

A natureza divina em Tomás de Aquino:

A via da Analogia

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

Introdução

No presente artigo, versaremos sobre a via da analogia, no que tange ao conhecimento de Deus em Tomás de Aquino. Ater-nos-emos a sua teologia natural. Começaremos arrazoando acerca da impossibilidade de termos, nesta vida, um conceito positivo, seja ele perfeito ou imperfeito, da essência divina em si mesma. Em seguida, explanaremos acerca da via analógica. Antes de tudo, colocando-a como uma questão. Continuando, abordaremos o fundamento do procedimento analógico. Posteriormente, tentaremos explicar em que consiste a equivocidade. Dando prosseguimento ao nosso artigo, apresentaremos a analogia como um termo médio entre a pura equivocidade e a univocidade. Depois passaremos a expor os dois modos de analogia concebíveis, discriminando qual deles aplica-se a Deus. Feito isso, esmeraremos por precisar qual o relacionamento existente entre o conhecimento analógico e a essência divina. Tentaremos frisar que a analogia não visa a dar-nos um conhecimento positivo do que seja a essência divina em si mesma. Esforçar-nos-emos por explicitar a razão pela qual a analogia não nos pode fornecer um conceito positivo da essência divina em si mesma, abordando tal questão a partir da *teoria do juízo*. Assim faremos, explicando como Tomás aplica o procedimento analógico, precisamente no âmbito do juízo. Por fim, passaremos à conclusão, frisando como a via analógica acaba sendo a síntese entre a teologia negativa e afirmativa, em Tomás de Aquino.

Vale ressaltar que, a cada nova questão arrolada, isto é, a cada novo tópico, retomaremos sempre certas conclusões que nos parecem basilares no pensamento de Tomás sobre a analogia. Tal retomada, num primeiro momento, pode dar a impressão de uma repetição de temáticas. Entretanto, não pudemos nos furtar a esta retomada, pois nos parece

ser ela que nos firmará no fundamento da doutrina analógica, que, até onde conhecemos de Tomás, é um dos pilares do seu pensamento. Outrossim, haverá ao longo do texto, uma série de notas de roda pé, que serão imprescindíveis para quem quiser entrar nas minudências desta complexa temática. Além dos textos clássicos da *Summa Theologiae* e da *Summa Contra Gentiles*, dispensaremos particular atenção às precisões de Étienne Gilson, no clássico: *Le Thomisme. Introduction au Siystème de Saint Thomas D'aquin* (1919). Valer-nos-emos da versão castelhana (1960) da obra – única autorizada do original francês – vertida por Alberto Oteiza Quirino em: *El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino*.

Passemos a explicar sobre a impossibilidade, *pro statu isto*, de um conceito positivo da essência divina em si mesma.

1. A impossibilidade de um conceito positivo da essência divina em si mesma

Com efeito, Deus, cuja essência é *Ato Puro de Existir*, só pode ser alcançado por nossa inteligência imperfeita, mediante um outro ato, a saber, o *ato do juízo*, no qual percebemos o ato de existir dos entes finitos, que nos forçam, pela sua contingência, a elevar-nos ao *Ato Puro de Existir*. Ora, o plano do juízo não se identifica com o plano estático dos conceitos, que procede da apreensão passiva das essências finitas das coisas sensíveis. Desta sorte, chegar a Deus pela via de juízo, não equivale a definir a sua essência. Em outras palavras, por meio de um juízo, não apreendemos a essência infinita da deidade. Chamá-lo, pois, de *Ato Puro de Existir* não corresponde a apresentar um conceito da Sua essência. Neste juízo, afirmamos apenas que tal ato simples de existir, existe de fato, mas nos permanece completamente desconhecido o *quomodo* este seja em si mesmo. Com outras palavras ainda, permanece-nos inacessível o *quid est* deste ato simples e puro de existir. É como afere Gilson: “(...) um ser absolutamente simples ou carente de essência concebível à parte de seu existir, não é um objeto acessível ao entendimento humano”¹.

¹ GILSON, Etienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirino. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1960. p. 152: (A tradução, para o português nossa).

Agora bem, é claro que todo juízo comporta também conceitos que expressam essências, mas o próprio juízo enquanto tal, não é ele mesmo um conceito, senão um ato que liga ou desliga os conceitos dos seres existentes entre si, afirmando ou negando que determinado ente exista ou possa existir de dado modo. E é neste ato que se nos torna perceptível a contingência destes atos finitos de existir, enquanto percebemos que nenhum destes ditos atos de existir existe por si (*a se*). Tal constatação exige, por demais, a existência de um *Ato Puro de Existir* que cause tais atos contingentes. Ora, é a este *Ato Puro de Existir* que chamamos Deus. Nesta altura, não estamos mais no escopo dos conceitos, mas dos atos de existir, dos quais inferimos, por via de raciocínio, a existência de um *Esse Subsistens*. Destarte, para que um conceito de Deus fosse possível, mister seria dizer o que é este *Ato Puro de Existir*, pois só nisto consistiria a expressão da essência divina num conceito. Ora, isto só seria possível se pudéssemos ver esta essência, o que é reservado somente ao próprio Deus e aos célicos. A nós, ao contrário, isto permanece vedado, tendo em vista que todos os nossos conceitos, seguindo a estrutura do nosso próprio modo de conhecer – que segue, por seu lado, o nosso modo de ser – só podem ser retirados das coisas sensíveis. Sendo assim, a essência divina de forma alguma é objeto da nossa experiência sensível e, *ipso facto*, não pode, nem conjeturalmente, ser objeto de um conceito unívoco para nós. Diz Tomás com precisão:

Nosso conhecimento natural se origina nos sentidos. Portanto, este conhecimento natural pode se estender até onde pode ser conduzido pelos objetos sensíveis. Ora, a partir dos objetos sensíveis nosso intelecto não pode alcançar a visão da essência divina (...).²

Por conseguinte, quando dizemos que Deus é um *Ato Puro de Existir*, estamos designando-O por um nome. Outrossim, nomeando-o assim, estamos fazendo dEle um juízo de existência³, que dimana de um raciocínio derivado da percepção que temos, no dinamismo do nosso juízo, da contingência dos atos de existir das coisas criadas. De fato, a contingência destes efeitos supõe que eles não tenham em si a causa do seu existir, e, desta feita, pressupõe também a existência de um ato de existir necessário que os cause. Tal ser necessário só pode ser um *Ato Puro de Existir*, ou seja, aquele que seja o existir por essência, e que entendemos

² TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom-Marie Roguet et. al. São Paulo: Loyola, 2001. v. I. I, 12, 12, C; GILSON. *Op. Cit.* p. 152: “No seu presente estado, o homem saca seus conceitos do conhecimento sensível; com este ponto de partida, não é possível chegar a ver a essência divina, o que seria necessário, sem embargo, para poder ter um conhecimento positivo do que é Deus.” (A tradução, para o português, é nossa).

³ Dizer que Deus é um *Ato Puro de Existir*, corresponde a dizer que Ele simplesmente é.

ser Deus.⁴ Ora bem, o contorno ulterior que fazemos da *natureza* deste *Ato Puro de Existir*, procede, por demais, das sucessivas negações que construímos, e que consistem em afastar deste *Ato Puro*, tudo aquilo que é próprio dos seres contingentes⁵, os quais constituem o objeto próprio do nosso conhecimento. Tal procedimento, portanto, consiste em remover de Deus tudo aquilo que é próprio dos seus efeitos, e isto implica em excluir dEle todo conceito tirado das coisas criadas, isto é, daqueles entes que não são o *ipsum esse subsistens*. Por isso, longe de nos oferecer um conhecimento positivo da essência divina em si mesma, este procedimento nos demove de qualquer pretensão de obtermos tal conceito positivo de Deus em si mesmo, a partir dos seus efeitos. É o que declina Tomás numa passagem que nunca será demais ser retomada:

(...) conhecemos (...) a diferença das criaturas com relação a Deus (*differentiam creaturarum ab ipso*), a saber, que Ele não é nada do que são seus efeitos (*quod ipse non este aliquid eorum quae ab eo causantur*).⁶

Por consequência, a partir do juízo de que Deus é um *Ato Puro de Existir*, chegamos a saber que a sua essência é um *Ato Puro de Existir*, e, em razão disso, que certos atributos lhe convêm de forma indeclinável. Conforme afirma o próprio Tomás, de Deus, pelas criaturas, conhecemos, além da sua existência, o “(...) que é necessário que lhe convenha como à causa primeira universal, que transcende todos os seus efeitos”⁷.

Porém, também quanto aos próprios predicados e perfeições cabíveis ao *Ato Puro de Existir*, temos um conhecimento mui limitado. Com efeito, o que sejam estes atributos, vale dizer, o *modus praedicandi* de cada um deles na absoluta simplicidade divina, é-nos vedado conhecer. Delas, a saber, destas perfeições, só sabemos o que são essencialmente (*res praedicata*) nas criaturas. Portanto, o “quomodo” estão em Deus, desconhecemos. Com efeito, embora saibamos que estas tais perfeições sejam devidas a Deus de forma eminente, isto não nos fornece um conhecimento da essência divina em si mesma. Sabemos que elas existem em Deus, mas não “como” elas existem em Deus. Destarte, só sabemos o que seja este *Ato Puro de Existir*, negativamente, quer dizer, enquanto conhecemos que Ele não se

⁴ Destarte, por via de uma cadeia raciocínios, rigorosos e criteriosos, retomamos e confirmamos o postulado do argumento ontológico de outrora. Entretanto, desta feita, ele é formulado *a posteriori* e por via silogística. Neste sentido, então, se a proposição “Deus existe” é ao menos possível, é necessária.

⁵ Os “seres contingentes” aos quais nos referimos são os entes empiricamente dados, cujos atos finitos de existir são limitados por suas respectivas essências. Tais essências nos são acessíveis direta e imediatamente.

⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 12, 12, C. (Os parênteses são nossos).

⁷ *Idem. Ibidem.*

confunde com nenhum dos seres criados, e, ademais, enquanto sabemos que o modo como as perfeições criadas se realizam nEle difere do modo como se realizam nas criaturas, que são as únicas que conhecemos diretamente e por meio de conceitos.

Não conhecemos, ratificamos, o que seja este *Ato Puro de Existir*. De sorte que poder conceituá-lo equivaleria a poder *defini-lo*, o que corresponderia em *determiná-lo* segundo o nosso modo de conhecer. Contudo, Deus não se encontra em qualquer gênero, nem em nenhuma espécie, sendo, conseqüentemente, um objeto desproporcional e inacessível ao nosso modo de conhecer, que é conceitual.⁸ De resto, sua essência é unicamente um ato de existir por nada *delimitado e, ipso facto*, inapreensível conceitualmente, pois todo conceito implica uma *definição*. Além disso, a essência divina não está circunscrita à nossa experiência sensível, origem de todos os nossos conhecimentos. Acerca de Deus, conclui Etienne:

Não cabe esperar alcançá-lo por nenhum método imaginável. Trata-se aqui de uma desproporção essencial entre o entendimento e seu objeto, que nada, salvo o mesmo Deus, em outra vida e em diferente estado do homem, poderia converter em uma proporção.⁹

Passemos às considerações pertinentes à via analógica. Começemos problematizando a questão da possibilidade de um conhecimento afirmativo da natureza divina.

2. A via analógica

Decerto que Deus é a causa de todas as coisas. Ora, a causa, enquanto causa, transmite-se a si mesma. Pelo que os efeitos se lhe assemelham, porquanto participam da sua perfeição. Resta sabermos, pois, se por meio das coisas sensíveis, que já nos serviram de via

⁸ Conceituar é definir um dado ente, cuja essência apreendemos num determinado gênero e numa determinada espécie. Ora, Deus é uma forma puríssima, simplicíssima; não se encontra, portanto, dividida em gênero ou espécie alguma. De uma *forma simples*, diz Tomás: *Idem. Ibidem.* I, 12, 12, ad 1: “Portanto, deve-se dizer que a razão não pode captar uma forma simples a ponto de saber o *que é (quid est)*, mas pode a respeito dela conhecer *se é (an est)* (...)”. (Os parênteses são nossos). Agora bem, se Tomás diz isso de uma forma relativamente simples, porque isenta de matéria, mas não da composição de essência e existir, como são as substâncias separadas, que dirá de Deus, *Ipsum Esse Subsistens, Ato Puro de Existir?* Di-lo-á: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v. I, XXV, 5 (233): “Donde ficar também evidenciado que Deus não pode ser definido (*Deus definiri non potest*), porque a definição compreende gênero e diferença específica.” (O parêntese é nosso).

⁹ GILSON. *Op. Cit.* p. 152. (A tradução, para o português, é nossa).

para provar a existência de Deus¹⁰, podemos alcançar algum êxito na empresa de saber o que Deus *é*. Em outras palavras: as perfeições encontradas nas criaturas, procedentes de Deus como de sua causa primeira, além de dizerem que Deus *é*, podem apresentar alguma coisa a mais para nós do que aquilo que Ele *não é*? Declina Etienne:

Porém, as coisas sensíveis são efeitos de Deus; podemos, pois, apoiar-nos nelas para tratar de conhecê-lo indiretamente como sua causa. Já temos feito ao provar sua existência, partindo do mundo sensível; devemos, pois, poder fazê-lo também para provar, não já que *é*, senão que coisa *é*. *O problema que aqui se coloca é, não obstante, saber se, caminhando por esta segunda via, podemos ter esperança de saber dele algo mais do que Ele não é.*¹¹

Passemos a analisar os preâmbulos concernentes ao procedimento analógico

2.1. Preâmbulos do procedimento analógico

A fim de esclarecermos bem a possibilidade deste expediente, ser-nos-á oportuno retomarmos alguns dados. Antes de qualquer coisa, importa asseverarmos que descrever a natureza divina consistiria em atribuir-lhe certas perfeições que encontramos primeiramente nas criaturas. Com isso, nomearíamos a Deus com os nomes com que designamos as perfeições que encontramos nas criaturas. Assim, chamá-lo-íamos de bom, sábio, poderoso, etc. Ora, este procedimento se fundamentaria nos seguintes axiomas: sendo a causa sempre superior ao efeito, Deus, enquanto causa primeira de todas as perfeições das criaturas, possuiria todas estas perfeições em grau supereminente. Logo, partindo desta perspectiva, as perfeições encontradas nas criaturas, encontrar-se-iam também em Deus, se bem que de forma mais eminente. Consequentemente:

Como em Deus encontram-se todas as perfeições da criatura, se bem que de modo mais eminente (*modum eminentiorem*), todos os nomes que designam absolutamente uma perfeição sem defeito predicam-se de

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 12, 12, C: “No entanto, como são efeitos que dependem da causa, podemos ser por eles conduzidos a conhecer de Deus *se é (an est) (...)*”.

¹¹ GILSON. *Op. Cit.* p. 152. (A tradução para o português e o itálico são nossos).

Deus e das coisas como, por exemplo, a bondade, a sabedoria, o ser, e outros semelhantes.¹²

No entanto, urge ratificarmos que tais perfeições não se encontram no Criador tal como se encontram na criatura. Por conseguinte, os nomes pelos quais as designamos nas criaturas só conseguiriam expressar, quando aplicados a Deus, meras semelhanças ou *metáforas*.¹³ Ademais, estas *metáforas* seriam duplamente deficientes. Antes de tudo porque estes nomes nós os concebemos para designar o modo pelo qual tais perfeições se aplicam e se realizam nas criaturas.¹⁴ Ora, o modo como estas perfeições se realizam nas criaturas é infinitamente diverso daquele segundo o qual elas se realizam em Deus: “(...) donde não poderem ser atribuídos a Deus senão metaforicamente (*metaphorice*)”¹⁵.

Além disso, os nomes pelos quais designamos os objetos têm que se adequar ao modo como concebemos estes objetos, bem como ao modo como eles existem de fato. Ora, as únicas substâncias que nos são diretamente concebíveis são as substâncias sensíveis, compostas de matéria e forma. Estas substâncias são, portanto, seres complexos, porque compostos de matéria e forma. Destarte, nestas substâncias, a forma não se identifica com o sujeito¹⁶, como ocorre em Deus. Logo, por meio delas, não podemos chegar a conhecer o *quid est* de Deus.

Ademais, importa sempre ratificarmos que, na nossa experiência sensível – origem de todos os nossos conhecimentos – só temos o conhecimento direto de tais substâncias compostas. Porém, acentuamos uma vez mais que, enquanto estas substâncias corporais são compostas, a substância divina – que é o objeto próprio deste nosso estudo – é simples.

E mais, se é verdade que a forma das substâncias sensíveis é simples¹⁷, é também verdade que ela não subsiste em si mesma, mas no sujeito que é composto, enquanto que

¹² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, XXX, 1 (276). (O parêntese é nosso).

¹³ *Idem. Ibidem*: “Mas qualquer nome que exprima estas perfeições de modo próprio às criaturas (*modo proprio creaturis*) não se pode predicar a Deus senão por semelhança e metáfora (*similitudinem et metaphoram*), pela qual se transfere a uma coisa o que é próprio de outra (...)”. (Os parênteses são nossos).

¹⁴ *Idem. Ibidem*: “(...) Tais são todos os nomes atribuídos a uma espécie de coisa criada, como *homem e pedra*, porque para cada espécie há um nome próprio de perfeição do ser (*proprius modus perfectionis et esse*). Semelhantemente acontece com todos os nomes que nas coisas designam propriedades causadas pelos princípios próprios das espécies (*ex propriis principiis specierum causatur*) (...)”. (Os parênteses são nossos).

¹⁵ *Idem. Ibidem*. (O parêntese é nosso).

¹⁶ *Idem. Ibidem*. I, XXX, 2 (277): “Ora, começando o nosso intelecto a conhecer a partir dos sentidos, não transcende ele o modo próprio dessas coisas sensíveis (*illum modum non trascendit qui in rebus sensibilibus invenitur*), nas quais a forma não se identifica com o seu sujeito devido à composição de matéria e forma.” (Os parênteses são nossos).

Deus, sendo simples, subsiste também em si mesmo, isto é, na sua simplicidade absoluta. Outrossim, não temos em nossa experiência sensível, nem sequer um exemplo em que nos ocorresse constatar um *ato puro de existir*, ou seja, uma *forma simples subsistente*, para que, com isso, pudéssemos supor qual seja o modo de existência, nela, das perfeições que encontramos nas *substâncias compostas*. Sendo assim, como só temos ao nosso alcance estes entes subsistentes compostos, isto é, estas substâncias compostas que existem em virtude de algo simples, a saber, a forma, mas que, todavia, não subsiste senão na composição da substância, segue-se que:

(...) o nosso intelecto designa como concreto tudo aquilo que designa como subsistente, sendo que o concebido como simples (*a forma*) é designado não como *o que é (quod est)*, mas como *pelo que é (quo est)*.¹⁸

Desta feita, como desconhecemos o que seja uma *forma simples subsistente em si mesma*, escapa-nos também o “como” (*quomodo*) as perfeições comunicadas às substâncias compostas pela causa criadora se realizariam nesta mesma causa criadora, quero dizer, na sua completa simplicidade, e isto, embora saibamos que, quanto ao que significam, estas perfeições são devidas por pleno direito a Deus. Por isso diz Tomás de Aquino que, com relação a Deus:

(...) em todos os nomes que damos, quanto ao modo de significação (*modum significandi*), há imperfeição (*imperfectio invenitur*), embora a coisa significada (*res significata*) convenha-lhe de modo eminente (...). Sob tal aspecto, porém, nenhum nome é apto para ser convenientemente atribuído a Deus, sendo somente quanto àquilo que deve ser significado pelo nome (*significandum nomen*).¹⁹

¹⁷ *Idem. Ibidem*: “Nestas coisas (*as substâncias sensíveis*) a forma é realmente simples, mas imperfeita porque não é subsistente (*Forma simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens*). O sujeito da forma é subsistente, mas não é simples (*habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex*), aliás, ele é concreto.” (Os parênteses são nossos).

¹⁸ *Idem. Ibidem*. (Os parênteses são nossos).

¹⁹ *Idem. Op. Cit.* (Os parênteses são nossos). Antes de tudo, Tomás distingue: *perfeições absolutas* de *perfeições mistas*. As *perfeições mistas* são aquelas que estão ligadas à matéria, ao espaço e ao tempo e só podem ser predicadas a Deus *metaforicamente*. As *perfeições absolutas* são aquelas que não têm nenhum vínculo necessário com a matéria. Ora, em relação a uma perfeição absoluta, Tomás nota que existem três modos de se considerá-la: o que ela é em si, a *res significata*, isto é, a perfeição enquanto tal, que ele chama de *perfectionem absque defectu* (*perfeição sem defeito*); o modo como ela se realiza parcialmente na criatura – que, aliás, é a modalidade que nos é imediatamente acessível – e que Tomás designa como *modum significandi*; e, enfim, o modo supereminente como tal perfeição se encontra em Deus e que ele denomina *modus supereminentiae*, o qual não captamos. Agora bem, quanto à *res significata*, retomando famosa sentença de Dionísio, Tomás diz que os nomes com os quais designamos estas perfeições absolutas são atribuíveis a Deus, enquanto que, quanto ao *modum significandi*, estes mesmos nomes não são aplicáveis a Ele: *Idem. Op. Cit.*: “Por conseguinte, estes nomes

Em outras palavras, certamente as perfeições encontradas nas criaturas se encontram em Deus. Aliás, pertencem-Lhe por pleno direito. Contudo, por não termos como conhecer o que é este ato puro de existir, desconhecemos, por isto mesmo, o “modo” como às perfeições tanto subsistem como se identificam na absoluta unidade da Deidade. De fato, desconhecemos o “quomodo” tais perfeições subsistem na simplicidade absoluta de Deus, porque desconhecemos também o que seja este *ato puro de existir*, e tudo o que está em Deus não é senão o seu próprio *ato puro de existir*. Compendia Gilson com precisão:

Em resumo, o que os nomes destas perfeições significam pertence certamente a Deus, o ser supremamente perfeito; mas o modo segundo o qual estas perfeições Lhe pertencem, o ignoramos, como o ato divino de existir que elas constituem.²⁰

Antes de adentrarmos no conhecimento analógico propriamente dito, faz-se mister definirmos em que consiste a equivocidade para depois estarmos em condições de distingui-la da analogia.

2.2. Causalidade e equivocidade

Averiguemos, agora, qual seja a natureza deste conhecimento de Deus que nos proporciona a teologia filosófica (“*theologia philosophica*”), e que, apresentando-se de forma tão deficiente aos espíritos mais especulativos, parece causar-lhes uma verdadeira desolação *metafísica*. Ora, para investigarmos o alcance do conhecimento que logramos atingir pela razão natural das perfeições divinas, cumpre que partamos do seu fundamento, qual seja, da

podem ser afirmados e negados de Deus, segundo ensina Dionísio: afirmados, por causa da razão do nome (*nominis rationem*); negados, por causa do modo segundo o qual significam (*significandi modum*). (Os parênteses são nossos). No que toca ao *modus supereminentiae* em que estas perfeições existem em Deus, só conseguimos expressá-lo por meio de superlativos, advérbios, prefixos, etc. Sabemos, entretanto, que o meio mais apropriado de exprimir o *modus supereminentiae* é através do prefixo “super”. De toda forma, os recursos da nomenclatura da via eminente (*via eminentiae*) só manifestam, em última instância, a nossa impossibilidade de apreendemos o “quomodo” ou o “modus significandi” com que todas estas perfeições absolutas se encontram na total simplicidade divina. De fato, como em Deus tudo se identifica com o seu *Esse Subsistens*, e como desconhecemos o que seja precisamente este *Esse Subsistens*, é-nos por isso mesmo inacessível o “modus praedicandi” de tudo que se acha nEle, sendo-nos apenas acessível a “res praedicata” a Ele. Por isso, o Frade Dominicano resume tudo quando dissemos, afirmando em poucas palavras: *Idem. Ibidem. I, XXX, 3 (278)*: “Com efeito, não podemos apreender de Deus o que é (*quid est*), mas sim o que não é (*quid non est*) (...)”. (Os parênteses são nossos).

²⁰ GILSON. *Op. Cit.* p. 153. (A tradução, para o português, é nossa).

relação entre causa e efeito existente entre Deus e as criaturas. E, mesmo na contemplação desta relação de causa e efeito entre Deus e as suas criaturas, cuida que observemos, antes de tudo, qual o grau de semelhança que é comunicada pela divindade às suas criaturas. É o que aduz Gilson:

Como caracterizar a natureza e o alcance de um conhecimento de Deus tão deficiente? Já que vamos falar dele como causa das criaturas, *todo o problema se refere ao grau de semelhança com Deus que se pode atribuir aos seus efeitos.*²¹

Agora bem, de antemão já devemos ter presente que, seja qual for o grau de semelhança que Deus imprima em suas criaturas, tal grau de semelhança nunca poderá admitir identidade de natureza. Com efeito, as criaturas são efeitos muito inferiores ao seu Criador. Deus não engendra numa criatura a mesma semelhança que um homem engendra noutro homem. Um homem ao produzir outro homem, transmite-lhe a própria natureza, de tal forma que o filho pode dizer, com todo o direito, que é homem como o pai. Ora, entre Deus e as criaturas, não há comunicação de natureza, de sorte que a criatura não tem a mesma natureza do seu Criador e, *ipso facto*, não se pode conceder a ambos o mesmo nome. Há, por conseguinte, entre Deus e as suas criaturas, uma relação de semelhança, mas muito diferente daquela que existe entre os homens. De fato, só se atribui o mesmo nome ao filho, porque o filho é homem como o pai, posto que o filho recebe do pai a mesma natureza. Isto não se dá, ratificamos, entre Deus e os seus efeitos, pois estes não recebem dAquele a mesma natureza. Por isso, no caso de Deus e das suas criaturas, não acontece que possamos conferir às criaturas, efeitos de Deus, o mesmo nome que damos à sua causa, ou seja, a Deus. Não pode caber à criatura, pois, o mesmo nome e, *ipso facto*, o mesmo conceito que é aplicado a Deus, porquanto comportam naturezas diversas. É o que explica Etienne:

Porém, trata-se aqui de efeitos muito inferiores à sua causa. Deus não engendra a criatura como um homem engendra um homem; por isso, enquanto um homem engendrado possui a mesma natureza, levando com perfeito direito o nome do que o engendra (o filho é chamado homem com o mesmo direito que seu pai), os efeitos criados por Deus, não concordam com ele, nem no nome nem na natureza.²²

²¹ *Idem. Op. Cit.* (A tradução para o português e o itálico são nossos).

²² *Idem. Op. Cit.* (A tradução, para o português, é nossa).

No entanto, mesmo no plano natural, podemos encontrar algo que realmente se assemelha ao nexo causal existente entre a criatura e o Criador. Atende que observemos, neste sentido, que, por mais inferior que um efeito seja em relação à sua causa, este efeito, forçosamente tem de preexistir, quanto à sua perfeição, em sua causa, inclusive para que esta o possa causar. Na verdade, a razão de toda causalidade reside no fato de que é da natureza de toda ação causal, imprimir alguma semelhança sua no efeito que produz. Por outro lado, cada coisa age na medida em que está em ato, e está em ato, na medida em que possui o ser (*esse*). E é do ser (*esse*), já o sabemos, que procede toda perfeição. Logo, o efeito tende a repercutir, até para que possa constituir-se como propriamente um efeito, e em virtude do próprio influxo que a causa lhe exerceu, algo do ato de ser (*actus essendi*) que esta causa lhe comunicou, e isto, inobstante esta repercussão permaneça mui longínqua.²³ O que acontece, contudo, é que, em certos casos, a causa transcende tanto o efeito que ela produz, que a perfeição que encontramos no efeito, existe na causa de um modo totalmente outro. Ora, é exatamente nisto que consiste a *equivocidade*, pelo que se chamam estas causas de causas equívocas. É o que afirma Tomás:

Por isso, a forma do efeito está, de certa maneira, na causa que o excede (*forma effectus in causa excedente invenitur*), mas segundo outro modo e outra razão (*secundum alium modum et aliam rationem*), pelo que se qualifica a causa de *equivoca* (*ratione cuius causa aequivoca*).²⁴

É assim, por exemplo, que a energia solar é causa do calor e da secura. Não se pode dizer com exatidão que a energia solar em si seja quente ou seca, do mesmo modo como são quentes ou secas as coisas que costumamos designar por estes nomes. Sabemos apenas que esta energia solar deve obrigatoriamente conter em si, as perfeições que fora capaz de produzir, a fim de que pudesse precisamente produzi-las. Contudo, a maneira ou o “como” as tem ou possui, não nos é dado conhecer pelos seus efeitos. No entanto, tomando a perfeição da causa pela do efeito, costumamos dizer que o sol é um corpo quente, embora saibamos que a “quentura” do sol é muito diversa daquela que conhecemos e constatamos nos demais

²³ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. I, XXIX, 1 (270): “De fato, os efeitos mais imperfeitos que as suas causas não convêm a elas no nome e no conceito, mas há necessidade de que haja entre ambos alguma semelhança (*necesse est tamen aliquam inter similitudinem inveniri*), por caber à natureza da ação produzir efeitos que lhe sejam semelhantes (*de natura enim actionis est ut agens sibi simili agat*), visto que cada coisa opera enquanto está em ato (*agat secundum actu est*).” (Os parênteses são nossos).

²⁴ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

corpos aquecidos pelo sol.²⁵ Ora bem, são precisamente estas causas, cujas perfeições transcendem os efeitos produzidos por elas próprias, que chamamos *causas equívocas*.

Há, portanto, se bem que sob aspectos diversos, uma relação de semelhança e dessemelhança em toda *causalidade equívoca*: semelhança enquanto a causa contém a perfeição do efeito, a fim de que possa justamente produzi-la no efeito; dessemelhança, porque a perfeição que existe no efeito, existe de um modo totalmente outro na causa. A isto se refere Tomás de Aquino, retomando o exemplo do calor gerado pelo sol:

O sol, por isso, diz-se de algum modo semelhante a todas as coisas (*omnibus illis similis aliquo modo*) em que produz eficazmente os seus efeitos (*suos effectus efficaciter inducit*). No entanto, é também dissemelhante de todas elas (*omnibus dissimilis est*), enquanto os efeitos não possuem calor do mesmo modo que está no sol (*effectus non eodem modo possident calorem quo in soli invenitur*).²⁶

Agora bem, se tomarmos nota de tudo quanto dissemos até aqui sobre o nosso conhecimento natural de Deus, diremos que este conhecimento não é nada menos que equívoco, visto que ele se fundamenta na relação de uma causa transcendente com os seus efeitos, quero dizer, na relação entre Deus e as suas criaturas. Por conseguinte, podemos atribuir as perfeições das criaturas a Deus, enquanto sabemos que o efeito deve sempre preexistir em sua causa, e contanto que saibamos também que, em Deus, tais perfeições se encontram num ato maior e, portanto, de um modo totalmente outro daquele que se encontram nos seus efeitos criados, ou seja, equivocadamente.²⁷ De sorte que, embora saibamos que Deus possua estas perfeições, dado que, do contrário, nem poderia comunicá-las às suas criaturas, não sabemos, contudo, e nem temos como saber, o “modus significandi” ou o “quomodo” elas se encontram em Deus. Há, então, semelhança entre Deus e as suas criaturas, no sentido de que as perfeições que encontramos nas criaturas se encontram deveras em Deus. Porém, há também uma infinita dessemelhança entre Deus e as suas criaturas, pois verdadeiramente tais perfeições existem em Deus de um modo que excede em muito à maneira como existem nas

²⁵ *Idem. Ibidem*: “O sol, por exemplo, produz calor nos corpos inferiores agindo enquanto está em ato (*agendo secundum quod actu est*). Donde ser necessário que o calor gerado pelo sol tenha (*obtineat*) alguma semelhança (*aliqualem similitudinem*) com a virtude ativa do mesmo (*ad virtutem activam solis*), pela qual (*per quam*) é produzido (*causatur*) calor num corpo inferior. Por isso, diz-se que o sol é quente, embora por outro motivo (*quamvis non una ratione*).” (Os parênteses são nossos).

²⁶ *Idem. Ibidem* (Os parênteses são nossos).

²⁷ *Idem. Ibidem*. I, XXXI, 1 (280): “Com efeito, dissemos que todas as perfeições (*omnis perfectiones*) que há nas outras coisas são atribuídas a Deus (*Deo attribui*) como os efeitos estão nas suas causas equívocas (*effectus in suis causis aequivocis invenitur*). Esses efeitos estão em suas causas virtualmente (*effectus in causis sunt virtute*), como o calor está no sol.” (Os parênteses são nossos).

suas criaturas. Declina o Aquinate, fazendo referência a esta similitude e dissimilitude simultâneas entre Deus e as suas criaturas:

Assim, também, Deus confere a todas as coisas as perfeições e, por isso, tem ao mesmo tempo semelhança e dessemelhanças (*similitudinem habet et dissimilitudinem simul*) com todas elas.²⁸

Neste ínterim, nem adiantaria se recorrer ao expediente de que tais perfeições se encontram em Deus de *modo supereminente*. Com efeito, isto não responderia à questão sobre o “quomodo” estão nEle estas perfeições. Todavia, podemos vislumbrar algo deste mistério, se nos debruçarmos sobre outra característica das *causas equívocas*. A virtude do sol, embora contenha – de algum modo – a perfeição do calor, não está restrita a ela. De fato, verificamos que o sol não causa apenas o calor, mas também a *secura*, que, no fogo, é algo distinto do calor. Ora, isto nos faz conhecer que o que existe de forma dividida e múltipla nos efeitos, a saber, as perfeições, existe de forma simples e una nas suas respectivas *causas equívocas*. E exatamente isto torna tais causas mais eminentes do que os efeitos produzidos por elas. Destarte, podemos concluir que, em Deus, todas as perfeições das criaturas existem de forma totalmente simples e una²⁹:

(...) pela mesma virtude (*per eandem virtutem*) pela qual o sol produz o calor, produz também muitos outros efeitos (*multos alios effectus*) nos corpos inferiores como, por exemplo, o de secá-los. Assim, atribuem-se ao sol, por uma única virtude (*per unam virtutem*), o calor e a *secura*, que, no fogo, são qualidades diversas (*qualitates diversae*). Do mesmo modo necessariamente atribuem-se a Deus, por uma só virtude (*unam eius virtutem*), as perfeições de todas as coisas (*omnium perfectiones*), que a estas convêm segundo formas diversas (*diversas formas conveniunt*).³⁰

E há mais. Em Deus isto acontece de forma infinitamente mais completa, pois não podendo haver nEle nada acidental, tais perfeições, além de existirem unificadas, são *o que*

²⁸ *Idem. Ibidem.* I, XXIX, 1 (270). (O parêntese é nosso).

²⁹ *Idem. Suma Teológica.* I, 13, 5, C: “Porque um efeito que não se iguala ao poder de sua causa eficiente (*effectus non adaequans virtutem causae agentis*) recebe a semelhança da causa (*recipit similitudinem agentis*), não segundo a mesma razão (*non secundum eadem rationem*), mas de maneira deficiente: *de modo que o que nos efeitos se encontra dividido (divisim) e múltiplo (multipliciter), na causa (in causa) se encontra simples (simpliciter) e uno (eodem modo)*. O sol, por exemplo, sendo uma só energia, produz formas variadas e múltiplas nas esferas inferiores. *Da mesma maneira, como foi dito acima, as perfeições de todas as coisas (omnes rerum perfectiones) que estão divididas (divisim) e multiformes (multipliciter) nas criaturas (in rebus creatis) preexistem em Deus unificadas (in Deo praeexistunt unite)*.” (Os itálicos e os parênteses são nossos).

³⁰ *Idem. Suma Contra os Gentios.* I, XXXI, 1 (280). (Os parênteses são nossos).

Ele é, e o que Ele é, por sua vez, é absolutamente simples. Ou seja, tais perfeições, na *Deidade*, são unas, não somente entre si, senão que também se unificam com o próprio ser de Deus. Por conseguinte, em Deus, a “(...) virtude não é diversa da sua essência (*virtus non est aliud a sua essentia*), porque não pode haver em Deus alguma coisa acidental (*cum ei nihil accidere possit*) (...)”³¹. Logo, em Deus, as perfeições se identificam com o seu ser, mas o ser de Deus, sendo idêntico à sua essência, que é o *Ipsum Esse Subsistens*, nos assegura que devemos fazer duas outras asserções. Primeira, que todas as perfeições existem em Deus. Em verdade, devem existir, porquanto sendo Deus o *Ipsum Esse Subsistens*, e sendo toda perfeição oriunda do “esse”, todas e quaisquer perfeições são devidas a Deus. Segunda, Ele as possui de um modo que, conquanto nos permaneça vedado conhecer, podemos ao menos saber que não afetam e nem comprometem a Sua absoluta simplicidade. Com outras palavras, é justamente por ser maximamente uno e simples em seu ser, que Deus é o próprio ser, e é por isso também que Ele possui, e em grau máximo, todas as perfeições cabíveis ao ser. É o que conclui o Frade Mendicante: “(...) Deus, por ser único ser simples (*Deus per unum simplex suum esse*), possui todas e quaisquer perfeições (*omnimodam perfectionem possidet*).”³²

Ora bem, com todos estes dados, só certificamo-nos de uma coisa, vale dizer, que as perfeições que encontramos nas criaturas, encontrando-se nelas espalhadas e em graus diversos, encontram-se de um modo inteiramente distinto de como se encontram na unidade divina. O que nos leva a concluir que nada pode ser atribuído *univocamente* a Deus e às criaturas. De fato, quando uma perfeição é atribuída à criatura, é atribuída querendo significar algo distinto das demais perfeições desta mesma criatura. Desta sorte, o nome que designa uma dada perfeição de uma criatura, de certa forma a circunscreve, fazendo-nos compreendê-la melhor, enquanto conhecemo-la como distinta das demais criaturas. Assim, por exemplo, quando se diz de um homem que é sábio, declina-se tal perfeição enquanto esta é distinta da essência do homem e do seu ser, bem como das suas outras perfeições. Destarte, as perfeições de cada homem, também o tornam distinto dos demais indivíduos da mesma espécie. No entanto, quando dizemos de Deus, que é sábio, dizemo-lo segundo a sua essência e o seu ser, que é simplicíssimo. Em Deus, a sabedoria não é uma perfeição distinta do seu ser ou da sua essência, nem tampouco das suas demais perfeições. De tal modo que “(...) em Deus não há coisa alguma que não seja o próprio ser divino (...)”³³, o qual, por sua vez, é *Ato Puro de Existir*. E como desconhecemos o que seja este *Ato*, desconhecemos, por conseguinte, o *modo*

³¹ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

³² *Idem. Ibidem.* I, XXI, 1 (280).

³³ *Idem. Ibidem.* I, XXXII, 2 (285).

como ele é, e, *ipso facto*, como as ditas perfeições são nele. Donde, afinal, não se poder dizer sábio de Deus e do homem *univocamente*, ou seja, segundo a mesma razão. E o mesmo ocorre – ratificamos – com todos os demais nomes. Daí que nenhum deles possa ser aplicado a Deus e à criatura segundo a mesma razão ou proporção.³⁴

Finalmente, isto acarreta um corolário desalentador para o metafísico, a saber, que tudo quanto dissermos de Deus a partir das suas criaturas, di-lo-emos de forma *equivoca*, isto é, desconhecendo o “quomodo” tal perfeição se realiza na absoluta simplicidade e unidade de Deus. Ora, como parece não haver *meio-termo* entre o *unívoco* e o *equivoco*, sendo-nos vedado conhecer o que é a essência divina em si mesma, tudo quanto dissermos sobre Deus será então *equivoco*. Com exatidão, observa Gilson o *status quaestionis* até aqui:

E como entre o unívoco e o equivoco, nenhum termo médio parece concebível, devemos concluir que tudo quanto dissermos de Deus, a partir das criaturas, não se aparta do equivoco; o que, do ponto de vista da teologia natural, não deixa de ser desalentador.³⁵

Passemos a considerar as facetas do conhecimento oriundo da analogia, tendo sempre como fundamento último o princípio de causalidade.

2.3. Causalidade e Analogia

Agora bem, Tomás parece ter modificado a conclusão precedente, mas não de todo. Até onde temos conhecimento, Tomás parece nunca haver dito que os nomes que damos a Deus deixam de ser equívocos, senão que podem não ser *puramente equívocos*. Desta feita,

³⁴ *Idem. Suma Teológica*. I, 13, 5, C: “Assim, quando o nome de alguma perfeição é dito de uma criatura, significa essa perfeição como distinta (*distinctam*), por definição, das outras. Por exemplo, quando se atribui a um homem o nome de *sábio*, expressamos uma perfeição distinta (*distinctam*) da essência do homem (*essentia hominis*), de sua potência (*et a potentia*), de seu ser (*et ab esse ipsius*) etc. Ao contrário, quando atribuímos esse mesmo nome a Deus, não pretendemos significar algo que seja distinto (*distinctum*) de sua essência (*ab essentia*), de sua potência (*vel potentia*) ou de seu ser (*vel esse ipsius*). Assim, quando o nome *sábio* é atribuído ao homem, ele circunscreve de alguma maneira e compreende a realidade significada (*comprehendit rem significatam*), ao passo que, quando é atribuído a Deus, deixa a realidade incompreendida (*rem significatam ut incomprehensam*) e ultrapassando a significação do nome (*excedentem nominis significationem*). Fica evidente: este nome *sábio* não é atribuído a Deus e ao homem segundo a mesma razão (*secundum eandem rationem*). O mesmo vale para os outros nomes. Portanto, nenhum nome é atribuído univocamente a Deus e à criatura (*nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur*).” (Os parênteses são nossos).

³⁵ GILSON. *Op. Cit.* p. 154. (A tradução, para o português, é nossa).

ele modifica, de fato, a conclusão precedente. E o faz, distinguindo, entre os equívocos, a pura equivocidade daquilo que ele chamará exatamente de *analogia*. É o que pensa Gilson: “Não parece haver dito nunca que os nomes que damos a Deus não sejam equívocos, senão tão somente que não são puramente equívocos”³⁶. Há, portanto, entre a pura equivocidade e a *univocidade*, realmente um termo médio, a saber, a analogia. Com efeito, se a pura equivocidade consiste numa total diversidade de razões entre os nomes, e a univocidade numa completa identidade de razões entre os termos, a analogia designa uma relação de proporção entre os nomes, que implica uma certa ordenação entre as realidades que estes nomes significam nas coisas.

De fato, na equivocidade ocorre que um mesmo nome é aplicado a coisas totalmente diversas, e tal identidade de termos não significa nada além do fato casual de estes nomes terem sido designados para significar, nestas coisas, realidades absolutamente diferentes. O contrário ocorre quando há univocidade; neste caso, os nomes atribuídos a realidades diversas, possuem o mesmo sentido em todas elas, ou seja, significam a mesma realidade e do mesmo modo. Já na analogia, os nomes aplicados a duas realidades possuem uma semelhança de sentido que ultrapassa o fato de serem iguais quanto à designação e, por isso mesmo, não são mais puramente equívocos. Todavia, também não são unívocos, porquanto, ainda que signifiquem uma única e mesma realidade, não a significam mais do mesmo modo, isto é, na mesma proporção. Neste sentido, por exemplo, embora a urina e o remédio sejam ditos sãos, não são ditos da mesma maneira, visto que a urina é dita sã enquanto é efeito da saúde, ao passo que o remédio é dito sã enquanto é causa da saúde. Não existe, desta sorte, uma inteira identidade de razão entre os nomes. Significam a mesma realidade, qual seja, a saúde, mas não da mesma forma: uma a significa enquanto efeito e a outra, enquanto causa. Define Tomás a analogia:

E este modo médio de comunicação (*modus communitatis medius*) está entre a pura equivocidade (*puram aequivocationem*) e a simples univocidade (*simpliciter univocationem*). Nos nomes ditos por analogia

³⁶ *Idem. Op. Cit.* (A tradução, para o português, é nossa). O nome dado ao capítulo da *Summa Contra os Gentiles*, no qual ele trata da equivocidade é justamente: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. I, XXXIII: “Quod Non Omnia Nomina Dicuntur de Deo et Creaturis *Pure Aequivoce*.” (O itálico é nosso). Na verdade, ao longo de todo este capítulo, Tomás retoma diversas vezes a mesma expressão: *Idem. Ibidem*. I, XXXIII, 1 (290): “(...) non quicquid de Deo et rebus aliis praedicatur, secundum *puram aequivocationem*”. (O itálico é nosso). *Idem. Ibidem*. I, XXXIII, 1 (291): “Non igitur secundum *puram aequivocationem* aliquid de Deo et rebus aliis praedicatur”. (O itálico é nosso); *Idem. Ibidem*. I, XXXIII, 2 (292): “(...) non dicuntur de Deo secundum *puram aequivocationem*”. (O itálico é nosso). *Idem. Ibidem*. I, XXXIII, 3 (293): “Non igitur secundum *puram aequivocationem* dicuntur huiusmodi de Deus et aliis rebus”. (O itálico é nosso).

(*analogice dicuntur*), não há nem unidade da razão (*una ratio*), como nos nomes unívocos (*in univocis*), nem total diversidade (*nec totaliter diversa*) de razões, como nos nomes equívocos (*in aequivocis*); mas o nome que é assim tomado em vários sentidos significa proporções diversas (*diversas proportiones*) a algo uno (*ad aliquid unum*), como por exemplo *sadio* dito da urina significa um sinal de saúde do animal; dito do remédio significa uma causa da mesma saúde.³⁷

Destarte, a pura equivocidade se dá quando duas coisas nada têm em comum, salvo o nome. Por isso, em si mesmas, elas nada têm em comum, exceto a unidade do nome, e isto por mera casualidade. O nome, na pura equivocidade, salvo por ser acidentalmente igual para ambas as coisas, não indica nenhuma ordenação ou relação de tais coisas com uma terceira que lhes fosse comum, ou mesmo entre elas próprias. Discorre Tomás sobre a equivocidade:

Com efeito, entre as coisas equívocas por acaso não há ordem alguma ou relação recíproca, mas só acidentalmente (*per accidens*) se dá o mesmo nome (*unum nomen attribuitur*) a coisas diversas (*diversis rebus*); porque o nome dado a uma não implica ordenação à outra.³⁸

Mas, com efeito, não é isto que se dá entre Deus e as criaturas. Há entre Deus e as criaturas uma verdadeira relação de causalidade, pois Deus é a causa de todas elas, que são os seus efeitos. E os nomes atribuídos a Deus são dados segundo esta causalidade. Por isso mesmo, há neles mais que uma simples unidade de termos, procedente de uma pura equivocação ou mera casualidade. Diz o Aquinate:

Ora, isto não se dá com os nomes que atribuímos a Deus e às criaturas, já que, nestes nomes, considera-se a ordem segundo a relação de causa e efeito (*in huiusmodi nominum comunitate ordo causae et causati*), como resulta do que se disse. Logo, não é segundo pura equivocação (*non secundum puram aequivocationem*) que uma coisa predica-se (*rebus praedicatur*) de Deus e das criaturas.³⁹

Na verdade, em relação a Deus e as criaturas, existe uma real ordenação que os liga, fundada num verdadeiro laço causal entre eles, no qual o efeito deve realmente preexistir na causa. De sorte que o nome dado ao efeito, expressa verdadeiramente algo que se encontra na causa. Daí que podemos, nas coisas análogas, conhecer, de certo modo, a causa pelos efeitos.

³⁷ *Idem. Suma Teológica*. I, 13, 5, C. (Os parênteses são nossos).

³⁸ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXXIII, 1 (291). (Os parênteses são nossos).

³⁹ *Idem. Ibidem*. (Os parênteses são nossos).

Por conseguinte, é-nos possível falarmos de Deus a partir das suas criaturas, ou seja, a partir dos nomes que damos aos seus efeitos, e isto sem sucumbir à pura equivocidade. É a conclusão a que chega Tomás:

Além disso, quando um nome predica-se de várias coisas (*unum pluribus*) segundo pura equivocação (*pura aequivocationem*), não podemos por meio de uma delas chegar ao conhecimento das outras, porque o conhecimento das coisas não depende dos termos (*cognitio rerum non dependet ex vocibus*), mas da significação conceitual dos mesmos. Ora, por meio daquilo que descobrimos nas demais coisas (*in rebus aliis*), chegamos ao conhecimento das coisas divinas (*divinorum cognitionem pervenimus*), como se verifica pelo já dito. Logo, não é pura equivocação (*puram aequivocationem*) que tais semelhanças dizem-se de Deus e das coisas.⁴⁰

Ora, a esta forma de falar de Deus a partir das suas criaturas, sem, contudo, cair na pura equivocidade, que o Aquinate chama de analogia. É o que conclui Gilson: “Esta maneira de falar, ‘não de todo equivocadamente de Deus’, é precisamente o que Santo Tomás chama de *analogia*”⁴¹.

Agora bem, à parte todo dissídio que medra nas obras dos tratadistas, forçosamente temos de reconhecer que o fundamento da analogia reside na relação entre causa e efeito. E tal relação existe entre Deus e as criaturas. Por isso, importa que reconheçamos também, que o efeito é sempre semelhante à sua causa, e que esta última o contém de alguma forma mais eminente. Portanto, a semelhança entre Deus e as criaturas deve, decerto, ultrapassar o plano da pura equivocidade, que consiste, pura e simplesmente, na casualidade de terem o mesmo vocábulo. Há, pois, entre Deus e as criaturas, uma semelhança que atinge as coisas mesmo. Afere Tomás de Aquino:

Além disso, onde há pura equivocação (*puram aequivocationem*) não se atende nenhuma semelhança nas coisas (*nulla similitudo in rebus*), senão somente à unidade de nome (*solum unitas nominis*). Ora, nas coisas há, de certo, semelhança com Deus (*Rerum autem ad Deum est*

⁴⁰ *Idem. Ibidem.* I, XXXIII, 3 (293). Podemos começar a responder, desde já, ao menos parcialmente, àquela interrogação basilar: é possível, por meio das criaturas – isto é, dos seus efeitos – conhecer algo mais de Deus, além do fato mesmo de que Ele existe? Sim. E quem no-lo afirma é o próprio Tomás: *Idem. Suma Teológica.* I, 12, 12, C: “No entanto, como são efeitos que dependem da sua causa, podemos ser por eles conduzidos a conhecer de Deus *se é (ant est)*; e a conhecer aquilo que é necessário que lhe convenha como à causa primeira universal (*cognoscamus de ipso ea quae necesse es ei convenire secundum quod est prima omnium causa*), que transcende todos os seus efeitos (*excedens omnia sua causata*).” (Os parênteses são nossos). (Os parênteses são nossos).

⁴¹ GILSON. *Op. Cit.* p. 155. (A tradução, para o português, é nossa).

aliquis modus similitudinis), como se verifica em capítulo precedente. Logo, resta que não se afirma de Deus segundo pura equivocação (*secundum puram aequivocationem*).⁴²

Assim, o princípio de causalidade é o único elo capaz de ligar a criatura ao Criador, a única via racional que nos permite remontar da criatura ao Criador. Foi por ela que todos os filósofos de antanho chegaram a Deus. É ao que alude o Frade de Mendicante:

Além disso, a equivocação terminológica (*aequivocatio nominis*) impede o processo de argumentação (*processum de argumentationis impedit*). Por isso, se nenhuma coisa predica-se de Deus e das criaturas senão por equivocidade, nenhuma argumentação poderá ser realizada partindo-se das criaturas para Deus (*nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad Deum*). Ora, em todos os que falaram das coisas divinas, nota-se justamente o contrário (*Cuius contrarium patet*).⁴³

Ademais, o que Tomás espera com a sua doutrina da analogia não é senão fornecer instrumentos ao teólogo e ao metafísico, a fim de que possam falar de Deus sem com isso caírem na pura equivocidade, isto é, numa abordagem falaciosa. Espera ele salvaguardar também a obra de toda uma tradição filosófica e teológica que defende que se possa chegar ao Criador pela criatura. A respeito dos nomes divinos, assinala o Frade Dominicano:

Mas também não é atribuído de maneira completamente equívoca (*pure aequivoce*) como alguns o disseram. Neste caso, nada se poderia conhecer de Deus a partir das criaturas (*ex creaturis nihil posset cognosci de Deo*), nada demonstrar a seu respeito (*nec demonstrari*); sempre se cairia na falácia da equivocidade (*sed semper incidere fallacia aequivocationis*). Isso vai contra o testemunho tanto dos filósofos que demonstram muitas coisas a respeito de Deus, quanto do próprio Apóstolo, dizendo aos Romanos: “Perfeições invisíveis de Deus se tornam conhecidas por suas obras.”⁴⁴

Esta tradição, se abandonada à tese da pura equivocação, perderia todo o seu sentido e valor, ao menos no que toca à *teologia filosófica*. Verificamos assim que, mesmo quando rompe com a tradição num determinado ponto, o Aquinate não o faz senão com o fito de salvaguardá-la por uma argumentação mais sólida. No caso, ele espera salvaguardá-la das intermináveis querelas entre os teólogos, principalmente no que toca à demonstrabilidade

⁴² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, XXXIII, 2 (292). (Os parênteses são nossos).

⁴³ *Idem. Ibidem*. I, XXXIII, 4 (194). (Os parênteses são nossos).

⁴⁴ *Idem. Suma Teológica*. I, 13, 5, C. (Os parênteses são nossos).

racional da existência de Deus. Para o Aquinate, tal demonstração só é exequível, se ela for factível pelas criaturas sensíveis, origem de todos os nossos conhecimentos. E as criaturas só nos podem levar a um conhecimento certo sobre Deus, se guardarem dEle alguma semelhança. Ora, esta semelhança existe e funda-se no princípio de causalidade. Mais precisamente ainda, na relação que se estabelece entre toda causa e seu efeito, a saber, uma relação de proporção, segundo a qual o efeito assemelha-se à sua causa e preexiste nela de forma mais eminente. Tal relação torna-nos manifesta pelo procedimento analógico, o qual nos faz conhecer que as perfeições que encontramos nas criaturas preexistem em Deus num grau supereminente – cujo “quomodo” desconhecemos – como o efeito na sua causa. A analogia, enfim, nos permite saber que se pode predicar um nome a Deus e às criaturas, sem sucumbir à pura equivocidade. Afinal, sem a analogia todo e qualquer discurso sobre Deus não passaria de paralogismos ou sofismas, pois só podemos conhecê-Lo por meio da congruência analógica com as suas criaturas. É o que acentua o Frade de Roccasacca:

(...) se os nomes dizem-se de Deus e das criaturas só por pura equivocidade (*omnino aequivoce*), por meio deles (*per illa nomina*) não chegaríamos à intelecção de Deus (*Deo intelligimus*), visto que só conhecemos as significações destes nomes enquanto aplicam-se às criaturas. Logo, inutilmente (*Frustra igitur*) provar-se-ia de Deus (*probaretur de Deo*) ser ele ente (*quod Deus est ens*), bom, ou coisas semelhantes.⁴⁵

Portanto, urge admitirmos que, seja lá como for, todo efeito tem um vínculo inalienável com a sua causa, e que neste vínculo indeclinável, funda-se inelutavelmente a analogia. Na verdade, a falar com maior exaçaõ, a analogia não é senão este mesmo vínculo, ou seja, a própria relação de proporção existente de maneira inexpugnável entre toda causa e seu efeito. A analogia é, pois, este elo perdido entre a *univocidade pura* e a *pura equivocidade*. Ela é o *fio de Ariadne*, a ponte entre dois extremos, o termo médio – inclusive o único – que nos faz chegar ao princípio e fundamento de todas as coisas que são: Deus. A analogia é a congruidade entre a criatura e o Criador; é o corolário espontâneo do princípio de causalidade. Salienta Etienne Gilson:

Para evitar o equívoco puro, é preciso apoiar-se na relação que une todo efeito com sua causa, único vínculo que nos permite remontar, sem

⁴⁵ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXXIII, 5 (295).

possível erro, da criatura ao criador. Esta é a relação que Santo Tomás chama analogia, isto é, proporção.⁴⁶

2.4. Os dois modos de analogia

Agora bem, uma vez tendo estabelecido em que consiste a analogia, Tomás passa a distinguir, com maior precisão, duas espécies de analogia, ou seja, dois modos possíveis de relação de proporção entre causa e efeito. A primeira espécie se refere a quando várias coisas, conquanto de modo diverso, encontram-se ordenadas a uma só. É desta forma que se fala, a um só tempo, de uma urina sã ou de uma medicina sã, etc. Com efeito, nos valemos desta identidade de predicados, enquanto a urina é sinal da saúde ao passo que a medicina é a sua causa. E o que fundamenta, por demais, esta similitude de perfeições, é um terceiro e único termo, qual seja, o animal que é propriamente sã.⁴⁷ Notemos, pois, que nesta primeira forma de analogia, o que une as diversas coisas entre si, não é propriamente a causalidade entre elas, mas, sim, o fato de elas se relacionarem e ordenarem-se a um terceiro termo. É somente mediante este terceiro termo, e pela relação direta com ele, que elas se vinculam. E se vinculam a ele de maneiras diversas: a urina, enquanto é sinal da saúde; o alimento, enquanto a conserva; e o medicamento, enquanto a produz. Digamos, desde já, que este tipo de analogia é uma analogia em *sentido lato*. Ademais, ela não convém a Deus, visto que Deus não pode estar ordenado a nada, senão que Ele próprio é o princípio de todas as coisas e todas as coisas é que estão ordenadas a Ele. É o que afirma Tomás:

Assim sendo, os nomes não se dizem de Deus e das outras coisas por analogia conforme o primeiro modo (*nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum*), pois neste caso dever-se-ia admitir algo anterior a Deus (*aliquid Deo ponere prius*) (...).⁴⁸

⁴⁶ GILSON. *Op. Cit.* p. 156. (A tradução, para o português, é nossa).

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. I, XXXIV, 1 (297): “Primeiro, enquanto várias coisas têm relação com uma só (*multa habent respectum ad aliquid unum*), por exemplo, com relação a uma só saúde (*unam sanitatem*), o animal é dito sã, enquanto sujeito (*animal dicitur sanum ut eius subiectum*); o remédio, enquanto causa (*medicina ut eius effectivum*); o alimento, enquanto a conserva (*cibus ut conservativum*); e a urina, como seu sinal (*urina ut signum*).” (Os parênteses são nossos). Na *Summa Theologiae*, Tomás também explica esta primeira forma de analogia: *Idem. Suma Teológica*. I, 13, 5, C: “(...) porque muitos são proporcionais a um único (*multa habent proportionem ad unum*), como sadio se diz de remédio e da urina porque um e outro têm relação com a saúde do animal: um como sinal e outro como causa.” (O parêntese é nosso).

⁴⁸ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXXIV, 1 (297). (Os parênteses são nossos).

Ora bem, há um segundo modo de analogia, desta vez em *sentido estrito*, porquanto também estritamente fundado no princípio de causalidade. Aqui já não se trata mais de um vínculo que une duas coisas através de relações diversas que elas mantêm com um terceiro termo em comum, mas, sim, em virtude de um vínculo que as une uma à outra diretamente e isto mediante uma relação que se estabelece entre as duas. Ora, esta relação é justamente a relação de causalidade, posto que, nesta forma de analogia, uma coisa se vincula à outra enquanto uma é precisamente causada pela outra. É o efeito que se ordena à causa. Na *Suma Contra os Gentios*, Tomás explica este segundo modo de analogia:

Segundo, ao se atender não à ordenação ou relação de duas coisas em vista de uma terceira, mas em vista de uma delas (*unum ipsorum*). Assim, por exemplo, se diz *ente* da substância e do acidente, enquanto o acidente relaciona-se com a substância, e não enquanto a substância e o acidente referem-se a uma terceira coisa (*non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur*).⁴⁹

Neste sentido – atendo-nos ao exemplo da saúde – fala-se de uma pessoa sã, enquanto a sua saúde é efeito de um medicamento que a causa. Observemos, então, que neste caso, não se interpõe entre as duas coisas um suposto terceiro termo em comum, nem uma relação distinta da de causalidade entre ambas, mas o que as une de imediato é unicamente o fato de o medicamento ser a causa e a saúde da pessoa ser o efeito gerado pelo influxo da causa. Aqui se realiza, plenamente, o sentido da analogia, a saber, o de ser uma relação de proporção fundada exclusivamente no princípio de causalidade. Na *Suma Teológica*, Tomás explica esta segunda forma de analogia da seguinte forma: “(...) porque um é proporcional ao outro (*unum habet proportionem ad alterum*), como *sadio* se diz do remédio e do animal, sendo o remédio causa da saúde, que se encontra no animal”⁵⁰.

Tenhamos também presente que, inobstante a íntima ligação entre causa e efeito aqui, os termos, ainda assim, não são usados de forma unívoca à causa e ao efeito. Não se diz, por exemplo, que o remédio está em boa saúde como a pessoa sã; nem, tampouco, que a pessoa sã, que fez uso do medicamento, seja sã da mesma maneira que o medicamento o é. A forma com que este predicado, vale dizer, a saúde, se realiza na causa e no efeito, é diversa. Aponta Gilson para este aspecto: “Por certo que, quando se diz que uma medicina é sã, não se

⁴⁹ *Idem. Ibidem.* I, XXXIV, 1 (297). (Os parênteses são nossos).

⁵⁰ *Idem. Suma Teológica.* I, 13, 5, C. (Os parênteses são nossos).

pretende que esteja em boa saúde: o termo *são* não é, pois, *puramente unívoco* para o remédio e para o enfermo (...)"⁵¹.

É exatamente esta a relação de analogia existente entre algumas perfeições criadas e Deus, conforme indica o próprio Tomás: “É segundo esta maneira que alguns termos são atribuídos a Deus e à criatura por analogia (...)"⁵². Com efeito, se, por um lado, todas as perfeições das criaturas Lhe são devidas precisamente enquanto Ele as causa, por outro, não se encontram nEle da mesma forma que nelas. De fato, os nomes que designam as perfeições que encontramos nas criaturas e que aplicamos a Deus, não são puramente equívocos, porque existem em Deus como todo efeito preexiste em sua causa. Porém, não são puramente unívocos, porquanto o modo como estas perfeições existem em Deus é distinto do modo como existem nas criaturas. De sorte que os nomes que significam tais perfeições não são atribuídos a Deus, nem unívoca e nem equivocadamente, senão por certa congruência, isto é, analogicamente.⁵³

Por conseguinte, tais nomes não podem ser atribuídos a Ele do mesmo modo como os atribuímos às criaturas, como se fossem sinais de uma única e mesma realidade. Onde, atribuir os nomes pelos quais designamos as perfeições das criaturas a Deus, embora não nos faça cair na pura equivocidade, porque tais perfeições realmente pertencem a Deus como ao seu princípio e causa⁵⁴, também não nos reduz à simples univocidade, já que as perfeições que estes nomes significam, também não se realizam em Deus da mesma maneira que nas criaturas. Na verdade, é justamente porque não se realizam em Deus do mesmo modo que nas criaturas, que não podem ser atribuídas a Ele da mesma forma como são atribuídas a elas. Destarte, não pode haver nos nomes que damos a Deus e às criaturas: nem pura univocidade, nem equivocidade pura. Há, sim, analogia, que é o modo de atribuição que medeia entre o puro unívoco e o puro equívoco, conforme atesta o próprio Tomás: “E este modo médio de comunicação está entre a pura equivocidade e a simples univocidade”⁵⁵.

Ora bem, como desconhecemos o “modo” como as perfeições que estes nomes significam se realizam em Deus, não podemos, tampouco, derivar deste conhecimento

⁵¹ GILSON. *Op. Cit.* p. 156. (A tradução, para o português, é nossa).

⁵² *Idem. Suma Teológica*. I, 13, 5, C.

⁵³ *Idem. Ibidem*: “É segundo esta maneira que alguns termos são atribuídos a Deus e à criatura por analogia (*aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice*), nem equívoca (*non aequivoce pure*) nem univocamente (*neque univoce*).” (Os parênteses são nossos).

⁵⁴ *Idem. Ibidem*: “(...) tudo o que é atribuído a Deus e à criatura (*quidquid dicitur de Deo et creaturis*) é dito segundo a ordem existente da criatura para com Deus (*ordo creature ad Deum*) como a seu princípio e à sua causa (*ut ad principium et causam*) (...).” (Os parênteses são nossos).

⁵⁵ *Idem. Ibidem*: “Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem”

analógico, nenhum conceito positivo da essência divina. A única coisa que sabemos é que, por ser Deus infinito, as perfeições das criaturas se realizam nEle também de uma forma infinita, cujo “quomodo” nos escapa. Em Deus, como diz Tomás de Aquino, “(...) preexistem em grau excelente todas as perfeições das coisas”⁵⁶. Daí que, as perfeições das coisas, tal como as encontramos nelas, não se encontram em Deus. No entanto, ao mesmo tempo se deve dizer também, que dadas perfeições se encontram em Deus, sim, só que de um modo infinitamente mais eminente – intangível, inclusive, para nós – do modo como se encontram nas criaturas.

Donde, falar de Deus por meio de analogia com os nomes das perfeições que retiramos das criaturas, ou seja, segundo o “modo” como tais perfeições se realizam nas criaturas, consiste apenas em dizer que Ele *é*, só que de uma forma infinitamente mais eminente – infável, aliás, para nós – o que as ditas criaturas possuem enquanto perfeições próprias. Em outras palavras, as coisas não são o que Deus é, mas Deus é, e de forma supereminente, isto é, segundo a sua própria essência, que é o seu próprio ser infinito, o que as coisas são. Compendia Gilson com exatidão:

Signos e efeitos de Deus, as perfeições das coisas não são o que Deus mesmo é, mas Deus é, de um modo infinitamente mais alto, o que as coisas são. Falar de Deus por analogia é, pois, dizer, em cada caso, que Deus é eminentemente uma determinada perfeição.⁵⁷

Passemos a analisar quais sejam as relações do conhecimento analógico com a essência divina. Qual o conhecimento dela que ele nos proporciona?

3. A analogia e a essência divina

Compreender em que consiste e qual seja o alcance deste conhecimento analógico, tem sido objeto de inúmeros estudos e cipoais ao longo dos séculos. Não por isso, entretanto, devemos crer que Tomás se tenha detido demasiado neste assunto. A bem da verdade, os textos nos quais o Aquinate trata da doutrina da analogia são pouco numerosos. Todavia, tais

⁵⁶ *Idem. Ibidem.* “(...) praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.”

⁵⁷ GILSON. *Op. Cit.* p. 157. (A tradução, para o português, é nossa).

textos são de uma clareza inconfundível, a ponto de não deixarem margem para a mínima dúvida.

Aqueles, no entanto, que esperam encontrar nesta doutrina algo mais do que ela parece nos oferecer, supõe-se que aspirem, com isso, a encontrar nela elementos que possam tornar menos imperfeito o conhecimento que o próprio Tomás admite que a razão natural possa obter, nesta vida, a respeito de Deus. Talvez seja a causa das intermináveis celeumas que se deram entre os eruditos sobre o sentido desta noção. A respeito das razões que levaram o conceito de analogia para a frente dos debates entre os comentadores, diz Gilson: “Talvez se possa encontrar a razão em seu natural desejo de livrar de uma miséria demasiado clara, o conhecimento que de Deus nos concede Santo Tomás de Aquino”⁵⁸

Com efeito, franquear os limites da razão, em *teologia filosófica*, tem sido motivo de intêrminos entreveros entre os comentadores do tomismo. Há, inclusive, aqueles que acreditam poder encontrar na analogia fonte capaz de nos lograr conhecimentos quase positivos a respeito da essência divina, ou seja, conhecimentos que nos consigam fazer conceber – ainda que obscuramente – o que seja esta essência.⁵⁹ Contudo, não perfilhamos a concepção desta tradição. Ao contrário, compartilhamos da ideia daqueles que defendem que a melhor forma de se adentrar na doutrina da analogia de Tomás seja, precisamente, adotando-se no seu estudo, a atitude perfilhada pelo próprio autor em toda a sua “teologia natural”, a saber, não abordar tal doutrina segundo o modo conceitual, mas, sim, de acordo com o ato do juízo. Aponta o medievalista francês a este respeito:

Sem embargo, talvez não seja necessário forçar os textos tomistas para obter os serviços que se esperam desta noção. Basta interpretá-los, como o mesmo Santo Tomás o faz, não na ordem do conceito, senão na ordem do juízo.⁶⁰

Destarte, é na teoria do juízo que se encontra o plano existencial, que, segundo cremos, é o que há de mais peculiar ao pensamento de Tomás. De fato, como fartamente temos dito, em toda a obra de Tomás viceja o primado do “esse”, com o qual nos deparamos somente quando atingimos o juízo.

⁵⁸ *Idem. Op. Cit.* p. 155. (A tradução, para o português, é nossa).

⁵⁹ *Idem. Ibidem:* “Chega-se assim, pouco a pouco, a falar da analogia como de uma fonte de conhecimentos quase positivos, que nos permitiriam conceber, mais ou menos confusamente, a essência divina.” (A tradução, para o português, é nossa).

⁶⁰ *Idem. Op. Cit.* (A tradução, para o português, é nossa).

Portanto, muito se tem discutido entre os peritos em Tomás sobre a natureza deste conhecimento analógico que acabamos de tentar descrever. Destarte, há aqueles doutos que acentuam o caráter negativo deste conhecimento, e, por conseguinte, ressaltam o seu aspecto agnóstico, enquanto que outros salientam a natureza positiva desta mesma espécie de conhecimento sobre Deus.⁶¹ Todavia, a verdade em tudo isto parece estar – reafirmamos uma vez mais – no modo como se aborda a questão. Realmente, se avaliarmos o conhecimento analógico a partir do plano do conceito, que consiste em definir a essência da coisa dizendo o que cada coisa é, temos que reconhecer, então, que não existe meio-termo entre o unívoco e o equívoco. No plano do conceito, das duas uma: ou a analogia se reduziria a uma forma de univocidade pura, ou, ao contrário, ela consistiria numa pura equivocidade. Duas teses verdadeiramente inconciliáveis com a verdadeira doutrina analógica. É que, no plano conceitual, ou ocorre identidade das essências, que o conceito justamente define, e, então, entre os nomes, se encerra uma verdadeira univocidade, porquanto expressam duas coisas que realmente são iguais; ou há diversidade das essências, isto é, uma coisa não é o que a outra é, e, então, os nomes comportam uma real equivocidade, não podendo, desta feita, serem atribuídos a coisas distintas cujas essências exprimem.

Entretanto, se trasladarmos esta discussão para o plano do juízo, ou seja, para o plano do existir (*esse*), então, sim, neste plano, poderíamos afinal encontrar o meio-termo entre o unívoco e o equívoco e, portanto, um real espaço para a doutrina da analogia.⁶² Com efeito, partindo da *teoria do juízo*, dizemos que todo juízo que afirmamos sobre Deus, embora mantenha a forma de um *juízo de atribuição*, ou seja, de um juízo que parece agregar ao *existir* divino uma perfeição a mais, é, na verdade, um *juízo de existência*, vale dizer, um juízo que não faz senão afirmar que uma determinada perfeição existe em Deus, conquanto isto não nos revele o “quomodo” ela exista em Deus. De fato, nos *juízos de existência*, a afirmação não intenciona dizer o “quod est” da coisa. E, além disso, como tudo o que existe em Deus se identifica com o “esse” divino – que é o próprio ser de Deus – todo juízo que atribua uma perfeição a Deus, não faz senão reafirmar o mesmo “esse” divino na sua simplicidade irrefragável, apenas que sob perspectivas distintas. Compendia Gilson:

⁶¹ *Idem. Op. Cit.* p. 157: “Muito se tem discutido sobre o sentido desta doutrina, e, enquanto uns sublinhavam, tão fortemente como podiam, o elemento de agnosticismo que comporta, os outros assinalavam, energeticamente, o valor positivo que encerra no nosso conhecimento de Deus.” (A tradução, para o português, é nossa).

⁶² *Idem. Op. Cit.* “No plano do conceito, não há termo médio entre o unívoco e o equívoco. Aí, ambas as interpretações são inconciliáveis; porém, deixarão, sem dúvida, de sê-lo, se as trasladarmos para o plano do juízo.” (A tradução, para o português, é nossa).

Convém, com efeito, observar que, no caso de Deus, todo juízo, embora apresente a forma de um juízo de atribuição, é, na realidade, um juízo de existência. Ao falar, referindo-se a Deus, de essência, ou de substância, ou de bondade, ou de sabedoria, não se faz senão repetir dele: é o *esse*. Por isso o seu nome por excelência é O QUE É.⁶³

De fato, se perguntássemos se cada um dos atributos que predicamos a Deus existe nEle, diríamos, a princípio, que não. Com efeito, quereríamos com isso dizer que tais perfeições não existem nEle tal como existem nas criaturas. Nas criaturas estas perfeições existem de forma distinta e múltipla⁶⁴, já que as criaturas são substâncias compostas, enquanto que, em Deus, dadas perfeições existem de maneira absolutamente simples e indivisa, porque Deus é absolutamente simples e uno, sendo a sua essência idêntica à sua substância, e esta idêntica ao seu próprio existir (*esse*). Agora bem, como ignoramos o que possa ser uma

⁶³ *Idem. Op. Cit.* (A tradução, para o português, é nossa). Sobre a excelência deste nome – “AQUELE QUE É” – Tomás chega a dizer que, ontologicamente, isto é, em metafísica, tal nome, em virtude da sua própria origem – vem de ser (*esse*) – e também quanto à sua significação, é mais adequado que o próprio nome Deus para significar a natureza divina: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 13, 11, ad 1: “Portanto, deve-se dizer que o nome *Aquele que é* (*Quid est*) é um nome mais próprio de Deus do que o nome *Deus* (*magis proprium nomen Dei quam hoc nomen Deus*), em razão da sua origem, a saber, vem de ser (*scilicet ad esse*), e em razão do modo de significar e co-significar, como foi explicado.” (Os parênteses são nossos). E ainda no mesmo artigo, Tomás explica e justifica, minudentemente, a excelência deste nome. Com efeito, como em Deus a essência se identifica com o ser (*esse*), e como o nome deve significar a essência, fica claro que o nome *Aquele que é* é o que mais propriamente designa a essência divina: *Idem. Ibidem.* I, 13, 11, C: “Por causa de sua significação, pois não designa uma forma, mas o próprio ser (*non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse*). Por isso, como o ser de Deus (*esse Dei*) é sua mesma essência (*sit ipsa eius essentia*), (...), é evidente que entre todos os nomes, este nomeia Deus com a maior propriedade (*nomina hoc maxime proprie nominat Deum*), porque cada coisa é nomeada por sua forma.” (Os parênteses são nossos). Entretanto, não quer com isso dizer o Aquinate que com este nome consigamos exprimir o que seja a essência divina em si mesma. Para que isto fosse possível, precisaríamos designar a essência divina colocando-a num gênero e numa espécie. Agora bem, ao identificar Deus com o *Ipsum Esse*, como que renunciamos a obter dele um conceito, dado que o ser enquanto tal é “universalíssimo” e não se encontra em gênero algum, nem em espécie alguma, e nem se presta, por conseguinte, a ser conceptualizável. Aliás, é justamente pela universalidade e indeterminação do nome “Aquele que é”, em virtude de ele designar o próprio *Esse Subsistens*, que ele se torna o nome mais próprio para expressar a essência divina, que nos permanece, contudo, oculta e velada, inclusive sob este nome misterioso. Alude a isto Tomás, quando diz no corpo do mesmo artigo: *Idem. Ibidem.*: “Qualquer outro nome determina algum modo de ser, ao passo que o nome *Aquele que é* não determina nenhum modo de ser (*Quid est nullum modum essendi determinat*); ele é sem determinação (*habet indeterminate ad omnes*), e é por isso que o nomeia ‘mar infinito de substância’ (*et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum*.” (Os parênteses são nossos). Finalmente, tal nome é o menos inadequado para designar a Deus pela sua própria significação. De fato, este nome está no presente, e, por isso, é mais próprio para indicar os atributos da imobilidade, da eternidade e da atualidade concernentes ao ser divino. Atesta Tomás de Aquino: *Idem. Ibidem.*: “Por causa de sua co-significação. Pois, este nome significa ser no presente (*Significat enim esse in praesenti*), o que convém ao máximo a Deus, cujo ser não conhece nem passado, nem futuro, como afirma Agostinho.” (O parêntese é nosso). Quando se trata, todavia, de se tentar expressar o “quomodo sit” da *Deidade*, então, o nome Deus, e, mais ainda, o *Tetragrama sagrado*, exprimem melhor a inefabilidade do mistério de Deus: *Idem. Ibidem.*: “No entanto, quanto ao que se propõe significar, o nome *Deus* é mais apropriado, pois o que se propõe significar é a natureza divina. Mais próprio ainda é o Tetragrama, dado para significar a substância divina incomunicável (*ipsam Dei subsistentiam incommunicabilem*) e, se é lícito dizer, singular.” (O parêntese é nosso).

⁶⁴ GILSON. *Op. Cit.* p. 157. “Se, pois, tomarmos um a um cada atributo divino, perguntando-nos se está em Deus, deveremos responder que não está, ao menos como tal, e a título de realidade distinta (...)”. (A tradução, para o português, é nossa).

essência que seja unicamente o seu próprio ato de existir, ignoramos também como estes atributos pertencem a Deus, embora reconheçamos que eles se encontrem de algum modo nEle, porquanto é Deus quem os comunica às criaturas. A partir deste ponto de vista, é lógico que tal conhecimento dos atributos divinos não nos fazem conhecer, positivamente, *o que Deus é* em si mesmo, vale lembrar, em sua própria essência. É o que, com precisão, observa Gilson:

(...) posto que não podemos conceber, de modo algum, uma essência que seja só um ato de existir, de nenhum modo podemos conceber o que Deus é, nem ainda com a ajuda de tais atributos.⁶⁵

Sendo fiéis até o fim a esta percepção que acabamos de expor sobre a doutrina da analogia, usá-la, doravante, para fazermos com que, por meio dela, Tomás diga o que *Deus é em si mesmo*, seria o mesmo que traírmos o seu pensamento e a sua intenção ao elaborar esta doutrina. É o que conclui Gilson a respeito da analogia: “Fazer Santo Tomás dizer, que temos um conhecimento, pelo menos imperfeito, do que Deus é, significa trair seu pensamento, tal como ele o formulou repetidas vezes.”⁶⁶ De fato, o Aquinate sempre foi contundente em dizer que, não somente não podemos ver a essência divina nesta vida⁶⁷, como, tampouco, podemos ter dela, *pro statu isto*, qualquer *conhecimento positivo*, seja este perfeito ou imperfeito. De forma veemente e reiteradas vezes, afirmou ele que, de modo nenhum, podemos conhecer *o que Deus é* nesta vida, mas apenas *o que Ele não é*⁶⁸. Colige Etienne, com perfeição, estas proposições:

Porque não somente disse que a visão da essência divina nos foi negada nesta vida, senão que também declarou, textualmente, que ‘há algo referente a Deus, totalmente desconhecido para o homem nesta vida, a saber, o que Deus é’. Dizer que *quid est Deus* é, de certo modo, *omnino ignotum* para o homem nesta vida, é apresentar todo conhecimento,

⁶⁵ *Idem. Op. Cit.*: (A tradução, para o português, é nossa).

⁶⁶ *Idem. Op. Cit.* pp. 157 e 158. (A tradução, para o português, é nossa).

⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 12, 11, C: “O homem não pode ver a Deus em sua essência (*homo puro Deus videre per essentiam non potest*), a menos que deixe essa vida mortal (*nisi ab hac vita mortali separetur*). (...). Logo, que a alma seja elevada ao inteligível supremo (*supremum intelligibilium*), que é a essência divina (*quod est essentia divina*), isso não pode acontecer enquanto estivermos nesta vida mortal (*esse non potest quadiu hac mortali vita utitur*).” (Os parênteses são nossos).

⁶⁸ Neste sentido, vale a pena retornarmos à emblemática períclope da *Contra Gentiles: Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXX, 3 (278): “Com efeito, não podemos apreender de Deus *o que é* (*Non enim de Deo capere possumus quid est*), senão *o que não é* (*quid non est*) (...).”

imperfeito ou perfeito, da essência de Deus, como radicalmente inacessível ao homem, neste mundo.⁶⁹

Ora, já no tempo de Tomás, alguns teólogos, sequiosos de textos que pudessem permitir-lhes adentrar num conhecimento mais positivo da essência divina, valiam-se do expediente fornecido pela perícopa de *Romanos*, na qual São Paulo afirmou que as perfeições invisíveis de Deus haviam-se tornado visíveis pelas suas criaturas. Entretanto, o texto paulino arrolado, não se refere a um suposto conhecimento da essência divina em si mesma, como se, por meio das criaturas, pudéssemos chegar a conhecer o que Deus é em si mesmo. Fosse esta a intenção do Apóstolo, ele teria que ter dito, não as “perfeições invisíveis”, mas, sim, a perfeição de Deus, haja vista que Deus é uno e una também a sua essência, a qual contemplam somente Ele próprio e os celícolas. É o que afere Gilson, referindo-se ao texto de *Romanos*:

Em primeiro lugar, se se tratasse de um conhecimento do mesmo Deus, São Paulo não diria *invisibilia*, senão *invisibile*, já que Deus é uno, sua essência é una, como o veem os bem-aventurados, porém, como nós não o vemos.⁷⁰

Na verdade, o conhecimento de Deus que nos lega São Paulo aqui, é justamente aquele que se dá por meio do *procedimento analógico*. Ora, tal conhecimento se constrói mediante uma pluralidade de conceitos, todos eles tomados das criaturas e que nos fornecem, por isso mesmo, um conhecimento das perfeições destas mesmas criaturas, a fim de que possamos, doravante, mediante juízos de existência, atribuí-las a Deus, no sentido de dizermos que tais perfeições existem em Deus, embora de um modo que nos é vedado conhecer. Finalmente, tal conhecimento se funda na relação de causalidade, que liga irrefutavelmente todo efeito à sua causa. Portanto, como já vimos anteriormente, não pretende tal processo alcançar a essência divina em si mesma:

A palavra de São Paulo não convida, de modo algum, a diminuir o rigor da sentença que nos proíbe conhecer a essência divina. Nem sequer se trata aqui de tal conhecimento. O único que nos concede São Paulo é o dos *invisibilia*, quer dizer, de uma pluralidade de pontos de vista sobre Deus, ou de maneiras de concebê-lo (*rationes*), que designamos com nomes tomados de seus efeitos, e que atribuímos a Deus (...).⁷¹

⁶⁹ GILSON. *Op. Cit.* p. 158. (A tradução, para o português, é nossa).

⁷⁰ *Idem. Op. Cit.* (A tradução, para o português, é nossa).

⁷¹ *Idem. Op. Cit.* (A tradução, para o português, é nossa).

Retomando uma vez mais aquilo que temos dito: em Deus, a essência se identifica com a substância e com o próprio existir divino. De tal forma que a essência divina é, pura e simplesmente, existir (*esse*). Ora, este *Esse Subsistens*, o qual chegamos a saber que existe por meio de um juízo, nós desconhecemos o que ele seja. Este é o postulado basilar e indeclinável de toda a teologia natural tomásica. É o que atesta o medievalista francês:

A menos que se admita que Santo Tomás haja incorrido em grosseira contradição consigo mesmo, deve, pois, supor-se, que o conhecimento de Deus que nos concede de nenhum modo se refere à sua essência, isto é, ao seu *esse*.⁷²

Contudo, sabemos que todo o efeito preexiste em sua causa. Então, como Deus é a causa de todas as coisas, devemos dizer que as perfeições das criaturas, inclusive o “esse” de cada uma delas, enquanto efeitos de Deus, devem preexistir nEle, e isto torna as criaturas, de alguma maneira, semelhantes a Deus. Por isso, podemos atribuir-Lhe estas perfeições que encontramos nas criaturas, conquanto lembrando sempre que, o “quomodo” estas perfeições existem nEle, é completamente diverso do “quomodo” existem nelas. E este “quomodo” segundo elas existem em Deus, é precisamente o que forçosamente nos escapa. Portanto, não podemos transferir como presumíveis definições da essência divina, conceitos que servem apenas para designar a essência das criaturas. Ser-nos-á lícito apenas, através de *juízos afirmativos*, aplicar estes nomes a Deus, querendo com isto significar tão somente que as perfeições (enquanto tais) que eles expressam, realmente existem em Deus como em sua causa, mas de um modo cuja realização não temos como saber. Declina Gilson:

Todo efeito de Deus é análogo à sua causa. O conceito que nós formamos deste efeito, não pode, em nenhum caso, transformar-se para nós, neste conceito de Deus que nos falta; porém, podemos atribuir a Deus, mediante um juízo afirmativo, o nome que designa a perfeição correspondente a dito efeito.⁷³

Observemos, ademais, que proceder assim, isto é, aplicando a Deus os nomes que são signos das perfeições que encontramos nas criaturas, não é tornar Deus semelhante às criaturas, nem cair em antropomorfismos; antes, ao contrário, é reconhecer que o efeito se assemelha à sua causa, visto que procede dela. Por conseguinte, atribuir as perfeições das

⁷² *Idem. Op. Cit.* p. 159. (A tradução, para o português, é nossa).

⁷³ *Idem. Op. Cit.* (A tradução, para o português, é nossa).

criaturas a Deus, é dizer que as criaturas – enquanto efeitos – é que se assemelham a Deus, porque, antes de existirem nos efeitos, tais perfeições preexistiam – e de forma mais excelente – em sua causa. Explica, pormenorizadamente, o próprio Tomás de Aquino:

Ora, aquilo que está em Deus de modo perfeito (*in Deo perfecte est*) encontra-se nas criaturas por participação deficiente (*in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur*) (...). Assim sendo, as criaturas têm o que é próprio de Deus (*Et sic creatura habet quod Dei est: as criaturas possuem o que Deus é*), razão por que é correto dizer-se que elas são semelhantes a Deus. Não podemos, contudo, dizer o mesmo quanto ao que Deus tem em relação à criatura, tal como não se poderia convenientemente dizer, por exemplo, que o 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 (*competit et quod ab alio accipit unde simile sit*). Ora, a criatura recebe de Deus o que a faz semelhante a ele (*Creatura autem accipit a Deo ei sit simillis*), e não vice-versa (*non autem e converso*). Logo, não é Deus que se assemelha à criatura, mas sim o contrário.⁷⁴

Além disso, as criaturas representam, de forma variada e múltipla, o simplicíssimo e uno ser divino. Daí, inclusive, darmos vários nomes a Deus, embora com isto não pretendamos afetar a sua simplicidade. Com efeito, estes nomes não são *sinônimos*, visto que, cada um deles, sendo, de fato, um signo diverso de uma perfeição criada também distinta, representa também de uma forma diferente e parcial, o mesmo e uno ser divino. Explana Tomás de Aquino:

Ora, o nosso intelecto, conhecendo Deus pelas criaturas, forma, para entendê-lo, concepções proporcionadas às perfeições comunicadas por Deus às criaturas. Essas perfeições preexistem em Deus na unidade e simplicidade (*perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter*), porém, são recebidas na divisão e multiplicidade (*in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter*). Às perfeições das criaturas corresponde um único princípio simples (*diversis perfectionibus creaturarum unum simplex principium*), representado pelas muitas perfeições das criaturas de maneira variada e múltipla (*repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter*). Do mesmo modo, às concepções múltiplas e diversas de nosso intelecto (*ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri*) corresponde algo uno totalmente simples (*respondet unum omnino simplex*),

⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, XXIX, 4 (273-274). (Os parênteses são nossos).

apreendido de modo imperfeito por meio dessas concepções (*huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum*). Segue-se que os nomes atribuídos a Deus, ainda que signifiquem uma única coisa (*significant unam rem, tamen*), não são sinônimos, porque a significam segundo razões múltiplas e diversas (*significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma*).⁷⁵

De fato, a multiplicidade destes nomes não nos faz incorrer no erro de comprometer a unicidade divina, posto que, embora as criaturas representem em graus diversos o ser divino, este mesmo ser simplicíssimo é tal que – dada a sua eminência – se presta a ser suscetível de inúmeras similitudes criadas⁷⁶, uma vez que seria impossível, a uma só criatura, espelhar toda a beldade divina. Portanto, se, por um lado, jamais conseguiremos nesta vida expressar perfeitamente a deidade, conhecendo-a em si mesma e expressando-a, *ipso facto*, por um só nome⁷⁷, por outro, é certo também que a expressamos de algum modo, ainda que mui imperfeitamente, ao lhe atribuímos os nomes que significam as perfeições que encontramos nas suas criaturas, que são os seus efeitos.⁷⁸ Diz o Aquinate:

Deve-se dizer que faz parte da perfeita unidade de Deus (*perfectam Dei unitatem pertinet*) que o que se encontra nos outros em estado múltiplo e dividido (*quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis*) nele exista de modo simples e uno (*in ipso sunt simpliciter et unite*). E daí ocorre que Ele seja uno na realidade (*unus re et*), e múltiplo segundo a razão (*plures secundum rationem*), porque nosso intelecto o apreende multiplamente (*intellectus noster ita multipliciter apprehendit*), assim

⁷⁵ *Idem. Suma Teológica*. I, 13, 4, C. (Os parênteses são nossos).

⁷⁶ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXXV, 1 (300): “Por isso, o nosso intelecto não é falso ou inútil, por ter muitos conceitos referentes ao uno, já que o ser simples de Deus é tal, que certas coisas podem assemelhar-se-lhe de algum modo, por meio de formas múltiplas (...)”.

⁷⁷ Com efeito, afirma Tomás: *Idem. Ibidem*. I, XXXII, 4 (282): “Porém, se pudéssemos ter intelecção de sua essência tal qual ela é, e encontrar um nome que lhe seja próprio, com tal único nome a expressaríamos.”

⁷⁸ Os nomes tirados das criaturas não expressam – e não podem expressar – a essência divina perfeitamente, porquanto, como diz Tomás, nenhum dos efeitos de Deus pode igualar-se à virtude da essência divina, causa infinita: *Idem. Ibidem*. I, 12, 12, C: “Ora, a partir dos objetos sensíveis nosso intelecto não pode alcançar a visão da essência divina, porque as criaturas sensíveis são efeitos de Deus que não se igualam ao poder da causa.” Desta feita, como só podemos conhecer tal causa através dos seus efeitos, só podemos nomeá-la também de forma imperfeita e múltipla, posto que é somente desta maneira que tais efeitos a podem representar. De sorte que, por meio das criaturas, nunca atingiremos o que seja a essência divina em si mesma: *Idem. Ibidem*. I, 13, 2, C: “Portanto, os nomes alegados significam a substância divina, mas o fazem de modo imperfeito, como as criaturas o representam também de modo imperfeito.” No entanto, tais nomes não são também puramente equívocos. De fato, eles exprimem algo da essência divina; não, certamente, como esta seja em si mesma, mas sim como está representada, imperfeitamente, pelas criaturas. É o que patenteia ainda Tomás: *Idem. Ibidem*. I, 13, 2, ad 2: “Portanto, deve-se dizer que se Damasceno diz que esses nomes não significam o que Deus é (*nomina significant quid est Deus*), é porque nenhum deles exprime perfeitamente o que Ele é (*nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfecte*). Cada um, no entanto, significa Deus imperfeitamente, assim como as criaturas o representam de modo também imperfeito (*sed unumquodque imperfecte eum significant, sicut et creaturae imperfecte eum repraesentant*).” (Os parênteses são nossos).

como, também multiplamente as coisas o representam (*sicut res multipliciter ipsum repraesentant*).⁷⁹

Por conseguinte, inobstante os conceitos com os quais designamos Deus tenham sempre que ser múltiplos, já que não podemos conhecer Deus em sua essência una nesta vida⁸⁰, mas tão somente por meio das múltiplas representações de suas perfeições nas criaturas⁸¹, o objeto que responde a todas estas predicções perdura sempre sendo uno, a saber, a mesma simplicíssima divindade. É o que conclui Tomás:

Deve-se dizer que as razões múltiplas desses nomes não são inúteis e vazias, pois a todas corresponde uma realidade una e simples (*quia omnibus eis respondet unum quid simplex*), representada por elas de modo múltiplo e imperfeito (*per omnia huiusmodi multipliciter et imperfecte repraesentatum*).⁸²

Passemos à análise do que consiste e como se dá o procedimento analógico pela via do juízo em Tomás de Aquino.

4. A Analogia e o juízo

A fim de melhor entendermos este procedimento, temos que voltar novamente a analisar a *teoria do juízo*. Com efeito, julgar consiste sempre em expressar uma *unidade* por meio de um *ato complexo*. Desta forma, cada um dos nossos juízos sobre Deus exprime a unidade do ser divino, por meio de uma composição verbal, que é da própria natureza do

⁷⁹ *Idem. Ibidem.* I, 13, 4, ad 3. (Os parênteses são nossos).

⁸⁰ De fato, tal intelecção da essência divina é justamente o que nos é vedado nesta vida, conforme afirma o próprio Tomás: *Idem. Suma Teológica.* I, 13, 1, C: “Ora, foi demonstrado acima que Deus, durante esta vida, não pode ser visto por nós em sua essência (...)”. E ainda: *Idem. Ibidem.* 13, 2, ad 3: “Deve-se dizer que não podemos nesta vida conhecer a essência divina como existente em si mesma; mas a conhecemos representada nas perfeições das criaturas.”

⁸¹ De fato, resta-nos somente nomeá-lo por meio das suas criaturas, seja remontando delas ao seu princípio e causa, seja removendo de Deus as imperfeições que sejam próprias delas; seja, finalmente, atribuindo a Deus, de uma forma mais eminente, as perfeições que encontramos nas criaturas. De toda forma, o conhecimento que de Deus obtemos por meio das suas criaturas, e os nomes que derivam de tal conhecimento, sempre estarão bem aquém de exprimirem a essência divina tal como é em si mesma: *Idem. Ibidem.* I, 13, 1, C: “(...) mas nós o conhecemos a partir das criaturas segundo a relação de princípio, e pelo modo da excelência e da negação. Por conseguinte, podemos nomeá-lo a partir das criaturas, não porém a tal ponto que o nome que o significa exprima a essência divina tal como ela é (...)”.

⁸² *Idem. Suma Teológica.* I, 13, 4, ad 2.

juízo. Nos nossos juízos sobre Deus, cada um deles não faz senão afirmar a identidade de uma dada perfeição com o ser divino.⁸³ É assim que o nosso entendimento trabalha, a saber, ele exprime a unidade copulando termos diversos. Desta maneira, a diversidade de termos – sujeito/predicado – devemos atribuí-la à forma de compreensão do nosso entendimento; já a unidade expressa intelectualmente pela composição de tal diversidade, atribuímo-la à coisa conhecida.⁸⁴ Sendo assim, quando se diz que Deus é bom ou que Deus é a própria bondade, quer-se com isso expressar – no caso de Deus, cuja essência se identifica com a sua substância e esta última com o seu existir (*ipsum esse*) – que a bondade é idêntica ao ser divino.⁸⁵ A respeito das proposições que o nosso intelecto forma sobre Deus, arrazoa o próprio Tomás:

Por isso, propõe a unidade das coisas pela composição verbal (*rei unitatem proponit per compositionem verbalem*), o que caracteriza a identidade (*quae est identitatis nota*), quando diz *Deus é bom*, ou, *a bondade*. Efetivamente, se há diversidade na composição (*diversitas in compositione*), esta refere-se ao intelecto (*intellectum referatur*), e a unidade refere-se à coisa conhecida por ele (*unitas vero ad rem intellectam*).⁸⁶

Destarte, ao multiplicarmos os atributos divinos, é certo que não fazemos senão afirmar a mesma coisa com relação ao mesmo objeto em questão, já que tudo em Deus coincide com o seu próprio ser, qual seja, *Ato Puro de Existir*. Mas isto não é feito em vão, porquanto se repetimos a mesma coisa no que toca ao objeto em questão, quanto a nós, isto é, quanto ao nosso entendimento, a multiplicidade destes juízos enriquece-nos, porque nos dá a conhecer, cada vez melhor, a simplicidade e perfeição de Deus. Em outras palavras, se é pela diversidade dos termos que compõem todo juízo que conhecemos e afirmamos a unidade, então, quanto mais afirmarmos esta unidade com relação ao ser divino, multiplicando os juízos sobre ele, mais nos daremos conta desta mesma unicidade e simplicidade do ser divino. Além do mais, como é só mediante as criaturas que podemos conhecê-Lo, já que uma visão

⁸³ GILSON. *Op. Cit.* p. 159: “Julgar é sempre afirmar uma unidade mediante um ato complexo. Nos casos em que nossos juízos se referem a Deus, cada um deles afirma a identidade de uma certa perfeição com o mesmo *esse* divino.” (A tradução, para o português, é nossa).

⁸⁴ E ainda: *Idem. Suma Teológica*. I, 13, 12, C: “Ora, a esta diversidade que é de razão, corresponde uma pluralidade do predicado e do sujeito; ao passo que o intelecto significa a identidade da coisa pela composição (*identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem*).” (O parêntese é nosso).

⁸⁵ Recorrendo ao supracitado exemplo, diz Tomás: *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXXVI, 1 (302): “(...) como quando se diz: Em Deus há bondade; também aqui vem designada alguma diversidade que compete ao intelecto, e alguma unidade que deve ser referida à coisa.” *A diversidade consiste nos termos distintos*, isto é, no sujeito Deus e no predicado “bom”, enquanto que a *unidade é expressa pela composição* destes dois termos copulados pelo verbo “ser”. Ora bem, a *diversidade refere-se ao intelecto*, já a *unidade designa a coisa*.

⁸⁶ *Idem. Ibidem*. I, XXXVI, 1 (302). (Os parênteses são nossos).

da Sua essência nesta vida nos é totalmente inacessível, e como, ademais, as criaturas o representam somente de forma múltipla e imperfeita, é claro que só podemos conhecê-Lo melhor por meio de uma multiplicidade de juízos. Ao que acena o Aquinate:

Com efeito, assim como várias coisas assemelham-se, por meio de várias formas, a uma só realidade, que é Deus, *assim* também o nosso intelecto se lhe assemelha por meio de vários conceitos (*noster intellectus per diversas conceptiones ei aliquantulum similatur*), na medida em que é conduzido pelas múltiplas perfeições das criaturas ao conhecimento de Deus (*inquantum per diversas perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur*).⁸⁷

Por isso mesmo, no plano do juízo, é válido, de certa forma, pensar que, quando atribuímos uma perfeição a Deus, agregamos algo ao seu ser. É como se o predicado funcionasse mesmo como uma forma, cujo substrato fosse o sujeito. Na verdade, este processo é mesmo inevitável, já que o juízo só consegue afirmar a identidade, mediante a diversidade que implica toda composição. Não se trata, entretanto, de nos iludirmos, ou seja, como se crêssemos que a composição afetasse a identidade, no caso, a simplicidade divina. Com efeito, é da natureza do próprio juízo saber que a *composição* de termos diversos, tem, nele, a missão específica de expressar e significar a unidade real daqueles mesmos termos, na coisa conhecida. De forma que, embora o nosso intelecto entenda a identidade pela composição de termos diversos no juízo – sujeito/predicado – não ignora que tal diversidade, em virtude da própria composição, passa a indicar, no juízo, justamente a unidade destes nomes na coisa conhecida.⁸⁸ De maneira que, como diz Tomás, “(...) o intelecto não atribui às coisas entendidas o modo pelo qual as entende (...)”⁸⁹. Reitera ainda o Aquinate:

Conquanto o nosso intelecto chegue ao conhecimento de Deus por meio de conceitos diversos (*intellectus noster in Dei per diversas conceptiones devenit*), como foi dito no capítulo precedente, contudo, ele entende o correspondente a todos os conceitos como sendo

⁸⁷ *Idem. Ibidem.* I, XXXV, 1 (300). (Os parênteses são nossos). E ainda: *Idem. Suma Teológica.* I, 13, 12, C: “Quanto a Deus, considerado em si mesmo, Ele é totalmente uno e simples; mas o nosso intelecto o conhece segundo diversos conceitos (*intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit*), pois não pode vê-lo em si mesmo como Ele é (*non potest ipsum ut in seipso est, videre*). (Os parênteses são nossos).

⁸⁸ *Idem. Ibidem.* I, 13, 12, C: “Assim, a pluralidade que é segundo a razão é representada pela diversidade do predicado e do sujeito (*pluralitatem quae est secundum rationem, repraesentat per pluralitatem praedicati et subiecti*), ao passo que a unidade é representada pela composição (*unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem*).” (Os parênteses são nossos).

⁸⁹ *Idem. Suma Contra os Gentios.* I, XXXVI, 1 (302): “(...) non intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis (...)”.

absolutamente uno (*intelligit tamen id quod omnibus eis respondet omnino unum esse*) (...).⁹⁰

Além disso, o que vale para um juízo individual vale para todos em conjunto. De sorte que – ratificamos – à medida que se multiplicam os nossos juízos a respeito de Deus, cresce também em nós a consciência da absoluta simplicidade e unidade divina. De forma que, ao conhecermos Deus pelas coisas criadas, obrigatoriamente o conhecemos através de formas múltiplas, isto é, sob variados pontos de vista e mediante diversos conceitos tomados das mais distintas criaturas, porquanto as próprias criaturas imitam, também de forma parcial e distinta, o mesmo e único ser divino. Por isso mesmo, nenhum destes nomes é sinônimo, conquanto sejam predicados a um único centro de atribuição, que é a una e simplicíssima divindade, haja vista que cada um deles representa Deus a partir da razão de uma determinada perfeição criada.⁹¹ Contudo – e aqui está o ponto que queremos repetir para consolidar – esta imensa multiplicidade de nomes que atribuímos a Deus não afeta a nossa compreensão da simplicidade divina; antes, a aperfeiçoa, pelos motivos já explanados, uma vez que permanecemos sempre conscientes de que todos estes atributos dizem respeito e são atribuídos a uma única e mesma realidade, e que a *composição* pertence tão somente à operação do intelecto. De fato, como bem salienta o Aquinate, o nosso intelecto, com relação a Deus, “(...) embora conheça sob diversos conceitos, sabe, contudo, que a todas estas concepções corresponde de modo absoluto uma mesma e única realidade”⁹².

Passemos à conclusão deste texto, inquirindo como a analogia torna-se a síntese entre a via negativa e positiva do conhecimento natural de Deus em Tomás de Aquino.

⁹⁰ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁹¹ *Idem. Ibidem.* I, XXXV, 1 (300): “Ora, o nosso intelecto descobre, para atribuí-los a Deus, nomes variados, que correspondem a diversos conceitos. Dessa maneira, como não são atribuídos segundo a mesma razão, consta que tais nomes não são sinônimos, embora signifiquem uma realidade absolutamente una (*constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significant*) (...)”. (O parêntese é nosso).

⁹² *Idem. Summa Teológica.* I, 13, 12, C.

Conclusão: a analogia como síntese entre a via negativa e a via positiva

Agora bem, uma vez tendo arrazoado o que seja o conhecimento analógico, esperamos ter deixado suficientemente claro, que ele não nos proporciona, e nem é este o seu objetivo, um conhecimento positivo, ainda que imperfeito, da essência divina em si mesma, vale dizer, um conhecimento conceitual da mesma. Dito isto, podemos acrescer, então, não como apêndice, mas como um adendo fundamental, que o procedimento analógico, do ponto de vista do juízo e do existir, nos proporciona, sim, um conhecimento positivo de Deus, embora não da sua essência em si mesma, como se nos desse um conceito ou definição dela.

Perquiramos a razão destas afirmações. Há, pois, inegavelmente, um aspecto negativo no conhecimento analógico, a saber, que as perfeições definidas e significadas nos nomes que damos a Deus, enquanto as sacamos das criaturas, elas existem nas criaturas e não em Deus. Por conseguinte, os nomes segundo os quais as designamos (as *perfeições*), exprimem o modo próprio pelo qual elas existem nas criaturas, qual seja, um modo parcial e múltiplo.⁹³ Ora, elas não podem existir assim em Deus, que é simplicíssimo e uno. Desta forma, nem a vida, nem a inteligência ou a bondade, ou ainda qualquer outro atributo enquanto tal pode existir em Deus. Coloca Gilson:

É exato que, segundo Santo Tomás, nenhuma das formas definidas que cada um destes nomes significa, existe em Deus (...). Ou seja, que não se pode dizer que a bondade como tal, nem a força como tal, nem a inteligência como tal, existam como formas definidas no ser divino.⁹⁴

⁹³ Por isso, em passagem emblemática da *Summa Theologiae*, Tomás explica que os nomes que atribuímos a Deus, devem ser analisados sob dois aspectos: a coisa por eles significada e o modo como eles a significam. Se tomarmos a coisa por eles significada, ou seja, a perfeição enquanto tal, devemos dizer que ela preexiste em Deus antes que nas criaturas, visto que é de Deus que ela procede para as criaturas. E, por isso, ela deve ser por primeiro atribuída a Deus e só depois às criaturas. No entanto, se considerarmos o nome enquanto tal, ele aplica-se primeiro às criaturas, porquanto ele exprime as perfeições segundo o modo próprio pelo qual elas se realizam nas criaturas e não em Deus. E assim é, de fato, porque só conhecemos a Deus por meio das suas obras. Explana Tomás: *Idem. Ibidem.* I, 13, 6, C: “A partir daí, deve-se afirmar: se consideramos a coisa que o nome significa (*quantum ad rem significatam per nomen*), cada nome é dito por primeiro de Deus e não da criatura (*per prius dicuntur de Deo quam de creaturis*); porque as perfeições emanam de Deus para as criaturas (*quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant*). Mas se consideramos a imposição dos nomes, nomeamos por primeiro as criaturas por esses nomes; pois são elas que conhecemos em primeiro lugar (*quas prius cognoscimus*). Por isso, esses nomes significam segundo a maneira que é própria das criaturas (*modum significandi habent qui competit creaturis*), como já foi explicado.” (Os parênteses são nossos).

⁹⁴ GILSON. *Op. Cit.* p. 160. (A tradução, para o português, é nossa).

No entanto, não se pode dizer que Deus seja privado destas perfeições. Com efeito, elas existem em Deus, mas de um modo mui diverso do modo como existem nas criaturas. Em Deus, elas não são senão idênticas à própria substância divina que, por sua vez, é idêntica à sua essência que, por seu lado, é idêntica ao seu existir (*esse*). Neste sentido, afirma Etienne: “(...) porém, seria igualmente inexato dizer que nada positivo afirmamos a respeito de Deus, ao afirmar que é bom, justo ou inteligente. O que afirmamos em cada um destes casos, é a própria substância divina.”⁹⁵. De forma que, quando dizemos que Deus é bom, não dizemos apenas que Ele não é mau, ou que Ele é simplesmente causa da bondade. Afirmamos algo mais, afirmamos, isto sim, que o que chamamos de bondade nas criaturas, preexiste realmente e verdadeiramente em Deus, só que de uma forma supereminente que nos escapa. Portanto, não é que Deus seja bom, só porque seja causa da bondade nas coisas; antes, ao contrário, Ele é a causa da bondade nas coisas, porque, antes delas, Ele é bom. Arrola o Aquinate:

Então quando se diz: *Deus é bom*, isso não quer dizer: *Deus é causa de bondade*, ou, *Deus não é mau* (*Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus*); mas o sentido é: *o que chamamos bondade nas criaturas preexiste em Deus*, e de maneira superior (*quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiore*). Portanto, daí não se segue que seja próprio de Deus ser bom por causar a bondade (*non sequitur quod Deus competat esse bonum in quantum causat bonitatem*); pelo contrário, porque é bom difunde a bondade nas coisas (*quia est bonus, bonitatem rebus diffundit*), segundo as palavras de Agostinho: “Porque Ele é bom, nós somos”.⁹⁶

⁹⁵ *Idem. Ibidem.* (A tradução, para o português, é nossa).

⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 13, 2, C. (Os parênteses são nossos). Na verdade, o que Tomás quer salvaguardar com isto é a própria analogia, ou seja, o fato de os nomes que atribuímos a Deus a partir das suas criaturas, conquanto não sejam puramente equívocos, não são, tampouco, puramente unívocos. Os nomes que predicamos de Deus e das criaturas não são atribuídos a ambos segundo a mesma razão. Com efeito, se disséssemos que Deus é bom apenas enquanto é causa da bondade, estaríamos com isso condicionando a bondade de Deus ao fato mesmo de Ele ser criador. Ora, Deus é bom independentemente de ser criador, ou melhor, é porque Ele é bom que Ele pode ser criador, e não vice-versa. Ademais, restringindo a bondade de Deus ao aspecto causal, estaríamos com isso transferindo para Deus – causa incausada – uma modalidade que é própria das criaturas, ou seja, estaríamos como que afirmando que Deus é bom somente enquanto é causa das criaturas. Destarte, isto acarretaria que as criaturas passariam a ser, de certa forma, a causa da bondade divina, o que repele a própria razão de causa primeira. Ademais, submeteríamos, com isto, um predicado do ser divino ao seu efeito, transformando-o, por conseguinte, também num efeito causado. Desta sorte, introduziríamos na causa primeira, uma complexidade que lhe repugna. Portanto, Deus é bom, não acidentalmente, como de fato o seria se o fosse apenas enquanto causa da bondade nas criaturas, mas, sim, essencialmente, quero dizer, enquanto é a própria bondade. Por conseguinte, quando se diz que Deus é bom, quer-se expressar não que Ele é bom somente enquanto cause a bondade, mas, sim, que a bondade preexiste nEle de uma forma mais eminente, como todo efeito em sua causa. É o que afirma Tomás: *Idem. Ibidem.* I, 13, 6, C: “Nesse caso, dizer, *Deus é bom*, nada mais seria do que dizer: *Deus é causa da bondade da criatura*. Assim, o nome *bom* atribuído a Deus comportaria em sua significação a bondade da criatura, de modo que seria atribuído por primeiro à criatura e não a Deus. Mas já foi demonstrado que esses nomes não são atribuídos a Deus apenas em sentido causal (*nomina non solum dicuntur de Deo causaliter*), mas também em sentido essencial (*sed etiam*

Como a substância divina é idêntica à essência divina e esta, por sua vez, idêntica ao existir divino (*esse*), assim a bondade e todos os demais atributos se identificam com o próprio *Esse divino*. E como desconhecemos este mesmo *Esse divino*, porque nos permanece oculto o que seja o existir de Deus, desconhecemos também, por consequência, o que seja ser bom para Deus, já que a bondade se identifica com o “esse” em Deus, e este, por seu turno, nos seja inacessível. É para o que aponta Gilson: “De fato, não sabemos mais sobre todas essas coisas, já que todos estes nomes significam a substância divina, idêntica ao *esse* de Deus, e desconhecida para nós.”⁹⁷. Existe, portanto, um verdadeiro conhecimento positivo da natureza divina, mas este conhecimento não é conceitual, já que não apreende a essência divina, mas sim um conhecimento judicativo válido de existência. De fato, da mesma forma que a proposição “Deus existe” é verdadeira, conquanto não saibamos o que seja o existir para Deus, do mesmo modo todas as demais proposições afirmativas a respeito das outras perfeições divinas o são, embora, de fato, não possamos saber, tampouco, o que seja a bondade, a vida ou a inteligência em Deus. Por conseguinte, a certeza da existência delas em Deus, via juízos de existência, de nenhum modo nos faz conhecer o que Ele é. É o que declara Etienne:

Que sabemos de Deus? Indubitavelmente isto: que a proposição ‘Deus existe’ é uma proposição verdadeira; porém, não sabemos o que para Deus é o existir (...) A situação é exatamente a mesma quando se trata dos atributos divinos. Depois de haver demonstrado quais são, seguiremos desconhecendo o que Deus é.⁹⁸

Não que o conteúdo da essência destas perfeições mude quando as aplicamos a Deus, como se então elas deixassem de ser o que são, mas sim que tais perfeições, mesmo não mudando em seu conteúdo essencial, são elevadas ao infinito. E, *ipso facto*, tornam-se inatingíveis para nós, espíritos finitos. O que muda, portanto, não são as perfeições, mas o modo como se realizam. Ora, parece ser nisto, precisamente, que consiste a inefabilidade da essência divina para nós nesta vida, a saber, no fato mesmo de não sabermos o “quomodo” tais perfeições se realizam em Deus. E, destarte, não temos como conhecer o que Deus seja em si mesmo. Conclui Tomás:

essencialiter). Quando se diz: *Deus é bom*, ou *sábio*, significa não apenas que Deus é causa de sabedoria ou de bondade (*non solum significatur quod ipse site causa sapientiae vel bonitatis*), mas que nele a sabedoria e a bondade preexistem de maneira supereminente (*sed quod hace in eo eminentiae praeexistunt*).” (Os parênteses são nossos).

⁹⁷ GILSON. *Op. Cit.* p. 161. (A tradução, para o português, é nossa).

⁹⁸ *Idem. Op. Cit.* (A tradução, para o português, é nossa).

(...) nosso intelecto não pode, nesta vida, conhecer a essência de Deus, como é em si mesma (*Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae*); mas, qualquer determinação a respeito do que conhece de Deus, fica em falta com respeito ao modo segundo o qual Deus é em si mesmo (*deficit a modo quo Deus in se est*).⁹⁹

⁹⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 13, 11, C. (Os parênteses são nossos). Como já havíamos explicado, podemos considerar os nomes que predicamos a Deus de duas maneiras: a primeira, quanto ao que significam; a segunda, quanto ao modo como significam. No que toca ao primeiro aspecto, eles significam as perfeições enquanto tais e, neste sentido, tais nomes pertencem mais propriamente a Deus do que às criaturas, tendo em vista que a perfeição de todas as coisas procede de Deus como de sua causa suprema. Porém, no que tange ao modo como tais nomes significam as ditas perfeições, eles se aplicam, primeiramente, à criatura que a Deus, porquanto eles dizem respeito, antes de tudo, ao modo próprio segundo dadas perfeições se realizam nas criaturas. Eis a análise feita pelo próprio Tomás: *Idem. Ibidem*. I, 13, 3: “Portanto, nos nomes que atribuímos a Deus há duas coisas a considerar: as perfeições significadas (*perfectiones ipsa significatas*), como a bondade, a vida etc., e o modo de significar (*modum significandi*). Quanto ao que significam (*quod significant*), esses nomes são próprios de Deus, mais ainda do que das criaturas (*proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis*), e se atribuem a Ele por primeiro. Mas quanto ao modo de significar (*modum significandi*), esses nomes não mais se se atribuem a Deus com propriedade (*non proprie dicuntur de Deo*), porque seu modo de significar (*modum significandi*) é próprio das criaturas (*qui creaturas competit*).” (Os parênteses são nossos). Por conseguinte, conhecemos que as perfeições que estes nomes significam (*quod significant*) existem em Deus, enquanto é o Criador de todas as coisas. Contudo, o que elas significam (*modum significandi*) em Deus, bem como o “quomodo” se realizam nEle, ou seja, o “como” se encontram no seio da simplicíssima deidade, nos permanece desconhecido.

BIBLIOGRAFIA

GILSON, Etienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino.** Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1960.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios.** Trad. D. 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. v. I.