

# **A natureza divina em Tomás de Aquino:**

## **A via da negação**

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

### *Introdução*

Neste artigo trataremos daquele conhecimento da natureza divina que podemos lograr pela via da negação em Tomás de Aquino. Procederemos da seguinte forma. Em primeiro lugar, exporemos as razões pelas quais Tomás julga ser impossível a obtenção de um conceito positivo da essência divina em si mesma, nesta vida. Em seguida, explicaremos, em suas linhas gerais, em que consiste o conhecimento que obteremos da natureza divina pela *via da negação*. Dando prosseguimento ao texto, aplicaremos a mesma *via da negação*, a fim de conhecermos algo das perfeições concernentes a Deus. Depois, buscaremos conhecer as relações existentes entre: perfeição e ser, perfeição e ato e perfeição e existir. Fá-lo-emos com o intuito de realçar o caráter existencial da nossa abordagem, fundamentada na “metafísica do *esse*” gilsoniana. Após acentuarmos a primazia do *esse*, trataremos de destacar algumas perfeições divinas, obtidas diretamente mediante a *via da negação*: a bondade, imediatamente decorrente da suma perfeição divina, a infinidade, a onipotência, a onisciência, a imutabilidade e a eternidade. Esforçar-nos-emos para evidenciar que uma decorre da outra. Por fim, concluiremos salientando que a multiplicidade das perfeições perfiladas não compromete a unicidade e a simplicidade da essência divina.

Passemos a considerar a impossibilidade de obtermos um conceito da essência divina em si mesma.

## *1. A impossibilidade de obtermos um conceito da essência divina em si mesma*

O gênero de uma coisa qualquer é o que, por primeiro, designa-lhe a essência. A essência, por sua vez, é aquilo que, na substância, é suscetível de definição, isto é, aquilo que nela pode ser objeto de conceito. Sendo assim, para definir um objeto qualquer, é preciso, antes de tudo, assinalar-lhe o gênero: é um animal. Posteriormente, mister também é determinar-lhe a diferença, isto é, aquilo que o especifica dentro do seu próprio gênero: é um animal racional. Composta a sua essência, importa agregar-lhe as discriminações individuais que o distingam dos demais objetos da sua própria espécie: é Sócrates.<sup>1</sup>

Destarte, coisas pertencentes a um mesmo gênero, inobstante terem a mesma essência genérica, por pertencerem a espécies distintas, diferem-se quanto ao seu ser. Ademais, mesmo entre os seres de uma mesma espécie há diversidade, já que eles se diversificam por terem diferenças acidentais. Portanto, tudo o que se encontra num gênero, possui uma essência que difere do seu ser. Ora, em Deus não há e nem pode haver distinção alguma entre ser e essência, senão identidade. Donde, Deus também não poder se encontrar em gênero algum.<sup>2</sup> Assim sendo, importa dizer que uma *definição* de Deus é impossível.

Por certo que se pode nomeá-lo, mas não defini-lo. Sendo Deus *Aquela que é*, ou seja, sendo esta a sua essência (*essentia*), o seu gênero próprio seria o ser, já que o gênero designa sempre a essência de uma coisa (*res*). Ora, como já dissera Aristóteles, o ser não constitui um gênero. Com efeito, é da razão do próprio gênero poder ser predicado a muitas coisas. Por isso, dentro de um mesmo gênero, as coisas se diversificam por diferenças

<sup>1</sup> GILSON, Etienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1960. p. 152. 142: “Definir um objeto é primeiro atribuir-lhe seu gênero: é um animal; imediatamente se agrega ao gênero sua diferença específica: é um animal racional; pode, por fim, determinar-se esta diferença específica mediante diferenças individuais: é Sócrates.” (A tradução, para o português, é nossa). 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, XIV, 2 (117): “Por isso, nas coisas cujas definições conhecemos, primeiramente as colocamos em um gênero, e isto nos leva a saber o que uma coisa tem de comum com as outras; depois, acrescentamos as diferenças pelas quais se distinguem das demais. Perfaz-se, então, a noção completa da substância da coisa.”

<sup>2</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom-Marie Roguet et. al. São Paulo: Loyola, 2001. v. I. I, 3, 5, C: “Porque todas as realidades que estão em um mesmo gênero têm em comum a quiddidade ou essência do gênero, que lhes é atribuída segundo a essência. Mas elas diferem quanto ao ser, pois não é o mesmo o ser do homem e do cavalo, nem o ser deste homem e o daquele. E assim é preciso que todas as coisas que pertencem a um gênero tenham em si distintos o ser e a essência. Ora, em Deus não há essa distinção, como se mostrou. Logo, Deus não está em um gênero como espécie.”

específicas quanto à própria essência genérica.<sup>3</sup> Daí, inclusive, não poder haver um gênero que não possua uma espécie, ou, ainda, não poder haver nada que esteja num gênero e que não se encontre também numa espécie: “Nihil enim est in genere quod non sit in aliqua eius specie.”<sup>4</sup> Agora bem, nada pode ser essencialmente distinto do ser (*ens*), salvo o *não ser* (*non ens*), que, não sendo nada (*nihil*), não pode ser justamente uma diferença. Desta feita, o ser, não tendo uma espécie, também não pode estar em gênero algum. Ora, Deus, sendo o próprio ser (*Ipsum Esse*), ou seja, tendo por essência (*essentia*) o próprio ser (*esse*), não pode se encontrar em gênero nenhum.<sup>5</sup> Desta sorte, uma definição de Deus não é possível, já que a definição consiste exatamente na determinação do gênero e da espécie da coisa:

Não é possível, pois, dizer que a essência de Deus pertença ao gênero ser, e como não poderia se lhe atribuir nenhuma outra essência, toda definição de Deus é impossível.<sup>6</sup>

Passemos à análise da *via remotionis*.

## 2. A Via Remotionis

Cumpra acrescer, no entanto, que não estamos por isso reduzidos ao silêncio quanto à essência divina. Não podendo defini-la pelos motivos já postos acima<sup>7</sup>, podemos, ao menos,

---

<sup>3</sup> *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXV, 3 (230): “Além disso, tudo que está em gênero, segundo o ser, diferencia-se das outras coisas que estão no mesmo gênero. Se assim não fosse, o gênero não se predicaria de muitas coisas.”

<sup>4</sup> *Idem. Ibidem*. I, XXV, 1 (227).

<sup>5</sup> *Idem. Suma Teológica*. I, 3, 5, C: “Porque o ser de Deus (*esse Dei*) é sua essência (*eius essentia*), como se demonstrou. Se Deus estivesse em um gênero, seria necessário que fosse no gênero *ente*, pois o gênero designa a essência da coisa, sendo atribuído segundo a essência. Ora, o Filósofo, no livro III da *Metafísica*, demonstra que ente não pode ser o gênero de alguma coisa, pois todo gênero comporta diferenças que não pertencem à essência deste gênero. Ora, não existe diferença alguma que não pertença ao ente; porque o *não ente* não pode constituir uma diferença. Donde se conclui: Deus não está em gênero algum.” (Os parênteses são nossos).

<sup>6</sup> GILSON. *Op. Cit.* pp. 142 e 143. (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>7</sup> Tenhamos sempre presente, sobretudo, que toda definição começa pela apreensão da quiddidade genérica da coisa, e depois pelo adendo das diferenças específicas, que distinguem tal essência das demais do mesmo gênero. Ora, a essência divina não se encontra em gênero algum. Logo, não é possível defini-la, colocando-a num gênero, ou, tampouco, aduzir-lhe diferenças positivas. De sorte que podemos tão somente aditar-lhe diferenças negativas que nos servirão, de resto, apenas de adinículos para conhecê-la enquanto distinta das demais: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, XIV, 3 (118): “Como, porém, na consideração da substância divina, não podemos apreender a quiddidade, como se fosse um gênero; nem tampouco podemos

dizer o que ela não é. De fato, sendo a essência de Deus inacessível para nós, não temos como circunscrevê-la dentro de diferenças positivas que nos dessem uma definição positiva dela. Contudo, podemos arrolar certas diferenças negativas, que, embora não possam dizer o que ela é, dir-nos-ão ao menos o que ela não é. E nos dirão tanto mais amplamente quanto mais pudermos também multiplicar tais remoções.<sup>8</sup> Deveras será um conhecimento negativo e imperfeito. Preferível, porém, à simples ignorância, porquanto verdadeiro. Ademais, servirá para refutar os pseudoconhecimentos positivos da divindade que, na verdade, representam-na como esta nunca poderia ser.<sup>9</sup>

As diferenças negativas que arrazoaremos, distinguirão, portanto, e com uma precisão cada vez maior, a essência da divindade das demais essências. Com efeito, enquanto as diferenças positivas distinguem uma coisa das outras dizendo o que aquela é – e isto de modo cada vez mais exato – as diferenças negativas distinguem uma coisa das demais, enquanto a restringe, coibindo-nos de maneira também cada vez mais precisa, de reduzi-la a tudo quanto ela não é ou não pode ser. Por exemplo, ao dizermos que a essência divina não é um acidente, estaremos distinguindo-a de todos os demais acidentes. Assim, ao sucederem-se as negações, descobriremos que Deus não pode ser um corpo. Assim já descartaremos quais sejam os gêneros de substância aos quais a substância divina não poderá pertencer.<sup>10</sup> Destarte, embora não podendo chegar a um conhecimento positivo da essência da divindade, chegaremos, não obstante, a um verdadeiro conhecimento dela, porquanto a conheceremos enquanto distinta de todas as outras. É o que conclui Tomás:

---

apreender sua distinção de outras coisas por diferenças afirmativas, é necessário apreendê-la por diferenças negativas.”

<sup>8</sup> *Idem. Ibidem.* I, XIV, 1 (117): “Porém, na consideração da substância divina, deve-se usar sobretudo da via de remoção (*via remotionis*), visto que a substância divina excede, pela imensidade, toda forma que o nosso intelecto atinge. Por isso, não podemos conhecê-la apreendendo dela *o que é* (*quid est*). Assim, poderemos ter alguma noção da mesma *pelo que não é* (*quid non est*), e tanto mais nos aproximaremos do seu conhecimento quanto mais puder o nosso intelecto remover-lhe os atributos.”(Os parênteses são nossos).

<sup>9</sup> GILSON. *Op. Cit.* p. 143: “Perguntar-se-á, acaso, se por aí podemos chegar a um verdadeiro conhecimento. Deverá responder-se que sim. Sem dúvida um conhecimento desta ordem é imperfeito; porém, vale mais que a ignorância pura e simples, tanto mais quando elimina certos pseudoconhecimentos positivos que, pretendendo dizer o que a essência de Deus é, representam-na como é impossível que seja.” (A tradução, para o português é nossa).

<sup>10</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios.** I, XIV, 1 (118): “Ora, como nas diferenças afirmativas uma acarreta a outra, e assim mais se aproxima da completa designação da coisa, também uma diferença negativa é distintiva porquanto restringida pela outra, diferenciando-se, desse modo, a coisa de tantas outras. Se dissermos, por exemplo, que não é acidente, distingue-se, por meio dessa negação, de todos os acidentes; se, em seguida, acrescentarmos que ele não é corpo, distinguimo-lo também de algumas substâncias; e assim vai-se ordenando, por meio de repetidas negações, o que o distingue de tudo aquilo que ele não é.”

Teremos, então, a noção própria da sua substância, enquanto é conhecido como distinto de todas as coisas. No entanto, não será uma noção perfeita, porquanto não se conheceu o que ele é em si.<sup>11</sup>

Destarte, mediante diferenças negativas, isto é, dizendo o que esta essência não é e nem pode ser em virtude de ser incompatível com a sua natureza, chegamos a saber que tal essência é simplicíssima, ou seja, que este ato puro de existir é isento de toda e qualquer composição. Ora, isto não é ter deste mesmo ato um conceito positivo, vale dizer, saber o que ele é em si mesmo; é apenas constatar o que ele não pode ser ou comportar, a saber, qualquer composição. Portanto, ao designarmos Deus, nomeando-o como *ato puro de existir*, não estamos de maneira nenhuma fornecendo dEle um *conceito positivo*, ou seja, de forma alguma isto nos coloca de posse do que seja este ato puro de existir em si mesmo. Acerca disso, eis a assertiva de Gilson:

Fazer conhecer Deus pela via da negação, é demonstrar, não como é, senão como não é. É o que já temos começado a fazer ao estabelecermos sua perfeita simplicidade. Dizer que Deus é absolutamente simples, por ser o ato puro de existir, não é ter o conceito positivo de tal ato, senão negar-lhe, como temos visto, qualquer composição (...).<sup>12</sup>

Passemos à consideração da perfeição divina pela *via remotionis*.

### 3. A Perfeição Divina

Igualmente, no que toca à perfeição divina, não podemos conceber a natureza desta perfeição. Não temos como formar uma concepção adequada do modo de perfeição devida a Deus. Porém, podemos e devemos afirmar que Deus é perfeito. E o fazemos enquanto afastamos dEle toda e qualquer imperfeição que encontramos nas criaturas. O que equivale a dizer, por demais, que devemos atribuir-lhe toda a perfeição que seja concebível. De sorte

---

<sup>11</sup> *Idem. Ibidem. Idem. Suma Teológica*. I, 12, 12, C: “Por isso, conhecemos sua relação com as criaturas, a saber, que é causa de todas elas, e 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 est aliquid eorum quae ab eo causantur*).” (Os parênteses são nossos).

<sup>12</sup> GILSON. *Op. Cit.* p. 143. (A tradução, para o português, é nossa).

que, assim como através de um juízo, acompanhado de um raciocínio, afirmamos que Deus existe, desconhecendo, não obstante, em que consiste este mesmo ato de existir, assim, também, consignamos que Ele é perfeito, embora não possamos conhecer qual seja o “quomodo” da infinita perfeição divina.<sup>13</sup>

Agora bem, tendo removido de Deus todas as imperfeições próprias das criaturas, a *via remotionis* não nos fará obter dEle um conceito que consistisse, por exemplo, em concebê-lo naquilo que Ele tivesse de comum com todos os demais seres, como naturalmente se sucederia se houvéssimos perseguido construir um conceito universal do ser. Não se trata, portanto, de compará-lo às criaturas, como que fazendo notar o que Ele teria em comum com elas ou que nEle subsistissem todas as múltiplas perfeições delas. Isto seria pressupor que tais perfeições existem nEle tal como existem nelas, o que, evidentemente, resultaria num equívoco antropomórfico. Antes, com relação a este ser (Deus), temos simplesmente atribuído a Ele toda a perfeição que caiba ao ser enquanto tal. E o temos feito – eis aqui o ponto nevrálgico da nossa argumentação – não como quem desejasse aplicar ao ser sucessivos graus de perfeição, senão que, ao contrário, afirmando que toda coisa é perfeita na mesma medida em que é. A perfeição não é algo que se agrega ao ser, mas algo que lhe pertence enquanto tal. Neste sentido, diz-se que a perfeição segue o ser, é-lhe um transcendental.<sup>14</sup> Destarte, se nas criaturas as perfeições existem de forma variada e parcial, é porque, antes de tudo, elas possuem o ser (*esse*) também de forma variada e parcial. Desta feita, concedendo a Deus toda a perfeição possível, não estamos agregando múltiplas perfeições ao seu ser, mas exatamente ao contrário, estamos dizendo que tais perfeições Lhe pertencem precisamente porque Ele é o próprio ser subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*), e que, ademais, tais perfeições subsistem nEle de forma una e simples, tal como é o seu ser, já que a perfeição segue o ser.

---

<sup>13</sup> *Idem. Op. Cit.* p. 144: “Aqui também conceber um ser perfeito nos é impossível; porém, devemos afirmar, pelo menos, que Deus o é, negando-lhe toda imperfeição. Isto é o que fazemos ao afirmar que Deus é perfeito. Assim como o juízo conclui que Deus existe, ainda quando a natureza de seu ato de existir nos seja inconcebível, conclui também que é perfeito, ainda quando a natureza de sua perfeição exceda os limites da nossa razão. Para nós, eliminar da noção de Deus toda imperfeição concebível, é atribuir-lhe toda a perfeição concebível. A razão humana não pode ir mais além no conhecimento do divino; porém, deve pelo menos chegar até aí.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>14</sup> *Idem. Op. Cit.*: “Este ser, com efeito, do qual descartamos todas as imperfeições das criaturas, longe de reduzir-se a um conceito, do qual nosso entendimento houvesse abstraído o que tem de comum com todas as coisas, como sucederia com o conceito universal de ser, é, de certo modo, o ponto de intersecção e como o lugar metafísico de todos os juízos de perfeição, e não se deve entender isto no sentido de que o ser necessite chegar a certo grau de perfeição, senão no sentido de que, inversamente, toda perfeição consiste na posseção de certo grau de ser.” (A tradução, para o português, é nossa).

### 3.2.1. Ser e perfeição

Retomemos a argumentação em pormenores, a fim de que a entendamos com maior clareza. A perfeição pertence ao ser (*esse*). De tal modo é assim, que uma coisa diz-se perfeita por aquilo que comporta de *ser*. Daí dizer-se que a perfeição inere à coisa na medida em que ela é. Por isso, tanto mais uma coisa possuir o ser (*esse*), tanto mais perfeita será, como explica Tomás:

Com efeito, a nobreza de uma coisa lhe convém aferido o seu ser (*esse*) (...). Por conseguinte, o modo da nobreza de uma coisa corresponde ao modo de ela ter o ser (*esse*), pois, conforme a coisa restringe o seu ser (*esse*) a um maior ou menor grau de nobreza, ela é dita de maior ou menor nobreza.<sup>15</sup>

Destarte, se houver algo que possua toda a virtude do ser, ou seja, algo cuja essência seja unicamente ser (*esse*), concomitante a isto, ele possuirá também toda perfeição possível. De fato, uma coisa cuja essência fosse ser (*esse*) seria o seu próprio ser (*suum esse*) – já que a essência é o “quod est” da coisa – e não precisaria recebê-lo de outrem. Por exemplo, tudo o que é branco, possui maior ou menor brancura; entretanto, não sendo absolutamente branco, não é a própria brancura. Não é absolutamente branco, porque não é a brancura em si. Ora, o que é branco, mas não é a própria brancura, apenas participa, em maior ou menor grau, da brancura mesma. Desta feita, em existindo a brancura em si, esta seria absolutamente branca, porque seria apenas branca e seria branca por ela mesma. A ela nada faltaria de brancura e também não receberia a brancura de nada.

Agora bem, também um ser (*ens*) cuja essência fosse unicamente ser (*esse*), seria o seu próprio ser (*suum esse*). Consequentemente, nele se encontraria toda a virtude do ser (*tota virtus essendi*). E como o ser (*esse*) é o que dá a perfeição a algo, sendo ele o próprio ser (*ipsum esse*), seria também a própria perfeição ou a perfeição absoluta. Ora, pelas cinco vias, atestamos que tal ser existe e é Deus. Deus é o próprio ser (*ipsum esse*), Ele é o seu próprio ser (*suum esse*). Ora, isso significa que Ele possui o ser (*esse*) e toda perfeição que compete ao ser (*esse*) mediante a sua própria essência (*essentia*), que é ato de ser (*actus essendi*). Por ser o *Ipsum Esse Subsistens*, Ele possui toda a virtude do ser (*tota virtus essendi*). Ora, como a

---

<sup>15</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, XXVIII, 1 (260).

perfeição segue o ser, sendo Deus *Ipsum Esse Subsistens*, Ele é a perfeição absoluta. Sendo o *Ipsum Esse Subsistens*, Ele é, *ipso facto*, a própria perfeição subsistente. Portanto, não lhe pode faltar perfeição alguma que seja concebível e que convenha a qualquer coisa que se denomine ente. Comenta o Aquinate:

Por isso, se há algo a que convenha toda a virtude do ser (*tota virtus essendi*), a tal coisa não lhe pode faltar nenhuma nobreza que possa convir a outra qualquer. Ora, a coisa que se identifica com o seu próprio ser (*suum esse*), compete ser (*esse*) segundo toda a virtude do mesmo ser (*essendi postestatem*). Por exemplo, se houvesse brancura separada, nenhuma virtude da brancura lhe poderia faltar, ao passo que a uma coisa branca lhe falta algo da brancura, devido à deficiência do sujeito que a recebe segundo o seu modo, e não segundo toda a virtude da brancura. Por isso, Deus, que é o seu próprio ser (*qui est suum esse*), conforme se demonstrou, tem o ser (*esse*) em toda a virtude do próprio ser (*totam virtutem ipsius esse*). Logo, não lhe pode faltar nobreza alguma que convenha a alguma coisa.<sup>16</sup>

Agora bem, todos os entes (*entia*) que existem, inobstante não serem o próprio ser (*ipsum esse*), são entes enquanto participam do ser (*esse*), que é o que os torna entes. Na verdade, é precisamente de apenas participarem do ser (*esse*) que implica que estes entes não sejam o próprio ser (*ipsum esse*). E o fato de não serem o *ipsum esse*, comporta-lhes um certo grau – maior ou menor – de imperfeição, já que, assim como a perfeição consiste em certo grau de ser, a imperfeição é consentânea a um certo grau de *não ser*<sup>17</sup>. Aliás, tal grau de *não ser* é inerente a tudo aquilo cuja essência não seja o próprio “esse”, ou seja, a todas as criaturas. Logo, o próprio ser criatura implica certa imperfeição, porque toda criatura, participando do ser, não é, exatamente por apenas participar do ser, o próprio ser.

Ora, Deus, enquanto possui a plenitude do ser (*habet esse totaliter*), está isento de todo não-ser (*totaliter absistit non esse*), haja vista que o não-ser é a carência de um modo de ser. De fato, é na medida em que uma coisa tem o ser (*esse*) que ela também se afasta do não-ser (*non esse*). E como é o ser (*esse*) o que confere a perfeição a uma coisa e o não-ser (*non esse*) o que torna algo imperfeito, sendo Deus a plenitude do ser (*esse totaliter*) – isento, portanto, de todo não-ser –, Ele é a plenitude da perfeição e carece de toda imperfeição. Eis como o próprio Aquinate enuncia o seu raciocínio:

---

<sup>16</sup> *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

<sup>17</sup> *Idem. Ibidem.* I, XXVIII, 1 (261): “No entanto, assim como toda perfeição e nobreza inere a uma coisa enquanto ela é, assim também todo defeito é-lhe inerente enquanto de algum modo não é”.



Ora, como Deus tem o ser na plenitude (*habet esse totaliter*), também carece absolutamente de não-ser (*totaliter absistit non esse*), porque conforme o modo de uma coisa ter o ser (*habet aliquid esse*), assim também ela afasta-se do não-ser (*deficit non esse*). Ora, Deus carece absolutamente de imperfeição (*Deo ergo omnis defectus absistit*). Logo, Deus é totalmente perfeito (*universaliter perfectus*).<sup>18</sup>

### 3.2.2. Ato e perfeição

Ora bem, o ser (*esse*) designa um ato.<sup>19</sup> Aliás, o ser (*esse*) comporta-se em relação a todas as coisas – inclusive em relação à própria forma – como um ato.<sup>20</sup> Sendo assim, como cada coisa é perfeita enquanto está em ato<sup>21</sup>, o “esse”, sendo o ato dos atos, torna-se também a perfeição das perfeições: “o ser (*esse*) é a atualidade de todo ato e, portanto, a perfeição de toda perfeição”<sup>22</sup>. Além disso, por ser o ato de todos os atos, o “esse” torna-se, por isso mesmo, o que há de mais perfeito nas coisas: “Deve-se responder que o ser (*ipsum esse*) é o que há de mais perfeito entre todas as coisas, pois a todas se refere como ato”<sup>23</sup>.

E há mais. Se uma coisa é (*ens*) na medida em que está em ato, e algo é perfeito enquanto está em ato, então, uma coisa é perfeita na medida em que está em ato, haja vista que é na medida em que está em ato que ela será um *ens*, ou seja, algo que existe. Entretanto, é o *esse* que coloca uma coisa no estado de *ens*.<sup>24</sup> Donde ser o “esse”, na verdade, a fonte de toda perfeição, pois é ele o ato pelo qual todas as substâncias vêm a estar em ato, isto é, a ser entes: “Ora, o mais perfeito dos efeitos é o ser (*esse*), porque qualquer natureza ou forma aperfeiçoa-se enquanto está em ato, e ela está para o ser em ato (*esse in actu*) como a potência para o ato”<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

<sup>19</sup> *Idem. Ibidem.* I, XXII, 4 (208): “Além disso, o termo *ser (esse)* designa um ato. Ora, uma coisa não é designada pelo termo *ser (esse)* por estar em potência, senão por estar em ato.” (Os parênteses são nossos).

<sup>20</sup> *Idem. Suma Teológica.* I, 4, 1, ad 3: “E nada tem atualidade senão enquanto é; o ser (*ipsum esse*) é, portanto, a atualidade de todas as coisas, até das formas.” (O parêntese é nosso). E ainda: *Idem. Ibidem.* I, 3, 4, C: “Porque o ser (*esse*) é a atualização de qualquer forma ou natureza.” (O parêntese é nosso).

<sup>21</sup> *Idem. Ibidem.* I, 4, 1, C: “Na verdade, algo é dito perfeito enquanto está em ato (...)”.

<sup>22</sup> *Idem. De Potentia.* 7, 2, ad 9. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica.** Trad. José Maria de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 219. (O parêntese é nosso).

<sup>23</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica.* I, 4, 1, ad 3.

<sup>24</sup> Voltamos a dizer o que já dissemos em artigos precedentes: o ente (*ens*) – aquilo que existe – atesta e manifesta a presença do ato mesmo de existir. Porém, ele não é o próprio ato de existir ou ser (*actus esendi*), isto é, o *esse*.

<sup>25</sup> *Idem. Suma Contra os Gentios.* III, LXVI, 4 (2411). (Os parênteses são nossos). E ainda: *Idem. De Potentia.* 7, 2, ad 9. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica.** Trad. José Maria de

Destarte, se existir uma coisa que seja ato puro, tal coisa será também o ser puro, pois o ser designa, antes de tudo, um ato. E sendo o próprio ser (*ipsum esse*), porquanto também é ato puro, será, ademais, a própria perfeição ou a perfeição absoluta, já que algo é perfeito na medida em que é (*ens*), e algo é (*ens*) na medida em que possui o ato de ser (*actus de essendi*). Tal ser, sendo ato puro e, portanto, isento de todo não-ser, carecerá de toda e qualquer imperfeição, posto que algo é imperfeito na medida em que não é em ato e algo não é em ato na medida em que está em potência. Ora, Deus existe e é ato puro. Ele é o *Ipsum Esse Subsistens*. Donde estar Ele isento de toda potência e, *ipso facto*, de todo não-ser. Por conseguinte, nEle também não há nem pode haver qualquer imperfeição.<sup>26</sup>

Ademais, sendo o “esse” o ato dos atos e a perfeição das perfeições, o *Ipsum Esse Subsistens* será, então, o ato de todos os atos e, *ipso facto*, a perfeição de todas as perfeições. Ora bem, conforme atestamos na *quarta via*, tudo o que é máximo num determinado gênero, além de ser medida de tudo o que é deste gênero<sup>27</sup>, é causa também de tudo o que for deste gênero<sup>28</sup>. Ora, Deus, enquanto é o seu próprio ser e, por isso mesmo, o *Ipsum Esse Subsistens*, torna-se, destarte, a medida de todos os entes e a causa de todos os entes. Logo, Ele deve conter em si a perfeição de todos os entes, porque não poderia causar o que antes não possuísse.<sup>29</sup>

Além disso, como o “esse” é o ato dos atos e, portanto, a perfeição das perfeições – pois todas as perfeições emanam da perfeição do ato de ser (*actus essendi*) e tudo o que detém alguma perfeição, a detém enquanto possui o ato de ser (*actus essendi*) – então, o *Ipsum Esse Subsistens* deve ser a causa e, desta feita, conter em si todas as perfeições de todos os entes, porquanto, afinal, todas as perfeições derivam da perfeição primeira que é o ser em ato (*esse in actu*). Em uma palavra: o *Ipsum Esse Subsistens* deve possuir toda a perfeição que dimanar

Almeida. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 220 e 221: “(...) entre todas as coisas o ser (*esse*) é a mais perfeita. Isso porque o ato é sempre mais perfeito do que a potência. Ora, qualquer forma particular só se encontra em ato se se lhe acrescentar o ser (*esse*).” (Os parênteses são nossos).

<sup>26</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, XXVIII, 3 (264): “Além disso, as coisas são perfeitas enquanto estão em ato, e imperfeitas no estarem em potência, com privação de ato. Logo, aquilo que de nenhum modo está em potência, sendo ato puro, necessariamente é perfeitíssimo. Por conseguinte, Deus é perfeitíssimo.”

<sup>27</sup> *Idem. Ibidem*. I, XXVIII, 5 (266): “Além disso, em cada gênero há algo perfeitíssimo que serve de medida para todas as coisas abrangidas por ele, porque cada coisa é mais ou menos perfeita pela maior ou menor aproximação da medida do seu gênero.”

<sup>28</sup> *Idem. Suma Teológica*. I, 2, 3, C: “Por outro lado, o que se encontra no mais alto grau em determinado gênero é causa de tudo o que é desse gênero (...)”.

<sup>29</sup> *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXVIII, 5 (266): “Ora, a medida de todos os entes não pode ser outra senão Deus, que é o seu próprio ser (*qui suum esse*). Por conseguinte, não lhe falta nenhuma perfeição que compita a qualquer coisa, pois se assim não fosse, ele não seria a medida comum de todas as coisas.” (O parêntese é nosso). É mister observar que se diz que Deus ocupa o máximo grau no gênero do ser, somente impropriamente e como por analogia, no sentido de que, propriamente falando, o ser não se encontra em gênero algum, pois não há nada que o distinga em espécie, como anteriormente já havíamos afirmado.

do ser, pois todas as perfeições se reduzem à perfeição do ser (*esse*), como a seu princípio e causa primeira.<sup>30</sup> Além disso, como o que existe no efeito deve sempre preexistir de forma mais eminente na causa, visto que o efeito é sempre inferior à sua causa<sup>31</sup>, sendo Deus a causa eficiente primeira de todas as coisas, então, todas as perfeições de todos os entes devem preexistir nEle de forma mais eminente. É o que aponta Tomás: “Sendo Deus a primeira causa eficiente das coisas, as perfeições de todas as coisas devem preexistir em Deus de maneira mais eminente”<sup>32</sup>.

### 3.2.3. A perfeição e o existir

Ora bem, temos sempre que nos conservar no plano do *actus existendi*, isto é, do “esse”, haja vista que, se recairmos no plano da essência dos entes criados, seremos traídos pela nossa própria linguagem. Com efeito, entendemos como plano essencial aquele no qual a essência da coisa não consiste em ser (*esse*), mas apenas em participar do ser (*esse*). Sendo assim, o plano essencial é um plano participativo e diz respeito somente às coisas criadas. De fato, para as coisas que não são o seu próprio ser (*esse*), ser simplesmente é inferior a ser e a viver. E uma coisa que somente é e vive será sempre inferior à outra que é, vive e possui a sabedoria. Isto ocorre porque, nas coisas que apenas participam do ser, a perfeição se mede por uma maior ou menor participação no ser. E esta participação só aumentará quanto mais estas coisas forem dotadas – isto é, participarem – das qualidades próprias do ser (*esse*). Portanto, há aqui uma razão de perfeição que aumenta na medida em que se multiplicam as

---

<sup>30</sup> *Idem. Suma Teológica*. I, 4, 2, C: “Pelo que foi demonstrado, a saber, que Deus é o ser subsistente por si mesmo (*Deus est ipsum esse per se subsistens*). Por conseguinte, deve conter em si toda a perfeição do ser. É claro, com efeito, que se um corpo quente não tem toda perfeição do calor: isso se deve que o calor não é participado em plenitude; mas se o calor subsiste por si mesmo nada lhe poderia faltar da energia do calor. Portanto, sendo Deus o ser subsistente (*Deus sit ipsum esse subsistens*), segue-se que nada lhe pode faltar da perfeição do ser. Ora, as perfeições de todos os seres dependem da perfeição do ser; pois algo é perfeito na medida em que tem o ser. Assim, não falta em Deus a perfeição de coisa alguma.” (Os parênteses são nossos). Observe-se que à mesma conclusão se chega pela *quarta-via*: *Idem. Ibidem*. I, 2, 3, C: “Existe então algo que é, para todos os outros entes, causa do ser (*esse*), de bondade e de toda a perfeição: nós o chamamos Deus.” (O parêntese é nosso).

<sup>31</sup> *Idem*. In *I Sententiarum*. 8, 4, 1. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. Trad. José Maria de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 300: “Aquele que é princípio primeiro do ser, o possui de modo excelentíssimo, pois qualquer coisa está presente de maneira mais excelente na causa do que seu causado.”

<sup>32</sup> *Idem. Suma Teológica*. I, 4, 2, C. E ainda, no mesmo sentido: *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXVIII, 4 (265): “Por conseguinte, tudo que está em ato nalguma coisa necessariamente está em Deus num grau mais eminente do que nela, e não o contrário. Logo, Deus é perfeítíssimo.”

qualidades das coisas, pois estas indicam que tais coisas participam de um modo mais ou menos intenso do ser (*esse*).

Entretanto, todo o contrário acontece quando abordamos o ser desde a esfera própria do “*esse*”, qual seja, desde o ponto de vista do *actus essendi*. Na verdade, quando se discursa sob este novo aspecto, dizer que algo *é* unicamente, equivale a afirmar que ele é o seu próprio ser (*suum esse*), ou seja, que ele é o *Ipsum Esse Subsistens*. E sendo que o “*esse*” é o ato de todos os atos e, por conseguinte, a perfeição de todas as perfeições, dizer que algo simplesmente *é*, corresponde a dizer que ele possui toda a perfeição cabível ao ser. Assim é, na verdade, porque, nesta perspectiva, trata-se não mais dos seres que somente participam do ser (*esse*), mas sim do próprio ato de *Ser Subsistente (Esse Subsistens)*. Ora, visto deste ângulo, dizer que algo simplesmente *é*, é dizer que ele está em ato pleno, a saber, isento de toda potência e, *ipso facto*, de toda imperfeição. Portanto, *ser* simplesmente para tal ser, significa não lhe faltar nenhum grau do ser e nem perfeição alguma devida ao ser.

Por conseguinte, dentro desta abordagem, preservar tal *ser* de toda propriedade que se lhe ajunte, equivale a conservá-lo em ato pleno. De fato, nada pode haver que se lhe agregue, sob pena de comprometer o seu ato puro de ser. Neste sentido, diz Tomás que, em se tratando de Deus, “(...) tudo isso lhe é negado não por deficiência sua, mas em razão de sua excelência”<sup>33</sup>. É, pois, desta maneira, que dizemos que Deus simplesmente *é*; se o isentamos de toda e qualquer composição é para preservá-lo de tudo o que O pudesse limitar no ato de ser (*actus essendi*), limitando a sua perfeição absoluta. É também neste sentido que temos defendido a absoluta simplicidade divina.<sup>34</sup> Portanto, enquanto Deus simplesmente *é*, possui todas as perfeições do ser (*esse*) no seu próprio ato *único* de ser, visto que toda perfeição supõe e pressupõe o ser (*esse*), e Deus é o próprio *Ser Subsistente (Ipsum Esse Subsistens)*. É o que conclui o Aquinate: “Com efeito, nenhuma perfeição do ser pode faltar ao que é o ser subsistente (*ipsum esse subsistens*)”<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> *Idem. Suma Teológica*. I, 12, 12, C: “(...) non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit.”

<sup>34</sup> *Idem. In I Sententiarum*. 8, 4, 1. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. Trad. José Maria de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 300: “Mas o modo mais excelente de possuir o ser é aquele pelo qual uma coisa é idêntica ao ser. Portanto, Deus é o ser, ao passo que nenhum composto é o ser, porque depende dos componentes e nenhum dos componentes é o ser mesmo. Portanto, Deus não é composto. Isso deve ser admitido de maneira absoluta.”

<sup>35</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 4, 2, ad 3. (O é parêntese é nosso). De Deus, também neste mesmo sentido, afirma Santo Tomás em *O Ente e a Essência: Idem. O Ente e a Essência*. 2ª ed. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2005. V, 64: “Semelhantemente, também, embora seja apenas ser, não é preciso que lhe faltem as restantes perfeições e excelências; até mesmo tem todas as perfeições que há em todos os gêneros, pelo que é dito simplesmente perfeito (...); mas, as tem de modo mais excelente que todas as coisas, pois nele são um, mas nas demais têm diversidade. E isto se dá porque todas essas perfeições cabem-lhe

Mas urge ainda precisar um último aspecto. Com efeito, empregamos o termo perfeito a Deus, não segundo a etimologia da palavra, mas por uma extensão do nome. Em sentido estrito, e atendo-nos exclusivamente à etimologia da palavra, diz-se “*per-feito*” àquele que está *todo feito*, pressupondo que estivera antes por se fazer. Com outras palavras, propriamente falando, diz-se “*per-feito*” a algo que fora feito. No entanto, num significado mais lato e metafísico, pode-se dizer que é “*per-feito*” também aquilo que simplesmente é *todo feito* e está em *ato completo*, conquanto nunca tenha estado por se fazer, a saber, nunca tenha estado em potência. Ora, é somente neste último sentido mais amplo que designamos a Deus como “*per-feito*”. De fato, Deus sendo *todo feito*, ou seja, sendo *ato de ser total e acabado*, é perfeito, inobstante jamais tenha sido feito ou tenha passado do não-ser ao ser em *ato (esse in actu)* É o que afirma Tomás:

Por isso, devido a uma extensão do nome, chama-se perfeito não só o que está se fazendo chegar a *ato completo*, mas também aquilo que chegou a *ato completo* sem ter sido de modo algum feito. É assim que dizemos ser Deus perfeito (...).<sup>36</sup>

Passemos a considerar a bondade divina.

#### 4. *Da Bondade Divina*

Ora, se Deus é perfeito, é também bom, visto que perfeito é exatamente aquele a quem nenhum bem falta: “Ser perfeito é não carecer de nenhum bem”<sup>37</sup>. O bem, como diz Aristóteles, é o que todos desejam.<sup>38</sup> Ora, uma coisa é atrativa na medida em que é perfeita, mas é perfeita, por sua vez, na medida em que *é*, e *é*, finalmente, na medida em que está em

de acordo com seu ser simples; assim, como, se alguém pudesse efetivar as operações de todas as qualidades por meio de uma qualidade, teria todas as qualidades nessa qualidade única. Assim, Deus tem todas as perfeições no seu próprio ser.”

<sup>36</sup> *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXVIII, 7 (267). Outra passagem significativa sobre o mesmo tema, pode ser encontrada e consultada na *Suma Teológica: Idem. Suma Teológica*. I, 4, 1, ad 1: “Portanto, deve-se dizer que, como diz Gregório: “Balbuciando, na medida do possível, expressamos as grandezas de Deus, e ao que não é feito não se pode propriamente dizer perfeito.” Mas, como entre o que se faz, diz-se perfeito ao que foi levado da potência ao ato, transpõe-se o termo *perfeito* para significar tudo aquilo a que não falta o ser em ato (*esse in actu*), quer tenha sido feito ou não.” (O parêntese é nosso).

<sup>37</sup> GILSON. *Op. Cit.* p. 145. (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>38</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 5, 1, C: “Eis a prova: a razão do bem consiste em que alguma coisa seja atrativa. Por isso mesmo, o Filósofo, no livro I da *Ética*, assim define o bem: ‘Aquilo para o qual todas as coisas tendem’.”

ato. Logo, o ser e a bondade se identificam e só se distinguem quanto à razão, isto é, enquanto o termo ente não exprime a razão de ser atrativo, que o termo bom expressa.<sup>39</sup> Logo, ser o ato puro de existir implica, necessariamente, ser também a suma perfeição e a suma bondade. Por conseguinte, sendo Deus o *Ipsum Esse Subsistens*, Ele é a própria perfeição e, *ipso facto*, a própria bondade.

A bondade, portanto, não é um atributo que complementa e como que se agregue à *esseidade*. De fato, uma coisa é dita boa na medida em que é perfeita, mas ela é perfeita – ratificamos – na medida em que *é*, e *é*, por sua vez, enquanto está em ato.<sup>40</sup> Donde, sendo Deus o próprio ser (*ipsum esse*) – ato puro de existir – *ipso facto*, é perfeito, e *ipso facto* também, é a própria bondade, que não é senão um transcendental do ser, enquanto lhe dá a razão de atrativo. Condensa Etienne:

Dizer que Deus é perfeito, equivale, pois, a dizer que é o bem, e, posto que sua perfeição não é senão a natureza de seu ato de existir, Deus é o bem enquanto é a atualidade pura do ser.<sup>41</sup>

Notemos, pois, que diferentemente de Agostinho e Aristóteles, Tomás funda a identidade do ser e da bondade divina na mesma *esseidade* divina. Ressalta Gilson: “(...) a identidade do bem e do ser que haviam ensinado seus predecessores, se converte, em Santo Tomás, na identidade do bem e do ato de existir”<sup>42</sup>. Destarte, em Tomás, assim como o ser se identifica com o existir (*esse*), assim também a perfeição e o bem se identificam e derivam do existir (*esse*). Desta forma, a primazia do ser enquanto essência sobre o bem se transforma na primazia do ser enquanto *ato de existir (actus existendi)* sobre o mesmo bem e sobre todos os demais atributos divinos, como acentua Gilson: “Faz-se, pois, necessário transformar também a doutrina da primazia do ser sobre o bem, na doutrina da primazia do existir”<sup>43</sup>. Com outras palavras, é do primado do *Ipsum Esse Subsistens* que procedem e deduzem-se todos os outros atributos divinos.

---

<sup>39</sup> *Idem. Ibidem*: “Ora, uma coisa atrai na medida em que é perfeita, pois todos os seres tendem para a própria perfeição. Além do mais, todo ser é perfeito na medida em que se encontra em ato. É certo, portanto, que algo é bom na medida em que é ente, pois o *ser (esse)* é a atualidade de todas as coisas, como já se viu. É então evidente que o bem e o ente são idênticos na realidade; mas o termo bom exprime a razão de ‘atrativo’ que o termo ente não exprime.” (O parêntese é nosso).

<sup>40</sup> GILSON. *Op. Cit.* pp. 145 e 146: “Afirmar assim a Deus como bom, não é, pois, imaginar uma qualidade suplementaria que se agregaria ao seu ser. Ser, é ser bom, como já dissera Santo Agostinho, numa passagem do *De Doctrina Christiana* (livro I, cap. 32), que Santo Tomás cita em apoio de sua própria tese: *inquantum sumus, boni sumus*.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>41</sup> *Idem. Op. Cit.* p. 145 (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>42</sup> *Idem. Op. Cit.* p. 146. (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>43</sup> *Idem. Op. Cit.* (A tradução, para o português, é nossa).

Passemos a analisar em que consiste a primazia do “esse” na teologia filosófica tomásica.

### 5. A Primazia Absoluta do “Esse”

A fim de esclarecermos o sentido adequado deste primado do “esse” em Deus, cumpre que estabeleçamos, com maior exatidão possível, em que ele consiste. De fato, há uma primazia do ser em relação ao bem na ordem do conhecimento. Ora, esta primazia se manifesta no próprio primado do ente sobre o bem. Com efeito, nada pode ser considerado bom, sem que antes tenha sido concebido como ser<sup>44</sup>, ou seja, como ente. Destarte, assim como o som é o objeto próprio do ouvido, o ente é o objeto próprio do intelecto. Por conseguinte, o ente é o que por primeiro o intelecto apreende.<sup>45</sup> No entanto, sabemos que todo ente não é senão em virtude de um determinado ato de existir (*actus essendi, actus existendi*), que lhe condiciona e possibilita a própria cognoscibilidade, “(...) pois algo é cognoscível na medida em que se encontra em ato (...)”<sup>46</sup>. Por isso, o primado noético do ente (*ens*) sobre o bem (*bonum*) funda-se, na verdade, no anterior primado do “esse” (*existir*) sobre o próprio ente (*ens*). Dessa maneira, podemos dizer que algo só é bom enquanto é ente, mas o ente (*ens*) é aquilo que existe em virtude de um *actus essendi* que exerce. Destarte, o bem se identifica com o “esse”, sendo que ontologicamente o “esse” precede ao bem. Resume Gilson: “(...) o primado noético do ser sobre o bem, não é outra coisa que a expressão conceitual do primado ontológico do existir sobre o bem”<sup>47</sup>. Com outras palavras, o bem (*bonum*) deriva do próprio ato de existir (*actus existendi*), no sentido de que uma coisa é boa na medida em que está em ato.

É o “esse” (*actus essendi, actus existendi*) que faz com que uma substância (*substantia*) seja um ente (*ens*) determinado, ou seja, que exista atualmente como uma dada substância com as suas respectivas perfeições. E o que limita este ato de existir (*actus existendi, esse*), fazendo com que dado ente não seja simplesmente um ato puro de existir, é

---

<sup>44</sup> *Idem. Op. Cit.* p. 146: “El ser es el primer objeto inteligible; no es posible, pues, concebir como bueno sino lo que de antemano se concibe como ser.” “O ser é o primeiro objeto inteligível; não é possível, pois, conceber como bom senão o que, de antemão, se concebe como ser.” (A tradução é nossa).

<sup>45</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 5, 2, C: “Por conseguinte, o ente é o objeto próprio do intelecto; ele é pois o primeiro inteligível, como o som é o primeiro objeto próprio do ouvido. Logo, segundo a razão, o ente tem prioridade sobre o bem.”

<sup>46</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>47</sup> GILSON. *Op. Cit.* pp. 146 e 147. (A tradução, para o português, é nossa).

precisamente a sua essência (*essentia*), ou seja, a forma de tal substância (*substantia*). Entretanto, conquanto esta forma, de certo modo, delimite o “esse”, ela (a forma) recebe do próprio “esse” o seu ato próprio. Portanto, dada substância será boa, na medida em que for um “ens”, mas só será um “ens” segundo o grau em que possuir o “esse”, e só possuirá o “esse” – que, aliás, é o que a coloca no estado de “ens” – de acordo com o grau que a sua essência lhe permitir; essência esta, inclusive, cujo ato procede do mesmo “esse”. Coloca Gilson: “Da mesma maneira, se uma coisa qualquer é boa, o é porque a um ser que é uma certa essência, pertence ser bom segundo o grau desta essência”<sup>48</sup>.

Em uma palavra, o bem (*bonum*) de todas as coisas supõe ou pressupõe que, no princípio, haja um dado ato de existir (*actus existendi, esse*) que dê atualidade à perfeição definida pela sua essência: “Na raiz de todo bem, se encontra um ser, que é a perfeição definida de um certo ato de existir”<sup>49</sup>. Logo, tudo aquilo cuja essência não for o “*ipsum esse*”, não será nem ser (*esse*) e, *ipso facto*, nem perfeito e nem bom pura e simplesmente, vale dizer, essencialmente. Ora, tais coisas, conquanto possam existir, isto é, ser um ente (*ens*), nunca serão o ato puro de existir, propriedade exclusiva de Deus, que é a própria perfeição e a própria bondade, porque a sua essência e o seu ser também são o existir (*esse*) puro e simples. Declara Etienne: “O caso de Deus é, portanto, único, porque nos é preciso em tal caso *identificar* o que chamamos bem com aquilo que chamamos existir”<sup>50</sup>. Com outras palavras, é o que afirma o próprio Tomás:

Deve-se dizer que embora cada coisa seja boa na medida em que possui o ser (*habet esse*), no entanto a essência da criatura não é o seu próprio ser (*essentia rei creatae non est ipsum esse*); por isso mesmo não se segue ser ela por boa essência (*bona per suam essentiam*).<sup>51</sup>

Consequentemente, em relação a Deus, cuja essência (*essentia*) é o seu próprio ato de existir (*actus existendi, esse*), deve-se dizer que Ele não apenas é bom, senão que é a própria bondade, pois “(...) como cada coisa é boa enquanto é perfeita (...)” e a perfeição é consentânea o ato, “(...) o ser divino (*ipsum divinum esse*)”, sendo *Ato Puro de Existir*, “(...) é a sua própria bondade”<sup>52</sup>. Aliás, assim ocorre com todos os demais atributos divinos. De fato, se toda coisa é boa segundo é perfeita, e se a perfeição é consoante um ato, então, à essência

<sup>48</sup> *Idem. Op. Cit.* p. 147. (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>49</sup> *Idem. Op. Cit.* (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>50</sup> *Idem. Op. Cit.* (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>51</sup> TOMÁS DE AQUINO. I, 6, 3, ad 2: (Os parênteses são nossos).

<sup>52</sup> *Idem. Suma Contra os Gentios*. III, XX, 1 (2010). (O parêntese é nosso).



divina pertence toda perfeição concebível, já que ela é o seu ser e o seu ser é *Ato Puro de Existir*. Com outras palavras, Deus é perfeito por essência. Por isso, toda perfeição concebível deve ser atribuída a Deus segundo a sua substância, que, sendo idêntica à sua essência, é, pura e simplesmente, um ato puro de ser ou de existir (*actus essendi, actus existendi*). Afirma Tomás:

Pois Ele (Deus) é o único cuja essência é seu ser (*essentia est suum esse*) e a quem nenhum acidente é acrescentado; pois o que é atribuído aos outros por acidente lhe convém de modo essencial como pode ser poderoso, sábio, etc., como já foi dito. (...) Fica claro então: somente Deus tem a perfeição total segundo a essência (*omnimodam perfectionem secundum suam essentiam*). Portanto, só Ele é bom por essência (*ipse solus est bonus per suam essentiam*).<sup>53</sup>

Além disso, como toda perfeição devida a Deus coincide, nEle, com a sua própria essência (*essentia*), que, sendo una com a sua substância (*substantia*), é unicamente ato puro de existir, temos que, em relação a Deus – cuja substância é idêntica à essência e cuja essência é unicamente ato de existir (*actus existendi*) – seja uma só coisa ser (*esse*) e ser vivo, bom, sábio, bem-aventurado, e tudo aquilo que implique alguma perfeição e bondade, pois toda bondade e toda perfeição decorrem do ser (*esse*), e o ser é, antes de tudo, um *ato*. E como Deus é unicamente *Ato Puro de Existir*, Ele possui todas estas perfeições na sua absoluta simplicidade e unicidade. Acentua Tomás:

Com efeito, a bondade de Deus é simples, e como que resumida na unidade, pois o ser divino contém a plenitude da perfeição (...) Em Deus identificam-se o ser, o viver, o ser sábio, o ser feliz e tudo o mais que pareça pertencer à perfeição e à bondade, sendo toda a bondade divina o próprio ser divino (*ipsum divinum esse*). Mais: o próprio ser divino é a substância mesma do Deus existente (*ipsum divinum esse est ipsius Dei existentis substantia*).<sup>54</sup>

Passemos à consideração da infinitude divina.

---

<sup>53</sup> *Idem. Suma Teológica*. I, 6, 3, C. (Os parênteses são nossos).

<sup>54</sup> *Idem. Suma Contra os Gentios*. III, XX, 1 (2010). (Os parênteses são nossos).

## 6. Da Infinitude Divina

Agora bem, sendo Deus a perfeição e o bem absoluto, é também, *ipso facto*, infinito. Os antigos filósofos julgavam ser a matéria infinita, em virtude da sua completa indeterminação. Já Tomás, via nesta infinitude da matéria, um signo de imperfeição, uma vez que a matéria está em potência para o ser e o que lhe confere a perfeição de ser é a forma, que a determina e especifica. A matéria seria, desta sorte, uma infinitude negativa.<sup>55</sup> Ora, a forma também pode ser dita infinita em si mesma, tendo em vista que a única coisa que a individualiza, é justamente a matéria da qual é forma. Entretanto, para Tomás, esta infinitude da forma, diferentemente da da matéria, é signo de perfeição, posto que, sendo ela um ato em relação à matéria, uma forma que não fosse limitada pela matéria, seria um ato mais extenso e amplo, não sendo, destarte, singularizado ou particularizado por qualquer corpo.<sup>56</sup> Sendo Deus o próprio *Esse Subsistens* – e, sendo o *esse (existir)*, a forma de todas as formas e o ato de todos os atos – Deus, enquanto é o próprio *Esse*, é o infinito no sentido mais positivo do termo e por pleno direito. Ele é um ato puro de perfeição por nada limitado. Conclui o Aquinate:

Ora, aquilo que é o mais formal é o próprio ser (*ipsum esse*), como ficou claro acima. Como o ser divino (*ipsum esse divinum*) não é um ser (*esse*) recebido em algo, mas Deus é seu ser subsistente (*suum esse subsistens*), como já se mostrou, fica claro que Deus é infinito e perfeito.<sup>57</sup>

Passemos a abordar o que concerne à onipresença e onipotência divina.

---

<sup>55</sup> *Idem. Suma Teológica*. I, 7, 1, C: “É preciso então considerar que algo se chama infinito pelo fato de que não é finito. Ora, cada ser é finito a seu modo, a matéria pela forma e a forma pela matéria. A matéria é limitada pela forma porque, antes de receber a forma, enquanto matéria, está em potência para muitas formas, mas, quando recebe uma, fica limitada àquela. (...) A matéria recebe sua perfeição da forma, que a limita, de modo que o infinito, enquanto é atribuído à matéria, tem razão de imperfeito, é como uma matéria sem forma.”

<sup>56</sup> *Idem. Ibidem*: “A forma é limitada pela matéria, pois, enquanto forma considerada em si mesma, ela é comum a muitas coisas, mas, ao ser recebida numa matéria, torna-se forma determinada de tal coisa. (...) a forma não recebe sua perfeição da matéria, antes porém, sua amplitude é diminuída por ela. Assim, o infinito, que diz respeito à forma não determinada pela matéria, tem razão de perfeito.”

<sup>57</sup> *Idem. Ibidem*. (Os parênteses são nossos).

## 7. Da Onipresença e Onipotência Divina

Ora, dizer que Deus é infinito equivale, ademais, a dizer que Ele é onipresente. Negar-lhe a presença em qualquer ser, seria o mesmo que limitá-lo, e, conseqüentemente, contrariaria a sua infinitude. De sorte que Deus está em todas as coisas.<sup>58</sup> Contudo, mister é ponderar que esta presença de Deus em todos os seres não corresponde, decerto, a um panteísmo, como se Deus estivesse presente em todas as coisas, como parte da essência delas, e, menos ainda, como algum acidente delas.<sup>59</sup> Com efeito, isto afetaria a sua simplicidade; introduziria, na divindade, potência passiva, e, assim, comprometeria também a sua infinitude e perfeição.

Com efeito, é necessário que todo agente que age imediatamente em algo, encontre-se em contato com ele.<sup>60</sup> Ora, é exatamente este o caso de Deus, cujo poder age continuamente nas criaturas. Sendo Deus o *Ipsum Esse*, Ele é a causa de todos os seres que *são*, haja vista que doar o ser (*esse*) é o seu efeito próprio<sup>61</sup>. Isso corresponde a dizer que Ele é quem concede a todas as criaturas o existir (*esse*). Neste sentido, pode-se dizer que o ato criador não consiste num ato que finde com a criação do “esse” das coisas, senão que prossegue, visto que o seu influxo de causa é contínuo nos seus efeitos, a fim de que estes subsistam no ser e não voltem ao nada. Destarte, a criação deve ser concebida “(...) não como um impulso inicial, mas como uma ação constante”<sup>62</sup>, porquanto “(...) nenhuma criatura pode apropriar-se do ato de ser que lhe é doado (...)”<sup>63</sup>. Desta feita, o ato de ser (*actus essendi*) que toda criatura recebe do Criador, apresenta-se como “(...) um dom que precisa constantemente do seu oferente”<sup>64</sup>. Assim como enquanto há luz do sol, é dia, mas quando esta luz fenece, é noite, assim acontece com as criaturas: enquanto o *Ipsum Esse Subsistens* sustenta os atos de existir que

---

<sup>58</sup> GILSON. *Op. Cit.* p. 148: “*Se é infinito, não pode conceber-se nada real em que não se encontre este Deus. Se fosse de outro modo, haveria algo de ser exterior e estranho a Ele, que o limitaria.* Esta conseqüência, da mais alta importância na metafísica tomista, afeta por igual a nossa noção de Deus e a nossa noção da natureza criada.” (A tradução para o português e o itálico são nossos).

<sup>59</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 8, 1, C: “Deus está em todas as coisas, não como parte da essência delas, ou como um acidente, mas como o agente presente naquilo que age.”

<sup>60</sup> *Idem. Ibidem*: “É necessário que todo agente se encontre em contato com aquilo em que imediatamente age e atinge com seu poder.”

<sup>61</sup> *Idem. Ibidem*: “Ora, sendo Deus o ser por essência (*ipsum esse per suam essentiam*), é necessário que o ser criado (*esse creatum*) seja seu efeito próprio, como queimar é efeito próprio do fogo.” (Os parênteses são nossos)

<sup>62</sup> MONDIN, Battista. *Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica*. Trad. José Maria de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 358.

<sup>63</sup> *Idem. Ibidem*.

<sup>64</sup> *Idem. Ibidem*.

Ele mesmo criou, elas permanecem no ser. No entanto, supondo que o *Ipsum Esse* lhes subtraísse, ainda que por um instante, a Sua influência, todas estas criaturas cairiam no nada. Salienta o Frade de Roccasacca:

Este efeito, Deus o causa nas coisas não apenas quando começam a existir (*primo esse incipiunt*), mas também enquanto são mantidas na existência (*in esse conservantur*) (...). Portanto, enquanto uma coisa possui o ser (*habet esse*), é necessário que Deus esteja presente nela, segundo o modo pelo qual possui o ser (*secundum modum esse habet*).<sup>65</sup>

À vista disso, o universo de Tomás, concebido do ponto de vista da metafísica do “esse”, é um *universo sagrado*, visto que todos os entes que povoam este mundo, através dos atos de existir (*actus existendi*) que precisamente os torna entes, são sustentados pelo *Esse criador*, atestando, então, a existência e a presença de Deus, *Ato Puro de Existir*, pelo qual tudo existe e subsiste. Assim sendo, Deus está intimamente presente em todas as coisas, no sentido de que toda substância recebe dEle o seu próprio ato de existir (*actus existendi*), que a torna um ente. E há mais. Neste mesmo sentido, pode-se dizer que Deus é o existir de todas as coisas, porquanto é Ele que concede e conserva o ato de existir de todas elas. Sem pestanejar, afirma Gilson “(...) Deus é o existir de tudo o que existe, já que todo existir, só por Seu existir, existe”<sup>66</sup>. E como o existir (*esse*) é o que há de mais íntimo nos seres, pode-se dizer que Deus está presente nos seres no que existe de mais íntimo neles. Assinala Tomás:

Ora, o ser é o que há de mais íntimo e de profundo em todas as coisas (*Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest*), pois é o princípio formal de tudo o que nelas existe, como já se explicou. É necessário, então, que Deus esteja em todas as coisas, e intimamente (*Deus sit in omnibus rebus, et intime*).<sup>67</sup>

Aliás, Deus está presente em todas as coisas através de todas as formas possíveis de presença. Deus está, *por sua essência*, presente em toda substância, no sentido de que a forma em virtude da qual uma dada substância é justamente uma substância, recebe incessantemente da substância divina, qual seja, do *Ipsum Esse Subsistens*, a causa do seu próprio ato de existir

---

<sup>65</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 8, 1, C. (Os parênteses são nossos).

<sup>66</sup> GILSON. *Op. Cit.* p. 149. (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>67</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 8, 1, C. (Os parênteses são nossos).

(*esse, actus existendi*), ou seja, o ato em razão do qual a mesma substância se torna um ente (*ens*). Aponta Tomás:

Portanto, deve-se dizer que Deus está presente em todas as coisas por essência (*per essentiam*), (...) porque sua substância (*substantia sua*) está presente a todas as coisas, como causa da existência delas (*causa essendi*).<sup>68</sup>

Além disso, Deus está em tudo *por sua presença*, o que significa que tudo aquilo que não é senão por Ele, está totalmente desnudo e descoberto diante dos seus olhos. Igualmente, como todas as coisas agem segundo *são*, dado que o agir segue o ser em ato (*esse in actu*)<sup>69</sup>, Deus – sendo o *Ato Puro de Existir* – é o sustentáculo do ato de ser (*actus essendi*) de todas as coisas que *são*. Destarte, Deus está presente em todas as coisas também *por sua potência*, ou seja, enquanto premoção de todas as operações delas. Logo, conclui o Frade Dominicano: Deus está presente em todas as coisas de todos os modos possíveis: *per essentiam, per praesentiam, per potentiam*:

Assim, pois, Deus está em tudo por seu poder (*in omnibus per potentiam*), porque tudo está submetido a seu domínio. Ele está em tudo por sua presença (*per praesentiam in omnibus*), porque tudo está descoberto e à mostra de seus olhos. Ele está em tudo por sua essência (*in omnibus per essentiam*), porque está presente em todas as coisas como causa do ser (*causa essendi*) de todas elas, como já se explicou.<sup>70</sup>

Agora bem, a *premoção* da qual falamos acima, tolhe a autonomia das coisas? Decerto que não. Onde se admite tal premoção, há ainda lugar para o livre-arbítrio? Sim, há. Tomás diz que, “Quando uma causa é eficaz, o efeito procede da causa, não apenas enquanto é feito (*quod fit*), mas também quanto à maneira de ser feito (*modum fiendi*)”<sup>71</sup>. Ora, a vontade divina é efficacíssima (*voluntas divina sit efficacissima*). Portanto, Deus não somente produz o que quer, mas também segundo o modo que quer. Afirma Tomás: “(...) como a vontade divina é perfeitamente eficaz, não somente se fazem as coisas que quer, mas também de acordo com a maneira que Deus quer”<sup>72</sup>. Ora, “(...) Deus quer que certas coisas se façam necessariamente, e

<sup>68</sup> *Idem. Ibidem.* I, 8, 3, ad 1. (Os parênteses são nossos).

<sup>69</sup> *Idem. Suma Contra os Gentios.* III, LXIX, 15 (2450): “(...) o agir segue o ser em ato (*agere sequitur ad esse in actu*) (...)”. (O parêntese é nosso).

<sup>70</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica.* I, 8, 1, C. (Os parênteses são nossos).

<sup>71</sup> *Idem. Ibidem.* I, 19, 8, C. (Os parênteses são nossos).

<sup>72</sup> *Idem. Ibidem:*

outras, de maneira contingente, a fim de que haja ordem nas coisas, para a perfeição do universo”<sup>73</sup>. Logo, “(...) segue-se que não apenas se faz o que Ele quer, mas também se faz de maneira contingente ou necessária, de acordo com o seu querer”<sup>74</sup>.

Ademais, as coisas procedem de Deus por criação. E a criação consiste, antes de tudo, no ato pelo qual Deus confere às coisas o ser (*esse*). Tal ato, aliás, é permanente e constante. E como cada coisa age enquanto *é*, é claro que a moção divina sobre elas, longe de lhes tolher a ação própria, enquanto as sustenta no ser, garante-lhes a autonomia de agirem conforme a disposição do seu ser, pois o agir segue o ser em ato (*esse in actu*). Desta forma, por exemplo, a vontade do homem é criada livre por Deus. De fato, inobstante sofra permanentemente a *premoção física* de Deus, o homem é livre, porquanto jamais esta premoção lhe tolhe a liberdade, visto que, sendo como que um “prolongamento contínuo”<sup>75</sup> do ato criador, o seu efeito próprio é justamente sustentar o ser do homem, que é precisamente um ser livre, enquanto participa da liberdade onímoda de Deus.

Passemos a abordar as questões concernentes à imutabilidade e eternidade divina.

## 8. Da Imutabilidade e Eternidade Divina

O atributo divino no qual iremos deter-nos agora é o da imutabilidade. Para Agostinho, na sua teologia da essência, tal é o predicado último da divindade. Já para Tomás, em sua metafísica do “*esse*”, a imutabilidade encontra o seu fundamento último ainda noutro atributo, a saber, o existir (*esse*). É o que aduz Etienne:

Para Santo Agostinho, dizer que Deus é o ser imutável, significava havê-lo compreendido no que tem de mais profundo. Para Santo Tomás, há, mais além da mesma imutabilidade divina, uma razão desta imutabilidade<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>74</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>75</sup> “Contínuo”, diz-se com relação à criatura, que permanece sempre sendo sustentada no seu ser por Deus. Ela é sempre dependente de Deus. Mas, com relação a Deus, seria inapropriado aplicá-lo a noção de continuidade, pois, sendo esta uma categoria temporal, é, portanto, própria somente da criatura. Deus, todavia, é eterno e imutável.

<sup>76</sup> GILSON. *Op. Cit.* p. 150. (A tradução, para o português, é nossa).

Com efeito, mudança diz-se sempre de uma passagem qualquer da potência ao ato. Mas Deus, como vimos, é ato puro; isento, pois, de toda e qualquer potência passiva, até porque o ato é, absolutamente falando, anterior à potência. Logo, em Deus – *ato primeiro* – não pode haver mudança. Outrossim, foi isto mesmo que nos atestou a primeira via, a saber, que Deus é o primeiro motor imóvel, isto é, o motor no qual não há movimento e, *ipso facto*, nEle não pode haver mudança alguma.<sup>77</sup> Além disso, tudo o que se move, modifica-se quanto a uma parte, permanecendo porém estável quanto à outra. Assim sendo, quando algo que é branco se muda para preto, permanece estável quanto à sua substância. Desta feita, pertence a qualquer mudança, acarretar sempre alguma composição, pois, enquanto uma parte se modifica, a outra permanece sendo a mesma. Ora, Deus, como já havíamos frisado, é absolutamente simples. Logo, nEle não pode haver qualquer mudança.<sup>78</sup> Finalmente, tudo o que se move, move-se exatamente para adquirir alguma perfeição que antes não possuía. Sendo Deus o *Ipsum Esse Subsistens*, Ele é infinito, e possui, de modo atualíssimo, a plenitude de toda perfeição devida ao ser. Por isso, não pode adquirir nada que antes já não tivera. Logo, em Deus não pode haver movimento algum e, *ipso facto*, mudança alguma.<sup>79</sup>

Agora bem, afirmar que Deus é imutável, equivale também a dizer que Ele é eterno. De fato, o tempo não é senão a medida do movimento.<sup>80</sup> A falar com exatidão, o tempo é a própria numeração do antes e do depois, no movimento; ele é, pois, o mensurável perceptível em toda sucessão; mensura inerente a todo movimento.<sup>81</sup> Ora, Deus é absolutamente imóvel e imutável. Logo, nEle não pode haver nem um antes e nem um depois. Com outras palavras,

---

<sup>77</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 9, 1, C: “Foi demonstrado que existe um primeiro ente (*primum ens*), a que chamamos Deus, e que este primeiro ente há de ser ato puro (*purum actum*) sem qualquer mistura de potência, porque, a potência é absolutamente posterior ao ato. Ora, tudo o que muda (*Omne quod mutatur*), de uma maneira ou de outra, está de algum modo em potência (*modo in potentia*). Fica então manifesta a impossibilidade de qualquer mudança em Deus.” (Os parênteses são nossos).

<sup>78</sup> *Idem. Ibidem*: “Porque tudo o que é movido (*omne quod movetur*) permanece estável segundo uma parte e se modifica segundo outra parte. Por exemplo, o que se move de branco para preto permanece estável quanto à sua substância (*manet secundum substantiam*). De modo que se observa uma certa composição em tudo o que é movido (*in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio*). Ora, foi demonstrado acima não existir em Deus nenhuma composição (*Deo nulla est compositio*), mas ser Ele inteiramente simples (*omnino simplex*).” (Os parênteses são nossos).

<sup>79</sup> *Idem. Ibidem*: “Porque tudo o que é movido (*omne quod movetur*) adquire algo por seu movimento (*moto suo aliquid acquirit*), e atinge algo que antes não atingia. Ora, sendo Deus infinito e compreendendo em si a plenitude total de perfeição de todo o ser (*Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totus esse*), nada pode adquirir nem se estender a algo que antes não alcançava. Por conseguinte, o movimento não lhe convém de nenhum modo (*nullo modo sibi competit motus*).” (Os parênteses são nossos).

<sup>80</sup> *Idem. Ibidem*. I, 10, 1, C: “Ora, o tempo nada mais é do que o número do movimento segundo o antes e o depois.”

<sup>81</sup> *Idem. Ibidem*: “Já que em todo movimento existe sucessão, uma parte depois da outra, quando numeramos o antes e o depois no movimento percebemos o tempo, que nada mais é do que a numeração do antes e do depois no movimento.”

nEle não há sucessão alguma.<sup>82</sup> Por conseguinte, dizer que em Deus não há sucessão alguma, implica dizer que nEle não existe nenhum antes ou depois. E isto indica, por sua vez, que Ele não tem princípio e nem fim, ou seja, é interminável: “(...) o que está na eternidade é interminável, isto é, sem começo e sem fim (...)”<sup>83</sup>. Agora bem, não havendo nEle sucessão nenhuma, não há nEle, tampouco, duração alguma, pois toda duração procede de uma sucessão. Deste modo, o que nEle há é uma espécie de *simultaneidade existencial*, que não comporta sucessão alguma, “(...) a própria eternidade não comporta sucessão, pois é inteiramente simultânea.”<sup>84</sup>. Ora, consistindo a razão da eternidade na da imutabilidade, como a do tempo na do movimento, e, sendo Deus absolutamente imutável, porquanto inteiramente imóvel, é claro que também é eterno.<sup>85</sup> Na verdade, a sua eternidade é precisamente esta simultaneidade existencial, que procede do seu próprio ato puro de existir, que é, por seu lado, a sua própria Deidade, ou seja, Ele mesmo. Logo, Deus não somente é eterno, mas é a sua própria eternidade. Explica Tomás:

E não somente é eterno, mas ele é a sua eternidade (*sua aeternitas*); ao passo que nenhuma outra coisa é sua própria duração, não sendo seu ser (*suum esse*). Deus, ao contrário, é seu ser uniforme (*suum esse uniforme*); eis por que, como é sua essência (*sua essentia*) é também a sua eternidade (*sua aeternitas*).<sup>86</sup>

Passemos à consideração da unidade e simplicidade divina como conclusão deste texto.

---

<sup>82</sup> *Idem. Ibidem*: “Logo, assim como a razão de tempo consiste na enumeração do antes e do depois no movimento (*ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu*), assim, a razão de eternidade consiste na uniformidade daquilo que está totalmente fora do movimento (*in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis*).” (Os parênteses são nossos).

<sup>83</sup> *Idem. Ibidem*.

<sup>84</sup> *Idem. Ibidem*. E ainda: “Além do mais, dizemos ser medido pelo tempo o que tem um começo e um fim no tempo, como está no livro IV da *Física*. E isso porque em tudo o que se move deve-se aceitar um certo começo e um certo fim (*quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem*). Mas o que é imutável como não tem sucessão, tampouco pode ter começo ou fim.” (Os parênteses são nossos).

<sup>85</sup> *Idem. Ibidem*. I, 10, 2, C: “A razão da eternidade corresponde à imutabilidade, como a razão do tempo corresponde ao movimento, como está claro pelo exposto. Assim, como Deus é ao máximo imutável cabe-lhe também ser ao máximo eterno (*Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum*). (O parêntese é nosso).

<sup>86</sup> *Idem. Ibidem*. (Os parênteses são nossos).



### *Conclusão: unidade e simplicidade divina*

Se fôssemos sintetizar tudo o que dissemos até aqui, diríamos que tudo o que fizemos não foi senão com o desejo de alcançarmos, com uma precisão cada vez maior, a unidade divina. O nosso esforço não foi outro, senão o de afastarmos, a cada passo da nossa argumentação, qualquer multiplicidade que afetasse a essência divina. Desde o começo quisemos eliminar de Deus, qualquer composição que comprometesse a sua absoluta simplicidade. Para isso, buscamos sempre ratificar que Deus é totalmente uno, e que a sua unidade não é algo que se agrega ao seu ser, pois o uno, tal como o bem, não é senão o próprio ser, sob um dos seus aspectos. De fato, como o bem é o próprio ser enquanto desejável, o uno é o mesmo ser enquanto indiviso.<sup>87</sup> Declara o Aquinate:

O uno nada acrescenta ao ente (*unum non addit supra ens*), senão a negação da divisão (*negationem divisionis*), pois o uno nada mais significa que o ente indiviso (*ens indivisum*). Assim, o ente e o uno são convertíveis (*uno convertitur cum ente*).<sup>88</sup>

Que a indivisibilidade seja uma propriedade essencial a todo ser, fica claro pelo seguinte. Qualquer ser é na mesma medida em que é uno. Se for simples, será indiviso em ato e em potência; porém, se for composto – conquanto passe a ser divisível – só terá o ser enquanto as suas partes constituírem um todo uno, qual seja, o próprio composto. Por conseguinte, de qualquer forma, se um ser perdesse a sua unidade, já não seria o mesmo ser, pois então já haveria dois seres, cada um dos quais seria uno.<sup>89</sup> Destarte, um ser só é enquanto é uno, isto é, indiviso. Decorre daí também, que algo, ao conservar o seu próprio ser, está, *ipso facto*, mantendo a sua própria unidade.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> GILSON. *Op. Cit.* p. 151: “Resumiríamos o mais simplesmente possível tudo o que precede, se disséssemos de Deus que é uno, já que até aqui não temos feito outra coisa que negar à sua essência toda multiplicidade. Assim como o bem, o uno é o ser mesmo sob um dos seus aspectos. Desta vez não é o ser como desejável, senão como indiviso.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>88</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 11, 1, C. (Os parênteses são nossos).

<sup>89</sup> Aproveitamos o ensejo, para advertir ao leitor, que o uno do qual falamos não se confunde com o “um” da unidade numérica. Enquanto o “uno” significa indiviso, e nada acresce ao ente enquanto tal, o “um” pertence ao gênero quantidade e já acrescenta algo ao ente, exatamente enquanto o coloca num determinado gênero do ser. O uno, ao contrário, é comum a todos os gêneros do ser, porquanto pertence ao ente enquanto tal. Observa Tomás: *Idem. Ibidem.* I, 11, 1, ad 1: “E temos de dizer que o uno, convertível ao ente, a este nada acrescenta; o um, porém, princípio do número, acrescenta ao ente algo que pertence ao gênero quantidade.”

<sup>90</sup> *Idem. Ibidem.* I, 11, 1, C: “Com efeito, todo ente ou é simples ou é composto. O que é simples é indiviso em ato e em potência. Ao passo que o composto não tem o ser (*non habet esse*) enquanto suas partes estão divididas,

Mas isso não significa que seja indiferente dizer uno e dizer ser. Não é o uno que *é*, mas é o ser que *é* uno. O uno, como o bem, o verdadeiro e o belo, são transcendentais do ser, a saber, não se referem tão somente a um modo de ser em particular, mas ao ser enquanto tal. Portanto, embora os transcendentais não agreguem nada ao ser que lhe seja estranho, ajudam-nos a compreendermos melhor o que seja consentâneo ao próprio ser. São, pois, como que desdobramentos de uma única e mesma noção, qual seja, a noção de ser. É o que afere o Aquinate: “Deve-se dizer que não há leviandade em se dizer que o ente é uno (*ens unum*), porque o uno acrescenta algo segundo a razão ao ente”<sup>91</sup>.

Agora bem, se o uno é o mesmo ser enquanto indiviso, aquilo que for o ser em grau máximo, sendo inteiramente indiviso, será também maximamente uno. Ora, Deus é o ser em grau máximo, pois é o *Ipsum Esse Subsistens*. Ademais, sendo ato puro de existir, é isento da composição de ato e potência, ou seja, é completamente simples. Consequentemente, sendo maximamente simples Deus, será, pelo próprio fato, totalmente indiviso. Dimana disso também que Deus é absolutamente uno, exatamente porque inteiramente indiviso.<sup>92</sup> E tudo isto, afinal, por força de Deus ser, antes de tudo, o *Ipsum Esse Subsistens*. O que tentamos fazer não foi senão tentarmos exprimir, pela *via remotionis*, como as perfeições absolutas existem em Deus de modo consoante a sua unicidade inexpugnável.

---

mas somente quando constituem e formam o próprio composto. Fica então claro: o ser de qualquer coisa consiste na indivisão (*esse cuiuslibet rei consistit in indivisione*). E daí decorre que toda e qualquer coisa ao conservar seu próprio ser (*suum esse*) conserva também sua unidade (*custodit suam unitatem*).” (Os parênteses são nossos).

<sup>91</sup> *Idem. Ibidem.* I, 11, 1, ad 3.

<sup>92</sup> *Idem. Ibidem.* I, 11, 4, C. “O uno é o ente indiviso (*unum sit ens indivisum*), logo, para que algo seja ao máximo uno é preciso que seja ente ao máximo e indiviso ao máximo (*sit et maxime ens et maxime indivisum*). Ora, Deus é um e outro. Ele é ente ao máximo, uma vez que não tem um ser determinado (*esse determinatum*) por nenhuma natureza que o receba, mas Ele é o próprio ser subsistente (*ipsum esse subsistens*), sem nenhuma determinação. Além do mais, é indiviso ao máximo, não estando dividido nem em ato nem em potência, de qualquer maneira que se possa dividir, mas é simples absolutamente (*omnibus modis simplex*), como já se demonstrou. Fica então claro que: Deus é ao máximo uno (*Deus est maxime unus*).” (Os parênteses são nossos).

## **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.

LAUAND, Luiz Jean. **Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e à questão “Sobre o verbo)**. In: *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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

TOMÁS DE AQUINO. **De Potentia**. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. Trad. José Maria de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.

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

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

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

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