

# Tomás de Aquino acerca dos atributos divinos

*Thomas Aquinas about the divine attributes*

*Elói Maia de Oliveira*<sup>1</sup>

**Resumo:** Tomás de Aquino não findou a análise do problema de Deus através das cinco vias para demonstrar a sua existência. Prova disso é ele ter dedicado muitas questões da *Suma de teologia* e da *Suma contra os Gentios* aos atributos divinos. Ele adapta a tríplice via de Dionísio Areopagita para o conhecimento da natureza divina encontrada no *Sobre os Nomes divinos*. Dionísio assinala que nós ascendemos a Deus por remoção e excesso de todas as coisas e nas causas de todas as coisas. Em sua interpretação, Tomás evoca esse método proposto por Dionísio de maneira ainda mais incisiva: conhecemos a Deus não contemplando sua essência ou natureza, mas refletindo sobre seus efeitos. Tomás afirma que o nosso conhecimento acerca da existência de Deus avança das coisas sensíveis a Deus por uma tripla via: por remoção (*per remotionem*), por causalidade (*per causalitatem*), por eminência (*per eminentiam*); e que em cada uma destas vias há um conhecimento da natureza divina. Propomos estudar nas obras *Suma de teologia* e *Suma contra os Gentios*, de São Tomás a via da remoção, que diz respeito aos atributos divinos.

**Palavras-chave:** Tomás de Aquino. Atributos Divinos. Tríplice-via.

**Abstract:** Aquinas not ended the problem analysis from God through the five ways to prove its existence. Proof of this is he dedicated many issues *Summa of theology* and *Summa contra Gentiles* to the divine attributes. He adapts the triple route of Dionysius the Areopagite to the knowledge of the divine nature found in *The Divine Names*. Dionysius points out that we rise to God for removal and excess of all things and the cause of all things. In his interpretation, Thomas evokes this method proposed by Dionysius even more incisive way: we know God does not contemplating its essence or nature, but reflecting on its effects. Thomas says that our knowledge about the existence of God advances the things sensitive to God for a triple way: by removing (*per remotionem*), causality (*per causalitatem*), for eminence (*per eminentiam*); and that in each of these pathways there is a knowledge of the divine nature. We propose to study in works *Summa of theology* and *Summa contra Gentiles*, St. Thomas the way of removal, with regard to the divine attributes.

**Keywords:** Aquinas. Divine Attributes. Triple Route.

\* \* \*

## 1. Introdução

Ao pensarmos sobre a concepção tomista do divino, podemos perceber um ajuste da ideia acerca de um Deus pagão racional que nos conduz a uma reflexão sobre

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista – UNESP, Campus de Marília. Orientador: Andrey Ivanov. E-mail: eloimaia@gmail.com

as concepções de Deus em: Aristóteles, profetas e entre a teologia natural e uma teologia revelada<sup>2</sup>. As chamadas “cinco vias”, pelas quais Tomás demonstra a existência de Deus, nada mais são do que as provas de Aristóteles<sup>3</sup>.

Ao analisarmos o pensamento tomista sobre Deus, notamos que, quanto à sua natureza, Deus é ser uno, incorpóreo, infinito, imutável, eterno; entendemos que em Deus não há composição de essência e existência, porque Nele coincidem. Dessa forma, a razão humana não pode conhecer a essência de Deus, no entanto, a sua existência e os seus atributos podem ser demonstrados racionalmente (ROSSET, 2012). Objetivamos compreender essas demonstrações acerca do conhecimento de Deus em Tomás, a partir do estudo da tríplice via que foram propostas inicialmente por Dionísio Aeropagita na obra *Sobre os nomes divinos*, sendo elas: por remoção (*per remotionem*), por causalidade (*per causalitatem*) e por eminência (*per eminentiam*). Utilizaremos para esse estudo a análise da vida por remoção a partir das seguintes obras de Tomás: *Suma de Teologia* e *Suma contra os gentios*.

## 2. Contextualização

Tomás de Aquino nasceu em Roccasecca, por volta de 1224/1225, e faleceu com a idade de 50 anos, em 7 de março de 1274 (TORREL, 1999, p.1). Reale e Antiseri (2003, p. 211) afirmam que São Tomás foi:

Expoente máximo entre os escolásticos, verdadeiro gênio metafísico e um dos maiores pensadores de todos os tempos [...], elaborou um sistema de saber admirável pela transparência lógica e pela conexão orgânica entre as partes, de índole mais aristotélica do que platônico-agostiniana.

Prosseguiu seus estudos em Nápoles, na universidade fundada por Frederico II. Quando entrou em contato com a ordem dos dominicanos, teve mais acesso aos ensinamentos universitários. Foi discípulo de Alberto Magno entre 1248 e 1252. Logo mostrou seu

---

<sup>2</sup> “Desse modo, existe uma teologia natural ou filosófica que se funda no conhecimento da natureza, e que se eleva por abstrações sucessivas do visível ao invisível, do criado ao Criador” (ROSSET, 2012, p. 114). A teologia revelada é aquela que inspirada por Deus se manifesta nas Sagradas Escrituras.

<sup>3</sup> “As provas, ou ‘vias’, apresentadas por Tomás e, em parte, adotadas e retomadas de precedentes tradições de pensamento são, resumidamente: 1) Via do movimento (*ex motu*); 2) Via das causas (*ex causa*); 3) Via da contingência (*ex possibili et necessario*); 4) Via dos graus de perfeição (*ex gradu*) e 5) via da finalidade (*ex fine*) [...] analisando com olhos filosófico, vemos que as vias convergem para um Primeiro Ser” – semelhante com a proposta da filosofia aristotélica acerca da existência do Motor Imóvel (ROSSET, 2012, p.112-113).

talento especulativo, sendo convidado pelo mestre a expor seu ponto de vista sobre a *quaestio*<sup>4</sup>, tema que estava sendo debatido na época<sup>5</sup>. Em 1252, Alberto Magno indica Tomás para bacharel na Universidade de Paris; ensinou lá de 1252 a 1254<sup>6</sup>. Produziu os *Comentários às Sentenças* de Pedro Lombardo. Ademais, escreveu no mesmo período os opúsculos *De ente et essentia* e *De principiis naturae*, nos quais Tomás expõe os princípios metafísicos gerais que o inspiraram para reflexões posteriores (REALE; ANTISERI, 2003, p. 212).

Foi agraciado com o título de *magister* em teologia, obtendo uma cátedra em Paris, onde ensinou de 1256 a 1259. Nesse período foram desenvolvidas as obras *Quaestiones disputatae de veritate*, o Comentário ao *De Trinitate* de Boécio e a *Summa Contra Gentiles*<sup>7</sup>.

O propósito da *Suma contra os gentios*, livro composto por solicitação de Raimundo de Peñafort tinha a intenção de converter o Islã. Pedia-se que equipasse os missionários com as armas intelectuais necessárias, todavia a *Suma* supera muito um manual missionário. A obra contextualiza, examina e critica todo um conjunto de “errantes” contra a fé cristã, sendo eles: pagãos, muçulmanos, judeus e hereges (TORREL, 1999, p. 123).

O plano dos três primeiros livros da *Suma* resume-se, em primeiro lugar, estudar o que é próprio de Deus em si mesmo; em segundo lugar, estudar a proveniência das criaturas a partir de Deus; e, em terceiro lugar, a subordinação das criaturas a Deus como a seu fim (TORREL, 1999, p. 129).

O conteúdo da obra, como citado acima, aponta que no Livro I será tratado o tema sobre a questão da existência de Deus, destacando-se primordialmente à via

---

<sup>4</sup> A *quaestio* é uma forma regular de ensino, aprendizado e pesquisa, presidida pelo mestre, caracterizada por um método dialético que consiste em introduzir e examinar argumentos de razão e de autoridade que se opõe em torno de um problema teórico ou prático e são fornecidos pelos participantes, na qual o mestre deve alcançar uma solução doutrinal mediante um ato de determinação que o confirma em sua função magistral. E a última função era sua pregação, dado o estudo científico da teologia deve ser sua preparação para o prolongamento pastoral. (TORREL, 1999, p. 65-68).

<sup>5</sup> A título de curiosidade, Tomás por ser conhecido como reservado e silencioso. Era chamado de “boi mudo”, que fez Alberto exclamar: “Esse moço, que nós chamamos de ‘boi mudo’, mugirá tão forte que se fará ouvir o mundo inteiro!”

<sup>6</sup> Em sua aula inaugural, ainda não havia terminado de redigir seus comentários às Sentenças, mas já deveria exercer as três funções do mestre em teologia: *legere, disputare, praedicare*. Deve-se em primeiro momento ler a Sagrada Escritura e comentá-la versículo por versículo. A segunda função do mestre era, pois a disputa, e ainda a de se ensinar, com uma pedagogia ativa, na qual se procedia por meio de objeções e respostas sobre um tema dado (TORREL, 1999, p. 65-68).

<sup>7</sup> Posteriormente peregrinando pelas maiores universidades européias produziu as *Quaestiones disputatae de potentia*, o Comentário ao *De divinis nominibus* do Pseudo-Dionísio, o *Compendium theologiae* e o *De substantiis separatis* (TORREL, 1999, p. 212).

negativa (*via remotionis*), na qual pela via positiva, afirma-se chegarmos apenas à existência de Deus, mas ao tratar da essência, essa via torna-se inadequada. Ele diz:

A substância divina, com efeito, supera por sua imensidão todas as formas que pode atingir nossa inteligência, e assim não podemos apreendê-la conhecendo o que ela é. Obtemos porém certo conhecimento a seu respeito estudando *o que ela não é (quid non est)*. E tanto mais nos aproximamos desse conhecimento quanto mais somos capazes, graças à nossa inteligência, de afastar mais coisas de Deus (S.c.G.I, 14).

No Livro II, será dedicada a “saída” das criaturas a partir de Deus; composto por três sessões nas quais interroga-se sobre a: 1) produção dos seres; 2) sua distinção; 3) a natureza desses seres criados e distintos. No Livro III será estudado sobre a perfeição de sua autoridade ou de sua dignidade enquanto é fim e reitor de todos os seres. Dado o contexto exposto, analisaremos algumas concepções acerca dos atributos divinos.

### **3. O conhecer dos atributos divinos**

No capítulo 14 do Livro I da *Suma contra os Gentios*, Tomás de Aquino afirma que no conhecimento a respeito de Deus é necessário proceder pela via da remoção (*via remotionis*). Diz ele que esse método é o principal no estudo da substância divina, pois essa substância ou essência, por sua imensidade, excede toda forma que nosso intelecto possa alcançar, e assim não podemos compreender Deus conhecendo o que ele é, mas podemos obter certa noção conhecendo o que ele não é. Desse modo, nos aproximamos de uma maior noção de Deus quanto mais coisas podemos, por meio do nosso intelecto, remover dele.

Ora, diz Tomás: “nas coisas cujas definições conhecemos, primeiro colocamos a coisa em algum gênero, pelo qual conhecemos em comum o que ela é, e depois acrescentamos as diferenças pelas quais se distingue das outras coisas, e assim completamos a noção da essência da coisa”. Todavia, “uma vez que no estudo da substância divina não podemos compreendê-la como gênero nem podemos compreender por diferenças afirmativas sua distinção das outras coisas, é necessário compreendê-la por diferenças negativas” (S.c.G.I, c.14).

Em Dionísio, na obra *Nomes Divinos*, na teologia negativa ou apofática<sup>8</sup>, trata não de negar o que antes tinha sido afirmado em Deus, mas sim de compreender de forma clara e “racional” a percepção de que Deus transcende infinitamente as possibilidades do conhecimento humano (SANTOS, 2004. p. 36). Ou seja, a negação dionisiana, em suma, trata não de uma negação privativa, mas de excelência, um método de afirmação.

Desse modo, a via da remoção é a mais segura, a fim de afirmarmos algo da substância divina. As diferenças afirmativas restringem uma coisa e aproximam de uma maior e mais completa explicação da coisa, conforme a fazem diferir de várias coisas. Uma diferença negativa é restringida por outra, e isto faz diferir de várias coisas, como, por exemplo, se afirmamos que Deus não é um acidente, isto o distingue de todos os acidentes.

Se acrescentarmos que Deus não é um corpo, o distinguimos também de algumas substâncias, e assim gradativamente por negações desse tipo o distinguimos de todo ente<sup>9</sup>; e então quando Deus pode ser conhecido como distinto de todas as coisas, entramos na consideração apropriada da sua substância (S.c.G.I, c.14). Tomás ressalva que essa consideração, “no entanto, não será perfeita, porque não se conhece o que Ele é em si”.

#### 4. Os atributos divinos

No capítulo 15, Deus é afirmado como perpétuo e tudo o que é perpétuo sempre é, em Deus, portanto, não se pode atribuir a Ele uma potência. Assim, inferimos que o que pode ser possível deve necessariamente ter uma causa; Deus é por si necessário, logo não encontramos potência em sua substância. Diante desses argumentos, Tomás verifica quem em Deus não há potência, mas sim ato puro. Pois o que age, age enquanto

---

<sup>8</sup> “A teologia do Pseudo-Dionísio Areopagita é fortemente inspirada no Neoplatonismo, para o qual o Princípio primeiro e supremo do Uno está acima de tudo absolutamente transcendente e separado de todas as realidades que dele derivam. Isso implica que qualquer nome que se possa atribuir a Deus é fortemente inadequado: é muito melhor dizer aquilo que Deus não é, do que aquilo que é; em outras palavras, é mais correto predicar de Deus atributos negativos (não-gerado, incorruptível, imóvel, não-causado, etc) do que atributos positivo (bom, belo, santo, etc)” (REALE, 2003, p. 59).

<sup>9</sup> Em sua obra *O ente e a essência*, Tomás explicita esses conceitos, no qual o “conceito fundamental é o de ente, com o qual se indica qualquer coisa que exista. Ele pode ser tanto *lógico* ou puramente conceitual, como *real*. Essa distinção é da maior importância, porque significa que nem tudo o que é pensado existe realmente [...] Toda realidade, tanto o mundo como Deus, é ente, porque tanto o mundo como Deus existem. O ente diz respeito a tudo, tanto ao mundo como a Deus, mas de modo analógico, porque Deus *é* ser, mas o mundo *tem* ser” (REALE, 2003, p.216).

está em ato, e se não está totalmente em ato não age totalmente de si, mas por algo seu. Deus, por ser o primeiro agente, não pode possuir potência, pois é ato puro; com isso, nega-se que em Deus haja potência passiva. Se Deus é eterno, é necessário que ele próprio não seja em potência, pois tudo o que é em potência pode não ser em algum momento ou não foi em algum momento (S.c.G.I, c.16).

O capítulo 17 trata da imaterialidade de Deus. Como foi dito no capítulo anterior, em Deus não há potência, a matéria, porém, é, por sua natureza, potência; e também não é princípio do agir, pois as causas eficiente e material não coincidem. É próprio de Deus ser a causa eficiente das coisas, de maneira que Ele não é matéria (S.c.G.I, c.17). Outra solução utilizada por Tomás consiste em dizer que “a matéria não se torna causa de alguma coisa em ato a não ser enquanto é alterada ou mudada” (S.c.G.I, c.17); e, como já dito anteriormente, Deus é ato puro. A matéria primeira se distingue por ser potência pura. De modo que Deus e a matéria primeira diferem completamente, pois não possuem nada em comum (S.c.G.I, c.17).

No capítulo 18 é negada a existência da composição em Deus de ato e potência. Em Deus, não há potência e, portanto, não há nele nenhuma composição. E também todo composto é posterior às suas partes componentes. Portanto, Deus que é o primeiro ente, não é composto por nada.

Tomás ressalta que “é necessário que a unidade preceda toda pluralidade” (S.c.G.I, c.18). Em toda pluralidade deve haver unidade, e todo composto é uma pluralidade. É necessário, então, que aquilo que é anterior a tudo, a saber, Deus, seja imune de toda composição (S.c.G.I, c.18).

No capítulo 20 retém-se que Deus não é corpo. É um capítulo longo e toda exposição que Tomás de Aquino faz deve ser entendida como resposta aos argumentos que eram debatidos em sua época. Como já afirmado no capítulo 18, Deus não é composto, e como o corpo é uma quantidade contínua, necessariamente deve ser composto e ter partes. Logo, Deus não é corpo.

Seguindo a solução, todo corpo é uma quantidade e, desse modo, está em potência. Como foi dito, Deus é ato puro, e não se encontra em potência nem possui potência; portanto, Deus não é corpo (S.c.G.I, c.20).

Já em relação ao conhecimento intelectual, este contém mais certeza que o conhecimento sensível. Encontramos nas coisas naturais alguns conhecimentos que são objetos do sentido, e também alguns que são objetos do intelecto. Entretanto, acima de todos os sensíveis há algo inteligível nas coisas naturais. Todo corpo que está nas coisas

é sensível; portanto, é necessário admitir que haja algo mais nobre acima dos corpos. Logo, se Deus fosse corpo não seria o primeiro e máximo ente (S.c.G.I, c.20).

Citamos uma das muitas soluções que Tomás apresenta: “nenhum movimento que tende a um fim, que passa da potência ao ato, pode ser perpétuo, porque quando atinge o ato o movimento repousa.” Ora, o fim do primeiro movimento não é um corpo, mas o primeiro movente ou primeiro motor, que é Deus. Logo, Deus não é corpo (S.c.G.I, c.20).

Uma solução utilizada se baseia na autoridade divina, tendo como referência a primeira carta a Timóteo 1,17: “Ao Rei dos séculos, Deus único, invisível e imortal, honra e glória pelos séculos dos séculos” e a carta aos Romanos 1,20: “Desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, o seu sempiterno poder e divindade, se tornam visíveis à inteligência, por suas obras”. Desse modo, entende-se que o que não é conhecido pela faculdade ou potência da visão, mas pode ser entendido pelo intelecto que é incorpóreo (S.c.G.I, c.20).

Tomás busca soluções que rebatem os argumentos dos gentios, que acreditavam nas mesmas teorias dos primeiros filósofos, dos judeus, de Tertuliano e dos antropomorfistas, a saber que Deus tinha uma aparência corpórea. Já o maniqueus consideram Deus como uma substância de luz espalhada pelo infinito (S.c.G.I, c.20).

Segundo nossa análise, no capítulo 21 se considera que Deus é sua própria essência. O que não é sua essência ou quiddidade<sup>10</sup> deve ser alguma composição. Pois cada coisa é sua essência, porém se na coisa não houvesse nada além de sua essência, tudo o que a coisa é seria sua essência, dessa forma, se alguma coisa não fosse só sua essência haveria nela composição. Logo, entende-se que Deus é sua própria essência, pois não há nada de composto nele. Outra solução fornecida nesse capítulo diz que aquilo que não é sua essência está, segundo a potência, em ato; a essência é significada como ato. Mas como em Deus não há potência, segue que Deus é sua própria essência.

O capítulo 22 reafirma que em Deus o ser e a essência são idênticos. Já no capítulo 23, é dito que em Deus há acidente. Tomás afirma que “em Deus nada pode sobrevir à sua essência, nem nada estar nele acidentalmente”. O próprio ser não pode participar de algo que não seja sua essência, ainda que o que é (o que tem o ser) possa participar de outra coisa. Nada é mais formal ou mais simples que o ser.

---

<sup>10</sup> Necessária ou substancial. Compreende tudo o que está expresso na definição da coisa.

E assim, o próprio ser não pode participar de nada. Ora, a substância divina é o próprio ser. Portanto, não há nada que não seja (que não tenha o ser) da sua substância. Assim, nenhum acidente pode inerir nele.

Tudo o que pode estar em alguma coisa acidentalmente tem uma causa. O acidente é acrescentado à essência na qual está, pois nada pode ser introduzido em uma forma que seja substancial ou acidental. Agir nada mais é do que tornar alguma coisa em ato, e isso se dá por meio da forma. Se houvesse algo acidentalmente em Deus, Deus seria passivo e movido por outro agente, mas isto vai contra ao que foi estabelecido anteriormente.

Seria impossível que a própria substância divina fosse à causa do acidente que estivesse nela. Ela seria causa daquilo que estaria recebendo, e assim à mesma coisa segundo a si mesma tornaria a si mesma em ato. Só poderia então Deus conter algum acidente se Ele o causasse de algum modo e o recebesse de outro modo. Porém, nesse caso, Deus seria composto, o que contraria o capítulo 18 (S.c.G.I, c.23).

No capítulo 24, trata-se de saber que a substância divina não pode ter adição de qualquer diferença substancial. Esse capítulo reafirma o capítulo anterior detalhando a impossibilidade de Deus estar em potência contradizendo outras soluções já expostas.

O capítulo 25 considera que Deus não está em gênero algum. Por hipótese, “se Deus está em algum gênero, ou está acidentalmente ou substancialmente” (S.c.G.I, c.25). Como foi dito no capítulo anterior, em Deus não há acidente, logo não pode ser colocado em gênero algum; e também não pode ser designado como substância, pois uma substância que é gênero não é idêntica ao seu ser, porque senão toda substância seria idêntica ao seu próprio ser e não seria causada por outro. Desse modo se mostra que Deus não pode estar em gênero algum (S.c.G.I, c.25).

Outra solução utilizada por Tomás diz respeito a Deus não poder ser definido, pois, para haver definição, é necessário estar em algum gênero e possuir diferença específica<sup>11</sup>. Ora, como Deus não pode ser incluído em gênero algum, não há como definir Deus a não ser pelos seus efeitos.

No capítulo 26, declara-se que Deus não é o ser formal de todas as coisas. Um primeiro argumento, já refutado, diz que o ser formal está dividido em substância e acidente, pois Deus não é composto e não pode possuir acidentes. E continua afirmando que Deus não pode ser o ser formal de todas as coisas, pois desse modo seria causado

---

<sup>11</sup> Entende-se por gênero próximo o predicado essencial a coisas que diferem da espécie.



por outro anterior a ele. Se Deus fosse o ser formal de todas as coisas seguir-se-ia que ele teria alguma causa, e isso não é possível, como foi visto no capítulo 15 (S.c.G.I, c. 26).

O artigo segundo da questão 13, da *Exposição sobre os Nomes divinos*, pergunta se algum nome é atribuído a Deus de maneira substancial. Quando nos utilizamos de um nome para se referir a Deus, como, por exemplo, “Deus é bom”, tentamos exprimir um pensamento da sua relação com a criatura, mas dizer “Deus é bom” não pode significar que ele é a causa da bondade, porque poderíamos utilizar o argumento que Deus é corpo, logo ele seria a causa dos corpos.

Na obra *Suma Teológica* temos outro modo de compreensão do assunto. Se atribuirmos sempre em negação os nomes divinos, os mesmos seriam atribuídos em segundo plano. Como dizer que um remédio é sadio e em segundo plano é dito que ele é causa da saúde.

Quando nos referimos em dizer que Deus é vivo, não nos referimos em dizer que ele é causa da vivência, por isso esses nomes devem significar sim a substância divina, porém não são suficientes para representá-lo. Os nomes que damos a Deus são de acordo com o nosso intelecto, o quão ele pode conhecer. Podemos conhecer Deus através da criatura, pois em Deus está contido todas as suas perfeições (S. Theol I, q.13, a.2).

Todavia, as criaturas não significam que representa como sendo da mesma espécie ou gênero, mas como efeito do princípio transcendentem sendo esses efeitos deficientes.

Portanto, os nomes alegados significam a substância divina, mas o fazem de modo imperfeito, como as criaturas o representam também de modo imperfeito. Então quando se diz: Deus é bom, isso não quer dizer: Deus é a causa da bondade, ou, Deus não é mau; mas o sentido é: o que chamamos bondade nas criaturas preexiste em Deus, e de maneira superior. (S. Theol I, q.13, a.2).

Seguindo o artigo 3 da questão 13, será tratado se algum nome é atribuído a Deus em sentido próprio. Tomás de Aquino afirma que conhecemos as perfeições de Deus através das criaturas, seguindo uma ordem hierárquica, sendo Deus o modo mais eminente do que nas criaturas, e desse modo nosso intelecto apreende e designa essas qualidades com nomes (S. Theol I, q.13, a.3). Diante dessa argumentação podemos

atribuir nomes a Deus por duas vias: “as perfeições significadas como bondade, à vida etc., e o modo de significar” (S. Theol I, q.13, a.3).

Dado a primeira atribuição, ou seja, as perfeições significadas esses nomes são próprios de Deus, sendo mais neles do que nas criaturas, já quanto ao modo de significar já são referentes à criatura e não propriamente se atribuem mais a Deus (S. Theol I, q.13, a.3)

Se tratando do viés de conhecer a Deus por excelência, o artigo 8 da questão 13 analisará se o nome “Deus” significa a natureza de Deus. Temos conhecimento de algo através de suas propriedades e seus efeitos. Dessa forma, podemos conhecer a natureza da coisa, como, por exemplo, a pedra. A sua nomeação, significa a natureza da pedra em si mesma, sendo sua definição pelo que sabemos acerca do que é pedra, “pois a razão, significada pelo nome, é a definição” (S.Theol I, q.13, a.8).

Mas, ao contrário do nosso conhecimento por Deus, foi demonstrado que não podemos conhecer em si a essência de Deus. Sendo assim, pela forma da excelência, o nome Deus significa a natureza divina, pois esse nome foi dado para designar o que existe acima de tudo, sendo princípio de tudo e que é separado de tudo; esse é o intuito dos que usam nome de Deus (S. Theol I, q.13, a.8, ad 2).

## **5. Conclusão**

Pode-se concluir que não podemos ter conhecimento da essência de Deus, pois supera toda razão e inteligência, mas podemos analisar através de imagens e semelhanças dos seres criados exemplos divinos. É apenas conhecido em Deus o aspecto da operação criadora de Deus. Nota-se que Deus se manifesta de diferentes formas, por isso dos nomes divinos, como o bem, a luz, o belo, etc.

Ao argumentar que Deus é imóvel, eterno, simples, uno, incorpóreo, infinito, etc., chega-se à conclusão que em Deus essência e existência são o mesmo, sendo Deus sua própria essência coincidindo com o seu ser, e como essa multiplicidade de nomes a Deus não é contraditório a sua simplicidade, visto que nossa inteligência não é capaz de apreender a essência divina em si mesma, temos nosso conhecimento a partir das coisas criadas e, nessas diversas perfeições, encontra-se a única raiz e origem, sendo ela, Deus.

## Referências

AQUINO, T. de. *Suma contra os Gentios*. Trad. D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers; revisão Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Escola superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. v.1 - São Paulo: Loyola, 2004 .

\_\_\_\_\_. *Compêndio de teologia*. Ed. Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores)

AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. *Dos nomes divinos*. Introdução, tradução e notas Bento Silva Santos. Attar editorial, 2004.

Bíblia Sagrada, 20ª Edição, Ave Maria, Edição Claretiana – 1999 – SP

REALE, G. *História da filosofia: patrística e escolástica*, v.2 – São Paulo: Paulus, 2003.

ROSSET, L. *Metafísica antiga e medieval*. São Paulo: Paulus, 2012.

TORRELL, J-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. Sua pessoa e obra. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Ed. Loyola, São Paulo, 1999.