigor lógico, um fluxo contínuo, mormente por causa da sua ontologia, insuperável, porque ininterrupta no seu processo dedutivo.

Agora bem, levando-se em conta o quanto dissemos, temos que, se até então o grande problema da filosofia era o fato de a sua visão de mundo, que reclamava um único princípio para todas as coisas, não conseguir coadunar-se com a sua religião, parece que, com estas afirmações peremptórias da Bíblia e dos pensadores cristãos posteriores, que consistiam na conjugação entre *monoteísmo* e *criacionismo* abre-se definitivamente um caminho para uma solução.<sup>17</sup> Com efeito, para um filósofo grego, toda dificuldade residia em ter que conciliar o princípio de todas as coisas, que para ele era um só, com a infinidade de deuses da sua religião<sup>18</sup>; ao contrário, para o judeu e para o cristão, não havia problema algum em identificar o princípio único de todas as coisas com o seu Deus.<sup>19</sup> Com efeito, Este era, por definição, um

---

<sup>16</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>17</sup> É o que afirma grandes estudiosos do assunto: BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. Trad. Raimundo Vier. 7ª ed. Rio de Janeiro: VOZES, 2000. p. 15: “Esta passagem do Êxodo (Refere-se a Ex 3, 14) constitui o ponto de partida para toda a especulação cristã sobre Deus enquanto Ser absoluto e último. O problema primordial da filosofia – a saber: Qual a realidade última e absoluta – fora solucionado pelo próprio Deus. Ele, e só Ele, é o incondicionado; não foi e não será; Ele é, pura e simplesmente, graças à sua transcendência ao tempo e à mudança.” (O parêntese é nosso). MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 217: “Com esta doutrina (*i.é.*, a Criação do Mundo), resolve-se o problema da origem das coisas. O mundo não é eterno, não foi criado por divindades malignas ou indiferentes, não é produto do acaso, não nasce nem morre ciclicamente..., mas é efeito maravilhoso da bondade divina.” (O parêntese é nosso).

<sup>18</sup> ZILLES, Urbano. **O Problema do Conhecimento de Deus**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 13: “Os filósofos gregos não puderam harmonizar sua filosofia com sua religião. Na filosofia buscavam um único princípio de todas as coisas. Sua religião, entretanto, tinha muitos deuses. (...) Na cultura grega a religião nunca pôde ser substituída pela filosofia. Os filósofos, buscando um único princípio para todas as coisas, não sabiam o que fazer com a multiplicidade dos deuses.”

<sup>19</sup> BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã**. p. 15: “O Deus cristão é Criador, Primeiro Princípio e origem de todo ser. Todos os seres criados dependem dele e só existem por Ele (...)”.

só. Portanto, longe de causar qualquer estranheza, tal identidade se fazia até mesmo necessária, já que, de fato, Deus é o princípio de todas as coisas e é um só.<sup>20</sup>

O Deus dos judeus, como fica claro na própria declaração de Moisés, é alguém. Com efeito, era impensável à mentalidade judaica supor que o seu Deus seja tão somente uma coisa.<sup>21</sup> De resto, importa ressaltar que esta pessoa – Deus – estava próxima do seu povo, entretinha-se com ele. Mais do que isso: além de se relacionar com o povo enquanto tal, Iahweh mantinha um relacionamento pessoal – de pessoa para pessoa – com cada israelita, sobretudo com os profetas. A Moisés, falava-lhe como a um amigo, face a face.<sup>22</sup> Este relacionamento pessoal do homem com Deus é acolhido pela teologia cristã mediante a teologia da *Providência*, que consiste em mostrar como Deus, como um Pai, cuida do homem, vela por sua vida e salvação. Diz Jesus aos discípulos: “Até mesmo os cabelos da vossa cabeça estão todos contados” (Lc 12, 7).<sup>23</sup> As três parábolas da misericórdia de *Lucas 15* mostram o quão profundo é o zelo de Deus por cada homem em particular.

Poder-se-ia ainda objetar que, para o filósofo grego, o princípio de todas as coisas era uma coisa e não alguém, era aquilo e não aquele. Entretanto, isto não impede que, alhures, este princípio único de todas as coisas identifique-se com o Deus dos judeus. De fato, conquanto *aquilo* não possa ser *Aquele*, *Aquele* pode ser também *aquilo* pelo qual todas as coisas existem. Étienne é particularmente feliz quando observa esta diferença:

Se Deus é “Ele que é” também é “aquilo que é”, porque ser alguém é também ser alguma coisa. Contudo, o contrário não é verdadeiro, porque ser alguém é muito mais do que ser alguma coisa.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 42: “Por outras palavras, ao passo que a dificuldade, para um filósofo grego, era ajustar uma pluralidade de deuses a uma realidade que ele concebia como única, qualquer seguidor do Deus judaico saberia imediatamente que, qualquer que se dissesse ser a natureza da realidade, o seu princípio teria necessariamente de coincidir com o seu princípio filosófico. Sendo todos eles um só terão de ser o mesmo e facultar aos homens a mesma explicação do mundo.” BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã**. p. 16: “O Antigo Testamento não deixara a menor dúvida sobre a unicidade e a personalidade de Deus. Ele é o supremo e único Senhor, Criador de todos os seres, ordenador onipotente do mundo, Senhor onisciente e dominador absoluto dos povos e das nações (...)”.

<sup>21</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 42: “Quando a existência deste Deus único e verdadeiro foi proclamada por Moisés aos judeus, estes nunca pensaram que o seu Senhor pudesse ser uma coisa. Obviamente, o seu Senhor era alguém.”

<sup>22</sup> ÊXODO 11, 33: “Iahweh, então, fala com Moisés face a face, como um homem fala com seu amigo.” Aliás, os mais abalizados e judiciosos estudiosos, são unânimes em ressaltar e declarar expressamente o caráter pessoal da Providência Divina, inclusive no *Antigo Testamento*. BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã**. p. 16: “Já o Antigo Testamento exalta freqüentemente a Deus como Pai e Pastor do seu povo, e celebra-Lhe a misericórdia.” Ver ainda Reale: REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. p. 11: “Mas esse sentido de confiança total na Providência divina também está presente no Antigo Testamento, na mesma dimensão e com o mesmo alcance (que no *Novo Testamento*).” (O parêntese é nosso).

<sup>23</sup> Vide: Mt 6, 25 a 34.

<sup>24</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 43.



No presente texto, procuraremos mostrar que esta conjunção, *de per si possível*, entre a *religião bíblica* e a *filosofia grega*, foi realizada, *de direito e de fato*, através do *pensamento cristão*. Tentaremos demonstrar, igualmente, que a chamada *filosofia cristã*<sup>25</sup>, só nasceu quando do encontro entre *cristianismo* e *neoplatonismo*. Ora, para levarmos a termo este plano, começaremos por analisar o nascimento de uma *filosofia cristã* e como esta concepção foi entendida. Concomitantemente a isto, procuraremos delinear como se deu, no âmago da história, este encontro entre *filosofia grega* e *teologia cristã*, do qual nasceu, precisamente, a *filosofia cristã*. Decerto será apenas uma visão de conjunto, ou seja, sintética. Neste passo, verificaremos que este enlace entre cristianismo e filosofia grega aconteceu, de forma sistemática, mediante o encontro de dois personagens: o neoplatônico Plotino e o cristão Agostinho. Assim, esmeraremos por tornar evidente como o platonismo e, sobretudo, o neoplatonismo, foram importantes para a construção desta ponte entre a *religião cristã* e a *filosofia grega*. No decorrer do texto, tentaremos também deixar claro como esta aliança entre religião e filosofia não foi somente uma conquista para a religião cristã; antes, constituiu-se como uma obra de alento também para a filosofia grega. A tão almejada harmonia entre religião e filosofia, o tão aspirado acordo entre ambas, só aconteceu no bojo do *pensamento cristão*, construído sob certa consonância com o platonismo.

Como já tivemos ensejo de perceber, os protagonistas deste ensaio, são Plotino, do lado da filosofia grega, e Agostinho e Tomás, do lado cristão. Exporemos, pois, sucintamente, a *teologia natural*<sup>26</sup> de Plotino, como também concisamente exporemos a de Agostinho. No que diz respeito a Agostinho, antes de expormos a sua metafísica propriamente dita, tentaremos mostrar como a sua ontologia se vincula à do platonismo. Fá-lo-emos mediante

---

<sup>25</sup> Há uma vasta literatura sobre a noção de *filosofia cristã*. Embora a discussão acerca desta noção não seja o objeto deste trabalho, proporemos aqui duas definições sacadas de obras de Étienne Gilson: BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. p. 9: “É cristã toda filosofia que, criada por cristãos convictos, distingue entre os domínios da ciência e da fé, demonstra suas proposições com razões naturais, e não obstante vê na revelação cristã um auxílio valioso, e até certo ponto mesmo moralmente necessário para a razão”. GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 45: “Chama-se pois de filosofia cristã *toda filosofia que, embora distinga formalmente as duas ordens, considere a revelação cristã uma auxiliar indispensável da razão.*”

<sup>26</sup> A *teologia natural*, que é outro nome dado à *teologia filosófica*, enquanto esta se distingue da *teologia sobrenatural*, define-se como sendo um discurso sobre Deus, que parte das criaturas e que se formula tão somente a partir de uma elaboração racional: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 12: “(...) a *teologia filosófica* estuda Deus partindo das criaturas, da realidade humana e de tudo o que acontece neste mundo, e o seu único instrumento cognoscitivo para se aproximar de Deus é a razão humana (não a fé).” *Idem. Ibidem*. p. 13: “(...) a *teologia filosófica* é o estudo racional de Deus, ou seja, é o estudo da existência, natureza, atributos, operações de Deus, tais como podem ser captados pela inteligência humana ao refletir sobre os fenômenos (todos os fenômenos) que podemos experimentar neste mundo.”

textos que mostram como Agostinho tinha uma predileção pelos platônicos. Em seguida, exporemos os pressupostos da *metafísica cristã* em geral, os quais o próprio Agostinho naturalmente assumiu como preâmbulos da sua própria síntese. Prosseguiremos, ressaltando, máxime no que diz respeito à antropologia, as discrepâncias entre o cristianismo de Agostinho e o platonismo, sobretudo o neoplatonismo de Plotino.<sup>27</sup> Frisaremos, em seguida, como Agostinho conseguiu, dentro da sua *metafísica do ser*, estabelecer certa concordância entre a sua *antropologia cristã* e a *antropologia neoplatônica* de Plotino. Porém, esforçar-nos-emos também por mostrar o que Agostinho não pôde acolher da *antropologia pagã* de Plotino. Depois, passaremos a abordar a *metafísica agostiniana* propriamente dita, bem como o que julgamos ser nela as suas insuficiências latentes. Dando continuidade ao trâmite, passaremos a expor o pensamento de Tomás. Expondo-o, esperamos tornar manifesto como o ápice da conciliação entre religião e filosofia fora alcançado através desta obra de fôlego, a saber, a soberba síntese da *metafísica do ser* de Tomás de Aquino. Na nossa abordagem sobre a metafísica de Tomás, enfatizaremos, sobremaneira, o primado do *esse*, como sendo o píncaro da *ontologia tomasiana*. Findaremos, pois, o nosso trâmite, repassando, de relance, o que pensamos ser o cerne da nossa argumentação: como o ser (*esse*), concebido como ato de ser (*actus essendi*) ou ato de existir (*actus existendi*), apresenta-se, espontaneamente, como sendo o centro da ontologia tomásica e como foi através dele que a filosofia grega encontrou, no seio da filosofia cristã, a sua natural continuidade, progredindo por um aprofundamento de seus princípios e não por uma negação deles, como se dará na modernidade. Decerto não pretendemos exaurir este inesgotável assunto, mas apenas esboçá-lo de modo pertinente e tocar o seu apogeu. Ao longo do trabalho, lançaremos mão de alguns adendos, em forma de anexos, acerca das questões que nos parecerem mais relevantes. Ademais, tornar-se-á patente, no decorrer do nosso despretensioso texto, que utilizamos, não sem certa liberdade, o roteiro proposto por Étienne Gilson, no seu clássico *God and Philosophy, Deus e a Filosofia*, com tradução para o português lusitano de Aida Macedo, lançado pelas *Edições 70*. Valer-nos-emos, ademais, para traçar o nosso texto, de outras obras do medievalista francês.

Passemos a analisar o nascimento da filosofia cristã.

---

<sup>27</sup> Já Tomás havia notado que, embora inebriado das *doutrinas neoplatônicas*, Agostinho corrigiu algumas delas: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 84, 5, C: “Por isso, Agostinho, que foi impregnado das doutrinas dos platônicos, quando neles achava coisas em acordo com a fé, as recolhia; quando as julgava contrárias, as substituíva por coisa melhor.”

## 1. O nascimento da filosofia cristã

A inexaurível riqueza da religião judaica ficou como que velada até que, com o advento do cristianismo – religião essencialmente universal e nascida no seio do judaísmo – ocorre a universalização da própria tradição judaica, ainda que transfigurada pela Revelação cristã. Ressalta Gilson, de forma brilhante, esta assertiva:

Enquanto os judeus guardaram a sua revelação religiosa para si, nada aconteceu à filosofia. Mas devido à pregação de Evangelho, o Deus dos judeus deixou de ser o Deus particular de uma raça eleita, tornando-se o Deus universal de todos os homens.<sup>28</sup>

De fato, também para o pensador cristão – conhecedor da cultura e filosofia grega – era inevitável identificar o seu princípio filosófico com o Deus do Êxodo, o “EU SOU”. Por isso, tal como em sua crença também em sua filosofia o cristão deveria atestar, como princípio e causa suprema de todas as coisas, Alguém, a saber, o “EU SOU”. Não outro, mas aquele mesmo “EU SOU” – único – da sua religião.<sup>29</sup> Na verdade, a filosofia cristã nasce exatamente deste encontro entre a filosofia grega e a religião judaica, renovada pela fé cristã.<sup>30</sup> Com efeito, o cristianismo trazia no seu bojo todo o arcabouço da tradição religiosa judaica, que seria de um valor inestimável para a filosofia grega, mas também a filosofia grega fornecia aos teólogos cristãos, instrumentos que se tornaram elementos inolvidáveis para que estes pudessem elaborar uma visão racional do mundo de acordo com a fé cristã. É, pois, desta mútua *colaboração* entre estas duas grandes tradições – a grega e a cristã – que se originou o que hoje chamamos de *tradição ocidental*.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. pp. 42 e 43. Zilles, de forma muito feliz, também sublinha esta perspectiva: ZILLES. *Op. Cit.* p. 13: “Enquanto o judaísmo era uma religião particular de um povo, o povo escolhido, o Cristianismo reclama um caráter universal.”

<sup>29</sup> *Idem. Ibidem.* p. 43: “Qualquer cristão converso que estivesse familiarizado com a filosofia grega iria então compreender a importância metafísica da sua nova crença religiosa. O seu primeiro princípio filosófico tinha que ser o mesmo que o seu primeiro princípio religioso, e dado que o nome do seu Deus era “Eu sou”, qualquer filósofo cristão teria que postular “Eu sou” como seu primeiro princípio e causa suprema de todas as coisas, mesmo em filosofia.”

<sup>30</sup> ZILLES. *Op. Cit.* p. 13 “Assim, surgiu a filosofia cristã, síntese da filosofia grega e de elementos judaico-cristãos.”

<sup>31</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 44: “A filosofia cristã surgiu na confluência da filosofia grega e da revelação religiosa judaico-cristã, propiciando a filosofia grega a técnica para uma explicação racional do mundo e a revelação judaico-cristã, crenças religiosas de uma importância filosófica incalculável.”

Todavia, para que esta *confluência* entre as duas tradições efetivamente acontecesse, foi preciso que entrassem em cena vários personagens, dentre os quais, dois grandes se destacam como protagonistas: o jovem Agostinho<sup>32</sup> – ainda neófito – e o neoplatônico Plotino<sup>33</sup>. É o que diz o eminente medievalista:

O primeiro contacto marcante entre a especulação filosófica grega e a crença religiosa cristã teve lugar quando, já convertido ao Cristianismo, o jovem Agostinho começou a ler as obras de alguns neoplatônicos, particularmente, as *Enéadas* de Plotino.<sup>34</sup>

Passemos à consideração da teologia natural de Plotino.

---

<sup>32</sup> Não exagera Gilson ao destacar a influência destes dois pensadores. Quanto a Agostinho, sua influência e importância para a cultura cristã ocidental, são sem par. Somente a obra de Platão pode igualar-lhe em projeção no mundo antigo: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 179: “Nenhum pensador na história da cultura cristã ocidental alcançou uma importância e influência comparáveis à do bispo de Hipona. Apenas a obra de Platão, na história intelectual do mundo antigo, pode ser posta em paralelo com a obra de Agostinho.” Mondin coloca-o como o maior dentre os Padres da Igreja. Como filósofo, teremos que esperar a obra de Tomás de Aquino para encontrarmos paralelo à sua altura: MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. p. 137: “Agostinho, um dos maiores gênios de todos os tempos e o maior de todos os padres da Igreja, foi também o maior filósofo dos quinze séculos que separam Aristóteles de Tomás de Aquino.” Com efeito, sua obra é de singular importância para o itinerário intelectual do Ocidente, pois sem ela restaria um enorme hiato entre o nosso tempo e os tempos evangélicos: BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã**. p. 204: “Se, por hipótese, tivéssemos de prescindir da obra de Agostinho na história espiritual do Ocidente, depararíamos um hiato inexplicável entre o mundo atual e os tempos evangélicos.”

<sup>33</sup> Plotino, além de fundador da principal e última escola filosófica da antiguidade pagã – o *neoplatonismo* – foi também o seu principal expoente: MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. p. 217: “Plotino foi o fundador e o principal expoente do neoplatonismo.” Seu conjunto de tratados – as *Enéadas* – organizado e reunido pelo seu mais ilustre discípulo, Porfírio, é considerado a obra de maior alento da antiguidade tardia: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Filosofia Pagã**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004. p. 318: “(...) de onde o título *Enéadas* (ennea, em grego, significa ‘nove’) dado a esses escritos, que nos chegaram integralmente, e que, juntamente com os diálogos platônicos e os esotéricos aristotélicos, contém uma das mais elevadas mensagens filosóficas da antiguidade e do Ocidente.”. Seu arco de influência, ainda segundo Mondin, estende-se, para além da antiguidade, da filosofia medieval até a filosofia moderna: MONDIN, Battista. **Introdução à Filosofia: Problemas, Sistemas, Autores, Obras**. 15ª ed. Trad. J. Renard e Luiz J. Gaio. Rev. Danilo Morales, Luiz A. Miranda e José Sobral. São Paulo: Paulus, 2004. p. 198: “Influência profunda exerceu o pensamento de Plotino em toda a filosofia medieval e moderna.” Tamanho é o mistério com o qual Plotino envolve e reveste o *Uno*, princípio primeiro de todas as coisas e epicentro do seu sistema, que Mondin o coloca como fundador da *teologia negativa*. MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. p. 127: “As grandes pilstras da filosofia de Plotino em torno do Absoluto, que ele chama o Um, são os conceitos de simplicidade e de transcendência. Tais conceitos exigem que se exclua do Um, qualquer realidade positiva. Por este motivo, Plotino é considerado, com razão, o fundador da teologia negativa.”

<sup>34</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 44.

## 2. A teologia natural de Plotino

A leitura de Platão que chega a Agostinho não é a do platonismo puro, mas a de Plotino, que era uma síntese que abarcava elementos do *platonismo*, do *aristotelismo* e do *estoicismo*. Desta feita, cumpre abordar, ainda que brevemente, alguns pontos da *filosofia religiosa* de Plotino. Neste sentido, importa salientar, antes de qualquer coisa que, para Plotino, o princípio supremo de todas as coisas não era, pura e simplesmente, o *Bem* da *República*, mas sim o *Bem* enquanto conjugado com o tardio *Uno* do *Parmênides*.<sup>35</sup>

De fato, em Plotino, O *Uno* é a razão e a causa da existência de todas as coisas. Todo o *cosmos* deve a sua existência e subsistência, em última instância, a esta *unidade fundante*.<sup>36</sup> Ora, na concepção de Plotino, este *Uno* misterioso não pode ser definido, e isto, precisamente, em razão da sua unidade. Realmente, se dissermos que o *Uno* é *x* ou o *Uno* é *y* já estaremos, *ipso facto*, rompendo a sua unidade. Por conseguinte, o *Uno* não é apreensível em conceito.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> *Idem. Ibidem.* p. 45: “Santo Agostinho encontrou nelas (Enéadas), não a filosofia pura de Platão, mas uma síntese original de Platão, Aristóteles e dos estóicos. Além disso, mesmo ao citar Platão, Plotino identificou a idéia de Bem, tal como descrita n’ *A República*, com esse outro princípio confuso, o Uno, que aparece tardiamente no *Parmênides* de Platão.” (O parêntese é nosso).

<sup>36</sup> GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 44: “E de facto se o Uno é aquilo sem o qual nada pode existir, a existência de todo o mundo tem necessariamente de depender de alguma Unidade que subsista eternamente. PLOTINO. *Enéadas*. III, 8, 10. In: MONDIN, Battista. *Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1*. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 129: “O Um é a potência de todas as coisas, se ele não existisse, nada existiria: nem a inteligência, nem a vida primeira, nem a vida universal.” PLOTINO. *Op. Cit.* VI, 9, 1. In: REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: As Escolas da Era Imperial*. 2ª ed. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 439 e 440: “Todos os seres são seres em virtude do Uno, tanto os que são seres num sentido originário como aqueles dos quais se diz que num sentido qualquer são contados entre os seres.”

<sup>37</sup> GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 45: “Qualquer tentativa de o exprimir tem de resultar necessariamente num juízo e como um juízo é constituído por diversos termos, não poderemos dizer que o Uno é sem transformar a sua unidade normal num qualquer tipo de multiplicidade, ou seja, sem o destruir.” De fato, Plotino destitui o *Uno* de qualquer forma de denominação positiva, ele é inapreensível, porquanto transcendente a tudo o que possamos pensar ou conceber. Mesmo a ideia de Deus não reflete e nem permanece fiel à sua absoluta transcendência. Plotino. *Op. Cit.* 1. c. In: MONDIN, Battista. *Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1*. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 128: “(...) Se tu o pensas como pensamento, ele é mais; se o consideras como unidade, ele ainda é mais; e assim sempre, mesmo que, impelindo a inteligência ao máximo da simplicidade, tu o imagines como Deus, porque ele é em si e não é atingido por nenhum acontecimento.” Com efeito, sendo impensável, o *Uno* é, por isso mesmo, inefável, isto é, inominável, inexprimível por conceito. Ele é o solitário por antonomásia, sozinho na sua simplicidade absoluta. De fato, nem ele próprio se pensa ou se conhece: PLOTINO. *Op. Cit.* V, 3, 13 e 14. In: MONDIN, Battista. *Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1*. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 128: “(...) Além disso, é inefável no verdadeiro sentido do termo. Porque qualquer palavra que pronuncieis exprime sempre ‘alguma coisa’. Apesar disso, a expressão ‘além de tudo’ e esta outra ‘além do Espírito venerável ao máximo’ são as únicas que correspondem à verdade, porque, em última análise, elas não são denominações que sejam diferentes daquilo que ele é, pois ele não é uma coisa entre todas as outras; e ele é inominado, precisamente porque não sabemos dizer nada a seu respeito (...) Sendo assim,

Agora bem, este Uno é *fecundo* e da sua fecundidade nasce, antes de mais nada, uma outra realidade que, depois do *Uno*, vem a ser a causa suprema de todas as coisas, chamamo-la *Intelecto (Nous)*. O *Intelecto (Nous)* é a *intelecção subsistente* de tudo o que é *inteligível*. Portanto, ele é, ao mesmo tempo, o *sujeito* que conhece e o *objeto* conhecido, o *pensamento e o pensado*. Afetado por esta *dualidade epistêmica* – “sujeito/objeto” – torna-se inferior ao *Uno*, que não comporta - como já dissemos – nenhuma dualidade.<sup>38</sup>

Com efeito, o *Intelecto (Nous)* de Plotino torna-se o lugar de todas as *ideias*, já que nele subsiste tudo o que é *inteligível*.<sup>39</sup> Desta sorte, cuida acentuar que o *Intelecto (Nous)* é o que primeiro se pode chamar *ser*.<sup>40</sup> E a razão é simples. O *Uno* é de onde emanam todas as coisas. Entretanto, ele não é nem *cognoscível* nem *cognoscente*, porque está acima de todo *cognoscível* e de todo *inteligível*, porque todo pensamento implica, ao menos, uma *dualidade: pensamento e pensado*.<sup>41</sup> Ora, se o *Uno* está acima de todo *inteligível*, está acima de todo *ser*<sup>42</sup>, pois uma coisa só é *inteligível* na mesma medida em que é.<sup>43</sup> Destarte, o que não é *cognoscível*, *não é*. Logo, o *Uno*, porque *incognoscível*, *não é*. E, não sendo, ele é, de certa

aquele que é sobremaneira simples, acima de todas as coisas, não pode ter pensamento sobre si mesmo, já que, se o tivesse, haveria multiplicidade. (...)”.

<sup>38</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 44: “Da fecundidade do Uno nasce um segundo princípio inferior ao primeiro (...). O seu nome é o *Intelecto*. Ao contrário do *Uno*, o *Intelecto* é o conhecimento que subsiste por si só de tudo o que é *inteligível*. Como ele próprio é tanto o *sujeito* que conhece como o *objecto* que é conhecido, está tão próximo de ser o *Uno* quanto é possível; contudo, como é afetado pela dualidade de ser *sujeito* e *objecto*, inerente a todo o conhecimento, ele não é o *Uno*. Consequentemente, é inferior a ele.” Reale acrescenta que, além da dualidade, *pensamento/pensado*, há ainda outra multiplicidade no próprio *pensado*. Com efeito, o *Nous* torna-se, de certa forma, todas as coisas. Ele contém em si, quando fecundado pelo *Uno*, a totalidade das coisas, ou seja, a totalidade das *Ideias (eidos)* de tudo o que existe. A falar com exatidão, o *Nous* é o próprio *cosmo inteligível e assimilado*. REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga**. p. 360: “Assim nasce também a multiplicidade (dualidade) de pensamento e pensado, bem como a multiplicidade no pensado, dado que o Espírito, quando se vê fecundado pelo *Uno*, vê em si a ‘totalidade das coisas’, ou seja, a totalidade das *Idéias*. (...) É *cosmo inteligível (...)*”. E ainda: REALE. **História da Filosofia Antiga: As Escolas da Era Imperial**. p. 460: “Essa duplicidade de momentos explica igualmente o *nascimento do múltiplo*: não somente a dualidade pensamento-pensado, mas também a própria multiplicidade do conteúdo (a multiplicidade das *Idéias*).”

<sup>39</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 46: “(...) o *Intelecto* de Plotino é, por definição, o lugar de todas as *Idéias*.” Giovanni Reale, ressalta este aspecto, com as seguintes palavras: REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga**. p. 360: “Para ficar claro, esse *Nous* é a inteligência suprema aristotélica, que contém em si todo o mundo platônico das *Idéias*, isto é, a inteligência que pensa a totalidade dos *inteligíveis*.”

<sup>40</sup> *Idem. Ibidem*: “Assim, o Espírito (*Nous*) plotiniano torna-se o *Ser*, o *Pensamento*, a *Vida* por excelência.” (O parêntese é nosso).

<sup>41</sup> FRANCA, Leonel. **Noções de História da Filosofia**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Pimenta de Mello, 1928.p. 63: “Sobre todos os seres, eleva-se o *Uno* ou *Unidade absoluta*, ser supremo, *incognoscível*, sem inteligência nem vontade porque estes atributos implicam dualidade de objeto e sujeito (...)”.

<sup>42</sup> PLOTINO. *Op. Cit.* III, 8, 10. In: MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 127: “O *Um*, não é alguma coisa das coisas das quais é princípio, porque nada se pode predicar dele, nem o *ser*, nem a substância, nem a vida: ele está acima de todas estas coisas.”

<sup>43</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 16, 3, C: “Ora, na medida em que uma coisa participa do *ser*, nessa mesma medida ela é *cognoscível*.”

forma, o *nada*.<sup>44</sup> Ou melhor: o *Uno* não é, porque está acima (*eminenter*= *eminência*) e é princípio de tudo o que é.<sup>45</sup> Assim ele se torna – enquanto dele procede o *Nous*, que é o primeiro que se pode chamar de *ser* – conquanto *incognoscível*, a causa última de toda a *inteligibilidade* e de todo o *ser*.<sup>46</sup> Daí que, o *Intelecto* – sendo o segundo princípio na hierarquia de Plotino – é o *Ser primeiro*. Onde, no universo plotiniano, acima do *Ser* – sendo condição de possibilidade de todo o *ser* – está a *unidade*, o *Uno* em si, princípio absoluto.<sup>47</sup> Em uma palavra, o *ser*, em Plotino, não tem a primazia!<sup>48</sup> É o que explicita Gilson:

Quando é que podemos dizer de alguma coisa: Ela é? Logo que, por um acto de compreensão, possamos apreendê-la como distinta de outra coisa. Por outras palavras, enquanto nada for realmente compreendido nada é; o que equivale a afirmar que (o) ser aparece primeiro neste Intelecto, por e com ele, sendo ele o segundo princípio da filosofia de Plotino.<sup>49</sup>

De sorte que Plotino parece assim realizar, a mais bem sucedida síntese entre *platonismo* e *aristotelismo* da antiguidade tardia: no cume, o *Uno* do *Parmênides* de Platão; em seguida, como irradiação imediata do *Uno*, o *Pensamento* que se pensa de Aristóteles, e

---

<sup>44</sup> Já Tomás, na *Summa Theologiae*, no tratado acerca da criação, definia o nada como o “não ente”: *Idem. Ibidem.* I, 45, 1, C: “Ora, *nada* significa nenhum ente. (...) a criação, que é a emanção de todo ser, é a *partir do não-ente que é o nada*”. (O último itálico é nosso).

<sup>45</sup> REALE. **História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga**. p. 358: “Assim, fica claro o sentido das afirmações plotinianas de que o *Uno* está ‘acima do ser, do pensamento e da vida’. Essas afirmações não significam que o *Uno* é não-ser, não-pensamento e não-vida, mas que é Super-ser, Super-pensamento e Super-vida.”

<sup>46</sup> É precisamente o que diz Reale. Não é o caso de desenvolvermos aqui as teses de Plotino. Não visamos expor seu sistema, senão apenas mostrar como o *Ser*, objeto da nossa pesquisa, não ocupa o *lugar primordial* na *gênese* do seu *pensamento*. De fato, para Plotino, todo ser é enquanto é *uno*. Ora, o princípio supremo de toda unidade existente, está também acima de todos os demais níveis de *unidade* e, portanto, de todos os demais *seres*. Esta “Super-unidade” ou este “Super-ser”, Plotino o chama precisamente de *Uno*. Mas exatamente ele está acima de todo *ser*: *Idem. Ibidem*: “Segundo Plotino, todo ente é tal em virtude de sua ‘unidade’; retirada a unidade, retira-se o ente. Ora, há princípios de unidade em diversos níveis, mas todos pressupõem um princípio supremo de unidade, que ele denomina precisamente de ‘Uno’, e o concebe ‘acima’ do ser e da inteligência.” Anterior aos *seres* está a *unidade* que os constitui; anterior, por conseguinte, ao *Ser-Supremo*, está a *Unidade-Suprema* que o gera e funda: REALE. **História da Filosofia Antiga: As Escolas da Era Imperial**. p. 439: “Todo ser, em última instância, é *tal somente em virtude da unidade*. Se, com efeito, se quebra a unidade, a própria coisa deixa se subsistir. Portanto, a subsistência da coisa depende da sua unidade: negada essa, é o próprio ser da coisa que se nega.”

<sup>47</sup> *Idem. Ibidem*. p. 441: “A raiz da unidade é, portanto, algo que transcende o próprio *Nous*, algo livre de qualquer pluralidade, é o *Uno em si*.”

<sup>48</sup> Quanto ao fato de o ser não ter o primado na filosofia de Plotino, Giovanni Reale: *Idem. Ibidem*: “O ser e o Espírito, não obstante gozem de um grau de unidade superior ao da alma, não são o *Uno* porque implicam multiplicidade (...)” Todavia, permanece o fato de que é o *Uno* que, na doutrina de Plotino, torna-se o fundamento e o princípio último do real, inobstante esteja além do ser, da essência, da inteligência e da própria substância: *Idem. Ibidem*. p. 439: “O princípio último do real (...) é o *Uno*, o qual está *para além do ser e da essência, para além da inteligência*; é o *Uno* que transcende a própria *ousia* e o próprio *Nous*.”

<sup>49</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 46. (O parêntese é nosso).

que Plotino chama de *Nous* ou *Intelecto*. Este *Intelecto*, por sua vez, é onde habita as *Ideias eternas* de Platão.<sup>50</sup>

Agora bem, é preciso ter presente que, para Plotino, o *primeiro deus* é o *Intelecto*. O segundo é a Alma suprema<sup>51</sup> e, após ela, vem toda uma série de deuses, incluindo as próprias almas humanas<sup>52</sup>:

E em tudo o resto encontram-se o Intelecto, que é o primeiro deus, a que se segue a Alma suprema, que é o segundo deus, e depois todos os outros deuses, incluindo as almas humanas.<sup>53</sup>

Destarte, para ele, como o *Intelecto* e a *Alma suprema*, as próprias almas humanas são *deuses*. Todos são gerados pelo *Uno* e inferiores a ele. De resto, segundo ele, as almas humanas são inferiores ao *Intelecto* e à *Alma Suprema* apenas por uma questão de *proporção*. Deveras as almas humanas estão mais distantes do *Uno* do que a *Alma Suprema* e, por isso, são inferiores a esta. Porém, a própria *Alma Suprema* é inferior ao *Intelecto*, porque este está mais próximo do *Uno* que ela. E o próprio *Intelecto* é inferior ao *Uno*. Sendo assim, em Plotino, as almas humanas pertencem à mesma *classe metafísica* do *Intelecto* e da *Alma Suprema*, diferenciando-se deles apenas por *graus de multiplicidade*, vale dizer, por uma questão de *proporção*:

Nós próprios pertencemos à mesma classe metafísica que o Intelecto e a Alma suprema; somos deuses tal como eles o são, gerados pelo Uno tal como eles e inferiores a eles proporcionalmente aos nossos graus de multiplicidade, tal como eles são inferiores ao Uno.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> *Idem. Ibidem*: “São estas as duas causas supremas do universo de Plotino: no cume, o Uno do *Parmênides* de Platão; imediatamente abaixo dele, e nascido dele, o Pensamento que se pensa a si mesmo de Aristóteles a que Plotino chama o *Nous*, ou *Intelecto*, e que ele concebe como o lugar das *Idéias* de Platão.”

<sup>51</sup> A respeito da divindade da *Alma Suprema* diz Reale: REALE. **História da Filosofia Antiga: As Escolas da Era Imperial**. p. 478: “Ela é a ‘última deusa’, ou seja, a última das realidades inteligíveis e, portanto, é a realidade que confina com o sensível e é, mais ainda, a causa que produz o sensível.”

<sup>52</sup> Sobre a divindade da alma humana, afirma-a com nitidez o próprio Plotino: PLOTINO. *Op. Cit.* In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: As Escolas da Era Imperial**. 2ª ed. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 498: “Nós! Quem somos ‘nós’? Somos ‘nós’, talvez, justamente aquele Ser, ou somos o que ao Ser se aproxima e é somente ‘o que é gerado no tempo’? Mesmo antes que ocorresse o nosso nascimento, nós estávamos lá em cima: éramos outros homens, individualmente determinados e também Deuses, almas puras, com o Espírito juntamente com o Ser, inteiras, partes da Realidade espiritual sem confins e sem cisões, mas pertencentes ao todo; tanto é verdade que até hoje não estamos separados dele.”

<sup>53</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 48.

<sup>54</sup> *Idem. Ibidem*. Com efeito, que partilhemos da mesma natureza dos “deuses”, diferindo deles apenas proporcionalmente e não essencialmente, diz Pe. Leonel Franca, ao arrazoar que o sistema plotiniano é um “*panteísmo emanentista*”: FRANCA. *Op. Cit.* p. 63: “Todo o seu sistema místico (*i.é.*, o de Plotino) é o desenvolvimento dum panteísmo da emanção.” Uma passagem assaz ilustrativa de que a “diferença” entre as



Assim sendo, no nosso neoplatônico, persiste ainda a mesma problemática de toda a filosofia grega, a saber, Deus continua não sendo: nem a realidade suprema, nem o princípio último de inteligibilidade, posto que ambos os atributos pertencem e cabem ao *Uno*, que não é um deus, mas está acima do primeiro deus, que é o *Intelecto*.<sup>55</sup> A grande questão que fica e que nos cabe tentar responder é esta: como Agostinho conseguiu conciliar o Deus cristão com o universo plotiniano? Como ele conseguiu expressar, em termos plotinianos, o mundo cristão?<sup>56</sup> Tentemos nos deter nisto.

### 3. Agostinho e o neoplatonismo

Com efeito, lendo as *Enéadas* de Plotino, Agostinho descobriu nada menos que o Deus cristão, com os seus atributos essenciais. O *Uno* era o Pai, primeira pessoa da *Santíssima Trindade* que, por sua vez, *gerava* o Filho que, para Agostinho, coincide com o *Intelecto* (*Nous*). Acomodando, ademais, a doutrina plotiniana ao *Prólogo* do *Evangelho* de São João, Agostinho compara a obra do *Intelecto*, do qual emana toda a multiplicidade, com a obra do *Verbo*, pelo qual foram feitas todas as coisas (Jo 1, 3). Desta sorte, chega a concluir que os três pilares da fé cristã podem ser encontrados nas *Enéadas*, quais sejam, Deus Pai, Deus Filho e a Criação do mundo.<sup>57</sup> Vale a pena acompanhar a extensa, mas clássica passagem das *Confissões*:

---

diversas hierarquias dos seres é somente quanto à multiplicidade e não quanto à natureza, pois todas elas participam essencialmente da unidade do *Uno*, é-nos dada por Reale: REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga**. p. 361: “Neste sentido, pode-se dizer que a Alma é ‘uno-e-muitos’, ao passo que o Espírito é ‘uno-muitos’, o Princípio primeiro é somente ‘Uno’ e os corpos são apenas ‘muitos’.” Enfim, que toda a realidade, de alguma forma, participa, em maior ou menor grau, da unidade do *Uno*, ver: REALE. **História da Filosofia Antiga: As Escolas da Era Imperial**. p.497: “Mais ainda, não somente ele afirma que o mundo olha para Deus, mas que, *em certo sentido, o próprio mundo está em Deus*, já que o mundo está na Alma, a Alma está no *Nous*, o *Nous* está no *Uno*, e o *Uno* não está noutro, mas tudo encerra em si.”

<sup>55</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 48: “O universo plotiniano é tipicamente grego a este respeito, na medida em que nele Deus não é nem a realidade suprema nem o princípio último da inteligibilidade.”

<sup>56</sup> *Idem. Ibidem*. p. 46: “Eram também esses os principais dados do problema a que Agostinho se dedicou ousadamente a resolver: como exprimir o Deus do Cristianismo em termos herdados da filosofia de Plotino?”

<sup>57</sup> *Idem. Ibidem*. pp. 46 e 47: “Eis agora um jovem convertido ao Cristianismo que, pela primeira vez na sua vida, lê as *Enéadas* de Plotino e o que aí encontra imediatamente é o Deus cristão, com todos os seus atributos essenciais. Quem é o *Uno* se não Deus Pai, a primeira pessoa da Trindade cristã? E quem é o *Nous* ou *Intelecto* se não a segunda pessoa da trindade cristã, ou seja, o *Verbo*, tal como aparece no começo do *Evangelho* de S. João? (...) Em suma, assim que Agostinho leu as *Enéadas*, encontrou aí as três noções essencialmente cristãs de Deus Pai, de Deus Verbo e da criação.”

(...) alguns livros platônicos, traduzidos do grego em latim. Neles li, não com estas mesmas palavras, mas provado com muitos e numerosos argumentos, que ao princípio era o Verbo e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo: e este, no princípio, existia em Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi criado. O que foi feito, n'Ele é vida, e a vida era a luz dos homens e as trevas não a compreenderam (...). Do mesmo modo, li neste lugar, que o Verbo de Deus não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade do homem, mas de Deus (...). Descobri naqueles escritos, expresso de muitos e variados modos, que o Filho, “existindo com a forma do Pai, não considerou como usurpação ser igual a Deus”, porque o é por natureza (...). Lá encontrei “que o vosso Filho Unigênito, eterno como Vós, permanece imutável antes de todos os séculos e sobre todos os séculos, que, para serem bem-aventuradas, todas as almas recebem da sua plenitude, e que, para serem sábias, são renovadas pela participação da Sabedoria que permanece em si mesma” (...). Por isso lia também aí que transformaram a imutável glória da vossa incorruptibilidade em ídolos e estátuas de toda espécie, à semelhança de imagem do homem corruptível, das aves, dos animais e das serpentes, ou seja, o alimento dos egípcios, pelo qual Esaú perdeu o direito de primogenitura.<sup>58</sup>

Agostinho nunca negou sua filiação a Platão, chegando mesmo a chamá-lo de: “(...) Platão, verdadeiro príncipe da filosofia pagã”<sup>59</sup>. Segundo ele, em termos de doutrina, a de Platão era a que mais se aproximava da cristã. Acerca da filosofia platônica, afirmava sem vacilar: “Nenhuma se aproxima da nossa mais do que a doutrina de Platão”<sup>60</sup>. No *De Civitate Dei*, obra da sua maturidade (413-426), ele reconhecia que, quanto houvesse de acessível à razão humana no que concerne a Deus, nada passou despercebido aos platônicos. Assim, na concepção de Agostinho, tudo o que o clássico texto de Romanos (*Rm 1, 19-20*) nos sugere acerca da divindade, os platônicos chegaram a conhecer:

Assim, o que é possível conhecer de Deus, naturalmente, os platônicos conheceram; Deus revelou-o, pois, desde a criação do mundo, os olhos da inteligência vêem, no espelho das realidades visíveis, as perfeições invisíveis de Deus, seu eterno poder e sua divindade.<sup>61</sup>

A admiração de Agostinho estendia-se não só a Platão ou aos platônicos de antanho, mas aos neoplatônicos do seu tempo, dos quais dizia adotar quase todas as ideias sobre Deus. Afirmava ele em relação aos seus coevos neoplatônicos: “Mas esses filósofos, tão

<sup>58</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. VII, 9, 13 a 15.

<sup>59</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 7ª ed. Trad. Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002. VIII, IV.

<sup>60</sup> *Idem. Ibidem*. VIII, V.

<sup>61</sup> *Idem. Ibidem*. VIII, VI.

verdadeiramente dignos de preferência aos demais (...)”<sup>62</sup>. E, referindo-se ainda a eles, asseverava: “(...) todos esses filósofos, repetimos, preferimo-los a todos os outros e confessamos que nos tocam de perto”<sup>63</sup>. Em outras passagens, ele alude a outros cristãos que também parecem persuadidos com a incrível semelhança entre a doutrina platônica e o cristianismo, fazendo-nos pensar que talvez houvesse entre os cristãos uma espécie de consenso acerca da assombrosa semelhança entre platonismo e cristianismo. Dizia Agostinho:

Alguns que conosco se encontram em comunhão da graça de Cristo se maravilham, quando ouvem ou lêem haver Platão sentido de Deus coisas que vêm concordarem em muito com a verdade da nossa religião.<sup>64</sup>

E, dentre todas as verdades cristãs que dissera haver encontrado também no platonismo, uma, em particular, parecia deixar Agostinho ainda mais estupefato, a saber, a concepção platônica de *ser* como ser imutável e, conseqüentemente, a concepção de Deus como o próprio ser por ser inmutável. De fato, para Agostinho, esta ideia de Platão já estava desde muito consignada no livro do Êxodo (*Ex. 3, 13-14*), e como, segundo ele, Platão a descreveu com tanta semelhança a Moisés, defendendo-a, ademais, com tanta intransigência, pode-se realmente questionar se ele verdadeiramente desconhecia o livro do Êxodo. Eis a eloquente passagem:

E máxime aquilo que a mim quase me induz a dar assentimento a que Platão não fosse alheio a esses livros. Eis a que me refiro. Quando se anunciou ao santo Moisés, por meio de anjo, as palavras de Deus, perguntou ao mensageiro divino qual o nome de quem o mandava libertar do Egito o povo hebreu e obteve a seguinte resposta: *Eu sou o que sou; e dirás aos filhos de Israel: O que é me enviou a vós*. Como se, em comparação com Aquele que verdadeiramente é, por ser inmutável, os seres criados mutáveis não fossem. Platão reteve-o com firmeza e encareceu-o com grande esmero. E não sei se em alguma obra anterior a Platão seja possível ler algo semelhante, senão no livro em que está escrito: *Eu sou o que sou; e dirás aos filhos de Israel: O que é me enviou a vós*.<sup>65</sup>

Num livro anterior, o *De Vera Religione* (389 e 390), Agostinho chega a dizer que, se Platão e alguns outros neoplatônicos já falecidos fossem coetâneos a ele, ter-se-iam mui

---

<sup>62</sup> *Idem. Ibidem.* VIII, VIII.

<sup>63</sup> *Idem. Ibidem.* VIII, IX.

<sup>64</sup> *Idem. Ibidem.* VIII, XI.

<sup>65</sup> *Idem. Ibidem.*

provavelmente convertido à religião cristã, ao perceber que quase nada teriam que renegar, senão, quiçá, umas poucas palavras da sua doutrina. E dá-nos um testemunho histórico precioso ao afirmar que, de fato, muitos platônicos do seu tempo, que também reconheciam esta tremenda semelhança entre cristianismo e platonismo, converteram-se por isso à religião cristã. Afirma textualmente Agostinho:

Portanto, se aqueles filósofos pudessem voltar à vida conosco, reconheceriam, sem dúvida, a força da Autoridade, que por vias tão simples operou a salvação da humanidade e – mudando algumas poucas palavras e sentenças – ter-se-iam feito cristãos, como vimos que se fizeram muitos platônicos modernos de nossa época.<sup>66</sup>

No entanto, é precisamente neste instante que surge nova questão, aliás, muito mais controversa. De fato, se, por um lado, é fato incontroverso que Agostinho tenha encontrado todas estas noções na obra de Plotino – foi através deste autor, sobretudo, que Agostinho tomou nota das doutrinas platônicas – não é de forma alguma evidente que estas noções realmente estivessem lá.<sup>67</sup> É justamente isto que cuida acurarmos agora, vale dizer, se estas transposições feitas por Agostinho encontram ou não apoio na metafísica do filósofo grego. Caso a resposta seja negativa, isto é, caso no pensamento de Plotino não haja espaço para uma metafísica cristã, como explicar que Agostinho lá a tenha encontrado? Por uma análise da visão do mundo cristão – notando, mormente, as diferenças entre esta e a de Plotino – cumpre-nos percebermos qual foi a *intuição* que levou o grande *Doutor de Hipona* à persecução e à consecução desta *síntese*.

Passemos à análise concisa do universo cristão a partir da perspectiva da síntese agostiniana.

### *3.1. A metafísica cristã em suas linhas gerais*

Antes de adentrarmos especificamente na metafísica agostiniana, mister é elencarmos, ainda que brevemente, os pressupostos da incipiente *metafísica cristã* que Agostinho assumiu

---

<sup>66</sup> AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião**. Trad. Nair de Assis Oliveira. Rev. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2002. 4, 7.

<sup>67</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 47: “Que Agostinho ali as tenha encontrado é um facto incontroverso. Que elas lá não estivessem é um facto dificilmente mais controverso.”

em sua síntese. Ora, na *metafísica cristã* como um todo, Deus é o princípio supremo de todas as coisas<sup>68</sup> e o seu nome é “AQUELE QUE É”<sup>69</sup>. Ao comentar uma passagem do *Evangelho de João*, capítulo oitavo, na qual Cristo afirma: “Se não credes que eu sou” (*Jo 8, 24*), Agostinho afirma sem pestanejar: “Que quer isto dizer? Se não credes que eu sou! Que *eu sou* o quê? Nada acrescentou, e porque nada acrescentou, deu grande ensinamento. Esperava-se que ele dissesse o que era, e nada disse”<sup>70</sup>, ou seja, Deus não é isto ou aquilo, ELE simplesmente É. Assim o chama o mesmo Agostinho: “Quem simplesmente é”<sup>71</sup>. Trata-se, por conseguinte, de uma metafísica que tem no seu ápice o SER.<sup>72</sup> Deus é tudo o que se pode SER, isto é, seu SER não aceita qualquer limitação.<sup>73</sup> Com efeito, Ele é por essência e a sua própria essência é unicamente ser. Logo, não é exato dizer que ele ama ou tenha sabedoria, porque isto equivaleria a dizer que Ele tem amor e sabedoria, mas não é amor e nem sabedoria, o que seria contraditório. Ademais, representaria, que nEle todos estes atributos são distintos do ser, o que é equívoco. Arrola Agostinho:

Pois, tudo o que se afirma com relação às qualidades, há de se entender segundo a substância ou essência. Não se diga, portanto, que Deus é espírito segundo a substância, e bom segundo a qualidade, mas ambos referem-se à substância. Do mesmo modo, deve-se entender tudo o mais que mencionamos (...).<sup>74</sup>

E isso porque para Ele não é uma coisa viver e outra entender, como se pudesse viver sem entender, nem uma coisa entender e outra ser feliz, como se pudesse entender e não ser feliz, e sim porque o que para Ele é viver, entender e ser feliz é para Ele ser.<sup>75</sup>

---

<sup>68</sup> BOEHNER, GILSON. *História da Filosofia Cristã*. p. 15: “O Deus cristão é Criador, *Primeiro Princípio e origem de todo ser*.” Em diversos momentos, o próprio Agostinho faz afirmações peremptórias neste sentido: AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 4ª ed. Trad. Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001. XII, XX: “(...) Deus, Criador e Autor, que fez o mundo e os anjos sem necessidade do mundo nem dos anjos.” E ainda: *Idem. Ibidem*. XII, XXVII, 1: “Com razão, pois, é que a verdadeira religião o reconhece e o proclama Criador de todo o mundo e de todos os animais, quer dizer, das almas e dos corpos.”

<sup>69</sup> GILSON. *O Espírito da Filosofia Medieval*. p. 67: “(...) Na boa doutrina cristã, o primeiro nome de Deus é ser (...) É o Êxodo que coloca o princípio a que a filosofia cristã por inteiro se prenderá. A partir desse momento, está entendido de uma vez por todas que ser é o nome próprio de Deus (...)”.

<sup>70</sup> AGOSTINHO. *Comentário ao Evangelho de São João: Luz, Pastor e Vida*. 2ª ed. Trad. José Augusto Rodrigues Amado. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1960. v. III. XXXVIII, 8.

<sup>71</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. VIII, VI.

<sup>72</sup> GILSON. *O Espírito da Filosofia Medieval*. p. 83: “Sejam como forem seus prolongamentos modernos, o pensamento cristão e medieval deve ser considerado uno em sua afirmação do primado metafísico do ser (...)”.

<sup>73</sup> BOEHNER, GILSON. *História da Filosofia Cristã*. pp. 15 e 16: “Deus ‘é’, independentemente de qualquer condição. (...) Não é limitado por coisa alguma, mas é o limite de todas as coisas.”

<sup>74</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*. XV, 5, 8.

<sup>75</sup> *Idem*. *A Cidade de Deus*. VIII, V.

Gilson, tomando uma terminologia que será cunhada depois, no bojo do discurso da *metafísica tomasiana*, comenta a novidade da *metafísica cristã* em geral, cujo cume é o *ser*, fonte de toda perfeição, tanto que Aquele que simplesmente é possui uma *perfeição infinita*, infinitude esta que cabe unicamente a Ele, a saber, Deus, o único que simplesmente é. Diz Étienne:

O mesmo não acontece numa metafísica cristã do ser, em que o princípio supremo é um Deus cujo verdadeiro nome é “Ele que é”. Um puro Acto de existir, tomado como tal e sem qualquer limitação, é necessariamente tudo aquilo que é possível ser. Nem sequer podemos afirmar que tal Deus tenha sabedoria ou amor ou qualquer outra coisa; ele é-o por direito próprio, pela simples razão de que se ele não fosse tudo e qualquer coisa que é possível ser poderia ser chamado “Ele que é”, mas acrescentando um qualitativo.<sup>76</sup>

Agora bem, sendo Deus a totalidade do SER, ELE não pode gerar outro DEUS, ou seja, outro absoluto que tivesse a totalidade do ser. Com efeito, seria absurdo postular a existência de dois seres que tenham a totalidade do ser.<sup>77</sup> Por outro lado, em virtude da sua infinita fecundidade, Ele *gera*. Entretanto, não gera outro DEUS, mas alguém, outra pessoa. A falar com exatidão, justamente porque não pode gerar outro Deus é que Ele gera outra pessoa distinta dele. Entenda-se: outra pessoa distinta dele precisamente enquanto pessoa, mas igual quanto à essência ou natureza. Pois Deus, exatamente por não poder gerar outro Deus, gera-se a *Si* mesmo. Esta assertiva só se torna clara na teologia Trinitária, ou seja, Deus só é Deus porque é Trino e uno. Explica Gilson:

Se, tal como diz a doutrina cristã, esse Deus gera em virtude da sua infinita fecundidade, ele tem que gerar mais alguém, outra pessoa, mas não outra coisa, outro Deus. Caso contrário, haveria dois actos absolutos de existir, cada um dos quais incluiria a totalidade do ser, o que é absurdo.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 48.

<sup>77</sup> MONDIN. *Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica*. p. 301: “Coextensivo ao ser, em si mesmo absolutamente simples e indiviso, Deus é também necessariamente uno e único; porque é a esseidade em pessoa, é impensável que possam existir muitos deuses; de fato, a esseidade (o ser subsistente) é única. Se houvesse muitos deuses, teríamos muitas plenitudes, muitas totalidades do ser, o que é obviamente impossível; pois, se fossem muitos, nenhum teria a totalidade do ser.”

<sup>78</sup> GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 48. Tomás explica com penetrante precisão técnica o que tentamos expressar: TOMÁS DE AQUINO. *Compêndio de Teologia*. 2ª ed. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. I, CCXXIX, 5: “Deve-se, outrossim, levar em consideração que o gênero masculino designa a pessoa, e que o gênero neutro designa a natureza. Por essa razão dizemos que, na Trindade, o Filho é outro (‘alius’) que o Pai, e não, *outra coisa* (‘aliud’).” Isto é, dizer que o Filho é outro, é afirmar que Ele é outra pessoa, porque a afirmação encontra-se no gênero masculino: “outro”. Entretanto, isto não significa que o Filho é outra coisa que o Pai, ou seja, que Ele tem outra natureza, porque “outra coisa” está no gênero neutro, que indica a natureza. Ou seja, em

Partindo desta premissa, vale dizer, que Ele é o próprio SER e possui a totalidade do ser, concluímos que Ele goza de uma autossuficiência, isto é, que não necessita de mais nada para existir.<sup>79</sup> No entanto, é fato que existem coisas que não são Deus. Ora, se Deus, como vimos, é o único que existe por si, todas as demais coisas que existem, diferenciam-se dEle, primeiramente, porque poderiam não existir. Além de poderem não ter existido, podem deixar de existir, já que não existem necessariamente.<sup>80</sup> De fato, todas as coisas que são ou existem, não são ou não existem como Deus é ou existe<sup>81</sup>:

Porém, é um facto que existe algo que não é Deus. (...). Existem, por isso, alguns seres que são radicalmente diferentes de Deus, pelo menos na medida em que, ao contrário dele, podem não ter existido e, contudo, podem a certo momento deixar de existir. Assim, ser ou existir não é de forma alguma ser ou existir da mesma forma que Deus é ou existe.<sup>82</sup>

Sendo assim, a única explicação para a existência das coisas *contingentes* é que Deus lhes tenha dado o existir, pois Deus é o próprio SER e nada pode existir fora dEle sem que Ele lhe tenha dado a existência.<sup>83</sup> De mais a mais, Deus dá a existência aos seres contingentes por *livre vontade* e não por necessidade, visto que Aquele que existe por si não necessita de que exista mais nada além dEle.<sup>84</sup> Outrossim, Deus não dá às coisas *partes* da sua existência, que

Deus, pode-se ser “outro” sem ser “outra coisa”, isto é, pode-se ser uma pessoa diversa, sem ser de uma natureza distinta. Pode-se ser “outro”, em virtude da extrema fecundidade de Deus, uma vez que o bem é difusivo de si e Deus é o sumo bem, mas não pode ser “outra coisa”, em virtude de Deus, sendo o próprio ser, possuir a totalidade do ser, e ser impossível haver duas totalidades. No entanto, excede às pretensões deste artigo desenvolver uma teologia trinitária, inclusive porque ela não pertence à filosofia ou à teologia natural e sim à teologia revelada.

<sup>79</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 48: “Se, por outro lado, tal Deus realmente é, ou existe, a sua auto-suficiência é tão perfeita que pode não haver necessidade de existir mais alguma coisa.” MONDIN. **Quem é Deus: Elementos de Teologia Filosófica**. p. 301: “Deus não está ligado a qualquer condicionamento, não tem vínculos. Qualquer outra realidade, qualquer outro ser, comporta e precisa de alguma relação, subordinação, dependência, pelo menos dependência ontológica, dependência em relação ao ser. Só Deus não está sujeito a nada, é inteiramente independente de todas as coisas, não sofre os condicionamentos da matéria, do espaço e do tempo e nem da sua essência, como todas as criaturas (...) Por isso se diz que Deus é causa sui, pois seu ser não pode ter outra causa a não ser ele próprio. Enquanto ser subsistente, Deus é em si, por si, para si; é completamente autônomo.”

GILSON. **O Espírito da Filosofia Medieval**. p. 86: “A partir do momento em que se diz que Deus é o Ser, fica claro que, em certo sentido, somente Deus existe.”

<sup>80</sup> *Idem. Ibidem*. p. 89: “Não apenas continua sendo verdade dizer que, salvo Deus, tudo o que existe poderia não ser o que é, como passa a ser verdade dizer que, fora Deus, tudo o que existe poderia não existir.”

<sup>81</sup> *Idem. Ibidem*. p. 54: “Falar de um ser supremo, no sentido próprio dos termos, é antes de mais nada admitir que só existe um ser que merece verdadeiramente o nome de Deus e, ademais, é admitir que o nome desse Deus é o Ser, de sorte que esse nome pertença a esse ser único num sentido que só a ele convém.”

<sup>82</sup> *Idem. Deus e a Filosofia*. p. 49.

<sup>83</sup> *Idem. O Espírito da Filosofia Medieval*. p. 91: “Se Deus é o Ser, e o único Ser, tudo o que não é Deus só dele pode receber sua existência.”

é simples, una e, *ipso facto*, indivisível. Concede, ao contrário, a elas, uma existência de outra ordem; semelhança finita e particular daquele *ser* que Ele possui por direito próprio. Não dispensa às criaturas, repetimos, “partes” do seu Ser, mas dá a elas, de modo consentâneo à natureza de cada uma, a perfeição do ser, que Lhe pertence essencialmente. Em uma palavra, na *metafísica cristã*, participar não é ser e nem ter uma parte, mas imitar, parcialmente, e, portanto, de forma limitada e imperfeita, o que Deus é por essência, e, por conseguinte, de modo total, ilimitado, perfeito e indivisivelmente: o ser. Mondin explica, em termos precisos, o conceito de participação, reformulado pela filosofia cristã com o fito de debelar qualquer panteísmo:

De fato, o Ser subsistente (Deus), como vimos, é absolutamente simples, não sendo passível de nenhuma decomposição, cisão, divisão. Assim, se, ao falar da origem dos entes, que é o Ser subsistente, recorre-se ao termo “participação”, isso não significa que o ente “recebe uma parte do ser”, pois no Ser não há partes; antes, significa que o ente possui de modo “particular”, “limitado”, “imperfeito”, aquela perfeição que no Ser subsistente encontra-se de modo total, ilimitado, perfeito (...).<sup>85</sup>

Ora, ao ato pelo qual “AQUELE QUE É” dá livremente o ser a algo ou a alguém que, de per si, não o tem, chamamos justamente de *criação*. Esta é a única explicação possível, no âmbito de uma filosofia cristã, para se justificar a existência dos seres distintos do Ser, fora do Ser:

A única explicação possível para a presença desses seres finitos e contingentes é que “Ele que é” lhes deu livremente existência, não como partes da sua própria existência que, por ser absoluta e total é também única, mas como imitações finitas e parciais do que Ele próprio eternamente é por direito próprio. A este acto, através do qual “Ele que é” dá origem à existência de alguma coisa que, em si mesma, não é, chama-se na filosofia cristã “criação”.<sup>86</sup>

Disto decorrem duas coisas. A primeira é que o que é *gerado* por Deus, é Deus, pois nada pode *participar* por *geração* do ser de Deus sem ser Deus, porque nada lhe pode ser subtraído ou acrescentado, já que Ele é simplicíssimo e maximamente uno:

---

<sup>84</sup> MONDIN. **Quem é Deus: Elementos de Teologia Filosófica**. p. 363: “A criação não é uma ação necessária, mas livre. Livre, antes de tudo, porque libérrimo é o seu autor, e, em segundo lugar porque não existe nada na criatura que possa ter induzido Deus a produzi-la.”

<sup>85</sup> *Idem*. *Ibidem*. p. 355.

<sup>86</sup> *Idem*. **Deus e a Filosofia**. p. 49:



Nada lhe pode ser acrescentado, nada lhe pode ser subtraído; e uma vez que nada pode participar do seu ser sem ser imediatamente ele próprio, “Ele que é” pode gozar eternamente da plenitude da sua perfeição, da sua beatitude, sem necessidade de conceder existência a mais alguém, ou a mais alguma coisa, qualquer que seja<sup>87</sup>

A segunda coisa é que, tudo o que não é *gerado* por Deus, não é Deus. Ora, o que não é Deus não pode existir como Deus ou como parte de Deus, já que Deus é simples e, *ipso facto*, indivisível: eis o ser *criado*, tudo o que não é Deus. E como Deus é simples e uno, tudo fora dele é criado por Ele. De onde vieram os demais seres? Decerto de Deus, mas deveras não de sua substância. Destarte, Deus, em virtude da sua onipotência, só pode tê-los criado a partir do nada. De forma aguda, Gilson explica que, a impossibilidade do panteísmo e a certeza da *criação ex nihilo*, inferem-se da simplicidade e da unidade inquebrantável do Ser divino:

Daqui se conclui que tudo o que o Deus cristão gera tem necessariamente de comungar da sua unidade de Deus; tudo o que não comunga da sua unidade tem necessariamente de ser criado e não gerado.<sup>88</sup>

O próprio Agostinho, de modo aguçado, explicita que, da simplicidade do ser divino, torna-se claro a sua unidade, e que da sua onipotência torna-se patente a criação *ex nihilo*, única razão suficiente para tornar inteligível a existência dos seres finitos:

Aquilo que alguém faz, o faz tirando da sua própria substância, ou de algo fora de si, ou do nada. O homem, que não é onipotente, a partir de sua substância gera o filho; como o artesão, da madeira tira a arca; pode fabricar um vaso, mas não a prata. Nenhum homem pode fazer alguma coisa a partir do nada, isto é, fazer com que seja o que não é de modo algum. Deus, ao invés, porque é onipotente, a partir da sua própria substância gerou o Filho, do nada criou o mundo e com a terra plasmou o homem. Há aqui uma grande diferença entre aquilo que Deus gerou a partir da sua substância e aquilo que foi colocado, entre as coisas que são, aquilo que absolutamente não era.<sup>89</sup>

Desta feita, a linha divisória entre o divino e o humano na *metafísica cristã* é esta: Deus e a sua *Palavra* gerada dizem respeito à ordem do divino; todas as demais coisas,

<sup>87</sup> *Idem. Ibidem.* pp. 48 e 49.

<sup>88</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia.** p. 49.

<sup>89</sup> AGOSTINHO. **Contra Félix.** 2, 18. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica.** 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 351.

inclusive o homem, devem ser contadas entre as criaturas e, por conseguinte, estão excluídas de qualquer divindade. Entre “AQUELE QUE É” e tudo o que foi por ele criado, existe um infinito abismo metafísico. Com efeito, “AQUELE QUE É” é o próprio SER e existe necessariamente. As criaturas, ao contrário, são contingentes, isto é, possuem apenas uma “existência emprestada”, para usar um termo cunhado por Gilson. Gilson delineia de forma magistral:

(...) a linha divisória cristã passa entre Deus, incluindo a sua própria Palavra gerada, e tudo o que é criado por Deus. Como uma entre as criaturas de Deus, o homem encontra-se excluído da ordem do divino. Entre “Ele que é” e nós existe um infinito abismo metafísico que separa a completa auto-suficiência de Sua existência da intrínseca falta de necessidade da nossa existência.<sup>90</sup>

O próprio Agostinho, numa passagem lapidar do *De Trinitate*, esclarece esta linha divisória entre o Criador e a criatura de forma clara, e isto através de uma exegese de profundidade inigualável do *Prólogo do Evangelho de João*, na qual afirma, de forma inconfundível, a divindade do Verbo:

Nessa passagem, o evangelista declara que o Verbo não é somente Deus, mas consubstancial ao Pai, pois, após dizer: *E o Verbo era Deus*, acrescenta: *No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por ele e sem ele nada foi feito do que existe* (Jo 1, 2-3). Diz *tudo*, de modo a incluir tudo o que foi criado, ou seja, todas as criaturas. Consta aí claramente que não foi criado aquele por quem tudo foi criado. E se não foi criado, não é criatura, e se não é criatura, é consubstancial ao Pai. Toda substância que não é Deus, é criatura, e a que não é criatura, é Deus. E se o Filho não é consubstancial ao Pai, é uma substância criada; e se é uma substância criada, todas as coisas não foram feitas por ele. Ora, está escrito: *Tudo foi feito por ele*; portanto, é consubstancial ao Pai. Assim, não é somente Deus, mas verdadeiro Deus.<sup>91</sup>

Agora bem, diante desta nítida demarcação entre o Criador e as criaturas, em que lugar situa-se o homem? Ele é divino ou é criado? Agostinho não deixa dúvidas quanto a este ponto. Com efeito, sendo Deus simplicíssimo e incomutável, como pode divisar-se e tornar-se mutável na alma humana, sujeita a padecer toda sorte de mudanças? Por isso, assim como em

---

<sup>90</sup> GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 49.

<sup>91</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*. I, 6, 9.

relação a todas as demais criaturas, é inconcebível supor que o homem seja parte da substância divina:

Nós acreditamos que a natureza e substância, em que muitos acreditam ser a essência da Trindade, mas poucos entendem, é absolutamente incomutável. No entanto, quem duvida que a natureza da alma pode sofrer mudança para pior ou para melhor? Por isso, é uma opinião sacrílega crer que ela e Deus são dotados de uma única substância. Portanto, que outra coisa se crê desse modo senão que Deus seja mutável?<sup>92</sup>

Assim sendo, o grande problema que se coloca para Agostinho e para toda a filosofia cristã é este: como o homem, que possui uma “existência emprestada” e que se encontra num mundo também de coisas contingentes, pode, unicamente pela razão, chegar a “AQUELE QUE É”, ser absolutamente necessário e autossuficiente? Como transpor este abismo ontológico sem recair no *panteísmo emanentista* de Plotino? Esta é a questão basilar da *teologia natural cristã*, fundamento da sua própria possibilidade, segundo o parecer de Étienne:

Como é que o homem, que fora de si não existe, vivendo num mundo de coisas que fora de si não existem, pode chegar, apenas pela razão, a “Ele que é”? Para um cristão este é o problema fundamental da teologia natural.<sup>93</sup>

Ora, para que compreendamos o alcance e a profundidade desta questão, bem como o que Agostinho assimilou de Plotino e o que se viu forçado a excluir da sua síntese, sendo, por isso mesmo, obrigado a valer-se do seu próprio senso criativo para preencher as lacunas, temos, primeiramente, que volver os olhos para a concepção plotiniana do homem.

Passemos à consecução de uma análise sucinta do assunto.

---

<sup>92</sup> AGOSTINHO. *Comentário Literal ao Gênesis*. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. J. Figueiredo. São Paulo: Paulus, 2005. VII, II, 3.

<sup>93</sup> GILSON. *Deus e a Filosofia*. pp. 49 e 50.

### 3.2. A antropologia plotiniana

Para Plotino, o homem não é uma união substancial de corpo e alma. O homem é essencialmente a sua alma. Destarte, mais correto que dizer que o homem tem uma alma seria afirmar que o homem é uma alma.<sup>94</sup> Ora bem, a alma humana, por seu lado, é uma substância viva, inteligível e imortal. E estas três características bastam para colocá-la na ordem do divino. De forma que, em Plotino, talvez ainda mais que em Platão, a alma do homem é um deus.<sup>95</sup> Consequentemente, assim como em Platão, em Plotino, a *dialética* só serve para que o homem se lembre de que é um *deus*, e passe, desta feita, a viver como tal.<sup>96</sup>

Desta feita, o que Plotino propõe é uma espécie de *salvação filosófica*. O homem é, como dizíamos, um deus que se esqueceu da sua verdadeira identidade, e que, por isso, precisa voltar a tomar consciência dela. Ora, ele o faz através da *virtude*, da *erótica* e da *dialética*.<sup>97</sup> Desta sorte, é o homem que se salva a si mesmo. Como bem afirma Gilson, um deus pode até se esquecer de que é um deus, mas nunca um deus precisará ser salvo.<sup>98</sup>

---

<sup>94</sup> *Idem. Ibidem.* p. 50: “Ora, na concepção de Plotino, o homem não era a unidade substancial de corpo e alma; era essencialmente uma alma. Em vez de dizermos que o homem tem uma alma, deveríamos portanto dizer que o homem é uma alma particular.” Com respeito à concepção de homem de Plotino, acentua Reale: Giovanni Reale: REALE. **História da Filosofia Antiga: As Escolas da Era Imperial.** p.502: “Nada impede, diz o filósofo, que se chame ‘eu’, ou seja, homem, também o conjunto de alma e corpo, mas permanece certo que o ‘homem verdadeiro’ é só a alma, antes, ‘a alma separada’ (...)”. REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga.** p. 362: “O homem é fundamentalmente a sua alma.”

<sup>95</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia.** p. 51: “Na doutrina de Platão, e ainda mais claramente na de Plotino, ser uma substância puramente inteligível, viva e imortal era exactamente ser um deus. As almas humanas são portanto outros tantos deuses.”

<sup>96</sup> REALE. **História da Filosofia Antiga: As Escolas da Era Imperial.** p.513: “(...) Plotino pensou que o sábio verdadeiro não devia viver simplesmente a vida do homem probo mas, mais ainda, a vida dos Deuses.”

<sup>97</sup> REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga.** p. 363: “São múltiplos os caminhos do retorno ao Absoluto: a) o da virtude; b) o da erótica; c) o da dialética.”

<sup>98</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia.** p. 51: “A dialética, tal como Platão e Plotino a compreenderam, foi apenas o método que permitiu ao homem atingir uma espécie de salvação filosófica, despertando-o progressivamente para a completa consciência da sua própria divindade. É possível que um deus se esqueça de si próprio, mas não pode estar na necessidade de ser salvo.” Também Reale alude a esta realidade, quando fala das possíveis relações entre o êxtase plotiniano e o pensamento de Fílon: REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga.** p. 363: “É indubitável que a doutrina do êxtase foi difundida nos meios alexandrinos por Fílon, o Judeu. Entretanto, deve-se destacar que enquanto Fílon, no espírito bíblico, entendia êxtase como ‘graça’, ou seja, como ‘dom gratuito’ de Deus, em harmonia com o conceito bíblico de que é Deus que faz o dom de si e das coisas por ele criadas ao homem, Plotino o insere em uma visão que se mantém ligada às categorias do pensamento grego: Deus não faz dom de si aos homens, mas os homens podem subir até ele e a ele se reunir por sua força e capacidade natural, desde que o queiram.” E ainda: REALE. **História da Filosofia Antiga: As Escolas da Era Imperial.** p.524: “A impotência radical do homem para elevar-se por si mesmo até Deus, a benevolência e a iniciativa de Deus que se faz guia do homem e seu colaborador, são conceitos desconhecidos a Plotino (...)”.

Por conseguinte, tanto em Platão como em Plotino, o homem – por ser um deus – tem o direito de possuir a verdade e de tomar posse da *beatitudo divina*.<sup>99</sup> Ora, isto de forma alguma poderia coadunar-se com a concepção cristã de salvação e do próprio homem. Como vimos, a metafísica cristã exclui o homem da ordem do divino. Portanto, para o cristão, o homem não tem direito algum – salvo se levarmos em conta a ordem da graça – de ser possuidor das coisas divinas.<sup>100</sup>

Agora bem, como resolver este problema, como conciliar uma coisa e outra, Plotino e o pensamento cristão? Com efeito, pareciam tão assimiláveis, e agora se apresentam irredutíveis! De fato, se a verdade é divina, porque imaterial, imutável e necessária, e o homem não é um deus, então, como o homem não pode estar de posse da verdade?<sup>101</sup>

Passemos a considerar como Agostinho, de forma inventiva, vai pensar e entender esta questão.

### 3. 3. A solução de Agostinho

Em primeiro lugar, é simplesmente um fato que o homem conhece a verdade, inobstante não seja um deus. O problema é como explicar que um ser, cujos objetos suscetíveis de conhecimento são unicamente os sensíveis – todos sujeitos à mudança –, cujo intelecto seja alterável, pois ora ignora, ora conhece, e cuja existência também seja passageira, visto que sujeita à morte, possui em si verdades necessárias, imutáveis e eternas. Como resolver este dilema sem divinizar o homem tal qual o fez Plotino? De que modo num ser

---

<sup>99</sup> Plotino ilustra bem esta ideia da divindade do homem na seguinte passagem: PLOTINO. *Op. Cit.* I, 2, 6. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: As Escolas da Era Imperial**. 2ª ed. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 513: “(...) a aspiração humana não deveria limitar-se ao estar ‘isento de culpa’, mas a ser Deus.”

<sup>100</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. pp. 51 e 52: “(...) mas, enquanto na filosofia de Platão o homem tinha naturalmente direito a possuir a verdade tal como uma divindade tinha direito a possuir as coisas divinas, ele já não poderia ter direito a ela na filosofia cristã na qual, metafisicamente falando, o homem de forma alguma pertence à ordem divina.”

<sup>101</sup> No entendimento de Gilson, pelo menos em algo Agostinho concordava com os seus antecessores gregos (Platão e Plotino), a saber, em dizer que a verdade é divina pelos seus próprios caracteres: *Idem. Ibidem*. p. 51: “Para Ele (Agostinho), assim como para eles (Platão e Plotino), tudo o que era imaterial, inteligível e verdadeiro era divino por direito próprio (...)”. (Os parênteses são nossos). De fato, em diversos momentos Agostinho afirma que o eterno e o imutável são atributos do divino: AGOSTINHO. **O Livre Arbítrio**. 3ª ed. Trad. Nair de Assis Oliveira. Rev. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995. II, 6, 14: “Ag. (...) Pergunto-te porém: se não encontrasse nada acima de nossa razão a não ser o que é eterno e imutável, hesitaria a chamá-lo de Deus?”

contingente como o homem, pode habitar verdades necessárias, imutáveis e eternas?<sup>102</sup> Agostinho resolve esta *aporia* da seguinte maneira. Com efeito, para ele, o homem é capaz de conhecer a verdade à luz da *Verdade Suprema*, que nele habita e que o transcende.<sup>103</sup> Ora, esta *Verdade Primeira* é precisamente Deus.<sup>104</sup> Étienne Gilson, num mesmo passo, levanta e resolve o problema:

Se a verdade é divina, e se o homem não é um deus, o homem não pode estar na posse da verdade. No entanto o homem, de facto, está; conseqüentemente, o único caminho concebível para Agostinho para explicar a presença paradoxal da verdade inteligível, que é divina no homem, que não é um deus, era considerar que o homem conhecia, à luz permanente de uma verdade supremamente inteligível e auto-suficiente, ou seja à luz de Deus.<sup>105</sup>

Infere-se daí que, para Agostinho, existe algo no homem que é maior do que o próprio homem.<sup>106</sup> Então, enquanto em Platão e Plotino, a presença da verdade no homem era sinal da

<sup>102</sup> GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 147: “(...) Elas (*i. é*, as verdades que conhecemos) não podem ser de outro modo. Já que são necessárias, são imutáveis. Já que são imutáveis, são eternas. Necessárias, imutáveis, eternas – resumem-se esses três atributos dizendo-se que são verdadeiras. (...). Pensando bem, a presença do verdadeiro na alma coloca um problema notável. Como explicá-lo? Em certo sentido, todos os nossos conhecimentos derivam das nossas sensações. Os únicos objetos que podemos conceber são aqueles que vimos, ou que podemos imaginar a partir dos que vimos. Ora, nenhum objeto sensível é nem necessário, nem imutável, nem eterno; ao contrário, todos são contingentes, alteráveis, passageiros. (...) Logo não são os objetos sensíveis que me ensinam nem mesmo as verdades que lhes concernem, menos ainda as outras. Seria, pois, eu mesmo a fonte de meus conhecimentos verdadeiros? Mas eu não sou menos contingente e mutável do que as coisas o são, e é precisamente por isso que meu pensamento se inclina diante da verdade que o domina.” (O parêntese é nosso).

<sup>103</sup> AGOSTINHO. **O Livro Arbítrio**. II, 12, 33: “Conseqüentemente, de modo algum poderias negar a existência de uma verdade imutável que contém em si todas as coisas mutáveis e verdadeiras. E não as poderá considerar como sendo tua ou como exclusivamente minha, nem de ninguém. Pelo contrário, apresenta-a e oferece a todos os que são capazes de contemplar realidades invariavelmente verdadeiras. Ela é semelhante a uma luz admiravelmente secreta e pública ao mesmo tempo. Ora, a respeito de algo que pertence universalmente a todos os que raciocinam e compreendem, poder-se-ia dizer que pertence como própria à natureza particular de alguém?” Nas *Confissões*, ele chega à mesma conclusão: *Idem*. **Confissões**. XII, 25, 34: “Eis as palavras fraternas e pacíficas que lhe dirijo: Se ambos vemos que é verdade o que tu dizes, e se ambos vemos que é verdade o que eu digo, onde, pergunto eu, o vemos nós? Nem eu, sem dúvida, o vejo em ti, nem tu em mim, mas vemo-lo ambos na imutável Verdade que está acima das nossas inteligências.” GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 247: “A necessidade do verdadeiro para a razão não é mais que o sinal da sua transcendência sobre ela. A verdade, na razão, está acima da razão.”

<sup>104</sup> AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião**. 31, 57: “A partir do que foi visto, é incontestável que aquela natureza imutável que se acha acima da alma racional é Deus. (...) É a Verdade imutável, justamente chamada lei de todas as artes e Arte do onipotente Artífice.” GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 147: “Há no homem, portanto, algo que excede o homem. Já que é a verdade, esse algo é uma realidade inteligível, necessária, imutável, eterna. É precisamente o que chamamos de Deus.”

<sup>105</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 52.

<sup>106</sup> AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião**. 31, 57: “Assim sendo, a alma toma consciência de que não é por si mesma que pode julgar sobre a forma e o movimento dos corpos. Ao mesmo tempo, ela reconhece que sua própria natureza é superior à natureza daquelas coisas sobre as quais julga. Contudo, reconhece também, ser ela mesma de natureza inferior àquela de quem recebe poder de julgar. E que não é capaz de julgar sobre essa natureza que lhe é superior.”

sua divindade, em Agostinho, ao contrário, esta presença torna-se a prova irrefutável da existência de Deus, que habita no interior homem, sendo-lhe, porém, superior.<sup>107</sup> Diz ele a Deus: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser”<sup>108</sup>. E, não sendo um deus, o homem, como toda criatura, precisa de Deus não só para conhecer a verdade, mas para *ser* e permanecer existindo. Eis como a Providência provém da Criação, da condição contingente de toda criatura:

De fato, o poder do Criador e a virtude do Onipotente e do Mantenedor é causa da subsistência de toda a criatura. Essa virtude, se alguma vez cessar no governo das coisas que foram criadas, no mesmo instante desaparecerão as espécies e toda natureza ficará destruída. (...) Por isso, o mundo não poderia continuar apenas num abrir e fechar de olhos, se Deus lhe retirasse o governo.<sup>109</sup>

(...) assim como o ar não se tornou lúcido estando presente a luz, mas se torna lúcido porque, se se tivesse convertido de modo permanente, e não se convertesse apenas de passagem, permaneceria lúcido mesmo ausentando-lhe a luz; assim o homem é iluminado por Deus que lhe está presente, mas se cobre de trevas, ausentando-lhe ele logo depois.<sup>110</sup>

Assim, mediante a sua epistemologia, Agostinho manifesta a mutabilidade do homem, o que torna patente também a sua dependência de Deus, o seu ser criatura. É o que conclui o próprio Agostinho, na continuidade de uma passagem já citada no texto:

Assim, deve-se crer e entender e de forma alguma duvidar, porque a fé ortodoxa o sustenta, que a alma procede de Deus como uma coisa que ele criou, não como proveniente da natureza que dele possui, ou a tenha gerado ou produzido de qualquer modo.<sup>111</sup>

Ora, num contexto como este, torna-se evidente também que o homem não pode salvar-se a si mesmo. Com efeito, como o homem, que sequer existe sem Deus, poderá salvar-

---

<sup>107</sup> *Idem. O Livre-Arbítrio*. II, 6, 14: “Assim, haja ou não algum ser superior a essa realidade (A Verdade), será evidente que Deus existe, desde que, com a ajuda desse mesmo Deus, eu tiver conseguido demonstrar, como o prometi, a existência de uma realidade superior à razão.” (O parêntese é nosso). GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 52: “Ao conceber que a verdade é sobre-humana e divina em si mesma, o simples facto de o homem conhecer a verdade prova irrefutavelmente a existência de Deus.” *Idem. Ibidem*. p. 52: “Por diversas vezes, e sob muitas formas diferentes, Santo Agostinho tentou a mesma demonstração da existência de Deus como sendo a única causa concebível da presença da verdade no espírito humano.”

<sup>108</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. III, 6, 11.

<sup>109</sup> *Idem. Comentário Literal ao Gênesis*. IV, XII, 22.

<sup>110</sup> *Idem. Ibidem*. VIII, XII, 26.

<sup>111</sup> *Idem. Ibidem*. VI, II, 3.

se? Expostos estes fundamentos, passemos a considerar, sucintamente, a *teologia natural* de Agostinho propriamente dita, e o que, na concepção de Gilson, mostra-se insuficiente nela.

### 3.4. *Exposição sintética da teologia natural de Agostinho e das suas limitações*

Diante da tentativa de síntese entre cristianismo e platonismo elaborada por Agostinho, Gilson dá uma sentença lapidar: “(...) nunca teve a filosofia que correspondesse à sua teologia”<sup>112</sup>. Segundo Étienne, Agostinho ainda adota o conceito de ser do mundo grego, que é a ontologia da essência.<sup>113</sup> E isto é um fato. No *De Trinitate*, ele diz: “essência é termo derivado do verbo ser (*esse*)”<sup>114</sup>. Se assim é, é essência somente o que é verdadeiramente. Ora, para Agostinho, o que é verdadeiramente é o que não muda: “(...) somente ao que não muda e não pode de forma alguma mudar, pode-se afirmar, sem escrúpulos, que verdadeiramente é o Ser”<sup>115</sup>. “E de quem – pergunta retoricamente Agostinho – se pode dizer com mais propriedade que ‘é’”<sup>116</sup>, ao que ele responde convicto, “(...) senão daquele que disse a seu servo Moisés: *Eu sou o que sou, e: Dirás aos filhos de Israel: Aquele que é, enviou-me a vós* (Ex 3, 14)”<sup>117</sup>. Agora bem, se essência (*essentia*) vem de ser (*esse*), e se ser verdadeiramente é ser sempre do mesmo modo, e quem é o próprio ser é Deus, *Aquele que é*, então, “Deus é, sem dúvida, uma substância ou (se o termo for mais adequado), uma essência, a qual os gregos denominavam ‘ousia’”<sup>118</sup>. Eis a ontologia grega. Aparentemente, tudo ocorre como se o primado fosse do ser (*esse*), do qual deriva o termo essência (*essentia*), mas a

---

<sup>112</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 53. O próprio Gilson esclarece em outro lugar: GILSON, Etienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951. pp. 195 e 196: “Quando fala destas coisas como teólogo, Santo Agostinho parece infalível. Nisto não conhece rivais na história do pensamento cristão; tem apenas discípulos. Porém, sua grandeza não é a do filósofo, senão a de um teólogo, cuja filosofia, sempre atrasada em relação a sua teologia, não o impede de avançar nem um instante.” (A tradução, para o português, é nossa). Com respeito à teologia natural de Agostinho, ajuíza ainda Gilson: *Idem. Ibidem*. p 196: “(...) Em nenhuma parte se deixa ver com maior evidência a insuficiência filosófica de seu platonismo cristão.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>113</sup> *Idem. El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. p. 195: “De modo que, de qualquer lado que se a contemple, a teologia natural de Santo Agostinho aparece dominada pela ontologia platônica da essência.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>114</sup> AGOSTINHO. **A Trindade**. V, 2, 3.

<sup>115</sup> *Idem. Ibidem*.

<sup>116</sup> *Idem. Ibidem*.

<sup>117</sup> *Idem. Ibidem*.

<sup>118</sup> *Idem. Ibidem*.



verdade é que Deus “é”, porque é uma essência, como fica claro noutra passagem: “Atenhamo-nos à certeza de que a essência divina, pela qual Deus é o que é (...)”<sup>119</sup>. Assim sendo, ocorre uma sutil, mas muito significativa inversão: Deus é o “ser” (*esse*) porque é uma “essência” (*essentia*). Destarte, parece que já não é “essentia” que deriva de “esse”, mas sim “esse” que deriva de “essentia”. Outrossim, fica claro também que o que define uma essência é a sua imutabilidade. É para o que aponta Gilson: “Assim, o nome divino por excelência, *Sum*, traduzir-se-ia, em linguagem filosófica, exatamente pelo termo abstrato, *essentia*, que designa a imutabilidade ‘do que é’”<sup>120</sup>. Deus assim “é” (*esse*) enquanto é a “essência” ou “ousia” por excelência. Desta sorte, vemos o *ser* sujeito, isto é, submisso à concepção estática de essência, e esta, por sua vez, à imutabilidade, como se nota nesta perícopos do *De Trinitate*:

Deve-se atribuir-lhe o termo mais próprio de “essência”, o qual se aplica verdadeira e propriamente a ele. Isso de tal modo que talvez somente Deus seja uma essência. É ele deveras o único que seja realmente, por ser imutável. E foi esse o nome por ele revelado a seu servo Moisés quando disse: *Eu sou o que sou*; e lhe dirás: *Aquele que é, enviou-me a vós* (Ex 3, 14).<sup>121</sup>

Tentemos, agora, esclarecer como desta verdade Agostinho deduz a da criação. Com efeito, numa obra parcialmente posterior ao *De Trinitate* (399 a 419), o *De Civitate Dei* (413 a 426), mais consoante a sua *metafísica essencialista*, Agostinho afirma: “Do mesmo modo que de *sapere* (saber) se formou *sapientia* (sabedoria), desse mesmo modo *esse* (ser) se formou de *essentia*”<sup>122</sup>. Ora, ao afirmar isso, ele confessa, expressamente, que a sua concepção de *ser* é *essencial*: *ser é ser o que se é*. Ora, se *ser é ser o que se é*, fica claro que *ser verdadeiramente é ser sempre o que se é*; em uma palavra: *ser é ser imutável*. Diz Agostinho numa célebre passagem do *Comentário ao Evangelho de João*: “(...) apreenda a inteligência o que é ser verdadeiramente. O ser é sempre do mesmo modo”<sup>123</sup>. E continua argumentando: “Qualquer coisa, por mais excelente, se é mutável, não é em rigor de verdade. Não há verdadeiro *ser* onde há também o *não ser*”<sup>124</sup>. Assim sendo, só o que simplesmente *é o que é*, sem nunca ter

<sup>119</sup> *Idem. Ibidem.* II, 18, 34.

<sup>120</sup> GILSON. *El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. p. 129. (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>121</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*. VII, 5, 10. GILSON. *El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. p. 128: “(...) E parece que, com efeito, Agostinho houvesse identificado em seu pensamento o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, com o único que, sendo imutável, pudesse ser chamado *essentia* em toda plenitude do termo.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>122</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. XII, II.

<sup>123</sup> *Idem. Comentário ao Evangelho de São João: Luz, Pastor e Vida*. XXXVIII, 10.

“sido” e que nunca “será”, é, absolutamente falando. Ora, conforme se revelou a Moisés, este ser é Deus. Daí Agostinho afirmar com toda clareza: “Pensa em Deus, e encontrarás o ‘é’ e nele não pode haver ‘foi’ nem ‘será’”<sup>125</sup>. Por conseguinte, se *esse* deriva de *essentia*, e se *ser* é ser imutável, então, sendo Deus, pura e simplesmente, o “Eu sou aquele que sou”, Ele é o sumo ser, por ser a suma essência e é a suma essência em virtude de ser absolutamente imutável.

Agora bem, sendo Ele o próprio ser por ser imutável, deveras todos os demais seres mutáveis procedem dele. Afiança Agostinho: “Se a mutabilidade existia, donde provinha senão de Vós, de quem todas as coisas recebem o ser, de qualquer modo que elas sejam?”<sup>126</sup>. Com efeito, os outros não poderiam proceder de si mesmos, porque, sujeitos à mudança, não são imutáveis e, por isso, não possuem em si a razão da sua existência, que seria a imutabilidade. Neste sentido, também afirma Agostinho: “Existem, pois, o céu e a terra. Em voz alta dizem-nos que foram criados, porque estão sujeitos a mudanças e vicissitudes”<sup>127</sup>. Decerto que estes seres também não podem proceder da substância divina, visto que é assaz contraditório supor que O Imutável comporte mudança. Assevera Agostinho no que concerne à absoluta imutabilidade divina: “Vós, pois, Senhor, que não sois umas vezes uma coisa e outras outra, mas o mesmo, o mesmo, sempre o mesmo (...)”<sup>128</sup>. Tampouco, ainda, podem as coisas proceder d’outro ser preexistente, porque nenhum outro ser, que não Deus, é o próprio Ser, sendo inclusive um absurdo supor a existência de duas totalidades, já que não haveria como diferenciá-las, pois fora do ser não há senão o *não ser*, que é o nada. É por isso que o nosso teólogo afirma: “Nada havia, fora de Vós, com que pudésseis criar, ó Trindade Una e Unidade Trina”<sup>129</sup>. Logo, resta dizer que Deus, sendo o sumo ser, visto ser imutável, é a suma essência, e Ele criou, a partir do nada, isto é, de coisa alguma, todos os demais seres, todas as demais essências. Afirma Agostinho: “Do nada, pois, fizestes o céu e a terra”<sup>130</sup>. Duas passagens emblemáticas, uma do *De Civitate Dei* e outra do *De Doctrina Christiana*, condensam todo este raciocínio, fundado na revelação do nome de Deus a Moisés:

(...) Disse Deus, ao enviar Moisés aos filhos de Israel: *Eu sou o que sou*. Sendo, pois, Deus a suma essência, isto é, sendo em sumo grau e, portanto, imutável, pôde dar o ser às coisas que criou do nada, não,

<sup>124</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>125</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>126</sup> *Idem. Confissões. XII, 7, 7.*

<sup>127</sup> *Idem. Ibidem. XI, 4, 6.*

<sup>128</sup> *Idem. Ibidem. XII, 7, 7.*

<sup>129</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>130</sup> *Idem. Ibidem.*

porém, o ser em grau sumo, como é Ele. (...) Por conseguinte, à natureza que é em grau sumo, pela qual é tudo quanto tem ser, somente se opõe a natureza que não é, porque somente o não ser se opõe ao ser. Não existe, por isso, essência alguma contrária a Deus, ou seja, à suma essência autora de todas e quaisquer essências.<sup>131</sup>

Pois somente possui o ser, sumo e primeiro, aquele que é absolutamente imutável e que pôde dizer em toda plenitude: “Eu sou aquele que sou” e “Assim lhes dirás: Aquele que é enviou-me a vós” (Ex 3, 14). Portanto, todos os outros seres que não ele, não podem existir a não ser por ele.<sup>132</sup>

Ora, pelas passagens acima elencadas, fica claro que, em Agostinho, algo *é* em virtude de *ser o que é*, ou seja, em razão da sua essência, e, assim, que o sumo ser *é*, conseqüentemente, a suma essência. Ademais, torna-se também evidente que a própria concepção de essência está sujeita à de imutabilidade, isto é, algo só é verdadeiramente o que é se permanecer inmutável. Sendo assim, temos que só Deus – o “Eu sou o que sou” – *é* na plenitude do termo, e ratificamos: Ele só *é* de forma suprema, em virtude de ser a suma essência, mas só é a suma essência em virtude de ser imutável. Em uma palavra, Ele é em virtude de ser soberanamente imutável:

Assim, magnífica e divinamente disse o nosso Deus ao seu servo: “Eu sou aquele que sou”; e “Dirás aos filhos de Israel: Aquele que é me enviou a vós” (Ex. III, 14). Ele *é* verdadeiramente, porque é imutável.<sup>133</sup>

Tentemos mostrar, uma vez mais, como desta verdade de *Ex 3, 13-14* Agostinho deduz a da criação de *Gn 1, 1*. É simplesmente um fato haver uma multiplicidade de coisas que existem e que estão sujeitas à mudança. Nenhuma delas pode, por si mesma, explicar: nem a sua existência, nem a existência das demais. Nenhuma delas é o ser que possui, ou melhor, nenhuma delas simplesmente *é*. Antes, como arrazoava Agostinho, elas próprias apontam para a existência de um Criador: “Proclamem todas estas coisas que não se fizeram a si mesmas: ‘Existimos porque fomos criados. Portanto, não existíamos antes de existir, para que nós pudéssemos criar’”<sup>134</sup>. Por isso, importa saber de onde elas provieram. Desde já

<sup>131</sup> *Idem. A Cidade de Deus*. XII, II.

<sup>132</sup> *Idem. A Doutrina Cristã*. Trad. Nair de Assis Oliveira. Rev. Paulo Bazaglia e Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2002. I, 32, 35.

<sup>133</sup> AGOSTINHO. *A Natureza do Bem*. 2ª ed. Trad. Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. 19.

podemos dizer que elas só podem proceder do ser imutável, a saber, de Deus. Mas será que da sua substância? Deveras não! Nada pode ser subtraído ou acrescido ao que é sumo e imutável. Por isso, cumpre dizer que a multiplicidade das coisas que existem, e que estão sujeitas à mudança, não procede da *substância divina*. Diz Agostinho: “Nós acreditamos que a natureza e substância, em que muitos acreditam ser a essência da Trindade, mas poucos entendem, é absolutamente incomutável”<sup>135</sup>. Nas *Confissões*, Agostinho repele esta hipótese, afirmando: “Criastes, sim, o céu e a terra, sem os tirardes de Vós. Doutro modo, seriam iguais ao vosso Filho Unigênito, e, por isso mesmo, iguais também a vós”<sup>136</sup>. Ora, se não é da substância divina que Deus fez as coisas, tê-las-ia feito de algum outro ser? É certo que também não, pois além das coisas que Deus criou e que estão sujeitas à mudança, só há o próprio Deus, que não pode sofrer mutação alguma. Neste sentido, sentencia o Bispo de Hipona: “Só vós existíeis, e nada mais. Deste nada fizestes o céu e a terra (...)”<sup>137</sup>. Logo, por exclusão, atende dizer que todas as coisas procedem de Deus por meio de criação *ex nihilo*, ou seja, a partir do nada, pois fora do ser só pode haver o *não ser*, isto é, o nada. Na verdade, só assim torna-se inteligível a existência do múltiplo e do contingente e permanecem preservadas a imutabilidade e a simplicidade do uno. Em duas passagens do *De Natura Boni*, Agostinho sintetiza exemplarmente o argumento:

O que é da mesma natureza que Ele não pode ser senão Ele mesmo. Todas as outras coisas, que foram feitas por Ele, não são o que Ele é. E, uma vez que só Ele é imutável, tudo o que Ele fez, e que foi feito do nada, está sujeito a mudança. Ele é tão onipotente, que do nada, ou seja, do que não tem ser, pode criar os maiores e menores bens, celestiais e terrenos, espirituais e corpóreos.<sup>138</sup>

Como as coisas que Deus não gerou de si, mas fez por seu Verbo, não as fez de coisas que já estivessem feitas, e sim do que absolutamente *não era*, ou seja, do nada, expressa-se assim o Apóstolo: “O qual chama as coisas que não são, como as que são” (Rm. IV, 17). (...). É pois evidente que Ele não gerou de si essas coisas, mas as fez pelo império da sua palavra. O que porém Ele não gerou de si, certamente o fez do nada. Sim, porque não havia coisa alguma de que o pudesse tirar, como o diz claramente o Apóstolo: “Porque d’Ele, e n’Ele são todas as coisas” (Rm. XI, 36).<sup>139</sup>

<sup>134</sup> *Idem. Confissões*. XI, 4, 6.

<sup>135</sup> *Idem. Comentário Literal ao Gênesis*. VII, 2, 3.

<sup>136</sup> *Idem. Confissões*. XII, 7, 7.

<sup>137</sup> *Idem. Ibidem*.

<sup>138</sup> *Idem. A Natureza do Bem*. I.

<sup>139</sup> *Idem. Ibidem*. 26.

Agora bem, se no âmbito teológico as deduções de Agostinho obedecem a uma lógica ferrenha, na perspectiva de Gilson, em sua filosofia, Agostinho permanece preso ao aspecto estático da *ontologia da essência* dos gregos. De fato, no mundo grego, também uma coisa existe em razão de ser *aquilo que é*. E é à medida que uma coisa perdura sendo *o que é* que ela *é* verdadeiramente. Ora, permanecendo presa a estas concepções, a filosofia de Agostinho, segundo Gilson, fica sujeita, sob certo sentido (*secundum quid*), ao “emanacionismo” grego, o qual a expõe também a ter que admitir, ao menos tacitamente, que haja nos seres criados uma *identidade* entre essência e existência, corolário espontâneo de uma ontologia onde basta ser aquilo que é para que algo exista. É o que pondera de forma lapidar Étienne: “(...) Porém, assim como a existência de Deus não é inteligível para ele (*i.é.*, Agostinho) senão concebida como o ser divino, assim mesmo, em seu pensamento, a existência das coisas se confunde com seu ser”<sup>140</sup>. Destarte, pelo fato de não ter alcançado a distinção entre essência e existir, a *ontologia agostiniana* permanece sendo uma ontologia mais “essencial” do que “existencial”.

Ora, num mundo onde não existe distinção entre essência e existir nos seres criados, torna-se praticamente inexplicável, ao menos no âmbito estritamente racional, uma explicação satisfatória do *conceito de criação ex nihilo*. Com efeito, como conceber a criação, num universo onde uma coisa passa a ser (*existir*) exatamente para ser aquilo que é (*essência*)? Agostinho diz textualmente: “(...) a mente percebe que toda criatura intelectual, animal ou corporal, recebe dessa mesma Trindade criadora: o *ser* para ser o que é (...)”<sup>141</sup>. Na percepção de Gilson, a concepção do filósofo Agostinho, faz o ato criador reduzir-se a criar essências, uma vez que, para o Bispo de Hipona, há uma coincidência ou uma identidade entre ser (*esse*) e ser o que é (*essentia*). Em razão disso, diz o medievalista francês acerca da criação em Agostinho: “A criação é, pois, o ato em virtude do qual ‘Aquele que é o que é’ faz que as coisas sejam o que são”<sup>142</sup>. E ainda: “(...) Criar não pode consistir senão em produzir essências, cuja relativa estabilidade as habilita como seres, porque imitam a imobilidade perfeita daquele que é”<sup>143</sup>. Aliás, não precisamos esperar por Gilson para saber que Agostinho pensa na criação a partir do seu conceito de ser como essência. Numa passagem do *De Vera Religione*, embora relacionando a criação com a concessão do ser, ele identifica Deus, o

---

<sup>140</sup> GILSON. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. p. 194. (A tradução para o português e o parênteses são nossos).

<sup>141</sup> AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião**. 7, 13.

<sup>142</sup> GILSON. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. p. 194. (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>143</sup> *Idem. Ibidem*. p. 195. (A tradução, para o português, é nossa).

doador do ser, com a primeira e soberana essência. Ao se perguntar do que ou de quem procede todas as coisas, então responde retoricamente:

E quem é esse senão o Deus único, a verdade única, a única salvação de todas as coisas, *a primeira e soberana essência*, a fonte de onde procede tudo o que é – enquanto tem o ser – porque tudo o que é como tal é bom.<sup>144</sup>

Ancorados no que dissemos acima, é que nos perguntamos: o que restará, ao Agostinho filósofo, da concepção de criação a partir do nada? Afinal, dizer que algo passa a ser para ser *o que é* parece dizer que algo passa a ser por já ser *o que é!* Embora todas as coisas criadas subsistam na mente divina como ideias, sem a distinção entre essência e existir, o universo filosófico agostiniano coaduna-se mais com o do cosmo grego, que supunha uma matéria amorfa preexistente e que desconhecia, por isso mesmo, o conceito de criação *ex nihilo*, que com o do universo cristão. O Deus do filósofo Agostinho, ainda que suas fórmulas tenazes pareçam desmentir-nos a todo instante, pelas razões que expusemos, não está tão longe quanto podemos pensar do *demiurgo platônico*. Por isso, por mais que a resposta segundo a qual uma coisa passa a *ser* precisamente por ser *aquilo que é* não deixe de ser sensata, deve-se acrescentar que, ao menos para um espírito cristão, ela talvez não seja a mais adequada e satisfatória:

O que permanece grego no pensamento de Agostinho é a sua própria noção do que significa ser. A sua ontologia ou ciência do existir é mais ‘essencial’ do que “existencial”. Por outras palavras, mostra uma tendência marcada para reduzir a existência de uma coisa à sua essência, e para responder à pergunta: “o que é para uma coisa ser?” através da afirmação “é ser aquilo que é”. (...) Sem dúvida uma resposta muito sensata, mas talvez não a mais profunda concebível em filosofia e, certamente, não a mais adequada a um filósofo cristão que especula sobre um mundo criado pelo Deus cristão.<sup>145</sup>

No fundo, no fundo, querendo ou não, consciente ou não, Agostinho subordina o ser à imutabilidade, à eternidade, à necessidade, atributos da verdade, como Platão subordina o ser ao Bem, e, Plotino, ao uno. Não que o ser não tenha estes atributos, mas uma coisa é dizer que algo *é* porque é imutável, e outra coisa, bem diferente, é dizer que algo é imutável na medida em que *é*. A primeira sentença condiciona o ser à imobilidade; a segunda, reconhece-lhe o

<sup>144</sup> AGOSTINHO. *A Verdadeira Religião*. 11, 21.

<sup>145</sup> GILSON. *Deus e a Filosofia*. pp. 53 e 54.

primado. Até Tomás, parece-nos, esta primazia não havia sido estabelecida, ao menos com clarividência. O ser, até a *metafísica existencial* de Tomás de Aquino, permanece sujeito aos seus transcendentais e como que esquecido. Foi o Aquinate, na concepção de Gilson, que deu ao ser a primazia sobre todos os seus transcendentais. Fê-lo, transpondo inegavelmente a fronteira da *ontologia grega*, e consolidando, de forma inequívoca, uma *ontologia cristã*:

A história nos permite observá-lo, por assim, *in vivo*, mediante a comparação entre a interpretação essencialista do texto do Êxodo, na qual Santo Agostinho se deteve sem passar adiante, e a interpretação existencial do mesmo texto, desenvolvida por Santo Tomás de Aquino.<sup>146</sup>

Antes de passarmos ao próximo tópico, não poderíamos deixar de reiterar uma ressalva. Tudo quanto dissemos de Agostinho, dissemo-lo no âmbito da sua *metafísica*. Enquanto teólogo, ele mantém-se firme na fé de que só Deus é o próprio Ser, de que todas as coisas foram criadas por Deus, mas não da sua substância, pois seria contraditório que o imutável e perfeito se tornasse contingente e imperfeito nas coisas, nem de matéria preexistente, pois mesmo esta matéria foi feita por Deus, senão a partir do nada (*ex nihilo*), e que esta criação consistiu em Deus não somente dar o ser a todas as coisas, mas prossegue, continuamente, com Deus conservando-lhes no ser. Pensar diferente disso seria negar a própria onipotência divina. Frequentemos algumas passagens onde o teólogo Agostinho, de forma veemente, infere todas estas verdades:

Acredita-se, com toda razão que Deus criou todas as coisas do nada, pois, embora todas as coisas dotadas de forma tenham sido feitas dessa matéria, contudo, esta matéria foi feita do nada absoluto. (...) O Deus todo-poderoso não recebeu ajuda de qualquer coisa que ele não fizera para fazer o que ele queria. Com efeito, se para aquelas coisas que queria fazer fosse ajudado por algo que ele não fizera, não seria onipotente. Pensar isso é sacrílego.<sup>147</sup>

A doutrina católica ordena crer que esta Trindade é um só Deus e que ela fez e criou tudo o que existe, enquanto existe, de tal modo que toda criatura, seja intelectual ou corporal, ou, o que se pode dizer brevemente de acordo com as palavras das divinas Escrituras, visível ou invisível, foi criada não da natureza de Deus, mas do nada por Deus; e que nela nada existe que pertença à Trindade, exceto que a Trindade a

---

<sup>146</sup> *Idem*. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. p. 126. (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>147</sup> AGOSTINHO. **Sobre o Gênesis Contra os Maniqueus**. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. J. Figueiredo. São Paulo: Paulus, 2005. I, VI, 10.

criou e ela foi criada. Por isso não é lícito dizer ou crer que o conjunto das criaturas seja consubstancial ou coeterno com Deus.<sup>148</sup>

Seu oculto poder, presente em todos os seres com presença incontaminável, dá o ser a quanto de algum modo é e enquanto é, pois, se não lho desse, não apenas não seria tal ou qual ser, mas também careceria, em absoluto, de ser. (...) unicamente Deus é o Criador das naturezas, por não fazer algo de matéria não feita por Ele nem ter outros obreiros senão os criados por Ele, que, se das coisas retira seu poder, por assim dizer, de fabricar, se fundirão no não-ser em que jaziam antes de ser-lhes dado. Digo antes, note-se bem, em eternidade, não em tempo.<sup>149</sup>

Ora, não se questiona, é bom ratificar, sequer uma linha da teologia do Doutor de Hipona, que, decerto, permanece firme como uma rocha na ortodoxia da fé. O problema que, à luz das agudas observações de Gilson, torna-se claro, é que, em filosofia, quando se pergunta acerca do que é o ser, ainda que Agostinho volte a afirmar rigorosamente as mesmas fórmulas, e a reafirmá-las com a mesma contundência, não o faz de maneira plenamente coerente como em sua teologia, porque, inobstante tenha conseguido com logro reformular o *neoplatonismo* em muitos pontos, permanece ainda sujeito a certos aspectos da *ontologia grega*, a qual é uma *ontologia essencial* que não permite distinguir, ao menos nitidamente, *essência* e *existir*, *essência* e *ser*. Em uma palavra, a sua filosofia não acompanha a sua teologia.

Verificar como Tomás de Aquino chega a esta distinção mediante a sua ascensão à raiz do ser, ao seu núcleo, segundo a análise de Gilson, é o que passamos a ver agora, concisamente.

---

<sup>148</sup> AGOSTINHO. **Comentário Literal ao Gênesis, Inacabado**. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. J. Figueiredo. São Paulo: Paulus, 2005. I, 2.

<sup>149</sup> *Idem*. **A Cidade de Deus**. XII, XXV.



## *5. A metafísica do ser (esse) de Tomás de Aquino: o clímax da teologia natural cristã*

Também para Tomás o nome mais adequado que podemos dar a Deus é o de SER. Neste sentido, chega a dizer na *Suma Teológica* que, para ele, o nome menos imperfeito com que podemos designar a *substância divina*, ainda que somente no âmbito metafísico e sob certo ponto de vista (*secundum quid*) e não em sentido absoluto (*simpliciter*), surpreendentemente não é Deus, mas exatamente *Aquele que é*:

Portanto, deve-se dizer que o nome *Aquele que é* é um nome mais próprio de Deus do que o nome *Deus*, em razão da origem, a saber, vem de *ser*, e em razão do modo de significar e de co-significar, como foi explicado.<sup>150</sup>

No *Respondeo*, ele explica a razão disso, dizendo que o nome *Aquele que é*, por não acrescentar nada além do “é”, é o único que realmente coincide com o Deus da sua metafísica, que é simplesmente o próprio Ser subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*) e nada mais, já nos fazendo pressentir e entrever assim que, na sua metafísica, o *ser* ocupa um lugar de absoluta prioridade. Entre outras coisas, ele afirma acerca da excelência do nome *Aquele que é*:

Por causa da sua significação, pois não designa uma forma, mas o próprio ser (*ipsum esse*). (...) Qualquer outro nome determina algum modo da substância da coisa, ao passo que *Aquele que é* não determina nenhum modo de ser; ele é sem determinação em todos os modos, e é por isso que o nomeia “mar infinito de substância”.<sup>151</sup>

Mas o que é propriamente o *ser* para o Aquinate? Estamos diante da mais difícil das questões metafísicas. Em Tomás, só podemos responder a ela adequadamente, se antes entendermos a distinção que ele tece entre ente (*ens*) e ser (*esse*). Eis como Gilson formula a questão:

Mas o que é ser? Ao responder a esta que é a mais difícil de todas as questões metafísicas, devemos distinguir cuidadosamente o significado

---

<sup>150</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 13, 11, ad 1.

<sup>151</sup> *Idem. Ibidem*. I, 13, 11, C.

de duas palavras que são diferentes, mas que estão, no entanto, intimamente relacionadas: *ens* ou, “ente” e *esse*, ou “ser”.<sup>152</sup>

Agora bem, o ente (*ens*) real pode ser definido como aquilo que existe, como aquilo que se encontra no *estado de existente*.<sup>153</sup> Já o ser (*esse*) é um verbo que indica um ato (*actus*) e não um *estado*. É o que afirma o próprio Tomás: “(...) o termo *ser* designa um ato”<sup>154</sup>. Ora, na *ordem do conhecimento*, a primeira coisa que apreendemos é o ente (*ens*), ou seja, aquilo que *é* ou existe<sup>155</sup>. Em seguida, definimos a sua essência (*essentia*), a saber, o que aquilo que existe *é*<sup>156</sup>. Por fim, através de um *juízo*, chegamos a captar o *ato de ser* (*actus essendi, esse*) daquilo que existe.<sup>157</sup> Sintetiza Gilson:

Efectivamente, é essa a ordem natural seguida pelo nosso conhecimento natural: primeiro, concebemos determinados entes, depois definimos a sua essência e, finalmente, afirmamos a sua existência através de um juízo.<sup>158</sup>

Entretanto, na *metafísica da realidade*, a ordem é inversa. Primeiro encontramos o ato de ser (*actus essendi, esse*). O próprio Tomás coloca o ato de ser (*actus essendi*) ou o ato de existir (*actus existendi*), como significado primário do termo *ser*. Nas suas palavras: “Deve-se dizer que *ser* se diz em dois sentidos: o primeiro, para significar o ato de existir (*actum essendi*)”<sup>159</sup>. Somente em seguida é que, observando que um dado ato de ser (*actus essendi, esse*) restringe-se a ser o ato de ser (*actus essendi, esse*) de algo, podemos dizer *do que* ele é ato de ser (*actus essendi, esse*), ou seja, podemos definir a essência (*essentia*), isto é, *quid est* da substância (*substantia*) do qual ele é o ato de ser (*actus essendi, esse*). Prosseguindo, só então podemos afirmar que a substância (*substantia*) a que pertence este ato de ser (*actus essendi, esse*) *é* ou existe. Em outras palavras, podemos dizer que dada substância (*substantia*)

<sup>152</sup> GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 54 e 55:

<sup>153</sup> REALE, ANTISERI. *História da Filosofia: Patrística e Escolástica*. p. 216: “O conceito fundamental é o de ente, com o qual indica qualquer coisa que exista.”

<sup>154</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, XXII, 4 (208). GILSON. *El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. p. 53: “(...) O verbo *esse* designa ação, um ato, e não um estado.” (A tradução, para o português, é nossa). *Idem*. *Deus e a Filosofia*. p. 55: “À pergunta: o que é o ente?, a resposta correcta é: ente é aquele que é ou que existe. (...) a palavra “ser” – ou *esse* – é um verbo, porque designa um acto.”

<sup>155</sup> *Idem*. *El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. p. 63: “Qualquer coisa que concebamos, a captamos como algo que é ou que pode ser (...)”. (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>156</sup> *Idem*. *Ibidem*. p. 64: “O que primeiro compreende o entendimento, é pois o ser essencial e de natureza, e não o existir.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>157</sup> *Idem*. *Ibidem*: “(...) A intelecção alcança a essência, que a definição formula, o juízo alcança o ato mesmo de existir. (...)”. (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>158</sup> *Idem*. *Deus e a Filosofia*. p. 55.

<sup>159</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 3, 5, ad 2.

é um ente (*ens*), isto é, encontra-se no estado de existente. É o que delinea de forma exemplar Étienne:

Mas a ordem metafísica da realidade segue precisamente a ordem inversa do conhecimento humano: o que primeiro entra em linha de conta é um determinado acto de existir que, porque é *este* acto particular de existir, circunscreve imediatamente uma determinada essência e leva a que determinada substância comece a transformar-se num ente.<sup>160</sup>

Destarte, o ser (*esse*) é o ato (*actus*) primitivo pelo qual uma determinada substância (*substantia*) passa a ser um ente (*ens*).<sup>161</sup> Afirma claramente Tomás: “(...) o ser (*ipsum esse*) é aquilo que faz a substância (*substantia*) denominar-se ente (*ens*)”<sup>162</sup>. Por isso, o ser (*esse*), em Tomás, segundo Gilson, é o ato (*actus*) através do qual uma substância (*substantia*) é, isto é, passa a se encontrar no *estado de existente*, num *sendo*.<sup>163</sup> Assim, sendo o *ente real* aquilo que é, pode-se dizer que o ser (*esse*) é o ato pelo qual o próprio ente (*ens*) é ente. Diz textualmente Tomás: “(...) o ser (*esse*) é ato (*actus*) daquilo que podemos dizer que é (*quod sit*)”<sup>164</sup>. De fato, a própria essência (*essentia*) da coisa (*res*) é<sup>165</sup>, e com ela toda a substância (*substantia*), já que a essência (*essentia*) é o *quid est* da substância (*substantia*), apenas quando recebe o ato de ser (*actus essendi, esse*). Tomás diz isto com estas palavras: “(...) o ser (*ipsum esse*) não é o ato próprio da matéria, mas do todo substancial (*substantiae totius*). (...) o ser (*esse*) não se atribui à matéria, mas ao todo (*de toto*)”<sup>166</sup>. Ora, tendo recebido o ato de ser (*actus essendi*), a

---

<sup>160</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 55.

<sup>161</sup> Esta distinção entre “esse” e “ens”, pode-se notar em diversas passagens de diversas do Aquinate. Na *Summa Contra Gentiles*, ele afirma: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. I, XII, 4 (208): “(...) o termo ser designa um ato (*Esse actum quendam nominat*).” Na *Summa Theologiae*, ele diz: *Idem*. **Suma Teológica**. I, 5, 1, ad 1: “(...) o ente (*ens*) designa propriamente algo (*aliquid*) que está em ato (*esse in actu*)”. Destarte, o que fica claro é que, enquanto o “esse” designa o ato, o “ens” designa propriamente algo (*aliquid*) que está em ato (*esse in actu*), a saber, existindo. Trata-se, pois, da substância (*substantia*), que existe em virtude de ter o ato de ser (*actus essendi*).

<sup>162</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. II, LIV, 1 (2292).

<sup>163</sup> *Idem*. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. p. 53: “O estado em que o *esse* coloca aquele que o recebe, é o estado de *ens*, quer dizer um ‘sendo’.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>164</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. II, LIV, 1 (1289). E ainda: *Idem. Ibidem*. II, LIV, 2 (1293): “(...) o ser, porém, é ato *pele qual* é a coisa (*ipsum esse est actus et quo est*).”

<sup>165</sup> REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. p. 217: “Com efeito, o ser é o ato que realiza a essência, que em si mesma não passa de poder-ser.”

<sup>166</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. II, LIV, 1 (1289). N’outro lugar, Tomás também esclarece acerca da forma quando diz: *Idem. Ibidem*. II, LIV, 1 (1291): “(...) o ser (*ipsum esse*) está como ato (*actus*) para a forma (*formam*) (...) por esse motivo, nos compostos de matéria e forma, a forma é dita princípio do ser, porque é complemento da substância (*substantiae*), cujo ato é o ser (*cuius actus est ipsum esse*) (...).”

essência atuada *determina* o próprio ato de ser (*actus essendi*)<sup>167</sup> que a *atualizou*, delimitando-o como o *ato de ser* (*actus essendi*) de uma *determinada* substância. Temos, afinal, uma determinada substância no *status* de *ens*, isto é, existindo. Sobre isso, Gilson assim explica:

Neste sentido mais profundo, “ser” é o ato primitivo e fundamental em virtude do qual determinado ser realmente é ou existe. Nas palavras do próprio São Tomás: *dicitur esse ipse actus essentiae*. – “ser” é o próprio ato segundo o qual uma essência é.<sup>168</sup>

Com efeito, é realmente muito difícil, admite Gilson, explicar que a expressão “isso é” não corresponde, primariamente, àquilo que *uma coisa é*, ou seja, à sua essência (*essentia*), mas sim a um ato originário, qual seja, o *esse*, que dá origem tanto ao fato de a coisa tornar-se um ente (*ens*), quanto ao fato de ela ser aquilo que é (*essentia*).<sup>169</sup> Com outras palavras, é difícil reconhecer que “*Esse* não deriva de *essentia*, senão *essentia* de *esse*”<sup>170</sup>. Mas Tomás defende esta distinção tanto nas substâncias sensíveis, compostas de matéria e forma, quanto nas intelectuais, onde a forma é subsistente. De fato, ele afirma com meridiana clareza que, também nas substâncias imateriais, há composição de ato e potência, estando a substância em potência em relação ao ser (*esse*):

Por esse motivo, há uma só composição nas substâncias intelectuais, a de ato e potência (*actus et potentiae*), isto é, de substância e ser (*substantia et esse*), composição denominada por alguns de *o que é* (*quod est*) e *ser* (*esse*), ou *o que é* (*quod est*) e *pelo qual é* (*quo est*).<sup>171</sup>

Na verdade, acerca das substâncias materiais, fala que há nelas duas composições de ato e potência: uma, de *matéria e forma*, que compõe a substância; outra, de *substância e ser*, sendo o ser (*esse*), conforme já acentuamos, o ato de toda a substância ou da substância total.

<sup>167</sup> GILSON. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. p. 57: “Cada essência é posta por um ato de existir que ela não é, e que a inclui como sua autodeterminação.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>168</sup> *Idem*. **Deus e a Filosofia**. p. 55.

<sup>169</sup> *Idem*. *Ibidem*. p. 58: “É provavelmente ainda mais difícil para nós ver que ‘isso é’ se refere em última análise não àquilo que a coisa é, mas ao acto existencial primitivo que dá origem tanto ao ser como ao facto de ser precisamente aquilo que é.” Concorda e confirma a tese de Gilson o filósofo Giovanni Reale: REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. p. 217: “Sendo a metafísica do ser, a metafísica de Tomás pretende nos oferecer um fundamento do saber mais profundo do que o das essências, um fundamento que funda a realidade e a própria possibilidade das essências.” A respeito da *filosofia* de Tomás, pondera ainda Reale: *Idem*. *Ibidem*: “Trata-se, portanto, de filosofia do ser, não de filosofia das essências ou dos entes, mas do ser que permite às essências se realizarem e se transformarem em entes.”

<sup>170</sup> GILSON. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. p. 61. (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>171</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. II, LIV, 2 (1294).

Frisa o próprio Tomás, pontuando estas duas composições, como que querendo deixar manifesta, sobretudo, a de substância (*substância*) e ser (*esse*):

(...) nas substâncias compostas de matéria e forma (*materia et forma*) há dupla composição (*duplex compositio*) de ato e potência (*actus et potentiae*); uma é a da própria substância, que se compõe de matéria e forma; outra, da própria substância (que já é composta) e ser (*substantia et esse*): o que é e ser (*quod est et esse*), ou o que é e pelo qual é (*quod est et quo est*).<sup>172</sup>

Agora bem, por que o espírito grego não percebeu esta diferença, saber, de substância (*substantia*) e ser (*esse*), que, à luz da *metafísica tomásica*, é afirmada de forma tão patente? De acordo com Gilson, porque os gregos, como nós, estavam imersos num mundo de coisas existentes, que apenas existem desta ou daquela maneira. E isto os levava, sem dificuldades, a pensar que *o que uma coisa é* corresponde ou equivale ao fato de ela *ser*. Entretanto, *o existir* desta ou daquela maneira é, precisamente, a maior prova de que todas as coisas que assim se *definem*, não possuem o *existir em si*, mas apenas *participam*, desta ou daquela maneira do ser (*esse*).<sup>173</sup>

Ora, se nenhuma das coisas empiricamente dadas possui a existência em si, mas todas elas apenas participam da existência, então, nenhuma delas se define pelo fato de existirem. Logo, se a essência é *o que uma coisa é*, e se nenhuma coisa empiricamente dada é a razão da sua própria existência, isto significa que, nas realidades sensíveis, *essência* e *existência* devem ser analisadas distintamente.<sup>174</sup>

Mas como podemos explicar um mundo onde nada existe por si? De fato, se investigarmos a essência de todas as coisas, constataremos que nenhuma delas poderá dar-nos a *razão suficiente* da sua existência. Desta feita, conquanto o conhecimento científico possa

<sup>172</sup> *Idem. Ibidem.* II, LIV, 2, (1295).

<sup>173</sup> GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 58: “Por que terá o espírito grego parado espontaneamente na noção de natureza, ou de essência, como se de uma explicação última se tratasse? Porque na nossa experiência humana a existência está sempre relacionada com uma essência particular. Conhecemos directamente apenas coisas existentes, individuais e sensíveis, cuja existência consiste apenas em ser esta ou aquela coisa individual. (...) O que significa isso, se não que a essência de uma ou qualquer coisa não é a existência em si, mas apenas uma das muitas possíveis participações na existência.” Em, *A Filosofia na Idade Média*, o nosso filósofo chega à mesma conclusão: *Idem. A Filosofia na Idade Média*. p. 660: “Um homem, um cavalo, uma árvore são seres reais, isto é, substâncias, dos quais nenhum é a própria existência, mas apenas um homem que existe, um cavalo que existe ou uma árvore que existe. Pode-se dizer, portanto, que a essência de todo ser real é distinta de sua existência (...)”.

<sup>174</sup> *Idem. Deus e a Filosofia*. p. 59: “Nenhuma coisa empiricamente dada se define pela existência; assim, a sua essência não é a existência, e os dois conceitos devem ser entendidos separadamente.” *Idem. A Filosofia na Idade Média*. p. 660: “Cada ser é ‘alguma coisa que é’, e qualquer que seja a natureza, ou essência, da coisa que se considera, ela não inclui jamais a sua existência. (...)”.

até um dia ser capaz de nos dizer, exaustivamente, *o que as coisas são*, nunca poderá responder-nos *por que elas são*, tendo em vista que na essência de nenhuma delas está incluída a razão do seu existir. Nenhuma delas possui em si a razão do seu existir.<sup>175</sup>

Desta sorte, num mundo onde os homens, por meio da natureza, podem verificar que as coisas *são* e podem ainda descobrir o que elas *são*, sem poderem, no entanto, saber por que elas *são*, é um mundo que nos remete, inexoravelmente, a uma causa cuja essência seja idêntica à existência, isto é, a uma causa que exista por si (*a se*). Com efeito, o que não tem em si a razão do seu existir, deve recebê-la, em última instância, de algo que seja por si (*a se*), ou seja, de algo cuja essência não seja outra coisa senão existir.<sup>176</sup>

Ora, tal causa não poderá ser isto nem aquilo, mas sim o *Ipsum Esse Subsistens*<sup>177</sup>, o próprio *Actus Essendi* ou *Actus Existendi*, ou, ainda, o ATO PURO DE EXISTIR<sup>178</sup>, isento de

<sup>175</sup> *Idem. Deus e a Filosofia*. p. 59: “Como podemos então explicar a existência de um mundo feito de tais coisas? Podemos pegar nelas sucessivamente e perguntarmo-nos por que é que cada uma delas é ou existe; a essência de qualquer uma delas nunca poderá nos fornecer uma resposta à nossa questão. Uma vez que a natureza de nenhuma delas é “ser”, o mais exaustivo conhecimento científico do que elas são não nos poderá sugerir o início de uma resposta à nossa pergunta: por que são elas? (...) Como a natureza de nenhuma coisa conhecida é ‘ser’, a natureza de nenhuma coisa conhecida contém em si a razão suficiente para a sua própria existência.”

<sup>176</sup> *Idem. A Filosofia na Idade Média*. pp. 660 e 661: “Pode-se dizer, portanto, que a essência de todo ser real é distinta de sua existência, e a menos que se suponha que o que é não é por si possa dar a si mesmo a existência, o que é absurdo, será preciso admitir que tudo aquilo cuja existência difere de sua natureza deve a outrem a sua existência. Ora, o que é por outrem não pode ter outra causa senão o que é por si. Portanto, é preciso que haja, um ser em que a essência e a existência não compõem senão um. É esse ser que chamamos Deus.”

<sup>177</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 4, 2, C: “Pelo que ficou demonstrado, a saber, que Deus é o ser subsistente por si mesmo (*Deus est ipsum esse per se subsistens*); *Idem. Ibidem*: “Portanto, sendo Deus o ser subsistente (*Deus sit ipsum esse subsistens*) (...)”. *Idem. Ibidem*. I, 7, 1, C: “Deus é seu ser subsistente (*suum esse subsistens*)”.

<sup>178</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 3, 2, C: “(...) Deus é ato puro (*Deus est purus actus*), nele não existindo nada de potencial.”; *Idem. Ibidem*. I, 9, 1, C: “Foi demonstrado que existe um primeiro ente, a que chamamos Deus, e que este primeiro ente há de ser ato puro (*purum actum*) sem qualquer mistura de potência.” *Idem. Ibidem*. I, 14, 2, C: “Por conseguinte, como Deus, nada tem de potencial, pois é ato puro (*actus purus*).” *Idem. Ibidem*. I, 12, 1, C: “Deus, que é ato puro (*actus purus*) sem mistura de nenhuma potência.” *Idem. Suma Contra os Gentios*. II, LXXXV, 6 (1698): “Deus é ato puro (*Deus est actus purus*), e em Deus não há potencialidade alguma (*in quo nulla potentialitas invenitur*). *Idem. Ibidem*. I, XVI, 4 (131): “Logo, o primeiro agente, que é Deus, nenhuma mistura tem de potência, mas é puro ato (*actus purus*).” *Idem. Compêndio de Teologia*. I, X, 3: “Ora, em Deus não há composição de ato e potência, mas Ele é ato puro (*in Deo non est invenire potentiam et actus, sed est actus purus*).” *Idem. Ibidem*. I, XI, 2: Ademais, vimos anteriormente, que Deus é ato puro (*Deus est actus purus*), no qual não há mistura de qualquer potencialidade.” E ainda: *Idem. Ibidem*. I, XII, 2: “Ora, foi demonstrado que Deus é ato puro, sem mistura de potência (*Deum esse purum actum*).” Tentemos entender agora, mais pormenorizadamente, o sentido deste termo em Tomás: ATO PURO DE EXISTIR. Segundo Tomás, uma coisa é na medida em que está em ato: *Idem. Suma Teológica*. I, 5, 1, C: “(...) todo ser é perfeito na medida em que se encontra em ato.” Por conseguinte, o significado primário de *ser* é *ato de ser ou existir*: *Idem. Ibidem*. I, 3, 5, ad 2: “Deve-se dizer que *ser* se diz em dois sentidos: o primeiro, para significar o ato de existir (*actus essendi*)”. Logo, sendo Deus, como se mostrou na nota acima e na argumentação do próprio texto, o *Ipsum Esse Subsistens*, Ele é, conseqüentemente, *Ato Puro de Existir*. Por quê? Porque se *ser* significa *ato de existir* e uma “*é*” na medida em que está em ato, *ser* o próprio *ser* (*ipsum esse*) significa *ser Ato Puro de Existir*. Ora, Deus é, como se viu na nota acima e na argumentação do corpo do texto, o próprio Ser subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*). Logo, Ele é o *Ato Puro de Existir*. Em outras palavras ainda: sob certo ponto de vista, *ser Ato Puro de Existir* equivale a ser o próprio Ser Subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*) e ser o

toda ulterior determinação, e isto é o que chamamos Deus. Portanto, na *metafísica tomásica*, “Deus é sua essência, e sua essência é o ato mesmo de existir; é, pois, não somente sua essência, senão também seu existir”<sup>179</sup>. Disto resulta, que o Deus de Tomás é o *Ipsum Esse Subsistens*: “Seu Deus é o *Esse*”<sup>180</sup>. N’Ele não há nenhuma daquelas composições das quais falamos acima no que concerne às substâncias materiais e imateriais, vale lembrar, nem a de *matéria e forma e substância e ser*, consoante as *substâncias materiais*, nem a de *substância e ser*, consentânea somente às *substâncias imateriais*, porque n’Ele não há o que funda todas estas composições, a saber, a composição de *ato de potência*, já que Ele é *Ato Puro*, segundo afirma o próprio Tomás: “(...) em Deus (*in Deo*) não há composição de ato e potência (*potentiam et actum*), mas Ele é ato puro (*actus purus*)”<sup>181</sup>. Com minudência, n’outra passagem do *Compendium Theologiae*, ele esclarece a absoluta simplicidade do Ser divino:

Em qualquer ente no qual uma coisa é a essência, e outra, seu ser, convém que uma coisa seja *pelo que é*, e outra, *pelo que é algo*, pois, pelo seu ser, se dizer de qualquer ente *que é*, e, pela sua essência, se dizer o que ele é. (...) Em Deus, porém, não é uma coisa o que é, e, outra coisa, o pelo que é algo, pois, como n’Ele não há composição, como foi demonstrado, também não há d’Ele outra essência que o seu próprio ser.<sup>182</sup>

Mas já num *opúsculo* de juventude, o *De ente et essentia*, Tomás, de forma mais concisa, deixa claro que Deus é o Ser simplicíssimo e isto pelo fato de Ele ser o *Ipsum Esse Subsistens*:

---

próprio Ser Subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*) corresponde a ser *Ato Puro de Existir*. O próprio Tomás relaciona estas duas designações ou nomenclaturas do ser divino, numa passagem do *Compendium Theologiae*: TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. I, XI, 2: “Conseqüentemente, convém que a essência divina (*essentia divina*), que é ato puro (*actus purus*) e ato último, seja o próprio ser (*ipsum esse*).” E na própria *Summa Theologiae* faz esta associação: *Idem*. **Suma Teológica**. I, 75, 5, ad 4: “Por isso só Deus (*solus Dei*), que é seu próprio ser (*qui est ipsum suum esse*), é ato puro (*actus purus*) e infinito.” Uma afirmação absolutamente necessária é esta: dizer que Deus é o *Ato Puro de Existir* não significa subordinar o ser ao ato. Com efeito, se o ato antes não *fosse*, não seria nada. Portanto, dizer que Deus é o *Ato Puro de Existir* é afirmar que Deus é o próprio *Ser Subsistente*, isto é, que n’Ele não há mescla alguma de potência. Destarte, não devemos nos valer desta expressão, a saber, “*Ato Puro de Existir*”, para sair do *ser*, ou seja, para dizer que o ato precede ou está acima do ser. A bem da verdade, é justamente o contrário. De fato, na sentença o “*ser é ato*”, *ser* é sujeito e *ato* é predicado. Ora, é o predicado que existe no sujeito e não o contrário. Se olvidarmos isso, e transformarmos o pensamento de Tomás numa “*atologia*”, seria a última traição a ele e, de resto, cairia por terra todo o nosso esforço: GILSON, Etienne. **A Existência na Filosofia de Santo Tomás**. Trad. Geraldo Pinheiro Machado et al. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962. pp. 46-48. A sentença, *o ser designa um ato*, quer dizer o seguinte: *o ser em ato* é a forma mais sublime de *ser*.

<sup>179</sup> *Idem*. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. p. 137.

<sup>180</sup> *Idem*. *Ibidem*. p. 207.

<sup>181</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. I, X, 3.

<sup>182</sup> *Idem*. *Ibidem*. I, XI, 1.

Com efeito, há algo, como Deus, cuja essência é seu próprio ser; e, por isso, encontram-se alguns filósofos que dizem que Deus não tem quiddidade ou essência, pois sua essência não é algo de outro que o seu ser.<sup>183</sup>

Ele será a causa única e suprema de todo o universo tomasiano. Destarte, onde o Deus cristão na *metafísica tomásica*? Ei-lo. Na *Suma Contra Gentiles*, o Aquinate faz explicitamente a exegese do texto de *Ex 3, 14* conjugar-se com a sua descoberta metafísica do *Ser Subsistente*. A bem da verdade, falando com exatidão, ele redescobre, apenas com os recursos da razão, com os adinículos da experiência sensível, o Deus a religião e teologia cristãs:

Moisés foi instruído pelo Senhor sobre esta soberana verdade (i.é, Deus concebido como *Ipsum Esse Subsistens*) quando lhe perguntou: *Se os israelitas perguntarem sobre o vosso nome, o que lhe responderei?* Disse-lhe, então, o Senhor: *Aquele que é mandou-me a vós* (*Ex 3, 13-14*). O Senhor se deu a conhecer pelo seu nome próprio: *Aquele que é*. Ora, todo nome é imposto para designar a natureza da essência de uma coisa. Donde também concluir-se que o ser divino é a sua essência ou natureza.<sup>184</sup>

Aliás, desde quando se propõe a provar a existência de Deus por meio das celebérrimas cinco vias, ele pretende chegar, por razões demonstrativas, à existência do Deus do *Êxodo*:

Em sentido contrário, está o que se diz da pessoa de Deus no livro do *Êxodo*: “Eu sou Aquele que Sou”. (...) Pode-se provar a existência de Deus por cinco vias.<sup>185</sup>

Jeaneau, exímio medievalista francês, referenda esta nossa conclusão, quando, acerca de Tomás, diz as seguintes palavras:

Só Deus possui, por si, o ser. Ele próprio é o próprio *Ser Subsistente* (“*Ipsum esse subsistens*”), aquele cuja essência implica a existência. Foi esta a “sublime verdade” que Deus revelou a Moisés quando lhe disse: “Eu sou aquele que é.” Mas esse nome inefável comunicado a Moisés na sarça ardente do Horeb, pretende S. Tomás metafísico

<sup>183</sup> TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. 2ª ed. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2005. V, 60.

<sup>184</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, XXII, 7 (211). (O parêntese é nosso).

<sup>185</sup> *Idem*. *Suma Teológica*. I, 2, 3, SC e C.



encontrá-lo pela luz da razão. Traça cinco vias, todas elas conduzindo ao reconhecimento da existência de Deus.<sup>186</sup>

Confirma também esta interpretação, o insigne estudioso de Tomás de Aquino, Garrigou-Lagrange:

Santo Tomás chega deste modo, mediante seus princípios filosóficos, à verdade revelada do Êxodo (III, 14): *Ego sum qui sum*. Eu sou Aquele que sou. Só Deus pode dizer, não somente: “Eu tenho o ser, a verdade e a vida”, senão também: “Eu sou o mesmo Ser, a Verdade e a Vida”.<sup>187</sup>

Outro celebrado intérprete de Tomás, H. D. Gardeil, chega à mesma conclusão, ao final da sua exposição das cinco vias:

Em definitivo, toda a filosofia do ser repousa sobre o reconhecimento da identidade que existe em Deus entre a essência e a existência, identidade que faz dele o ser em plenitude no qual todos os outros seres participam. E S. Tomás reaproxima, não sem um certo lirismo, esta verdade "sublime" da revelação do nome divino no Êxodo.<sup>188</sup>

Também Manuel Corrêa de Barros, perito lusitano do Aquinate, não deixa de abonar esta conclusão:

O primeiro Motor, por ser primeiro, não recebe nada de ninguém. Não é um motor entre outros, semelhante aos outros; é, tem de ser, diferente. Quando pensamos nas qualidades que a sua imobilidade pressupõe, compreendemos que estamos diante de qualquer coisa para com a qual todo o respeito é pouco. Como Moisés no alto do Horeb, parece-nos ouvirmos a voz a dizer-nos: “Descalça as tuas sandálias, porque estás a pisar terreno sagrado. Estamos diante de Deus.”<sup>189</sup>

Agora bem, o *Ipsum Esse Subsistens*, é, ademais, o criador de todas as coisas, tal como o Deus de *Gn 1, 1*. N’outro passo, Tomás no-lo explica. Uma vez que “Deus é o próprio ser

<sup>186</sup> JEAUNEAU, Édouard. **A Filosofia Medieval**. Trad. João Afonso dos Santos. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 81.

<sup>187</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **La Síntesis Tomista**. Trad. Eugenio S. Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1946. p. 425. (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>188</sup> GARDEIL, H. D. **Introdução à Filosofia de Santo Tomás de Aquino**. Disponível: <<http://www.microbookstudio.com/gardeilfilosofiatomasaquino.htm>>. Acesso em: 02/07/2012.

<sup>189</sup> BARROS, Manuel Corrêa de. **Lições de Filosofia Tomista**. Disponível em: <<http://www.microbookstudio.com/mcbarros.htm>>. Acesso em: 02/07/2012.

(*Deus est ipsum suum esse*)”<sup>190</sup>, e sendo o próprio *ser* (*ipsum esse*), entre todos os efeitos, o mais universal, mister é que, à causa universalíssima, a saber, o Ser, caiba propriamente o efeito mais universal, isto é, o *ser*. Por isso, para Tomás, “Criar é propriamente causar ou produzir o ser das coisas (*creare est causare sive producere esse rerum*)”<sup>191</sup>. Mas “Produzir – adverte o Aquinate – o ser em si (*esse absolute*), e não enquanto é este ou é tal, pertence à razão de criação”<sup>192</sup>; em outras palavras, a criação não consiste na produção de um modo de ser, mas sim na produção ímpar do ser propriamente dito, a saber, do ato de ser (*actus essendi*), que é o mais universal, visto que nada há sem ele e com ele tudo vem a existir. Ora, esta é a produção particularíssima e a causalidade mui específica que pertence singularmente a Deus, que é o *Ipsum Esse Subsistens*, e que produziu todo o ser de cada ser individualmente. Por isso, ao arrolar o argumento em sua integridade, compendiando o pensamento judaico-cristão construído ao longo de séculos, Tomás o formula assim:

Deve-se, com efeito, referir os efeitos mais universais às causas mais universais. Ora, entre todos os efeitos, o mais universal é o próprio ser (*ipsum esse*). É necessário, por conseguinte, que seja o efeito próprio da causa primeira e universalíssima, que é Deus.<sup>193</sup>

Além disso, como qualquer outro efeito pressupõe o ser<sup>194</sup>, urge dizer que Deus produza o ser de todas as coisas *a partir do nada*. Por isso, afere Tomás: “Portanto, é necessário dizer que Deus produz as coisas em seu ser a partir do nada”<sup>195</sup>. Ora, é a esta produção do ser das coisas a partir do nada que denominamos criação. E como só Deus é o próprio ser<sup>196</sup>, só a Ele compete criar. É o que conclui o Aquinate: “Logo, pertence a Deus produzir do nada as coisas no ser, denominando-se esse ato *criação* (*producere res in esse ex nihilo*)”<sup>197</sup>. De qualquer outra criatura, afirma Tomás com contundência: “(...) é impossível que a alguma criatura convenha criar, nem por força própria, nem instrumentalmente ou por delegação”<sup>198</sup>. Uma vez mais a razão disto está arraigada no fato de Deus ser o *Ipsum Esse*

---

<sup>190</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Compêndio de Teologia*. I, LXVIII, 2.

<sup>191</sup> *Idem*. *Suma Teológica*. I, 45, 6, C.

<sup>192</sup> *Idem*. *Ibidem*. I, 45, 5, C. (Os travessões são nossos).

<sup>193</sup> *Idem*. *Ibidem*.

<sup>194</sup> *Idem*. *Ibidem*: “Ora, o efeito próprio de Deus que cria, a saber, o ser em si (*esse absolute*), é o que é pressuposto a todos os outros efeitos.”

<sup>195</sup> *Idem*. *Ibidem*. I, 45, 2, C.

<sup>196</sup> *Idem*. *Ibidem*. I, 13, 11, C: “(...) o ser de Deus é sua mesma essência (*Dei sit ipsa eius essentia*), o que não convém a nenhum outro.”; *Idem*. *Ibidem*. I, 6, 3, C: “Pois Ele é o único cuja essência é seu ser (*cuius solius essentia est suum esse*).

<sup>197</sup> *Idem*. *Compêndio de Teologia*. I, LXIX, 3.

<sup>198</sup> *Idem*. *Suma Teológica*. I, 45, 5, C.

*Subsistens* ou o *Aquele que é*, pois, como “(...) só Deus é seu ser (*solius Deus est suum esse*), (...) nenhum ente criado (*ens creatum*) pode produzir um ente absoluto (*ens absolute*) (...)”<sup>199</sup>. E “Disso resulta evidente – conclui Tomás – que nenhum ente criado (*ens creatum*) pode causar alguma coisa sem pressupor algo, o que a razão de criação exclui”<sup>200</sup>.

Ora, do que foi dito decorre também que a criação é um *ato contínuo*, pois, se nenhuma criatura pode criar, nenhuma delas pode conservar-se no ser ou conservar outra no ser por virtude própria, uma vez que, se nenhuma delas possui o *ser* por direito próprio, nenhuma delas pode-se manter ou ser mantida no ser que não se deu senão por Deus, que é o próprio ser (*Ipsum Esse*). Diz textualmente Tomás: “(...) o modo pelo qual (Deus) conserva as coisas na existência (*res in conservat*) é causando continuamente o existir (*continue influt esse*)”<sup>201</sup>. Por isso, deve-se dizer Deus é o criador de todas as coisas e o mantenedor de todas elas, pois não dá a elas somente o *vir a ser*, mas o próprio ser (*esse*). Ele não é, pois, como o construtor, que dá à casa somente a forma e a ordem, que, sendo mantidas pela disposição dos tijolos e cimento, fazem a casa perdurar sem o construtor. Nem como o cozinheiro que produz a comida a partir dos alimentos e do fogo, comida que depois pode conservar-se sem ele. Deus dá às coisas o próprio existir, o próprio ser (*ipsum esse*); concedendo-lhes o “influxum essendi”, Ele é a “causa essendi” delas:

Deve-se dizer que a potência das criaturas (*potentia creaturae*) para o existir (*ad essendum*) é somente receptiva (*receptiva*); a potência ativa (*potentia activa*) é do próprio Deus (*est ipsius Dei*), de quem é o impulso para existir (*influxus essendi*).<sup>202</sup>

Partindo do que já foi arrolado, raciocina Tomás: se a potência das criaturas para o ato de ser (*actus essendi*) é tão somente *receptiva* e pertence apenas a Deus a *potência ativa*, então, as criaturas, quanto ao ato de existir (*actus existendi*), não podem, nem por força própria, nem à guisa de instrumentos ou por delegação, conservarem ou conservarem-se.<sup>203</sup> Desta sorte, conclui Tomás com veemência:

O existir (*esse*) de qualquer criatura depende a tal ponto de Deus, que ela não poderia subsistir (*subsistere*) um instante sequer, e seria reduzida ao nada (*nihilum*), se não fosse conservada na existência

<sup>199</sup> *Idem. Ibidem.* I, 45, 5, ad. 1.

<sup>200</sup> *Idem. Ibidem.* (Os travessões são nossos).

<sup>201</sup> *Idem. Ibidem.* I, 104, 3, C. (Os parênteses são nossos).

<sup>202</sup> *Idem. Ibidem.* I, 104, 4, ad 2.

<sup>203</sup> Vide: “Anexo II: Causalidade primária e causalidade intermediária na conservação das coisas”

(*conservarentur in esse*) pela operação do poder divino (*operatione divinae virtutis*) (...).<sup>204</sup>

Deve-se dizer que Deus não pode comunicar a uma criatura que se conserve na existência (*conservetur in esse*), depois de terminada sua operação. Como não lhe pode comunicar que não é Ele a causa de sua existência (*causa esse*). A criatura precisa ser conservada por Deus, na medida em que a existência do efeito depende da causa do existir (*causa essendi*).<sup>205</sup>

Em outras ocasiões, o Aquinate não é menos incisivo. Na *Contra Gentiles*, por exemplo, ele diz que “(...) Deus não pode fazer que coisa alguma se conserve (*conservetur*) no ser (*in esse*) sem ele”<sup>206</sup>. E ainda no mesmo capítulo: “Se pudesse haver uma coisa que não fosse conservada (*conservaretur*) no ser (*in esse*), não seria efeito de Deus”<sup>207</sup>. A ação de Deus nas coisas estende-se assim para o âmbito da conservação, e se pensarmos que, para Tomás, “Nas coisas encontra-se o bem, não só com respeito à substância delas, mas também com respeito à ordenação para o fim, e, sobretudo ao fim último, que é, como já se estabeleceu, a bondade divina”<sup>208</sup>, podemos perceber como a verdade da criação desemboca na da Providência, ou seja, no cuidado do Criador para com as suas criaturas, conduzindo-as cada uma a seu fim próprio. Criação e Providência são assim verdades correlatas, estão como que coligadas. Com efeito, a Providência é, sob certo ponto de vista (*secundum quid*), uma extensão do ato criador e não outro ato diverso. Por ela, Deus conserva no existir as coisas às quais deu o existir e também as governa, através da sua presença nelas. Duas passagens ilustram bem a ideia do Aquinate. Na primeira ele explica porque a criação implica um ato contínuo:

Ora, sendo Deus o ser por essência (*Deus sit ipsum esse per suam essentiam*), é necessário que o ser criado (*esse creatum*) seja o seu efeito próprio (*proprium effectus*), como queimar é o efeito próprio do fogo. Este efeito, Deus o causa nas coisas não apenas quando começam a existir (*non solum quando primo esse incipiunt*), mas também enquanto são mantidas na existência (*sed quandiu in esse conservantur*), como a luz é causada no ar pelo sol enquanto o ar permanece luminoso. Portanto, enquanto uma coisa possui o ser (*habet*

---

<sup>204</sup> *Idem. Ibidem.* I, 104, 1, C.

<sup>205</sup> *Idem. Ibidem.* I, 104, 1, ad 2.

<sup>206</sup> *Idem. Suma Contra os Gêntios.* II, XXV, 17 (1027).

<sup>207</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>208</sup> *Idem. Suma Teológica.* I, 22, 1, C.

*esse*), é necessário que Deus esteja presente nela (*quod Deus adsit ei*), segundo o modo pelo qual possui o ser.<sup>209</sup>

Donde Tomás concluir, na segunda passagem à qual nos referimos acima, que a conservação das coisas por Deus é, por assim dizer, um *prolongamento do ato criador*:

Deve-se dizer que a conservação das coisas por Deus (*quod conservatio rerum Deo*) não se dá por uma nova ação (*non est per aliquam novam actionem*), mas pela continuação da ação que dá o existir (*ser per continuationem actionem qua dat esse*).<sup>210</sup>

Além disso, ele declara ainda que, pelo ato criador – que também redundava na conservação das criaturas – Deus está nelas não somente *por sua essência*, enquanto as conserva no ser, mas como lhes comunica *o bem quanto ao fim*, também *por seu poder*, pelo que exerce sobre elas um domínio imarcescível. Ademais, está em todas as coisas *por sua presença*, visto que, enquanto se conhece a Si mesmo perfeitamente – o que implica também o conhecimento da Sua essência enquanto é participável – Deus conhece todos os seres em sua individualidade, de sorte que tudo se encontra desnudo aos Seus olhos.<sup>211</sup> Por conseguinte, Deus está presente no mundo por todas as formas de presença:

Assim, pois, Deus está em tudo por seu poder, porque tudo está submetido a seu domínio. Ele está em tudo por sua presença, porque tudo está descoberto e à mostra de seus olhos. Ele está em tudo por sua essência (*per essentiam*), porque está presente em todas as coisas como causa do ser (*causa essendi*) de todas elas, como já se explicou.<sup>212</sup>

Eis as bases racionais à doutrina da Providência, pois se o ato criador é um ato livre, e se ele permanente e desabrocha também na conservação das criaturas quanto ao seu fim, então, isto significa que Deus quer que cada coisa exista a cada momento que existe, e provê, a cada instante, para que continue no ser e para que atinja o seu fim último. Explana Tomás:

---

<sup>209</sup> *Idem. Ibidem.* I, 8, 1, C.

<sup>210</sup> *Idem. Ibidem.* I, 104, 1, ad 4.

<sup>211</sup> Conhecendo todas as coisas em Si mesmo não está sujeito a elas; antes, são as coisas que estão sujeitas a Ele. Acerca do conhecimento que Deus possui dos singulares, vide: *Idem. Ibidem.* I, 14, 11, C.

<sup>212</sup> *Idem. Ibidem.* I, 8, 3, C. Uma advertência: Deus está presente em todas as coisas por sua essência, enquanto é causa constante do existir delas, e não como se a essência dEle fosse parte da essência da coisa: *Idem. Ibidem.* I, 8, 3, ad 1: “Portanto, deve-se dizer que Deus está presente em todas as coisas por essência, mas não por essência das coisas, como se Ele fosse parte da essência delas; mas por sua essência, porque sua substância está presente em todas as coisas, como causa da existência (*causa essendi*) delas (...)”.

E assim como depende da vontade de Deus que as coisas sejam criadas (*ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit*), assim também dessa vontade depende que sejam conservadas no ser (*ita voluntate Dei dependet quod est in esse conservat*).<sup>213</sup>

Com efeito, se as coisas formam produzidas por Deus no ser, depois de não terem antes sido, é necessário que o ser delas seja feito pela vontade divina, como também o não-ser das mesmas, porque Deus permitiu que as coisas não fossem (*res non esse*) quando quis (*quando voluit*), e as fez quando quis (*et fecit res esse cum voluit*). Por conseguinte, elas existem em tanto tempo quanto ele as quis que existam (*Tandiu sunt quandiu eas esse vult*). Logo, a sua vontade é conservadora das coisas.<sup>214</sup>

E há mais. Uma vez que “(...) só Deus é ente por sua essência, porque sua essência é seu existir (*solus Deus est ens per essentiam suam, quia essentia est suum esse*)”<sup>215</sup>, “(...) e, pela essência, se diz o que ele (*i.é, o ente*) é”<sup>216</sup>, e já que “(...) toda criatura é ente por participação (*ens partivipative*), posto que sua essência não é seu existir (*non quod sua essentia sit eius esse*)”<sup>217</sup>, então, nenhuma criatura é o que Deus é ou existe como Deus existe, pois, enquanto Deus é o Ser, todas as criaturas apenas têm o ser. Com outras palavras ainda, sendo que a “(...) essência demonstra o que uma coisa é”<sup>218</sup>, e sendo que só Deus é o seu Ser por essência, logo, as criaturas, precisamente em virtude de não serem por essência, mas apenas terem o ser (*esse*), o que é participar, não são o que Deus é. Desta feita, pela doutrina da participação, que opõe radicalmente o ser o ser (*esse*) ao ter o ser (*esse*), Tomás afasta qualquer possibilidade de panteísmo. Diz ele textualmente:

Porque assim como o que tem fogo (*habet ignem*) e não é fogo (*non est ignis*), tem o fogo por participação (*est ignitum per participationem*), também o que tem o ser (*habet esse*) e não é o ser (*non est esse*), é um ente por participação (*est ens per participationem*). Ora, Deus é sua essência (*Deus est sua essentia*), já foi demonstrado. Portanto, se não fosse o próprio ser (*si non sit suum esse*), Ele seria ente por participação (*erit ens per participationem*), e não por essência (*et non per essentiam*). Não seria então o primeiro ente (*Non erit primum ens*), o que é um absurdo (*quod absurdum est*).<sup>219</sup>

<sup>213</sup> *Idem. Ibidem.* I, 9, 2, C.

<sup>214</sup> *Idem. Suma Contra os Gentios.* III, LXV, 7 (2404).

<sup>215</sup> *Idem. Suma Teológica.* I, 104, 1, C.

<sup>216</sup> *Idem. Compêndio de Teologia.* I, XI, 1. (O parêntese é nosso). E ainda: *Idem. Ibidem:* “Donde também deduzir-se que a definição significativa da essência demonstra o que uma coisa é.”

<sup>217</sup> *Idem. Suma Teológica.* I, 45, 1, C.

<sup>218</sup> *Idem. Compêndio de Teologia.* I, XI, 1.

<sup>219</sup> *Idem. Suma Teológica.* I, 3, 4, C.

Gilson, numa passagem exemplar, remata esta questão, definindo de forma magistral o conceito de participação em Tomás: “Participar não é ser uma parte daquilo de que se participa, é dever seu ser e recebê-lo de outro ser, e o fato de receber dele é exatamente o que prova que não se é ele”<sup>220</sup>.

Outrossim, do fato de Deus ser o próprio Ser subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*) segue-se necessariamente que Ele é um só, conforme nos declara *Dt 6, 4*. Por quê? Antes de tudo, porque sendo Deus o próprio Ser Subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*), ele possui a totalidade do ser. Tomás o afirma:

Pelo que ficou demonstrado, a saber, que Deus é o ser subsistente por si mesmo. Por conseguinte, deve conter em si toda a perfeição do ser (*totam perfectionem essendi*). (...). Portanto, sendo Deus o ser subsistente, segue-se que nada lhe pode faltar da perfeição do ser (*nihil de perfectione essendi potest ei deesse*).<sup>221</sup>

N’outro artigo ele ainda ratifica: “Demonstrou-se acima que Deus compreende em si toda a perfeição do ser (*Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi*)”<sup>222</sup>.

De fato, se houvesse vários deuses ou mesmo dois, eles haveriam de possuir em si a totalidade do ser. Mas supor a existência de duas totalidades do ser é um absurdo, pois nada haveria que os distinguísse, já que fora do ser só há o *não ente*, e “o *não-ente* não pode constituir uma diferença”<sup>223</sup>, posto que o “(...) *não-ente* é o nada (*non ente est nihil*)”<sup>224</sup>. Diz Tomás: “(...) nada significa nenhum ente (*est nihil quod nullum ens*)”<sup>225</sup>. Sendo, por isso, impossível haver duas totalidades do ser, é impossível haver mais que um só Deus, já que a Deus pertence a totalidade do ser. É o que argumenta Tomás:

Se, portanto, houvesse vários deuses, haveriam de ser diferentes entre si. Algo conviria a um deles, e não a outro. Se isso fosse uma privação, não seria absolutamente perfeito. Se isso fosse uma perfeição, faltaria a algum deles. Impossível pois a existência de vários deuses (*impossibile et ergo esse plures Deos*).<sup>226</sup>

---

<sup>220</sup> GILSON. *A Filosofia na Idade Média*. p. 663. “Anexo III: Deus e o conceito de participação segundo Tomás de Aquino”

<sup>221</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 4, 2, C

<sup>222</sup> *Idem. Ibidem*. I, 11, 3, C.

<sup>223</sup> *Idem. Ibidem*. I, 3, 5, C.

<sup>224</sup> *Idem. Ibidem*. I, 45, 1, C.

<sup>225</sup> *Idem. Ibidem*.

<sup>226</sup> *Idem. Ibidem*. I, 11, 3, C.

Além disso, demonstrou-se que Deus é sumamente perfeito, não lhe faltando perfeição alguma. Por isso, se houver vários deuses, necessariamente haverá várias coisas com essa perfeição. Ora, isto é impossível, porque, se a nenhuma delas falta perfeição, e se nenhuma tem mistura de perfeição – o que se requer para que uma coisa seja perfeita – não haverá nada em que se distingam entre si. Logo, é impossível o serem vários deuses admitidos.<sup>227</sup>

Portanto, a unicidade de Deus procede do fato de Ele ser o próprio *Ser Subsistente* (*Ipsum Esse Subsistens*), pois, sendo o *Esse Subsistens*, contém a totalidade do ser, e como é absurdo pensar em duas totalidades, compreende-se que é impossível que o *Ipsum Esse Subsistens* seja senão um só. Reiteradas vezes Tomás afirma isso: “(...) Deus é o seu próprio ser subsistente (*Deus est suum esse subsistens*). Logo, nenhuma coisa (*nihil aliud*), exceto Deus, pode identificar-se com o seu próprio ser”<sup>228</sup>. E após elencar vários argumentos que desencadeiam na mesma conclusão, ele identifica novamente o *Ipsum Esse Subsistens* com o Deus do Êxodo. Afirmá-lo-á, desta feita:

Por isso, está escrito na Sagrada Escritura (*Exodi 3, 14*) que o nome de Deus é *Aquele que é* (QUI EST), pois só a Deus compete que a sua substância não seja outra coisa que o seu ser (*solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse*).<sup>229</sup>

Garrigou também ressalta esta equivalência, dizendo que o *Ipsum Esse Subsistens* é o *Aquele que é* do Êxodo e o *Aquele que é* do Êxodo é o *Ipsum Esse Subsistens* da metafísica tomasiana. Ele expressa esta verdade com estas palavras:

Ademais, isto mesmo está revelado, especialmente quando Deus disse a Moisés: *Ego sum qui sum*, verdade que é equivalente a esta fórmula: *Solus Deus est ipsum Esse subsistens*.<sup>230</sup>

Igualmente pode-se dizer ainda que, uma vez que “(...) o ser de Deus é sua essência (*esse Deum si eius essentia*)”<sup>231</sup>, e que “(...) o uno é o ente indiviso”<sup>232</sup>, sendo Deus o *Ipsum*

<sup>227</sup> *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XLII, 2 (337).

<sup>228</sup> *Idem. Ibidem*. II, LII, 1 (1274). *Idem. Ibidem*. II, LII, 2 (1275): . “(...) torna-se evidente que não pode haver senão um ser existente por si mesmo. Resulta, pois, que Deus é o ser subsistente (*Deus sit esse subsistens*) e que nenhuma coisa (*nihil aliud*), afora Deus, identifica-se com o seu próprio ser”. *Idem. Ibidem*. II, LII, 6 (1279): “Por conseguinte, só a Deus compete que seja seu próprio ser (*solius Deo competit quod sit ipsum esse*).”

<sup>229</sup> *Idem. Ibidem*. II, LII, 8 (1281).

<sup>230</sup> GARRIGOU-LAGRANGE. *Op. Cit.* p. 81.

<sup>231</sup> *Idem. Suma Teológica*. I, 3, 5, C.

<sup>232</sup> *Idem. Ibidem*. I, 11, 4, C.



*Esse Subsistens*, Ele é maximamente indiviso. Ora, disto torna-se manifesta outra razão pela qual as criaturas não podem ser partes de Deus, a saber: Deus não tem partes, sendo absolutamente indivisível. Logo, não pode a Sua substância mesclar-se às criaturas.

Por fim, deve-se dizer que, sendo Deus o próprio Ser Subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*), contém em si a perfeição de todo ser<sup>233</sup>. Ora, “Pessoa – diz Tomás – significa o que há de mais perfeito em toda natureza, a saber, o que subsiste numa natureza racional”<sup>234</sup>. Logo, Deus é uma pessoa.

Ademais, sendo Deus o único Ser Subsistente (*Esse Subsistens*), e sendo que uma coisa só é perfeita na medida em que é, é claro que a Deus não falta nenhuma perfeição relativa ao ser e que toda criatura depende dEle para ser e para possuir qualquer outra perfeição.<sup>235</sup> Portanto, “(...) tudo o que diz perfeição deve ser atribuído a Deus, pois sua essência contém em si toda perfeição (*omnem perfectionem*)”<sup>236</sup>. Ora, ser pessoa é uma perfeição. Logo, deve-se atribuir a Deus o predicado de pessoa.

Além disso, Deus não poderia ser a causa eficiente de todas as perfeições, se Ele, antes, não as possuísse, pois “(...) tudo o que há de perfeição no efeito tem que ser encontrado em sua causa eficiente”<sup>237</sup>. Em razão disso, Tomás reiteradas vezes afirma: “As perfeições de todas as coisas estão em Deus”<sup>238</sup>. E ainda: “Já ficou demonstrado que Deus, que contém em si todas as perfeições das criaturas, é absoluta e universalmente perfeito”<sup>239</sup>. Ora, entre estas perfeições, está a pessoa. Logo, Deus é uma pessoa.

E não é só. Com efeito, é natural que a causa eficiente sobrepuje o seu efeito. E, mormente no caso de Deus e das criaturas, este sobejar da causa sobre os efeitos é máximo. Destarte, Tomás afirma: “Sendo Deus a primeira causa eficiente das coisas, as perfeições de todas as coisas devem preexistir em Deus de maneira mais eminente”<sup>240</sup>. E ainda: “(...) conhecemos a Deus pelas perfeições comunicadas por Deus às criaturas. Estas perfeições se encontram em Deus segundo um modo mais eminente do que nas criaturas”<sup>241</sup>. Agora bem,

<sup>233</sup> *Idem. Ibidem.* I, 25, 3, C: “(...) o ser divino (*esse divinum*) sobre o qual se funda a razão de potência divina é um ser infinito (*esse infinitum*), pois pré-contém em si a perfeição de todo ser (*prae habens in se totius esse perfectionem*).”

<sup>234</sup> *Idem. Ibidem.* I, 29, 3, C. (Os travessões são nossos).

<sup>235</sup> *Idem. Ibidem.* I, 4, 2, C: “Ora, as perfeições de todos os seres dependem da perfeição do ser (*perfectionem essendi*); pois algo é perfeito na medida em que tem o ser (*esse habent*). Assim, não falta em Deus a perfeição de coisa alguma.”

<sup>236</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>237</sup> *Idem. Ibidem.* I, 4, 2, C.

<sup>238</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>239</sup> *Idem. Ibidem.* I, 13, 2, C

<sup>240</sup> *Idem. Ibidem.* I, 4, 2, C.

<sup>241</sup> *Idem. Ibidem.* I, 13, 3, C.

sendo Deus o próprio Ser Subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*), enquanto as demais criaturas só têm o ser por participação, e, sendo que toda perfeição procede do ser, é lógico que, em Deus, a perfeição que denominamos “pessoa”, bem como qualquer outra perfeição, preexistem de forma supereminente:

Quando se diz: *Deus é bom*, ou *sábio*, significa não apenas que Deus é causa de sabedoria ou bondade, mas que nele a sabedoria e bondade preexistem de maneira supereminente.<sup>242</sup>

Destarte, todas estas perfeições encontrar-se-ão em Deus de forma una e simplicíssima, isto é, idênticas ao seu Ser Subsistente (*Esse Subsistens*). Na verdade, esta é a forma *supereminente* que Tomás tenta expressar, quando procura explicar o modo como as perfeições se encontram em Deus. Explica o Aquinate:

Essas perfeições preexistem em Deus na unidade e simplicidade (*perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter*); nas criaturas, porém, são recebidas na divisão e multiplicidade. Às perfeições diversas das criaturas corresponde um único princípio simples (*unum simplex principium*), representado pelas múltiplas perfeições das criaturas de maneira variada e múltipla. Do mesmo modo, às concepções múltiplas e diversas do nosso intelecto corresponde algo uno totalmente simples (*unum omnino simplex*), apreendido de modo imperfeito por meio dessas concepções.<sup>243</sup>

Da mesma maneira, como foi dito acima, as perfeições de todas as coisas (*omnes rerum perfectiones*) que estão divididas e multiformes nas criaturas (*quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter*) preexistem em Deus unificadas (*in Deo praeexistunt unite*).<sup>244</sup>

Por isso, no que toca à *perfeição significada*, temos que atribuir o nome com a qual a designamos primeiro a Deus e só depois as suas criaturas. Entretanto, se tomarmos o modo como estas perfeições são significadas pelas nossas concepções, que formulamos a partir das criaturas, temos que atribuir os nomes com as quais as denominamos primeiro às criaturas e depois a Deus. Falando acerca dos nomes divinos, declara Tomás:

---

<sup>242</sup> *Idem. Ibidem.* I, 13, 6, C.

<sup>243</sup> *Idem. Ibidem.* I, 13, 4, C. Tomás adverte que, em virtude do nosso modo imperfeito de conhecer a Deus através das criaturas por razões múltiplas e diversas, estes nomes não são sinônimos. Diz ele: *Idem. Ibidem*: “Segue-se que os nomes atribuídos a Deus, ainda que signifiquem uma única coisa (*unam rem*), não são sinônimos, porque significam segundo razões múltiplas e diversas.”

<sup>244</sup> *Idem. Ibidem.* I, 13, 5, C.

Ora, o nosso intelecto apreende tais perfeições como se encontram nas criaturas e conforme as apreende, ele as designa por meio de nomes. Portanto, nos nomes que atribuímos a Deus há duas coisas a considerar: as perfeições significadas, como a bondade, a vida, etc., e o modo de significar. Quanto ao que significam, esses nomes são próprios de Deus, mas ainda do que das criaturas, e se atribuem a Ele por primeiro. Mas quanto ao modo de significar, esses nomes não mais se se atribuem a Deus com propriedade, porque seu modo de significar é próprio das criaturas.<sup>245</sup>

Por conseguinte, Deus é pessoa, e quanto à própria *perfeição significada*, deve-se dizer inclusive que a perfeição ser “pessoa” cabe antes a Ele do que a nós, ou seja, Ele é pessoa, mas não do mesmo modo como nós o somos e sim de uma maneira *supereminente*. N’Ele esta perfeição identifica-se com o seu próprio Ser. Afirma Tomás:

Convém, portanto, atribuir a Deus este nome pessoa. Não, porém, da mesma maneira como se atribui às criaturas. Será de uma maneira mais excelente (*excellentiori modo*). Como acontece na atribuição a Deus dos outros nomes dados por nós às criaturas.<sup>246</sup>

Com efeito, foi mister determo-nos um pouco mais sobre o atributo da “pessoa”, para que a abordagem de Tomás não parecesse se esvaziar num discurso como se a falar de algo impessoal. Ademais, insistimos no que concerne ao esclarecimento acerca dos atributos divinos, a fim de que pudesse ficar esclarecido que Tomás não torna Deus semelhante às criaturas; ao contrário, defende que as criaturas é que se assemelham a Deus. Ele assegura em várias passagens:

Deve-se dizer que, embora se conceda de alguma maneira que a criatura se assemelhe a Deus, não se pode dizer por outro lado e de modo nenhum (*nullo tamen modo*) afirmar que Deus se assemelha à criatura (...). Dizemos que uma imagem se parece com o homem, mas não o contrário. Assim também, em certo sentido, pode-se dizer que a criatura é semelhante a Deus, mas não que Deus seja semelhante à criatura (*non tamen quod Deus sit creaturae*).<sup>247</sup>

Assim sendo, as criaturas têm o que é próprio de Deus, razão por que é correto dizer-se que elas são semelhante a Deus. Não podemos, contudo, dizer o quanto ao que Deus tem em relação à criatura, tal como não se poderia convenientemente dizer, por exemplo, que o

---

<sup>245</sup> *Idem. Ibidem.* I, 13, 3, C.

<sup>246</sup> *Idem. Ibidem.* I, 29, 3, C.

<sup>247</sup> *Idem. Ibidem.* I, 4, 3, ad 4.

homem é semelhante à imagem, ao passo que é correto dizer-se que a imagem é semelhante ao homem. Pois bem, com muito menos propriedade se diz que Deus é semelhante à criatura, porque a assemelhação importa no movimento para a semelhança, e por isso compete a quem recebe de outro aquilo pelo que lhe é semelhante. Ora, a criatura recebe de Deus o que a faz semelhante a ele, e não vice-versa. Logo, não é Deus que se assemelha à criatura (*non Deus creaturae assimilatur*), mas sim o contrário.<sup>248</sup>

Ultrapassa, contudo, o objeto deste modesto trabalho, aprofundar o estudo dos atributos divinos e mesmo arrolar todas as perfeições de Deus. Sua proposta foi tão somente assinalar que, em Tomás, encontra-se fundamentada a identidade entre o *Deus da religião* e o *princípio filosófico* supremo, entre o *Deus dos filósofos* e o *Deus dos teólogos* e entre o *Deus filósofos* e o *Deus do fiel*.<sup>249</sup> É o que conclui Gilson em várias passagens:

Para além de um mundo onde “ser” é facilmente acessível e onde cada natureza pode explicar o que são outras naturezas, mas não a sua existência comum, tem que haver alguma causa cuja verdadeira essência seja “ser”. Anunciar uma coisa cuja essência é um puro Acto de existir, ou seja, cuja essência não seja ser isto ou aquilo, mas apenas “ser”, é também anunciar o Deus cristão como a suprema causa do universo.<sup>250</sup>

Que o Deus de Santo Tomás desempenhe em sua obra o papel de um princípio supremo de inteligibilidade filosófica, temo-lo comprovado desde as provas de sua existência (...). Deste modo, o Deus da religião tem chegado a ser aqui realmente o princípio supremo da inteligibilidade filosófica, podendo agregar-se que este princípio de inteligibilidade coincide, por sua vez, com o Deus da religião.<sup>251</sup>

Tomás, ao observar o ser das coisas e o que elas são, e ao constatar que a existência delas não tem nenhuma razão naquilo que elas são, conseguiu chegar a este *Ato Puro de Existir*, como aquele que alcança a *causa* pelo seu *efeito*. Conseguiu, desta feita, ir para além de uma *metafísica das essências* e chegar a uma *metafísica existencial*, que consiste em

<sup>248</sup> *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXX, 4 (273 e 274).

<sup>249</sup> Parece-nos também bastante óbvio que, embora idêntico, o Deus da religião cristã é muito mais do que o filósofo cristão pode alcançar no que concerne a Deus. Não resta dúvida de que o teólogo cristão também pode aprofundar-se muito mais e deduzir outras tantas verdades acerca de Deus, mediante o auxílio direto e positivo da Revelação, que o filósofo cristão jamais conseguiria abarcar. Entretanto, uma coisa pelo menos parece certa, embora com alcances diversos, todos eles versam sobre um só e mesmo Deus, estudado com enfoques diversos e atingido com abrangências também diversas.

<sup>250</sup> GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 59: “Com a sua metafísica existencial conseguiu impor-se a essa crosta de essências que não é senão a camada exterior da realidade, São Tomás de Aquino consegue ver o puro Acto de existir como alguém que vê a presença da causa em qualquer dos seus efeitos.”

<sup>251</sup> *Idem. El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. p. 207.

admitir um *Ato Puro de Existir* que, sendo ato de ser (*actus essendi, esse*) ou ato de existir (*actus existendi*) por essência (*per essentiam*), transmite-o, gratuitamente, aos entes contingentes, que passam a tê-lo por participação (*per participationem*) de semelhança<sup>252</sup>. Era o passo que faltava para que, filosoficamente, se alcançasse a *existência do Deus cristão*. Muitos foram os que duvidaram de que se pudesse ir tão longe somente pela razão sem recorrer à *Revelação*<sup>253</sup>, mas o fato é que Tomás alcançou a *abóbada* do ser, e, alcançando-a, reencontrou, no *vértice* do real – a qual ascendeu por razões filosóficas – o Deus da sua religião. Remata Gilson, ao comentar os resultados da “teologia natural” de Tomás de Aquino:

Para que o primeiro princípio da filosofia coincidissem assim com o Deus da religião e para que o mesmo Deus da religião fosse, por sua vez, o Autor da Natureza e o Deus da história, resultou necessário ir atrás do sentido do nome de Deus até sua implicação existencial mais profunda. *Eu sou*, é o único Deus do qual se pode dizer que, assim como é Deus dos filósofos e dos sábios, é também o de Abraão, de Isaac e de Jacó.<sup>254</sup>

Para Gilson, portanto, este é realmente o *píncaro* da *filosofia*, o *topo* da *ontologia*, o *ápice* da *metafísica*, o *clímax* da *teologia natural*, o *limite* da *razão*, e quem o alcançou foi Tomás de Aquino. Ultrapassar este *cume*, apenas pela razão, é impossível! Em diversos momentos Étienne ressalta isto:

A obra filosófica de Santo Tomás não é nada senão o primeiro descobrimento, pela razão humana, da *última Thule* da metafísica. É difícil alcançar, e mais ainda manter-se nela.<sup>255</sup>

A dificuldade em que tropeça Santo Tomás para encontrar em nossa linguagem conceitual como formular tal relação (entre essência e existência), mostra às claras que a razão toca aqui o seu limite.<sup>256</sup>

---

<sup>252</sup> *Idem. Ibidem.* p. 59. É o que também assevera Reale: REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica.** p. 217: “Nesse conjunto, fica evidente que, se o discurso sobre a *essência* é fundamental, mais fundamental ainda é o discurso sobre o ser, ou melhor, sobre o ato de ser, possuído originalmente por Deus, e de forma derivada ou por participação pelas criaturas.”

<sup>253</sup> *Idem. Deus e a Filosofia.* p. 58: “Daí a tendência marcada, mesmo num grande metafísico como João Duns Escoto, para pôr em causa a possibilidade de a razão humana alcançar, apenas através da filosofia, o Deus cristão absolutamente existente e absolutamente todo-poderoso.”

<sup>254</sup> *Idem. El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino.* p. 208;

<sup>255</sup> *Idem. Ibidem.* p. 141.

<sup>256</sup> *Idem. Ibidem.* p. 56.

O vigor das fórmulas que emprega Santo Tomás, e que de certo modo burilam seu pensamento, mostra suficientemente que com o limite do ser se chega aos limites da linguagem.<sup>257</sup>

Ora, sendo este o *apogeu* da razão, dever-se-ia guardá-lo, por isto mesmo, a sete chaves. No entanto, aconteceu precisamente o contrário. A perda desta sublime verdade seguiu-se quase sem intervalo após a sua descoberta:

Era impossível ir mais longe porque a razão humana não pode ir mais longe do que o mais elevado de todos os princípios metafísicos. Esperar-se-ia pelo menos que, uma vez na posse de uma verdade tão fundamental, os homens a conservassem cuidadosamente. Mas não o fizeram. A sua perda seguiu-se quase imediatamente à sua descoberta.<sup>258</sup>

A metafísica de São Tomás de Aquino foi e continua a ser um clímax na história da teologia natural. Não admira portanto que tenha sido seguida tão depressa por um anti-clímax.<sup>259</sup>

Passemos às considerações finais deste trabalho, onde nos esforçaremos por retomar, brevemente, os pontos que gostaríamos de destacar na nossa argumentação.

### *Conclusão*

A síntese tomasiana, fundada no *ser* concebido como ato de ser ou de existir (*actus essendi, actus existendi*), ultrapassa a *teologia da essência* de Agostinho, segundo a qual uma coisa é em razão de ser *o que é*. Na teologia de Agostinho, o ato criador consiste em Deus criar, por seu alvedrio e a partir do nada, as essências, que são participações na *Essência criadora*, que é Deus. Já na *síntese tomasiana*, Deus é concebido como *Ato Puro de Existir* e a criação como o ato pelo qual, o *Ato Puro de Existir*, por livre alvitre, a partir do não ente, isto é, do nada, faz com que as substâncias surjam e se tornem entes, concedendo-lhes, por *participação de semelhança* no seu *Ato Puro de Ser*, um ato de ser (*actus essendi*) finito.

---

<sup>257</sup> *Idem. Ibidem.* p. 57.

<sup>258</sup> *Idem. Deus e a Filosofia.* p. 60.

<sup>259</sup> *Idem. Ibidem.* p. 57.

Na teologia da essência de Agostinho, a essência e a existência parecem identificar-se, inclusive nas criaturas, uma vez que uma coisa é pelo fato de ela ser *o que é*. Já na *metafísica existencial* de Tomás, exclusiva no Criador, que é o próprio *Ipsum Esse Subsistens*, em todas as criaturas permanece sempre a distinção entre essência e existir, pois, para o Aquinate, uma coisa não é em virtude de ser *o que é*, mas sim em razão de possuir, por *participação de semelhança*, o ato de ser (*actus essendi*). Ele mesmo declara isso ao dizer que “É impossível (*Impossibile est*) que o ser (*esse*) seja causado (*sit causatum*) apenas pelos princípios essenciais da coisa (*ex principiis essentialibus rei*)”<sup>260</sup>. Com efeito, esta concepção ajuda Tomás a perceber a contingência das criaturas, pois tendo todas elas a essência distinta da existência, não possuem em si a razão do seu existir.

Agora bem, seguindo esta linha de raciocínio, Tomás chega Àquele que é o *Ipsum Esse Subsistens*, cuja existência é a única *razão suficiente* para tornar inteligível a existência dos seres contingentes. Sendo assim, *A metafísica do esse*, torna-se, em Tomás, a *metafísica do Êxodo*. De fato, se não há uma metafísica no Êxodo, há uma *metafísica do Êxodo*, pois Tomás identifica o *Ipsum Esse Subsistens* da sua metafísica existencial com o *Aquele que É do Êxodo 3, 14*. De fato, enquanto Agostinho interpreta o “Eu sou Aquele que É” do Êxodo como sendo a própria *Essência Subsistente*, ou seja, o “Aquele que É”, para ele, significa “Aquele que É o que É”, o Aquinate interpreta o “Aquele que É” da mesma passagem como sendo o *Esse Subsistens*, isto é, o ato subsistente, pois ele lê o “É” como sendo o “*Esse*”. Neste ponto, a saber, o da existência de Deus, pode-se dizer que aquilo que o religioso sabe por fé, o metafísico conhece pela razão. Gilson, com meridiana clareza, após concluir a sua exposição das clássicas *cinco vias* de Tomás, sintetiza de forma eloquente:

O metafísico alcança assim, apenas pela razão, a verdade filosófica oculta sob o nome que Deus mesmo se deu para fazer-se conhecido ao homem: *Ego sum qui sum* (Êxodo 3, 13). Deus é o ato puro de existir, nem mesmo uma essência qualquer, como o Uno, ou o Bem, ou o Pensamento, a que se atribuiria, além do mais, a existência; nem mesmo uma certa maneira eminente de existir, como a Eternidade, a Imutabilidade ou a Necessidade, que seria atribuída a seu ser como característica da realidade divina, mas o próprio Existir (*Ipsum esse*) colocado em si e sem nenhuma adição, pois tudo o que lhe poderia acrescentar limitá-lo-ia, determinando-o. O que se quer dizer afirmando

---

<sup>260</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 3, 4, C. *Idem. Ibidem*. III, LXV, (2403): “Ora, o ser não é a natureza, ou essência, de uma coisa criada (*Esse non est natura vel essentia alicuius rei creatae*), o que é exclusivo de Deus (...) (*solius Dei*)”.

que, em Deus, a essência é idêntica à existência é que aquilo a que se chama essência nos outros seres é nele o próprio ato de existir.<sup>261</sup>

Enfim, a coerência da síntese tomasiana leva-o a harmonizar não somente fé e razão, nem apenas a estabelecer a concordância entre filosofia e teologia, mas também, mediante o alcance do *Ipsum Esse Subsistens*, a fazer acordarem-se filosofia e religião. Ele transforma as verdades religiosas do Deus único de *Dt 6, 4* e da criação de *Gn 1, 1*, num *preambulum fidei* condensado na verdade *Ex 3, 14*. Ele translada para a metafísica estas verdades religiosas, dando assim, com uma técnica filosófica apurada e meticulosa, uma base racional à religião cristã. E o faz, repetimos, traduzindo em termos racionais rigorosos e por um processo argumentativo minucioso o “Aquele que é” do Êxodo no *Ipsum Esse Subsistens* da sua metafísica do Êxodo. Tudo gravita, em Tomás, em torno do *Ipsum Esse Subsistens*. Eis a base, o âmago da sua síntese. Aponta Garrigou:

A síntese tomista se julga, pois, por seus princípios, pela subordinação destes em relação a um princípio supremo, pela necessidade e universalidade dos mesmos. Ela está iluminada não por uma ideia restringida como seria a ideia da liberdade humana, senão pela ideia mais elevada, a ideia mesma de Deus (*Ego sum qui sum*), de quem tudo depende na ordem do ser e na ordem do obrar, na ordem da natureza e na ordem da graça.<sup>262</sup>

Na verdade, provar esta conciliação entre religião e filosofia sempre esteve nos seus planos. Diz ele textualmente num dos capítulos introdutórios da *Summa Contra Gentiles*:

Além disso, ao investigarmos uma verdade, juntamente mostraremos os erros por ela excluídos *e como a verdade racional concorda com a fé da religião cristã* (et quomodo demonstrativa veritatis, FIDEI CHRISTIANAE RELIGIONIS concordet).<sup>263</sup>

A propósito, Tomás só conseguiu alcançar este feito, conforme vimos, mediante a sua originalíssima concepção de ser como ato de ser (*actus essendi*) ou ato de existir (*actus existendi*). Em Tomás, o ser não é, antes de tudo, a matéria (*hyle*), nem a forma (*morphé*), nem o *sínolo*, nem a substância (*ousía*). Tampouco o ser é, antes de qualquer coisa, o uno (*unum*), o bem (*bonum*) ou o verdadeiro (*verum*). O ser, para Tomás, não é, antes de mais nada, a essência (*essentia*) ou quiddidade (*quidditas*) e nem mesmo o ente (*ens*), mas é o ato

<sup>261</sup> GILSON. *A Filosofia na Idade Média*. p. 661.

<sup>262</sup> GARRIGOU-LAGRANGE. *Op. Cit.* p. 427. (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>263</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, II, 4 (12). (O itálico é nosso).



pelo qual a substância (*substantia*) se torna um ente (*ente*). Outrossim, mesmo quando fala que o *ser é ato* (*actus*), quer na verdade dizer que *o ato é ser* (*esse*), pois é o predicado que é afirmado do sujeito e não o contrário. De fato, se o ato antes não *fosse*, não seria nada. Por isso, a filosofia de Tomás não é, em absoluto, uma “atologia”, mas uma filosofia do ser, pois o ato é redutível ao ser e não o contrário.<sup>264</sup> Com efeito, a sentença “o ser designa um ato” significa que *o ser em ato* é a forma mais perfeita de *ser*. Assim sendo, o Aquinate ultrapassa não somente Platão e Agostinho, mas também supera Aristóteles e Plotino, enquanto confere uma primazia absoluta ao ser (*esse*), subordinando-lhe até mesmo o *ato*. Assim, na filosofia do Aquinatense, a *pilastra* é o real; o *eixo* da doutrina de Tomás de Aquino, o seu *pilar*, é o ser (*esse*). Em Tomás, o ser (*esse*) sobrepuja a tudo; encontra-se, pois, sobreposto a todos os seus *transcendentais*, uma vez que todos os seus transcendentais são convertíveis a ele e não o contrário.<sup>265</sup> Donde dizer o Frade Dominicano: “(...) assim como o bem é convertível ao ente, assim o é o verdadeiro”<sup>266</sup>, e ainda “O uno (é) convertível ao ente”<sup>267</sup>. Em diversos momentos, Tomás afirma que o ser está acima da própria forma, sendo ele o ato da própria forma. Frei Tomás assegura-nos também que o ser (*esse*) é o que há de mais perfeito entre todas as coisas, posto que é ele o que dá atualidade a todas elas. Para o Frade Mendicante, enfim, o *ser* comporta-se, em relação a todas as coisas, como o ato em relação à potência:

Deve-se dizer que o ser (*ipsum esse*) é o que há de mais perfeito entre todas as coisas (*perfectissimum omnium*), pois a todas se refere como ato. E nada tem atualidade senão enquanto é; o ser (*ipsum esse*) é, portanto, a atualidade de todas as coisas, até das formas.<sup>268</sup>

Em outros momentos, nosso pensador volta a ratificar a primazia do *esse*, dizendo: “(...) o ser (*esse*) é a atualização de qualquer forma ou natureza (*actualitas omnis formae vel naturae*)”<sup>269</sup>. E ainda: “(...) o ser (*esse*) é a atualidade de todas as coisas (*actualitas omnis*

---

<sup>264</sup> GILSON, Etienne. **Elementos de una metafísica del ser**. Trad. Pedro Javier Moya Obradors. Disponível em: <<http://arvo.net/pdf/gilson2.pdf>>. Acesso: 25/08/2013. p. 15.

<sup>265</sup> Por exemplo, em Tomás, não é o ser que é ser na medida em que é uno; antes, uma coisa é que é uma na medida em que participa mais ou menos intensamente do ser: TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. I, LXXI, 2: “(...) cada coisa enquanto é ser, é também una”.

<sup>266</sup> *Idem*. **Suma Teológica**. I, 16, 3, C.

<sup>267</sup> *Idem*. *Ibidem*. I, 11, 3, ad 2. (O parêntese é nosso). *Idem*. *Ibidem*. I, 11, 2, C: “Assim, o que dizemos do ente igualmente dizemos do uno e do bem, convertíveis ao ente.” Em diferentes momentos, Tomás usa o termo “ens” no sentido de “esse”. É o caso das duas passagens compiladas no período. Para apreciar em que sentido ele usa o termo, importa estudar o contexto da perícope em questão e o todo do pensamento do Aquinate.

<sup>268</sup> *Idem*. *Ibidem*. I, 4, 1, ad 3.

<sup>269</sup> *Idem*. *Ibidem*. I, 3, 4, C.

rei)”<sup>270</sup>. N’outras oportunidades, nomina o *ser* como o que há de mais formal em tudo o que existe. Ora, designando a forma um ato, ao afirmar que o ser (*esse*) é o que há de mais formal, o Boi Mudo da Sicília ressalta, na verdade, que o ser (*esse*) é o ato dos atos, ou seja, o ato pelo qual todas as demais coisas vêm a estar em ato, inclusive a própria forma. Ouçamo-lo: “(...) aquilo que é o mais formal (*maxime formale*) é o próprio ser (*ipsum esse*)”<sup>271</sup>. E como cada coisa é perfeita à medida que está em ato, uma vez que o ser é o ato originário de todos os atos, ele é, conforme já havíamos frisado, o que há de mais perfeito em todas as coisas e a fonte de todas as outras perfeições. Di-lo-á o Aquinatense:

Ora, o mais perfeito dos efeitos é o ser (*omnibus effectibus perfectissimum, est esse*), porque qualquer natureza ou forma aperfeiçoa-se enquanto está em ato (*perficitur per hoc quod est actu*), e ela está para o ser em ato (*esse in actu*) como a potência para o ato (*sicut potentia in actum*).<sup>272</sup>

Assim, remata Tomás a sua *ontologia-metafísica*, declarando que o ser (*esse*) é o *pulmão*, o *coração* do real. Expressa-o nas seguintes palavras: “(...) o ser (*esse*) é o que há de mais íntimo (*magis intimum*) e de mais profundo (*profundius*) em todas as coisas (*omnibus inest*)”<sup>273</sup>. Aliás, acerca desta passagem, duas considerações são pertinentes. A primeira é que, em Tomás de Aquino, deparamo-nos com uma verdadeira ontologia; nesta, realmente o ser encontra-se preservado em seu primado. A metafísica de Tomás é, pois, a filosofia do ser.<sup>274</sup> A segunda é que a metafísica tomásica não é alienação; ao contrário, é penetração, aprofundamento. Não é fuga da realidade; antes, é fuga da fugacidade; fuga da superficialidade. Íntimo é o superlativo de “interior” (“intus”). Ora, se o ser (*esse*) concebido em primeiro lugar como ato de ser (*actus essendi*), é o que há de mais íntimo e profundo nas coisas, a ontologia não é senão o lugar onde travamos as relações mais agudas com aquilo que existe; por ela, tomamos contato da forma mais aguçada possível com a realidade; nela, como em nenhuma outra ciência, defrontamo-nos com o *pulsar* do real. Assim sendo, a metafísica tomasiana apresenta-se como a mais concreta de todas as ciências filosóficas, entendendo por concreto este arguto confronto do homem com o ser. Segundo Lima Vaz, Tomás ultrapassa Aristóteles, quando instaura, no *ato judicativo* do intelecto, a afirmação da existência atual do

<sup>270</sup> *Idem. Ibidem.* I, 5, 1, C.

<sup>271</sup> *Idem. Ibidem.* I, 7, 1, C.

<sup>272</sup> *Idem. Suma Contra os Gentios.* III, LXVI, 4 (2411).

<sup>273</sup> *Idem. Suma Teológica.* I, 8, 1, C.

<sup>274</sup> MONDIN. *Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica.* p. 200: “Sua contribuição original está na criação de uma originalíssima filosofia do ser.”

ente em sua completude, pondo em relevo a inteligibilidade da existência enquanto fundada no ato de existir (*actus existendi*). De mais a mais, Tomás supera, *a simultaneo*, não somente a abstração (*abstractio*) aristotélica, que busca contemplar ou visualizar só os aspectos formais da essência, mas também certo fenomenismo que para na “coisa”, porquanto dá ênfase à realidade em sua inteireza, realçando que esta se encontra fundada na centralidade do ato de ser (*actus essendi*). É por isso que, por vezes, ao se referir à metafísica enquanto ciência, em vez de dispor da terminologia tradicional aristotélica, a saber, abstração (*abstractio*), Tomás lança mão d’outro termo, qual seja, “separação” (*separatio*); com ele intenta exprimir justamente a integralidade do real em sua concretude, a qual a *filosofia primeira* precisamente elege como seu objeto, exatamente enquanto aparta-se das parcialidades que todo processo abstrativo comporta e dos modos de ser em particular, para ressaltar, ao contrário, o *esse* como a *raiz* de todo o real, o *núcleo* de tudo o que existe, e que só encontra o seu *cimo* e explicação última no *Ser Subsistente*, no *Ipsum Esse Subsistens*. Conclui Lima Vaz:

A *separatio* metafísica tomista é, sob outro aspecto, a penetração exaustiva e total do objeto, e é assim um movimento inverso à abstração. (...) Longe de ser, portanto, a mais abstrata das ciências, a ontologia é, para Santo Tomás, a mais totalizante, a única que supera todos os aspectos parciais e instala-se na plenitude do existir.<sup>275</sup>

Portanto, é na nova concepção do *ser* que está o diferencial do Aquinate; o distintivo e a identidade que fazem da sua obra, frente a todas as outras, uma síntese original, singular, ímpar, particular, encontra-se no modo como concebe o *esse* e a ciência do *esse*, vale lembrar, a metafísica. Afirmá-lo-ão os seus mais perspicazes intérpretes:

(...) em metafísica santo Tomás não é mero repetidor de Aristóteles (como ensinavam Caietano e tantos outros exímios comentadores), mas um genial inovador.<sup>276</sup>

---

<sup>275</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História**. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 76. Vide toda a fundamentação a partir das fontes: VAZ. **Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História**. pp. 69 a 76. *Salva reventia*, observamos apenas que, conhecer o real como um todo (*totus*) ou o seu epicentro, que é o ato de ser (*actus essendi*), não é sinônimo de conhecê-lo totalmente (*totum*). Posso conhecer este caderno ou aquela folha como um todo, sem conhecê-los exaustivamente; conheço-os em sua completude, mas não completamente; conheço-os em sua inteireza, mas não inteiramente; conheço-os em sua integralidade, mas não integralmente. Sem dúvida Tomás supera a abstração aristotélica, mas não a anula; mesmo em metafísica, mesmo na “*separatio*”, permanece, a partir de certa perspectiva, a abstração, enquanto o nosso intelecto é finito e não pode conhecer as coisas de forma *total* e também porque conhece as coisas materiais, *imaterialmente*.

<sup>276</sup> *Idem*. *Ibidem*. p. 218.

Se se trata de física, de fisiologia ou meteoros, Santo Tomás é apenas aluno de Aristóteles; mas se trata de Deus, da gênese das coisas e de seu retorno ao criador, santo Tomás é ele mesmo.<sup>277</sup>

A perfeição máxima é o ser: não a idéia de ser, mas o ato de ser. Esta é a grande e genial intuição de Tomás de Aquino, que lhe permite construir um novo sistema filosófico, diverso dos de Platão e Aristóteles; sistema totalmente novo, mesmo nos elementos que Tomás aceita de Platão e Aristóteles, porque ele os batiza nas águas lustrais de sua noção de ser.<sup>278</sup>

Tirando o ser daquele profundo esquecimento em que Platão, Aristóteles, Plotino, Agostinho e Avicena o haviam deixado cair, Tomás de Aquino coloca-o no centro do seu poderoso edifício metafísico: seu “discurso essencial” é todo ele um discurso centrado no ser.<sup>279</sup>

Trata-se de um conceito novo, totalmente desconhecido dos filósofos gregos e não levado em conta pelos filósofos modernos.<sup>280</sup>

Superando assim o aristotelismo, santo Tomás introduzia na história uma filosofia que, por seu fundo mais íntimo, era irreduzível a qualquer um dos sistemas do passado e, por seus princípios, permanece perpetuamente aberta para o futuro.<sup>281</sup>

Note-se, porém, que a originalidade de Tomás, não está na negação dos princípios da *filosofia clássica*, mas sim num progresso por *aprofundamento* e não por *substituição* dos seus fundamentos. Ele explicitou o que estava implícito, tornou patente o que já estava latente, evidente o que virtualmente já estava presente. Entretanto, com o advento da modernidade, obliterada a noção intensiva de ser vigente em Tomás, ficou obnubilada também a sua consequência mais espontânea, a saber, a harmonia entre filosofia e religião, oriunda desta conquista do *cerne* do real, vale dizer, o *esse*, que elevou Tomás também à sua *matriz*, Deus, *Ipsum Esse Subsistens*, origem, coluna, alicerce e sustentáculo de tudo o que *é*. Ora, havendo a ruptura, pela modernidade, com este *pico* que representa a ontologia do Aquinate, ocorreu, concomitantemente, um rompimento com os primeiros princípios da razão, estabelecidos pelos gregos e aprofundados por nosso *teólogo-filosofante*.

---

<sup>277</sup> GILSON. *A Filosofia na Idade Média*. p. 657.

<sup>278</sup> MONDIN. *Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1*. p. 173.

<sup>279</sup> *Idem*. *Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica*. p. 200. p. 218.

<sup>280</sup> *Idem*. *Ibidem*. p. 222.

<sup>281</sup> GILSON. *A Filosofia na Idade Média*. p. 671.

## Anexo I:

### Causalidade e criação em Tomás de Aquino

No *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, livro V, Tomás adota uma definição de causa muito precisa: “(...) o nome ‘causa’ implica um certo influxo para o ser do causado”<sup>282</sup>. Segundo esta definição, parece-nos claro que, para haver causalidade, ao menos no que diz respeito à causalidade entre os seres criados, urge haver pelo menos dois seres e que a perfeição do ser que causa passe para o ser que sofre o efeito da causa.<sup>283</sup> Ora, alguns poderiam objetar não poder haver adequação entre este conceito de causalidade e o de criação, porque, na criação, não há senão um ser, que cria a partir do *não ser*, isto é, do nada.<sup>284</sup> Entretanto, na perspectiva de Tomás, a criação é um modo singular e supereminente de causalidade, próprio só de Deus, causa universalíssima. Ele próprio nos explica isso, começando por dizer que “(...) uma coisa só pode ser causa na medida em que é ente (*potest esse causa nisi in quantum est ens*)”<sup>285</sup>. Atesta, além disso, que “(...) um ente, no sentido próprio termo, é causa do existir (*ens est causa essendi*)”<sup>286</sup>. Ora, sendo Deus o próprio *Ser Subsistente*, e sendo que uma coisa só causa na medida em que é ente e que um ente tende a causar outro ente, então, uma vez que Deus é – como já dissemos – o *Esse Subsistens*, convém a Ele, maximamente, o ser *causa eficiente*; aliás, somente a Ele cabe, de modo propriíssimo e supereminente, o nome de *causa*. É por isso, inclusive, que se diz que Ele é a causa suprema.<sup>287</sup> Gilson resume de forma silogística o argumento:

<sup>282</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Libri Metaphysicae*. V, 1. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. **Introdução à leitura do Comentário de Tomás de Aquino ao Tratado da Trindade de Boécio, questões 5 e 6: divisão e modo de proceder das ciências teóricas**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999. p. 46.

<sup>283</sup> GILSON. *O Espírito da Filosofia Medieval*. p. 116: “Para que haja causalidade, no sentido estrito do termo, é preciso haver dois seres e que algo do ser da causa passe ao ser do que sofre o efeito desta.”

<sup>284</sup> “Ex nihilo” é a fórmula consagrada. *A partir do nada* significa que Deus cria a partir de coisa alguma, ou seja, não pressupondo nada, nem mesmo a matéria. Portanto, é um equívoco pensar o “nada” como um substrato a partir do qual Deus cria.

<sup>285</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 104, 3, ad 1.

<sup>286</sup> *Idem. Ibidem*.

<sup>287</sup> Em relação a Deus, sempre que possível, devemos preferir os termos causa suprema ou causa supereminente aos superlativos absolutos ou causa primeira, e isto para evitar que se pense Deus é apenas uma causa primeira ou primeiríssima de uma série causal à qual Ele próprio pertence. De fato, Deus está sobre toda a ordem das causas criadas. Quando alcançamos a Deus, alcançamos uma causa *sobrenatural* (*supernaturalis*), transcendente: Ele move, mas não é movido; causa, mas não é causado, etc. Ele não se inclui na ordem criada.

Criar é causar o ser. Se portanto cada coisa é capaz de ser causa, na exata medida em que é ser, Deus, que é o Ser, deve poder causar o ser e, inclusive, deve ser o único a poder fazê-lo.<sup>288</sup>

Raciocinemos acerca do que acabamos de afirmar. Ora, se a “(...) a ordem dos efeitos corresponde à ordem das coisas”<sup>289</sup>, e sendo que o *ser (esse)* é o efeito primeiríssimo, pois todos os outros o pressupõem<sup>290</sup>, uma vez que Deus é a causa universalíssima em razão de ser o *Ipsum Esse Subsistens*, então, o efeito próprio de Deus é o próprio ser (*ipsum esse*) – efeito universalíssimo – e isto, precisamente, em virtude de Ele ser o *Ipsum Esse Subsistens*. Portanto, Deus é a causa suprema, porque causa o efeito universalíssimo, a saber, o próprio ser (*ipsum esse*). É neste sentido que Tomás afirma no *Compendium Theologiae*: “O primeiro efeito de Deus nas coisas é o próprio ser, pressuposto por todos os outros, e sobre o qual eles se fundamentam”<sup>291</sup>. Tomás condensa este raciocínio em várias ocasiões. Citemos duas:

(...) a ordem dos efeitos deve ser a ordem das causas, porque os efeitos são proporcionados às causas. Ora, o ser é comum a todas as coisas. Por isso, é necessário que acima de todas as causas haja uma causa à qual compete dar o ser. Ora, a primeira causa é Deus, como acima foi demonstrado. Logo, é necessário que venham de Deus todas as coisas que são.<sup>292</sup>

(...) os efeitos são proporcionais às suas causas. (...). Ora, o ser é a primeira coisa causada, o que é evidente, devido à sua natureza universal. Por conseguinte, a causa própria do ser é o primeiro agente universal, que é Deus.<sup>293</sup>

Ora, só Deus é o *Ipsum Esse Subsistens*, visto que só nEle *ser e essência* se identificam. É o que afere o Aquinate quando declara:

Ora, só Deus é ente por essência (*Deus solus est ens per essentiam suam*), (...) porque só em Deus o ser e a essência se identificam (*in solo Deo esse est sua essentia*).<sup>294</sup>

---

<sup>288</sup> GILSON. *O Espírito da Filosofia Medieval*. p. 121.

<sup>289</sup> *Idem. Suma Contra os Gêntios*. III, 5 (2412).

<sup>290</sup> *Idem. Ibidem*. III, LXVI, 4 (2411): “Ora, o primeiro de todos os efeitos (*primum in omnibus effectibus est esse*), pois as outras coisas são certas determinações do ser.”

<sup>291</sup> *Idem. Compêndio de Teologia*. I, LXVIII.

<sup>292</sup> *Idem. Suma Contra os Gêntios*. II, XV, 3 (925).

<sup>293</sup> *Idem. Ibidem*. II, XXI, 3 (972).

<sup>294</sup> *Idem. Ibidem*. III, LXVI, 6 (2413).

Agora bem, sendo Deus o *Ipsum Esse Subsistens* e sendo que só Ele o é, uma vez que algo só causa na medida em que é ente e que tende a causar o ente, sendo Deus o único do qual se pode dizer que é o próprio *Ser subsistente*, tem-se que Ele é o único que pode causar o ente enquanto ente, melhor, o ser (*esse*) enquanto ser (*esse*), porque uma coisa só é ente na medida em que recebe o ato de ser (*actus essendi*). Ora, como o ser é o efeito primeiríssimo, e, sendo Deus a causa do ser enquanto ser, torna-se manifesto que só Ele pode causá-lo a partir do *não ente absoluto*, como veremos com maior detença, em seguida. O que até agora se nos apresenta como evidente, deixemos que o próprio Tomás no-lo explique:

Mas quando se faz uma coisa do não-ente absoluto (*fit omnino ex non ente*), faz-se propriamente o ente (*ens per se fiet*). Neste caso, portanto, será preciso que seja feito por aquele que é propriamente causa do ser (*per se causa essendi*), porque os efeitos reduzem-se propriamente às causas. Ora, isto só pertence ao primeiro ente (*primum ens solum*), que é a causa do ente enquanto ente (*causa entis inquantum huiusmodi*).<sup>295</sup>

De fato – prossegue Tomás – como fora do ser (*esse*) não há senão o nada, “(...) porque uma coisa que esteja fora do ser não pode simplesmente preexistir”<sup>296</sup>, então, uma vez que Deus é a causa do ser (*esse*) enquanto ser (*esse*), Ele o causa a partir do *não ser*, que é o nada. Di-lo-á o próprio Aquinate acerca da causalidade divina: “(...) um efeito (*effectus*) tal como Deus o quis, a saber, que tenha o ser após o não-ser (*haberet esse post non esse*)”<sup>297</sup>. Ora, causar uma coisa a partir do nada (*ex nihilo*), ou seja, a partir de coisa alguma, é justamente o que se denomina criar.<sup>298</sup> Por isso, o Aquinate assevera que a causa suprema é criadora. Afirmá-lo-á, *ex professo*, em diferentes ocasiões: “(...) criar é tirar uma coisa do nada (*creare, quod est ex nihilo aliquid facere*)”<sup>299</sup>. N’outra passagem, ele inclusive diz que esta descoberta metafísica é congruente à verdade abalizada pela Escritura em *Gn 1, 1*:

<sup>295</sup> *Idem. Ibidem.* II, XXI, 9 (978).

<sup>296</sup> *Idem. Ibidem.* II XXI, 3 (972).

<sup>297</sup> *Idem. Suma Teológica.* I, 46, 1, ad 10.

<sup>298</sup> *Idem. Suma Contra os Gentios.* II, XX, 5 (967): “(...) onde não há algo preexistente (*ubi non est aliquid praeexistens*) a não ser no agente, como acontece na criação (*in creatione accidit*) (...)” *Idem. Ibidem.* II, XXI, 3 (972): “Ora, o ser é simplesmente causado por criação (*Esse simpliciter per creationem*), que não pressupõe coisa alguma (*quae nihil praesupponit*) (...)”.

<sup>299</sup> *Idem. Ibidem.* II, XX, 4 (966).

A Escritura divina confirma essa verdade quando diz: *No princípio Deus criou o céu e a terra* (Gn 1, 1). Ora, criar (*creare*) outra coisa não é senão trazer uma coisa ao ser (*in esse producere*).<sup>300</sup>

E como Tomás infere esta verdade ao mesmo tempo em que prova a existência de Deus, conforme disse Gilson, segue-se que a criação é uma verdade racional, corolário espontâneo de outra verdade natural, a saber, a da existência de Deus. Em vários momentos o medievalista francês defende esta tese. Arrolemos algumas passagens.

Provar a existência de Deus *per ea quae facta sunt* é comprometer-se de antemão a provar sua existência como criador do universo; em outras palavras, é admitir desde o início da busca que a causa eficiente de que se trata de provar pelo mundo só pode ser sua causa criadora e, por conseguinte também, que a noção de criação estará necessariamente implicada em toda demonstração da existência do Deus cristão.<sup>301</sup>

Na realidade, tudo fica na esfera do ato criador, até a própria matéria; cumpre admitir, antes de qualquer causalidade exercida por Deus na natureza, aquela pela qual ele causa o próprio ser da natureza, e é por isso que todas as demonstrações cristãs da existência de Deus pela causa eficiente são na realidade provas da criação.<sup>302</sup>

Basta, ao contrário, abrir São Tomás para constatar que sua prova se estabelece num plano totalmente diferente, porque a prova de Deus pela causa eficiente é, nele, a prova-tipo da criação.<sup>303</sup>

Impossível dizer mais claramente que, quando se trata de Deus, causa eficiente significa causa criadora e que provar a existência de uma causa eficiente é provar a existência de uma primeira causa criadora.<sup>304</sup>

Outros pesquisadores de Tomás também abalizam esta tese de Gilson, a saber, que a criação por um ato libérrimo de Deus é uma verdade racional, que pode ser provada por via demonstrativa e que, por isso, inobstante historicamente tenha sido um legado da teologia bíblica, faz parte dos preâmbulos da fé, não constituindo um artigo dela. Fá-lo-á, primeiro, Garrigou-Lagrange, explicando pormenorizadamente:

---

<sup>300</sup> *Idem. Ibidem.* II, XVI, 12 (944).

<sup>301</sup> GILSON. *O Espírito da Filosofia Medieval*. p. 99.

<sup>302</sup> *Idem. Ibidem.* p. 101.

<sup>303</sup> *Idem. Ibidem.* p. 104.

<sup>304</sup> *Idem. Ibidem.*



A onipotência divina é-nos manifestada pela criação. Segundo a Revelação, Deus criou livremente do nada o céu e a terra, não desde toda a eternidade, senão no tempo, ao começo do tempo. Há aqui três verdades: 1), que Deus criou o universo *ex nihilo*; 2), que o criou *livremente*; 3), que o criou *non ab aeterno*. As duas primeiras verdades são demonstráveis só pela razão, pertencem aos *preâmbulos da fé*. A terceira, segundo Santo Tomás, é indemonstrável, é um artigo de fé (*cf.* I, q. 46, a.2).<sup>305</sup>

Lima Vaz não é menos claro neste ponto. Diz ele:

A noção de criação é uma das noções-chave entre as que constituem o núcleo teórico da filosofia cristã. Ela é teológica pela sua origem histórica na revelação bíblica e é filosófica pelo seu conteúdo inteligível que a razão natural pode apreender e exprimir em categorias metafísicas.<sup>306</sup>

Poder-se-ia arguir: permanece que, no influxo criador, não há dois seres, mas apenas o Ser; destarte, a criação não pode ser um modo de causalidade. Concede-se, de bom grado, que ela não é unívoca à causalidade tal como se realiza entre os seres criados. Contudo, o princípio de causalidade não é *unívoco*, mas *analógico*. É, preciso, pois, abstraí-lo, o quanto é possível, dos modos imperfeitos como se realiza entre as criaturas; desta feita, ter-se-á o seguinte: “O ser é portanto a própria raiz da causalidade. Além disso, o ser não apenas torna possível a causalidade, mas de certa forma ele a requer”<sup>307</sup>. Ora, se se depurar ainda mais a causalidade, conservando apenas o que há de estritamente perfeito nela, vê-se que o que a constitui enquanto tal é o influxo que a causa exerce sobre o ser causado, concedendo a ele alguma perfeição. Agora bem, elevando este conceito depurado de causalidade ao máximo, tem-se que ele se apresenta como uma relação<sup>308</sup> de total dependência ontológica do efeito causado para com a sua causa. Em outras palavras, a causalidade, depurada dos modos imperfeitos como se realiza nas criaturas e elevada ao máximo, consiste na concessão do ser total ou do *ser enquanto ser*, por parte da causa, ao efeito universal, isto é, ao universo, até então absolutamente inexistente, posto que nada pode preceder o *ser enquanto ser*, e a sua contínua conservação. Assim nos diz Penido:

---

<sup>305</sup> GARRIGOU-LAGRANGE. *Op. Cit.* p. 149. (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>306</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade**. Rev. Marcos Marcionilo. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 133.

<sup>307</sup> GILSON. **O Espírito da Filosofia Medieval**. p. 116.

<sup>308</sup> “Relação”, mas não somente “pura relação”. Através da criação, as criaturas, segundo o grau de ser que cada uma comporta, assemelham-se ou imitam, desde o seu íntimo, deveras por um reflexo mui imperfeito, mas real, a bondade divina.

(...) a causalidade, no grau máximo de depuração, parece passar da esfera da ação para a da relação (*creatio passiva*); mas esta por sua vez nos faz retornar à ação porquanto depende por inteiro da supereminente atividade divina (*creatio activa*).<sup>309</sup>

Por fim, admite Penido – e com ele, também nós – que a criação, embora não seja um *mistério teológico*, visto que demonstrável pela razão, constitui-se, decerto, um *mistério metafísico*. Sabemos que ela é (“ant est”), porque tem que ser assim, mas adensam-se as caligens do mistério quando se trata de investigar o seu “quomodo”, o “quid sit”:

Certamente, a criação não é um mistério, no sentido teológico, pois que se pode demonstrá-la; não é menos certo, contudo, que nos devemos limitar estritamente, nessa matéria, ao “an sit”; lobrigamos *que as coisas devem necessariamente ser assim*, o que de modo algum impede que dificuldades sem número nos ocultem o “quid sit”.<sup>310</sup>

O próprio Tomás ateu-se em demonstrar que as coisas foram feitas do nada por Deus, restringindo ao campo da fé o saber se a criação foi temporal ou se o mundo existiu desde sempre. Tentar demonstrar isto pela razão, para ele, é uma absurdidade, que mais daria ensejo aos adversários da fé para nos vilipendiar, ao creditar a nós a ridiculez de crermos em tais coisas por argumentos tão pouco espessos, que ocasião para se convencerem. Afirma ele:

Portanto, que o mundo tenha começado é objeto de fé e não de demonstração ou de ciência. – Esta consideração é útil para evitar que, pretendendo alguém demonstrar um artigo de fé, aduza argumentos não rigorosos, que dêem aos que não crêem matéria de escárnio, fazendo-os supor que nós cremos o que é de fé por tais razões.<sup>311</sup>

---

<sup>309</sup> PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. **A Função da Analogia em Teologia Dogmática**. Trad. Dinarte Duarte Passos. Rev. Maurílio Teixeira Leite Penido. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1946. pp. 385 e 386.

<sup>310</sup> *Idem. Op. Cit.* p. 386.

<sup>311</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I 46, 2, C. Na *Contra Gentiles*, ele ratifica esta advertência, dizendo que quem se arvorar em tentar demonstrar os mistérios, longe de persuadir os infieis, só os confirma mais em seus erros, pois os faz pensar que cremos nos artigos de fé por razões tão voláteis. Mesmo as “razões de conveniência”, com as quais podemos instruir e exortar os que creem acerca dos mistérios, devem ser dadas somente a eles e não aos infieis, que poderiam tomá-las como “razões necessárias” (“rationes necessariae”) e, assim, serem induzidos ao erro de imputar a nós o fato de crermos nos mistérios da fé por razões tão fracas. Acompanhemos o Aquinate em seu raciocínio: *Idem. Ibidem.* I, IX, 3 (53 e 54): “*O único modo de se convencer o adversário da segunda ordem de verdades (i.é, as suprarracionais) consiste no recurso à autoridade das Escrituras, confirmada pelos milagres. Ora, não cremos em verdades que excedem a capacidade da razão humana, a não ser que tenham sido reveladas por Deus. Mas para que as verdades da fé sejam esclarecidas, devem ser apresentadas algumas razões verossímeis, que sirvam para auxílio e exercício dos fiéis, não para convencer adversários. Realmente, a própria insuficiência dessas razões mais os confirmaria em seus erros, ao julgarem que nós assentimos à verdade de fé com razões tão fracas.*” (Os itálicos e o parêntese são nossos).

## Anexo II: Causalidade primária e causalidade intermediária na conservação das coisas

Pode-se observar que, na *prima pars, quaestio 14, articulus 2*, da *Summa Theologiae*, Tomás afirma que certas criaturas superiores – deveras ele pensa aqui nos corpos celestes – podem ser causas intermediárias mediante as quais Deus conserva no ser outras criaturas: “(...) Deus dá o existir às coisas servindo-se de causas intermediárias. Por conseguinte, também por meio de algumas causas conserva as coisas na existência”<sup>312</sup>. Em primeiro lugar, Tomás, no *Respondeo* da referida questão, acresce que estas *causas intermediárias* podem conservar outras na existência, tanto *indiretamente*, ou seja, afastando delas o que lhes repugna o ser, como o sal afasta a putrefação da carne, quanto *diretamente*, como ocorre quando certos efeitos dependem da causa para não serem supressos. Em segundo lugar, importa ter presente que Tomás esclarece que, em ambas as espécies de conversação, tanto na *indireta* quanto na *direta*, estas causas intermediárias agem *secundariamente* e não *primariamente*, o que cabe, pois, somente à *causa primeira*: Deus. Assevera-nos Tomás:

Como são muitas as causas ordenadas, é necessário que o efeito dependa, em primeiro lugar e principalmente, da causa primeira; depois e secundariamente, de todas as suas causas intermediárias.<sup>313</sup>

Desta feita, as causas intermediárias, tanto quando removem os obstáculos para a existência da coisa, como quando a conserva no ser preservando-lhe a ordenação que ela requer para permanecer na existência, o fazem em virtude do *influxo causal* que lhes advém da causa primeira, que é Deus. É o que afirma o Aquinate

Portanto, a causa primeira é principalmente o que conserva o efeito, secundariamente todas as causas intermediárias e tanto mais quanto mais elevada for a causa e mais próxima da primeira causa.<sup>314</sup>

---

<sup>312</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 104, 2, SC.

<sup>313</sup> *Idem. Ibidem*. I, 104, 2, C.

<sup>314</sup> *Idem. Ibidem*.

Por conseguinte, sem o influxo direto, positivo e constante da causa primeira, não só os efeitos últimos seriam supressos, como as próprias causas intermediárias seriam suprimidas. Afirmá-lo-á, em outro lugar, o Aquinate:

Por outro lado, supressa a causa, suprime-se também o efeito. Portanto, se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária.<sup>315</sup>

Sendo assim, estas causas intermediárias não substituem a ação de Deus, mas são consecutivas dela. De fato, o ato criador é *contínuo* se o tomarmos da parte de Deus, ou seja, *quoad se*, mas *consecutivo* se o tomarmos da parte das criaturas, isto é, *quoad nos*. Ora, isto significa que, *quoad se*, o ato criador não é distinto do ato conservador, mas *quoad nos* eles ocorrem diversamente: o ato criador é aquele pelo qual, Deus, *ex nihilo*, coloca todas as coisas, inclusive as próprias causas intermediárias e superiores, no existir (*esse*), e isto Ele faz imediatamente e sem mediação de causa intermediária alguma; já o ato conservador, Ele o exerce servindo-se de causas intermediárias superiores, mas não para conservar “o ser (*esse*) enquanto ser (*esse*)” das coisas e sim para conservar estas coisas na disposição segundo a qual elas existem. Tenhamos presente ainda que, mesmo esta conservação das coisas na ordem em que estão dispostas, depende primariamente de Deus e só secundariamente das causas intermediárias. Frisa o Frade de Roccasecca:

Portanto, deve-se dizer que Deus criou todas as coisas imediatamente, mas, ao criá-las, instituiu uma ordem entre elas de tal maneira que umas ficassem dependentes de outras pelas quais, de modo secundário, se conservassem na existência pressupondo-se que a conservação primeira é do próprio Deus.<sup>316</sup>

Não olvidemos – ratificamos – que, quanto ao existir (*esse*) enquanto tal, Deus conserva todas as coisas imediatamente e sem auxílio de causas intermediárias. Desta sorte, é somente quanto à conservação das coisas na disposição da ordem na qual elas existem que Deus se vale das causas superiores para manter as inferiores. Mas mesmo esta conservação – reafirmamos – é exercida primariamente por Deus e apenas secundariamente pelas causas intermediárias. Por isso, se uma causa secundária falhar, o seu efeito pode-se desfazer e ser tomado por outras formas, sem, contudo, ser reduzido ao nada. Entretanto, se Deus, por

---

<sup>315</sup> *Idem. Ibidem. I, 2, 3, C.*

<sup>316</sup> *Idem. Ibidem. I, 104, 2, ad 1.*

hipótese, suspender o seu ato criador ou seu ato conservador primário sobre qualquer coisa, mesmo que as causas secundárias permaneçam, a coisa é reduzida ao puro nada. Tomás sempre ressaltou que as coisas dependem, a cada instante, da virtude divina para permanecerem no ser. Afirma sem mais:

Com efeito, Deus as conserva no ser (*in esse conservat*) dando-lhes o ser continuamente (*semper eis esse dando*), a tal ponto que, se Ele lhes subtraísse sua ação, como observa Agostinho, todas as criaturas seriam reduzidas ao nada (*omnia in nihilum redigerentur*). Assim como dependia do poder do Criador a existência das coisas, antes que elas existissem, também depende de seu poder, quando já existem, que deixem de existir.<sup>317</sup>

Ora, a possibilidade de reduzir uma coisa ao nada existe, pois assim como Deus criou todas as coisas porque lhe aprouve por libérrima vontade, pode também livremente reduzi-las ao nada, não, por certo, através de um *ato positivo*, pois não pode tender ao *não ser*. Aquele que é o próprio Ser, mas sim *por acidente* (*per accidens*), ou seja, por uma cessação da ação. Sublinha o Frade Mendicante:

Antes que as coisas existissem, Deus podia não lhes comunicar o existir, e assim não fazê-las. Da mesma maneira, depois de feita, pode deixar de causar sua ação sobre elas, e assim deixariam de existir. Isso seria reduzir as coisas ao nada.<sup>318</sup>

No entanto, cumpre ter presente que é simplesmente um fato que Deus não reduzirá, em absoluto, nenhuma coisa ao nada, pois o fato de Ele ter chamado à existência coisas que não existem e – o que é mais impressionante – conservá-las, por sua potência, constantemente no ser, é sumamente mais condizente com a manifestação da Sua onipotência do que simplesmente reduzi-las ao nada. Assim raciocina Frei Tomás:

Portanto, deve-se dizer que as coisas terem sido produzidas no existir (*res in esse productae sunt*), manifesta o poder do que produz. Sua redução ao nada, no entanto, impediria essa manifestação, uma vez que o poder de Deus se exprime ao máximo (*Dei potentia in hoc*

---

<sup>317</sup> *Idem. Ibidem.* I, 8, 2, C. *Idem. Suma Contra os Gentios.* III, LXV, 4 (2401): “Logo, é impossível o ser de uma coisa permanecer sem a operação divina.” *Idem. Ibidem.* III, LXV 5 (2402): “Por isso, não se conservam no ser (*non conservantur in esse*) todas as coisas naturais a não ser pela virtude divina (*nisi virtute Dei*).” *Idem. Ibidem.* III, LXV, 6 (2403): “Logo, nenhuma coisa pode permanecer no ser (*nulla res remanere potest in esse*), se vier a cessar a ação divina (*cessante operatione divina*).”

<sup>318</sup> *Idem. Ibidem.* I, 103, 3, C.

*maxime ostentatur*) na conservação das coisas na existência (*res in esse conservat quod res in esse*).<sup>319</sup>

Destarte, segundo o Aquinate, nada será reduzido ao nada, nem as criaturas imateriais, porque são incorruptíveis, nem as materiais, porque mesmo corrompendo-se, perdura nelas a matéria que, existindo enquanto sujeito da corrupção, é também incorruptível. Daí concluir: “Portanto, deve-se dizer de modo absoluto que nenhuma coisa se reduzirá ao nada”<sup>320</sup>.

---

<sup>319</sup> *Idem. Suma Teológica. I, 104, 4, ad 1.*

<sup>320</sup> *Idem. Ibidem. I, 104, 4, C.*

### Anexo III:

## Deus e o conceito de Participação segundo Tomás de Aquino

O termo participação, em sua própria etimologia, exprime, antes de tudo, a ideia de “tomar parte” (*partem capere*) de alguma coisa. Neste sentido, numa primeira acepção, diz-se *participante* de algo que possui de modo parcial uma perfeição que a outro pertence de maneira total. Assim o homem participa da animalidade, mas sem esgotá-la, e Sócrates participa da humanidade, também sem esgotá-la. Tomás se expressa da seguinte forma quanto ao termo *participação*:

(...) quando alguma coisa recebe de maneira parcial aquilo que pertence a outros de maneira total, diz-se que ela é participante. Por exemplo, diz-se que o homem participa da animalidade porque não esgota o conceito da animalidade em toda a sua extensão; pela mesma razão se diz que Sócrates participa da humanidade (...) de fato, quando alguma coisa recebe parcialmente aquilo que a outro pertence de modo universal, diz-se que dele participa.<sup>321</sup>

Como pudemos notar, no próprio conceito de *participação*, está implícita a ideia do que é *participado*, em sentido mais lato, da perfeição da qual se participa, e a do *participante*, como aquele que participa ou “toma parte” de uma dada perfeição. Ademais, o fato de algo possuir ou receber parcialmente uma perfeição, implica ainda a existência do *participado*, desta feita entendido em sentido mais estrito e próprio como aquele que possui uma dada perfeição de modo total e por si e da qual os outros apenas participam. Agora bem, levando-se em consideração estas duas últimas precisões, a saber, a ideia de *participante* e de *participado* como aquele que possui de modo total e por si uma determinada perfeição, importa distinguir ao menos dois modos de se entender o emprego do termo participação. Com efeito, se há *participante* e *participado*, cumpre haver um meio pelo qual o participante recebe a perfeição do participado. Este meio é chamado *comunicação*. Alude a isso Tomás numa passagem:

Coisas naturais não só têm inclinação natural com respeito a seu próprio bem, para adquiri-lo quando lhes falta ou nele repousar

---

<sup>321</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Expositio Libri Boetii De Ebomadibus*. lect. 2. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 355.

quando o tem; mas também para difundi-lo a outros o quanto possível. Eis por que vemos que todo agente, na medida em que está em ato e perfeito, produz seu semelhante. E assim é próprio à razão de vontade que cada um comunique (*communicet*) o bem que possui, na medida do possível.<sup>322</sup>

Ora, isto vale, sobretudo, quanto à comunicação do ser, pelo Ser, às criaturas. De fato, se cada coisa comunica a sua bondade na medida em que *é* em ato e perfeita, sendo Deus *Ato Puro* e a própria perfeição, à Sua vontade, mais do que a qualquer outra, *é* pertence comunicar, por semelhança e na medida do possível, o seu Ser e qualquer outra perfeição. É o que assevera o Aquinate:

Então, se as coisas naturais, na medida em que são perfeitas, comunicam (*communicant*) sua bondade a outras, muito mais cabe à vontade divina comunicar (*communicet*), por semelhança (*per similitudinem*), a outros seu bem, na medida do possível.<sup>323</sup>

Desta sorte, denomina-se participação tanto o *ato* pelo qual algo que possui uma perfeição de modo total *comunica* a outro, ato este denominado *participação comunicativa*, quanto o ato pelo qual algo possui ou recebe de modo parcial o que lhe é comunicado, a isto se designa *participação receptiva*. É o que destaca Mondin:

A palavra “participação” é empregada por Tomás tanto para descrever o ato pelo qual o Ser comunica a sua perfeição aos seres como para indicar a operação pela qual os seres participam da perfeição do Ser. A primeira chama-se participação comunicativa, a segunda, participação receptiva.

Agora bem, cuida distinguir ainda dois modos de ocorrer a própria *participação receptiva*. O primeiro, que se expressa pelo termo *participação predicamental*, exprime o ato pelo qual o *participante* “toma parte” da própria natureza ou substância do *participado*, seja o filho que participa da mesma natureza do pai, seja a espécie que participa do gênero (assim a espécie bovina e a equina participam do gênero animal). O segundo, que se exprime pelo termo *participação transcendental*, ocorre quando o *participante* “toma parte”, não mais da natureza ou essência do *participado* e sim da sua *semelhança* ou *imitação*. Assim, a impressão deixada por um sinete imita a forma deste sinete, qual cópia ao seu modelo; do

---

<sup>322</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 19, 2, C.

<sup>323</sup> *Idem. Ibidem.*



mesmo modo, uma imagem ou fotografia reproduz, por semelhança, algo ou alguém, mas sem “tomar parte” da sua substância ou natureza. Ora, é a este tipo de participação que Tomás se refere quando afirma que as criaturas participam do ser de Deus. Destarte, as diversas criaturas participam de Deus, assemelhando ou imitando, de forma múltipla e parcial, a perfeição inigualável e inesgotável do seu Ser. Pondera Mondin, citando Tomás:

Tomás distingue, além disso, dois modos de participação receptiva: a participação predicamental (ou material ou por composição) e a participação transcendental (ou por semelhança). As criaturas são participações do Ser no segundo sentido. “Deve-se dizer”, diz Tomás, “que há dois modos de participação de alguma coisa. No primeiro modo participa-se da substância do participante, como quando o gênero é participado pela espécie (o gênero faz parte da substância da espécie). Mas não é deste modo que o Ser é participado pela criatura. Logo, o Ser é participado sem tomar parte da essência da coisa” (*Quodlibet II*, q. 2 a. 1 co.). Em outras palavras, os seres não participam do Ser como as fatias participam de um bolo. Se fosse assim, o Ser e os seres teriam a mesma natureza. Mas os seres participam do Ser como uma cópia participa do seu modelo. É uma participação por semelhança, não por essência. Com esta doutrina Tomás evita o perigo do panteísmo, sem diminuir as criaturas. O ser delas ainda permanece divino; de uma divindade não essencial, mas imitativa.<sup>324</sup>

Gilson e Penido também não deixam de acentuar o mesmo aspecto:

Participar do ato puro ou da perfeição de Deus é possuir uma perfeição que preexista em Deus, que aliás aí se encontra sem ter sido nem aumentada, nem atenuada pelo aparecimento da criatura e que esta reproduz segundo seu modo limitado e finito.<sup>325</sup>

De fato, participar, aqui, não significa *ter uma parte*, mas imitar parcialmente: “(...) as criaturas não participam da divina bondade, como se lhe partilhassem a essência, mas porque o ser delas é uma semelhança da bondade divina, semelhança aliás imperfeita e parcial. (*Super Sent.*, lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 ad 6).<sup>326</sup>

---

<sup>324</sup> MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente**. Vol 1. p. 175. Também Penido esclarece esta questão com exatidão: PENIDO. *Op. Cit.* p. 369: “Participar pode conceber-se de três modos: ter parte em a natureza mesma de outro (assim o filho, com relação ao pai); ter parte em uma natureza diversa, mas existente univocamente em um outro (comunidade específica ou genérica: assim, o calor no fogo e no ferro); enfim, ter parte, – por imitação ou semelhança – em uma natureza que se encontra, por essência, em um outro: assim, a impressão de um sinete, ou ainda, a imagem, a fotografia: há semelhança, mas não comunicação de natureza; tal é a participação analógica.”

<sup>325</sup> GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 663.

É de se observar, portanto, que na *participação transcendental* ou *analógica*, o participante, isto é, aquele que participa, “toma parte” “na” perfeição do participado e não “da” perfeição da participado. Assim o aluno toma parte “na” ciência do mestre, sem tomar parte “da” ciência do mestre!<sup>327</sup> Este tipo de participação também se define como um “ter” em oposição ao “ser”, e capta um conceito procedente de um termo grego: *metékhein*. Tem-se uma perfeição, sem sê-la por essência. Por exemplo, Tomás diz que as criaturas *têm* o ser em oposição a Deus que *é* Ser. Acerca desta aplicação do termo “participação”, explica com meridiana clareza o Prof. Lauand:

O terceiro sentido, mais profundo e decisivo, é o que é expresso pela palavra grega *metékhein*, que indica um “ter com”, um “co-ter”, ou simplesmente um “ter” em oposição a “ser”; um “ter” pela dependência (participação) com outro que “é”.<sup>328</sup>

Ora bem, uma vez que todo *participante*, na medida em que apenas “tem”, por semelhança imperfeita e parcial, uma perfeição do *participado*, fica claro, como já dissemos, a existência do participado (*i.é.* daquilo de que se participa). Por isso, tudo o que *tem* alguma perfeição em virtude de outro, precisamente enquanto “toma parte” *na* perfeição deste outro, reporta-nos, justamente, a este outro, no qual esta perfeição existe de forma perfeita, total e universal. Em outras palavras, todo *participante*, exatamente enquanto *participante*, remete-nos ao *participado*, que *é* o que o outro apenas *tem*. Ademais, podemos perceber entre os participantes, que alguns *têm* com maior ou menor intensidade uma determinada perfeição. Assim sendo, algumas coisas são mais e outras menos nobres, boas, verdadeiras, etc.<sup>329</sup> Ora, tudo que comporta mais ou menos aponta-nos para algo que é máximo.<sup>330</sup> Outrossim, tudo o que é máximo num determinado gênero é causa de tudo o que é deste gênero, como o fogo é causa de tudo o que é quente.<sup>331</sup> Em outras palavras, tudo o que apenas *tem* uma perfeição

<sup>326</sup> PENIDO. *Op. Cit.* p. 371.

<sup>327</sup> SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do Mundo: Cosmologia Filosófica**. Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988. p. 305: “Este segundo modo de ação é chamado causalidade por ‘participação’, porque o efeito ‘participa’, toma parte ‘na’ perfeição da causa e não toma uma parte ‘da’ perfeição da causa. Quando o mestre ensina a um discípulo seu ensino é causa da aprendizagem do discípulo; mas o mestre não transfere uma parte de ciência da própria mente para a mente do discípulo (...)”.

<sup>328</sup> LAUAND, Luiz Jean. **A Filosofia da Educação no novo Catecismo Católico**. In: LAUAND, Luiz Jean. **Sete Conferências sobre Tomás de Aquino**. São Paulo: ESDC, 2006. p. 106.

<sup>329</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 2, 3, C: “Encontra-se nas coisas algo mais ou menos bom, mais ou menos verdadeiro, mais ou menos nobre etc.”

<sup>330</sup> *Idem. Ibidem*: “Ora, mais e menos se dizem de coisas diversas conforme elas se aproximam diferentemente daquilo que é em si o máximo. Assim, mais quente é o que mais se aproxima do que é sumamente quente.”

procede daquilo que *é* esta perfeição, ou, ainda, tudo que *é* por participação reduz-se ao que *é* por essência. Agora bem, já vimos, quando abordamos o conceito de criação, que o primeiro entre todos os efeitos *é* o *ser*, posto que todos os outros o pressupõem. Daí Tomás dizer, por exemplo, que “(...) o que *é* em sumo grau verdadeiro, *é* ente em sumo grau”<sup>332</sup>. Assim, tudo o que existe, participa do *ser*, isto *é*, “toma parte” *na* perfeição do *ser*, “tem” o *ser*, mas sem *ser* o *Ser*. Ora, pelo sobredito, somos levados a afirmar a existência de um *Ser* supremo, que existe por si mesmo, isto *é*, que não apenas *tenha* o *ser*, mas que *seja* o próprio *Ser* e causa do *ser* de todas as coisas. Ora, *é* a este *Ser* perfeitíssimo que chamamos Deus. *É* forçoso que Ele seja um só; do contrário, se supusermos a existência de dois deuses, não teríamos como distingui-los, já que ambos teriam que possuir a totalidade do *ser*, e fora do *ser* só há o nada.<sup>333</sup> Tomás condensa este raciocínio em algumas ocasiões, citemos as mais notáveis:

Tudo o que *é* alguma coisa por participação remete a outro que seja a mesma coisa por essência, sendo o seu princípio supremo. Por exemplo, todas as coisas quentes por participação remetem ao fogo, que *é* quente por essência. Ora, dado que todas as coisas que existem participam do *ser* e são entes por participação, *é* preciso que acima de todas as coisas haja alguém que seja o *ser* em virtude da sua própria essência, isto *é*, que a sua essência seja o *ser* mesmo. Este *é* Deus, que *é* causa eficientíssima, digníssima e perfeitíssima de todas as coisas: todas as coisas que existem participam do *ser* dele.<sup>334</sup>

*É* necessário, com efeito, que tudo que de algum modo existe receba de Deus o *ser*. Em todas as coisas ordenadas verifica-se, em geral, que aquilo que *é* primeiro e perfeitíssimo em determinada ordem *é* causa das coisas restantes existentes nesta ordem. Assim *é* que o fogo, no qual se concentra ao máximo o calor, *é* causa do calor dos outros corpos quentes. Sabemos, também, que sempre as coisas imperfeitas originam-se de outras perfeitas, como o sêmen e as sementes, respectivamente, dos animais e das plantas. Ora, acima já foi demonstrado que Deus *é* o *Ser* Primeiro e perfeitíssimo. Logo, convém que Ele seja a causa primeira da existência de todas as coisas que têm *ser*.<sup>335</sup>

<sup>331</sup> *Idem. Ibidem*: “Por outro lado, o que se encontra no mais alto grau em determinado gênero *é* causa de tudo que *é* desse gênero: assim o fogo, que *é* quente, no mais alto grau, *é* causa do calor de todo e qualquer corpo aquecido (...)”.

<sup>332</sup> *Idem. Ibidem*.

<sup>333</sup> *Idem. Ibidem*. I, 3, 5, C: “Ora, não existe diferença alguma que não pertença ao ente; porque não-ente não pode constituir uma diferença.”

<sup>334</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura. Prooemium*. In: MONDIN, Batista. **Quem *é* Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 224.

<sup>335</sup> *Idem. Compêndio de Teologia*. I, LXVIII, 1.

Ademais, já sabemos que o termo essência designa *o que uma coisa é*. Ora, não encontramos entre as coisas que existem nenhuma cuja essência seja simplesmente *ser*. Tanto é assim que podemos conceber tudo quanto conhecemos, prescindindo do fato do seu existir. Dito d’outra forma, temos que todo participante por *participação transcendental*, na medida em que “tem” uma perfeição sem sê-la, não a possui por essência, ou seja, não “é” a perfeição que somente “possui”. E isto vale, sobretudo, no âmbito da primeira de todas as perfeições, a saber, o *ser*. Ora, o fato de a essência de uma coisa não ser o *ser*, remete-nos ao fato de ter sido causada, como ficou claro pelo próprio conceito de *participação receptiva transcendental* que consiste em algo “tomar parte” na perfeição que pertence por direito a outro. De fato, nada pode ser causa eficiente de si mesmo, uma vez que para isso ser possível algo teria que existir antes de existir para poder causar-se, ou seja, seria preciso que algo fosse anterior a si próprio, o que é impossível.<sup>336</sup> Logo, a menos que retrocedamos *ad infinitum* na ordem das causas eficientes, temos que chegar a algo que seja o próprio Ser subsistente ou cuja essência seja simplesmente *ser*, e que, por isso mesmo, seja a causa incausada e suprema do *ser* de todas as coisas. Atende que Ele seja um só, pois é absurdo sequer supor poder haver duas totalidades. Sendo assim, tudo o que é por outro ou por participação procede do que é por si, a saber, do que é por essência. Em diversos momentos o Aquinate coligiu estes argumentos. Arrolemos as formulações mais claras:

Tudo, porém, que cabe a algo, ou é causado pelos princípios de sua natureza, como a capacidade de rir no homem, ou advém de algum princípio extrínseco, como a luminosidade no ar pela influência do Sol. Ora, não pode ser que o próprio ser seja causado pela própria forma ou quiddidade da coisa, quero dizer, como causa eficiente; pois, assim, alguma coisa seria causa de si mesma, e alguma coisa levaria a si mesma a ser, o que é impossível. Portanto, é preciso que toda coisa (seja) tal que seu ser é outro que sua natureza, tenha o ser a partir de outro. E, como tudo que é por outro reduz-se ao que é por si, como a uma causa primeira, é preciso que haja alguma coisa que seja causa de ser para todas as coisas, por isto que ela própria é apenas ser; de outro modo, ir-se-ia ao infinito nas causas, pois toda coisa, que não é apenas ser, tem causa do seu ser, como foi dito. (...) e este é a causa primeira que é Deus.<sup>337</sup>

O ser está presente em todas as coisas, em algumas de maneira mais perfeita, em outras de um modo menos perfeito; no entanto, jamais

---

<sup>336</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 2, 3, C: “(...) mas não se encontra, nem é possível, algo que seja causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível.”

<sup>337</sup> *Idem*. **O ente e a essência**. IV, 54-55. (O parêntese é nosso).

está presente de um modo tão perfeito que se identificaria com a sua essência; do contrário, o ser faria parte da definição da essência de todas as coisas, o que é evidentemente falso, pois a essência de qualquer coisa pode ser concebida mesmo prescindindo-se do ser. Por isso, é preciso concluir que as coisas recebem o ser de outros; e (retrocedendo na série das causas) é necessário chegar a alguma coisa cuja essência seja constitutiva do próprio ser, do contrário se deveria retroceder *ad infinitum*.<sup>338</sup>

Ademais, tudo o que tem algo por participação reduz-se àquilo que possui este algo por essência, como a seu princípio e à sua causa. Desse modo, o ferro em brasa participa do calor que é fogo por essência. Ora, como acima foi demonstrado, Deus é o próprio ser. Por conseguinte, o ser convém a Ele por essência. Mas, a todas as outras coisas, por participação.<sup>339</sup>

Além disso, o que é por essência é causa de tudo o que é por participação, como por exemplo, o fogo é causa de tudo o que é ígneo como tal. Ora, Deus é ente pela sua essência, porque é o próprio ser. Mas todo outro ente é ente por participação, porque o ente que se identifica com o seu não pode ser senão um só, como foi demonstrado. (I, c. XLII). Logo, Deus é causa do ser de todas as coisas.<sup>340</sup>

Por conseguinte, vê-se como o conceito de participação em Tomás, justifica não somente a existência do Deus uno ou o fato de Ele ser o Criador de todas as coisas e a fonte e origem de todas as perfeições, mas também, e sobretudo, a relação dEle com as criaturas sem se resvalar no panteísmo. Se a prova da unicidade divina nos livra do *politeísmo*, o conceito de *participação receptiva transcendental* afasta-nos de um *monismo panteísta*. Por ela se estabelece, a um só tempo, a identidade, unicamente em Deus, entre essência e existir, e a distinção, em todas as demais criaturas, entre essência e existir. Ora, esta é a mais sublime verdade de toda a filosofia cristã. É o que conclui Garrigou-Lagrange: “Os tomistas sustentam que a verdade suprema da filosofia cristã é, segundo Santo Tomás, esta: *in solo Deo essentia et esse sunt idem* (cf. I, q.3, a.4)”<sup>341</sup>. O invicto estudioso Tomás ratifica esta sentença em diversos momentos:

---

<sup>338</sup> *Idem. Scriptum super Sententiis*. lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 co. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. pp. 224 e 225.

<sup>339</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. I, LXVIII, 2.

<sup>340</sup> *Idem. Suma Contra os Gêntios*. II, XV, 4 (926).

<sup>341</sup> GARRIGOU-LAGRANGE. *Op. Cit.* p. 69.

Segundo Santo Tomás, a verdade suprema da filosofia cristã, por isso, pode ser formulada da seguinte maneira: só em Deus a essência e a existência são idênticas. *In solo Deo essentia et esse sum idem.*<sup>342</sup>

Neste caso, é esse princípio de que só Deus é Ato puro, e que só nEle a essência a existência são idênticas; princípio que é a chave da abóbada da filosofia cristã, assim como também é a chave da abóbada do tratado teológico *De Deo Uno.*<sup>343</sup>

Com efeito, o conceito de participação é o elo entre a *metafísica ascendente*, isto é, aquela que sobe das criaturas a Deus, e a *metafísica descendente*, que desce de Deus às criaturas. Pela recepção do conceito neoplatônico de participação, remodelado segundo as exigências de uma metafísica cristã, Tomás estabelece uma íntima relação entre o Deus Criador e as suas criaturas. Nas palavras de Gilson, “A relação entre a criatura e o criador, tal como resulta da criação, chama-se participação”<sup>344</sup>.

---

<sup>342</sup> *Idem. Op. Cit.* p. 425.

<sup>343</sup> *Idem. Op. Cit.* p. 426.

<sup>344</sup> GILSON. *A Filosofia na Idade Média.* p. 663.

## **BIBLIOGRAFIA**

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 7ª ed. Trad. Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002. v. I.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. 4ª ed. Trad. Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001. v. II.

\_\_\_\_\_. **A Doutrina Cristã**. Trad. Nair de Assis Oliveira. Rev. Paulo Bazaglia e Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Natureza do Bem**. 2ª ed. Trad. Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

\_\_\_\_\_. **A Trindade**. 2ª ed. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1984.

\_\_\_\_\_. **A Verdadeira Religião**. Trad. Nair de Assis Oliveira. Rev. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2002.

\_\_\_\_\_. **Comentário ao Evangelho de São João: Luz, Pastor e Vida**. 2ª ed. Trad. José Augusto Rodrigues Amado. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1960. v. III.

\_\_\_\_\_. **Comentário ao Evangelho de São João: Da Cruz à Glória**. Trad. José Augusto Rodrigues Amado. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1952. v. V.

\_\_\_\_\_. **Comentário Literal ao Gênesis**. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. J. Figueiredo. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. **Comentário Literal ao Gênesis, Inacabado**. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. J. Figueiredo. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos, Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. **Contra Félix**. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. **O Livre Arbítrio**. 3ª ed. Trad. Nair de Assis Oliveira. Rev. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. **Sobre o Gênesis Contra os Maniqueus**. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. J. Figueiredo. São Paulo: Paulus, 2005.

BARROS, Manuel Corrêa de. **Lições de Filosofia Tomista**. Disponível em: <<http://www.microbookstudio.com/mcbarros.htm>>. Acesso em: 02/07/2012.

BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: VOZES, 2000.

FRANCA, Leonel. **Noções de História da Filosofia**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Pimenta de Mello, 1928.

GARDEIL, H. D. **Introdução à Filosofia de Santo Tomás de Aquino**. Disponível: <<http://www.microbookstudio.com/gardeilfilosofiatomasaquino.htm>>. Acesso em: 02/07/2012.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **La Síntesis Tomista**. Trad. Eugenio S. Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1946.

GILSON, Etienne. **A Existência na Filosofia de Santo Tomás**. Trad. Geraldo Pinheiro Machado et al. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

\_\_\_\_\_. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. pp. 41 a 60.

\_\_\_\_\_. **Elementos de una metafísica del ser**. Trad. Pedro Javier Moya Obradors. Disponível em: <<http://arvo.net/pdf/gilson2.pdf>>. Acesso: 25/08/2013.

\_\_\_\_\_. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951.

\_\_\_\_\_. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HILÁRIO DE POITEIRS. **Tratado Sobre a Santíssima Trindade**. Trad. Cristina Penna de Andrade. Rev. Maria Thaís Robbe. São Paulo: Paulus, 2005.

JEAUNEAU, Édouard. **A Filosofia Medieval**. Trad. João Afonso dos Santos. Lisboa: Edições 70, 1986.

LAUAND, Luiz Jean. **A Filosofia da Educação no novo Catecismo Católico**. In: LAUAND, Luiz Jean. **Sete Conferências sobre Tomás de Aquino**. São Paulo: ESDC, 2006.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982.

\_\_\_\_\_. **Introdução à Filosofia: Problemas, Sistemas, Autores, Obras**. 15ª ed. Trad. J. Renard e Luiz J. Gaio. Rev. Danilo Morales, Luiz A. Miranda e José Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. **A Função da Analogia em Teologia Dogmática**. Trad. Dinarte Duarte Passos. Rev. Maurílio Teixeira Leite Penido. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1946.



PLOTINO. **Enéadas**. In: MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982.

\_\_\_\_\_. **Enéadas** In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: As Escolas da Era Imperial**. 2ª ed. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Filosofia Pagã**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: As Escolas da Era Imperial**. 2ª ed. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do Mundo: Cosmologia Filosófica**. Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio Questões 5 e 6**. Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. **Compêndio de Teologia**. 2ª ed. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. **Expositio Libri Boetii De Ebomadibus**. lect. 2. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. **O ente e a essência**. 2ª ed. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Scriptum super Sententiis**. lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 co. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. **Sententia Libri Metaphysicae**. V, 1. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. **Introdução à leitura do Comentário de Tomás de Aquino ao Tratado da Trindade de Boécio, questões 5 e 6: divisão e modo de proceder das ciências teóricas**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Super Evangelium S. Ioannis lectura. Prooemium**. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade**. Rev. Marcos Marcionilo. São Paulo: Loyola, 2002.

ZILLES, Urbano. **O Problema do Conhecimento de Deus**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.  
This page will not be added after purchasing Win2PDF.