JOÃO DE SÃO TOMÁS

# TRATADO SOBRE O SAGRADO MISTÉRIO DA TRINDADE



OFFICIUM VERITATIS

TRATADO

# SOBRE O SAGRADO MISTÉRIO DA TRINDADE

# QUESTÃO XXVII.

## SOBRE A PROCESSÃO DAS PESSOAS DIVINAS

## SUMÁRIO DO TEXTO

Explicamos no volume anterior, na isagoge da doutrina de São Tomás sobre a ordem da primeira parte, por que São Tomás, ao explicar o mistério da Trindade, começou com estas duas primeiras perguntas. Pois estas duas são, por assim dizer, dois pressupostos e princípios sobre os quais se fundamenta toda distinção das Pessoas em Deus, porque sem processões não há fundamento para as relações, e sem relações não poderia haver distinção nas Pessoas, a menos que estivesse na própria substância e essência de Deus, o que seria subverter o mistério da Trindade: pois a fé católica professa que estas coisas são distintas nas Pessoas e una na substância.

Portanto, nesta questão XXVII sobre as processões divinas, São Tomás aborda dois assuntos principais. Primeiro, a questão de se existe, ou se é dada, uma processão no divino. Segundo, o número e a diferença entre as processões, quantas são e quais são elas. O primeiro ponto é explicado no primeiro artigo. O segundo ele explica nos quatro artigos restantes.

No primeiro artigo, o santo doutor mostra que, segundo as Sagradas Escrituras, as processões devem ser colocadas em Deus, não como criaturas procedem, que estão fora de Deus, mas como coisas que permanecem dentro de Deus.

Portanto, não há apenas processão como efeito de uma causa, pois então o Filho que procede não seria Deus, o que, no entanto, é ensinado nas Escrituras; nem há processão segundo a causa que procede para um efeito, assumindo diferentes denominações de acordo com os diferentes efeitos que produz: pois então as Pessoas que procedem não seriam distinguidas, mas seriam uma só Pessoa sob diferentes ofícios ou denominações, o oposto do que é declarado nas Escrituras. Portanto, há processão em Deus para dentro, de modo que o procedente e o princípio são Pessoas diferentes; e, no entanto, na unidade de substância, são um, porque a processão intelectual se dá por meio de atos imanentes e para dentro: pois, a partir do fato de alguém compreender, a concepção procede dentro dele, que é mais perfeita, mais una, mais íntima e mais semelhante à própria espécie e ao princípio do entendimento. Portanto, visto que Deus é de natureza intelectual, Ele possui tanto o fato de que algo procede Dele, decorrente da Sua compreensão, quanto o fato de que Ele é supremamente uno com o inteligente, pois Ele é a intelecção mais perfeita.

No segundo artigo, ele mostra que alguma processão em Deus é geração, a saber, a processão do Verbo: porque ela possui todas as condições da geração mais própria: pois é a processão vital de uma coisa viva a partir de uma coisa viva, e de um princípio conjunto, ou seja, da própria coisa inteligente fecundada pela espécie, e em semelhança, porque é uma semelhança expressa da espécie, e na mesma natureza, porque entender e ser entendido é o próprio ser substancial de Deus.

No terceiro artigo, ele demonstra que, além da processão do Verbo, há outra em Deus, pois em nós e na natureza intelectual algo procede não apenas pela ação do intelecto conceber, mas também pelo ato da vontade espirar e inclinar-se para a coisa amada. Portanto, em Deus há, segundo a vontade e o amor, o Espírito que procede, por assim dizer, como um impulso, assim como, segundo o intelecto, a Palavra se expressa como uma imagem.

No quarto artigo, São Tomás mostra que esta segunda processão do amor não é geração, porque não lhe pertence ser uma processão segundo a semelhança na natureza a partir de sua razão formal, e no modo de tal processão, mas apenas a partir de sua razão formal ela tem ser por meio de impulso e inclinação: mas toda inclinação pressupõe a forma, ou natureza, da qual é uma inclinação, não constituindo formalmente a natureza; e assim procedendo segundo a inclinação, não procede como uma coisa gerada, embora, porque em Deus inclinação e natureza, forma e vontade são as mesmas, aquilo que assim procede tem identicamente a mesma natureza.

No quinto artigo, ele demonstra que não existem mais processões além dessas duas, pois as processões são atendidas de acordo com as ações. Mas não existem outras ações na natureza divina além da compreensão e da vontade, que são ações internas, e, portanto, existem apenas dois tipos de processões: através do intelecto e através da vontade, ou amor. E em cada tipo, existe apenas uma processão, porque cada uma é infinita em sua espécie, e uma esgota todas, porque é supremamente perfeita.

# DISPUTAÇÃO XII

## SOBRE AS PROCESSÕES EM DEUS

Antes de discutirmos questões escolásticas e até mesmo metafísicas sobre este mistério, deteremos primeiro um pouco no estabelecimento e na defesa da verdade do próprio mistério, e isso não deve ser visto como uma falha, porque, como Caetano corretamente adverte nesta questão xxvn, artigo um: "Segundo os preceitos de Platão, é conveniente ter um início extenso, para que, a partir de uma introdução bem discutida, seja mais fácil abordar o restante."

## ARTIGO I.

*Que erros houve a respeito das processões das Pessoas e do mistério da Trindade.*

I. Deixando de lado os erros, ou melhor, a cegueira de alguns gentios e judeus incrédulos, que ou não reconhecem este mistério de todo, ou o negam obstinadamente, mesmo que confessem um só Deus pela luz natural, como os filósofos gentios, ou pela tradição de seus pais, ou estejam convencidos pelas Sagradas Escrituras, como até mesmo os judeus incrédulos que agora estão, no entanto, entre os hereges que tiveram uma controvérsia com os católicos sobre este mistério, fica claro que havia duas vertentes principais e, por assim dizer, fontes, das quais emanaram todos os erros, ou pelo menos os principais, que são mais notórios sobre este mistério, como São Tomás também insinua nesta questão, no primeiro artigo, a saber, o erro dos sabelianos e arianos: pois eles inferiram da unidade universal da essência também a unidade da Pessoa, de modo que as coisas que designam a distinção das Pessoas nas Escrituras não se referiam à diversidade das próprias Pessoas em si mesmas, mas à diferença dos ofícios ou ações da mesma Pessoa, por exemplo.

que a mesma Pessoa, como não gerada e princípio da criação, era chamada de Pai; como encarnada, era chamada de Filho; como santificadora das criaturas, era chamada de Espírito Santo. Santo, por assim dizer, por uma certa extensão e dilatação da mesma Pessoa em diversos efeitos: pois assim relata Atanásio em seu discurso contra os congregacionalistas de Sabélio, e em seu discurso contra Ário, explicando que Deus de Deus, onde ele coloca aquelas palavras dos sabelianos: "O Pai se dilata no Filho ao assumir a carne, e no Espírito Santo ao santificar os homens." E ele alude à mesma coisa no tratado de Nazianzo sobre a fé: "Nem chamamos o Filho de Deus de extensão de qualquer parte por parte, como alguns pensaram." Mas outros, a saber, os arianos, por outro extremo da distinção de Pessoas, também introduziram a distinção de essência e natureza, e negaram a consubstancialidade, que foi estabelecida no Concílio de Niceia e na Igreja Católica. Daí as palavras de Ário no primeiro discurso de Atanásio contra os arianos: "Já que todas as coisas provêm do nada, o Filho de Deus também surgiu do nada, e já que todas as coisas não existiam antes, mas vieram a existir depois, certamente ele existia quando o Verbo não existia, o qual era mutável em sua natureza, mas permaneceu bom por livre-arbítrio."

2. Além disso, essas heresias não começaram com Sabélio e Ário, nem foram posteriormente explicadas e defendidas da mesma maneira por seus seguidores, mas foram explicadas e propostas por meio de diversas artimanhas e subterfúgios, de modo a enganar a todos. A heresia de Sabélio era mais antiga que o erro dos arianos, mas o veneno de Ário se espalhou por todo o mundo, e com tanta contenda e obstinação de muitos o erro foi afirmado, que parece ter absorvido a heresia anterior dos sabelianos.

## A HERESIA SABELIANA E SUA ORIGEM

III. Portanto, o primeiro a se manifestar abertamente contra a heresia a respeito do mistério da Trindade e da distinção das Pessoas, e a atacá-la expressamente, foi Praxeas, por volta da época de Tertuliano, contra quem ele próprio escreveu um livro, no qual corretamente contesta o mistério da Trindade, embora já estivesse imerso na heresia de Montano e tivesse se desviado dos católicos, a quem ele mesmo chama de psíquicos. E digo que Praxeas foi o primeiro a se insurgir contra o mistério da Trindade porque, embora antes dele houvesse Ébio e Cerinto, que negaram a divindade de Cristo Senhor, seguidos por Paulo de Samósata, Fotino e outros, esses hereges não foram compelidos por isso a negar o mistério da Trindade, isto é, três Pessoas verdadeiras em uma só divindade, mas destruíram o mistério da encarnação: pois, ao afirmarem que há três Pessoas em Deus, podiam negar que nenhuma delas se encarnou, mas que Cristo é uma pessoa criada. Portanto, não os incluímos entre os hereges que negaram abertamente o mistério da Trindade. Mas o primeiro a negá-lo e a tentar destruí-lo foi Praxeas, que é colocado por último entre as vinte e cinco heresias que Tertuliano enumera no livro sobre prescrições, no capítulo 11. Além disso, o próprio Tertuliano insinua ali, entre os Cataphryga, cujo autor foi Montano, como ensina Santo Agostinho no livro sobre prescrições, heresia 26, que esse erro de Praxeas também prevaleceu, os quais surgiram um pouco antes e receberam o nome da região em que viviam, ou seja, da Frígia, sendo chamados de Cataphryga, como se disséssemos em latim, em referência aos frígios. Estes se dividiam em duas seitas: alguns seguiam Proclo, outros Ésquines. E aqueles que receberam o nome em referência a Ésquines introduziram essa blasfêmia ou erro específico, de que o próprio Cristo é o Filho e o Pai, confundindo essas duas Pessoas. O que não se encontra em mais ninguém, como Pamélio observa em Tertuliano no livro sobre prescrições, nota cccxxvn, perto do final. Portanto, parece que Praxeas absorveu e difundiu o erro, que talvez estivesse mais oculto entre aqueles que receberam o nome de Ésquines. E talvez Tertuliano aluda a isso no início de seu livro contra Praxeas, quando diz dele, no primeiro capítulo: "Ele foi o primeiro da Ásia a introduzir esse tipo de perversidade em solo romano". Ora, ninguém desconhece que a Frígia fica na Ásia, região da qual dissemos que os Catafrígios receberam o nome. Portanto, Praxeas, seguindo-os, disse que o Pai e o Filho não são duas Pessoas, mas uma só, que, embora seja Deus Todo-Poderoso, nasceu no tempo, sofreu e é chamado de Cristo. Por essa razão, Bento Optato de Mileto chama Praxeas de patripassiano no quinto livro contra Parmênio, porque ele disse que o Pai sofreu, assim como os noetianos também foram chamados de patripassianos pelo mesmo erro. Daí também São Cipriano, em sua epístola 622 a Jubaiano, colocar os patripassianos em primeiro lugar, o que ele entendia sobre Praxeas e seus seguidores, como observa Pamélio em sua primeira anotação ao livro de Tertuliano contra Praxeas, e na já mencionada carta de Cipriano, número XXI.

IV. Um certo Victorino corroborou o erro de Praxea, como Tertuliano relata no final de seu livro sobre prescrições, e Noeto seguiu o exemplo, e Sabélio, um discípulo de Noeto, tornou-o ainda mais famoso, concordando que não havia duas Pessoas em Deus, o Pai e o Filho, mas uma só; embora Sabélio pareça divergir de Noeto nesse ponto, como relata Epifânio, pois Sabélio não afirmou que o Pai sofreu, como Noeto fez: "Os sabelianos", diz ele, "dogmatizam coisas semelhantes às de Noeto, exceto que afirmam que o Pai não sofreu".

Referindo-se a essas palavras, Agostinho, em sua obra Sobre as Heresias, discorda da heresia de Epifânio no capítulo 4: "Como os sabelianos", afirma ele, "tornaram-se tão conhecidos a ponto de dizerem que o Pai sofreu, são mais frequentemente chamados de patripassianos do que de sabelianos". Mas Filástrio, como Agostinho relata no mesmo trecho, afirma que os sabelianos eram chamados de patripassianos. E não se pode entender de outra forma, visto que Sabélio, assim como Noeto, diz que a mesma Pessoa é o Pai e o Filho; donde, se admitem que o Filho sofreu, não podem negar que o Pai também sofreu. Portanto, não há dúvida de que os patripassianos, os sabelianos e todos aqueles que não distinguiam a Pessoa do Pai da Pessoa do Filho eram os mesmos. Portanto, Tertuliano afirma que o próprio Praxeus, que primeiro publicou essa heresia, era um patripassiano: "Ele expulsou o Paráclito e crucificou o Pai". Isso é tudo sobre a heresia de Sabélio e sua origem. Que posteriormente, na Espanha, os priscilianistas defenderam, como Santo Agostinho relata em seu livro sobre heresias, a 70ª edição, no final, e

que em nossos tempos Miguel Serveto tentou reviver, como veremos adiante. Mas o primeiro Concílio de Bracares também atribui a heresia a Prisciliano de Samósata, no terceiro cânon. E o mesmo Concílio relata, no segundo cânon, que os priscilianistas afirmavam haver uma Trindade da Trindade, sem, contudo, explicar qual era essa Trindade que alegavam.

### A HERESIA DE ÁRIO.

V. Quanto à segunda heresia, que se opõe ao extremo a Sabélio, afirmando que existem muitas Pessoas e admitindo a verdadeira processão em Deus, mas negando a consubstancialidade na unidade da essência, deve-se notar que ela é geralmente atribuída a Ário, porque foi por ele mais amplamente confirmada e tornou-se muito mais famosa, de modo que seu fogo consumiu quase o mundo inteiro, embora seja certo que ela começou antes. Pois Agostinho, em seu livro Sobre os Dogmas Eclesiásticos, capítulo m, menciona um certo Dionísio como a fonte de Ário: “Não acreditemos em nada criado ou que sirva na Trindade, como Dionísio, a fonte de Ário, deseja”. E antes de Ário, existiram certos hereges alogianos, como Epifânio relata na heresia li e Agostinho na heresia xxx, assim chamados porque negavam o Verbo em Deus. E eles viveram na época do Papa Sótero e do Imperador Cômodo. Castro também fala de heresias, na palavra Deus, heresia 15. Outros pensam que Orígenes originalmente sustentava a doutrina de Ário. Pois Epifânio, no livro de Agostinho sobre heresias, heresia 43, diz dos origenistas que derivam deste Orígenes: "Que chamam Cristo e o Espírito Santo de criatura". E o próprio Agostinho acrescenta no mesmo lugar sobre o mesmo Orígenes: "Orígenes diz ainda que o Filho de Deus, comparado aos homens santos, é a verdade, comparado ao Pai, uma mentira, e quão distantes os Apóstolos estão da verdade."

"Ao Filho, somente o Filho ao Pai. Portanto, não se deve orar ao Filho juntamente com o Pai, porque Ele não é o autor das súplicas de indulgência, mas o suplicante." E São Jerônimo, em sua epístola IX a Ávito, aponta o primeiro erro de Orígenes ao afirmar que Cristo não nasceu, mas foi criado, como sendo seu próprio filho. E São Tomás, nesta primeira parte, questão XXXIV, artigo I a I, quando citou em seu argumento uma certa autoridade de Orígenes sobre João, onde afirma: "A palavra é metaforicamente dita no divino", diz Orígenes, sendo essa a fonte dos arianos. E outros autores antigos sustentam a mesma opinião, embora os defensores de Orígenes, como diz Agostinho no trecho citado, afirmem que ele pensava corretamente sobre a consubstancialidade, como Pânfilo em sua apologia a Orígenes, Rufino, Sócrates e outros, e se algum trecho de Orígenes parece ter o contrário, dizem que foi corrompido por hereges; mas em outros trechos, como no primeiro periarco, capítulos n e m, ele não parece pensar mal sobre esse ponto: daí Atanásio, em sua carta sobre os decretos do Sínodo de Niceia, citar Orígenes como a opinião católica. No entanto, é de um princípio mais antigo do que o de Orígenes que São Tomás deduz esse erro em IV contra Gent., capítulo 1. vi em suma, ou seja, a partir dos ditos dos platônicos, que postulavam o Deus supremo, o Pai e criador de todas as coisas, de quem diziam que uma certa mente havia originalmente emanado, na qual estavam as formas de todas as coisas, a qual chamavam de intelecto paterno.

Portanto, o que é dito nas Escrituras sobre o Filho de Deus, os hereges entendiam como sendo sobre essa mente criada, e que era a mais elevada das criaturas.

VI. Mas, seja lá o que for que tenha acontecido com esses autores mais antigos que Ário, de onde ele tirou seu veneno, certamente ele publicou esse erro de forma mais aberta e notória do que outros, e negou a consubstancialidade do Filho com o Pai, baseando-se na própria processão do Pai.

O Filho, que ele não conseguia compreender sem uma distinção de substância ou natureza, e também por certas autoridades das Escrituras que parecem atribuir alguma diminuição ou inferioridade ao Filho de Deus, e são entendidas como o Filho na natureza assumida por nós, tudo isso São Tomás compilou extensivamente em seu quarto livro, Contra Gent., citado no sexto capítulo, e melhor resolvido no oitavo capítulo, e antes dele Idacio Claro fez o mesmo em seu livro Contra Varimandus, volume 4 da Biblioteca. Fulgêncio em seu livro Contra Objectiones Arianorum, e outros padres que disputaram contra Ário, entre os quais Atanásio resistiu veementemente a ele no Concílio de Niceia, e em várias pequenas obras publicadas contra ele.

VII. Mas o erro de Ário não foi afirmado da mesma maneira, nem no mesmo estado, por ele e por seus discípulos, mas, como mostramos acima na terceira disputa, a heresia pelagiana teve vários estágios, e tanto ele quanto seus discípulos admitiram alguma moderação, embora nunca tenham chegado a confessar a graça, que é infundida na própria vontade pela provisão do Espírito, e torna o querer o que é involuntário e resistente; assim os arianos explicaram sua heresia de várias maneiras, mas nunca chegaram a confessar que o Filho é consubstancial ao Pai. Pois quando o próprio Ário irrompeu pela primeira vez nessa blasfêmia, negando que o Filho é o verdadeiro Deus, ele não apenas discordou que fosse consubstancial, mas também negou que fosse semelhante ao Pai, não de sua substância, mas de nada, não eterno, como afirmava, mas criado no tempo, usando esse discurso popular entre os próprios arianos: "Ele existia quando o Filho não existia", o que significa negar que Ele é coeterno com o Pai, e assim diziam que o Pai era temporalmente Pai, já que nem sempre teve o Filho. O que, naturalmente, pode ser visto na carta do Beato Alexandre, patriarca de Alexandria, sob cuja autoridade Ário publicou pela primeira vez sua heresia e foi condenado no concílio forçado de Alexandria. Assim, portanto, Alexandre diz naquela carta que Sócrates cita no primeiro livro da História, c.ni e dela Barônio no ano de Cristo 318, n.

lx: «Aqueles que desertaram da Igreja são Ário, Aquiles, /Éthales, Carponas, etc. Mas o que estes conceberam contra as Escrituras e proferiram precipitadamente, aceitem isto: que Deus nem sempre foi o Pai, mas que houve um tempo em que Deus não era o Pai; que ele não era o Verbo de Deus desde a eternidade, mas que surgiu do nada: pois Deus, que é, quando não era, o gerou daquilo que não é; e, portanto, houve um tempo em que ele não era: pois o Filho foi criado e feito, não sendo em essência semelhante ao Pai, nem em natureza o verdadeiro Verbo do Pai, nem sendo ele a sua verdadeira sabedoria, mas é chamado Verbo e sabedoria por abuso: que ele próprio foi feito pela palavra própria de Deus e pela sabedoria que está em Deus, através da qual todas as outras coisas foram, quando o próprio Deus o fez.» Assim disse Alexandre.

Onde se vê, primeiro, a loucura deste herege, ao negar ao Filho de Deus tudo o que pertence à divindade, não apenas a consubstancialidade e a coeternidade, mas também a semelhança com o Pai e a propriedade inerente à natureza do Verbo; depois, a grande astúcia e sagacidade do herege que, ao perceber que seu erro estava claramente convencido pelas Escrituras de que o Verbo divino ou Filho é uma criatura e algo criado, visto que está escrito em João 1: "Todas as coisas foram feitas por intermédio dele", e, portanto, ele não foi criado, pois tudo o que foi criado provém dele, ele distinguiu entre isto que é o Verbo, ou a sabedoria de Deus propriamente dita, e a natureza do Verbo e da sabedoria, que está dentro de Deus, ou é a própria essência de Deus, e sua perfeição absoluta, e o Filho, que procede de Deus. E ele disse que este Filho estava fora de Deus, e que nem todas as coisas foram feitas por intermédio dele, nem que ele próprio era o Verbo propriamente dito, mas abusivamente, como se fosse uma palavra ou uma voz externa. Por isso, ele disse que todas as coisas não foram feitas pelo Filho, exceto instrumentalmente, mas pela palavra interior de Deus, que é o Verbo. E com isso, eles tentaram enganar a força dos argumentos que lhes eram apresentados a partir das Escrituras, atribuindo a Deus não uma só palavra, mas muitas, e em seus cânticos e banquetes atacavam os católicos com gracejos e calúnias. Assim, Atanásio, nos decretos do Concílio de Niceia contra a heresia ariana: "Ário", diz ele, "em seus cânticos e banquetes, fábulas sob a aparência de dúvida: dizendo: Deus profere muitas palavras. Qual dessas palavras, então, devemos aceitar como o Filho e o Verbo unigênito do Pai?" E novamente, no mesmo livro, Atanásio: "Eles (os arianos) não são acusados de não serem o Verbo de Deus, mas não o reconhecem como o Filho de Deus"; porque, sem dúvida, entendiam uma coisa no Verbo e outra no Filho. Daí também Santo Ambrósio, em seu livro sobre a encarnação do Senhor, capítulo VI: "Alguns também", diz ele, "creram em outra Palavra de Deus, outro verdadeiro Filho de Deus". E eu gostaria de adverti-los sobre isso, para que o teólogo, cujo dever principal é empreender a defesa da verdadeira fé, não seja lento ou preguiçoso em seus esforços para investigar as artimanhas e diversões dos hereges, para que, talvez, por ignorância do que eles próprios ensinam e com o que desejam encobrir seu erro, não se apoiem com menos solidez nas Escrituras e, por meio de testemunhos ilusórios, não queiram ridicularizar e envergonhar a fé católica.

## A PRIMEIRA MODERAÇÃO DE ÁRIO

VIII. Ário, tendo sido condenado e sentenciado no Concílio de Alexandria, forçado pelo Patriarca Santo Alexandre, começou a conduzir sua heresia com a maior astúcia e a ocultá-la por meio de vários equívocos, para que pudesse parecer ter sido injustamente condenado e encontrar refúgio junto a outros bispos. E, antes de tudo, escreveu a Eusébio, bispo de Nicomédia (diferente de Eusébio de Cesareia, que aceitou sinceramente o patrocínio de Ário), uma carta a respeito de sua fé, na qual se queixava de estar sendo injustamente perseguido por Alexandre. Epifânio, Heresias LXIX e Livro de Teodoreto. Na História, capítulo V, ele afirma, entre outras coisas: “Nós, qualquer que seja nossa opinião e entendimento, ensinamos e ensinamos que o Filho não é incriado, nem parte do incriado de forma alguma, nem provém de qualquer sujeito, mas que por vontade e conselho ele existia antes dos tempos e antes das eras como Deus pleno (veja a evasiva do herege), unigênito, imutável, e antes de ser gerado, ou criado, ou predestinado, ou fundado, ele não existia, pois não era incriado. Somos, portanto, desafiados porque dizemos que o Filho tem um princípio, enquanto dizemos que o Pai não tem princípio. E tanto por essa razão, quanto por dizermos que ele existe do nada, nossos adversários nos perseguem. Mas nós afirmamos, portanto, que ele não é parte de Deus Pai, nem existe a partir de qualquer sujeito.” Veja como a serpente se cobriu e se enrolou em suas espirais, por um lado dizendo que o Filho de Deus veio do nada, o que certamente significa ser uma criatura, por outro chamando-o de Deus pleno antes dos tempos e antes das eras; onde ele já estava moderando o que havia dito antes: Ele existia quando o Filho não existia, mas, no entanto, existia pela vontade e pelo conselho de Deus. Ele também negou a não geração, mas entendeu pelo nome incriado, como veremos mais adiante. Daí terem dito que o próprio Filho foi substituído pela vontade de Deus, como uma criatura perfeita e imutável, mas não como uma das criaturas; como fica claro em certa carta de outro Eusébio de Cesareia, um forte defensor do arianismo, dada ao Patriarca Alexandre, fragmentos da qual são citados no Segundo Concílio de Niceia, ação VI.

"Ali", diz ele, "Ário e seus discípulos são acusados por Alexandre de terem dito que o Filho foi feito do não-ser à semelhança de todas as coisas; mas eles, explicando sua fé, confessam nestas palavras, que compreendem, que o Deus da lei e dos profetas gerou para si um Filho unigênito antes do mundo eterno, por meio de quem criou o mundo e todas as coisas. Mas não parece que ele tenha gerado, mas, na verdade, substituiu sua própria vontade por uma criatura perfeita, imutável e inalterável de Deus, embora não como uma das criaturas." Mas a sua carta os acusa como se tivessem dito que o Filho foi feito como um de todos, quando na verdade não disseram isso, mas declaram abertamente, não como uma das criaturas." Assim também o próprio Ário, com seus colegas, excomungados e rebaixados ao presbiterato, enviaram ao mesmo bispo Alexandre suas cartas oficiais, que Santo Epifânio heresia 69, ocultando-se com a mesma astúcia e artimanha, de modo que parecessem não ter abandonado a fé correta, mas, no entanto, usando tal equívoco, ou mesmo mentiras, que em nenhum momento confessaram que o Filho era consubstancial ao Pai, mas uma criatura imutável e anterior ao tempo. "Deus, dizem eles, gerou o Filho unigênito antes dos tempos eternos, por meio de quem criou o mundo e o resto; Mas que Ele não gerou em aparência, mas em verdade; mas que por Sua própria vontade substituiu a criatura perfeita, imutável e inalterável de Deus, não como uma das criaturas que foram feitas, nem como um dos descendentes ou que haveriam de nascer." E abaixo: “Mas assim como dizemos que Ele foi criado pela vontade de Deus antes dos tempos e antes das eras, e recebeu vida e existência do Pai, de modo que o Pai, ao mesmo tempo, Lhe substituiu glórias.” Eles acrescentaram abaixo: “O Filho foi gerado pelo Pai sem tempo, e não foi criado e fundado antes das eras, antes de ser gerado, mas sem tempo, antes de todas as coisas; somente Ele subsistia do Pai. Pois Ele não é eterno, nem consubstancial, nem co-gerado com o Pai, nem tem Sua própria existência juntamente com o Pai, como alguns daqueles que são chamados a algo dizem, dois princípios introdutórios não gerados.” Mas, assim como Ele é a unidade e o princípio de tudo, Deus está antes de tudo e está antes de Cristo, como aprendemos de vocês durante a pregação na Igreja.” Assim, eles... Onde se vê claramente a vileza deste herege e como ele tentou moderar sua heresia, não declarando de forma tão absoluta o Filho de Deus criado, mas uma criatura imutável e perfeita, e não como uma das criaturas, gerado pelo Pai antes de todos os tempos; mas, por outro lado, não o afirmou eterno, nem o considerou como estando junto ao

Pai, o que equivale a negar sua consubstancialidade; e ainda assim disse que todas as coisas foram feitas por meio dele, no que ele disfarçou astutamente seu veneno, entendendo que todas as coisas foram feitas por meio dele como por meio de um instrumento, não como por meio de suprema virtude e onipotência. O que B. Alexander revelou excelentemente na carta citada, quando diz que ele afirmou na pessoa de Ário: "O Filho não percebe sua própria essência como ela é, visto que o Filho foi feito por nossa causa, de modo que Deus nos criaria por meio dele como por meio de um instrumento, nem jamais existiu a menos que Deus nos tivesse induzido a criá-lo na alma." Disseram, portanto, que todas as coisas foram feitas por meio dele, como por meio de um instrumento, e para esse propósito Deus fez, ou criou, o Filho, para que ele tivesse um instrumento com o qual criar o resto.

## A SEGUNDA MODERAÇÃO DE ÁRIO E EUSÉBIO DE CESAREIA.

IX. Todo o Oriente estava tão tomado pela chama da impiedade ariana que São Silvestre e Constantino, o Grande, consideraram esta causa digna de um concílio geral e ecumênico, e um Concílio de 318 padres foi convocado em Niceia, os quais eram considerados os mais ilustres e eminentes do mundo. Ali, a heresia ariana foi condenada, mas sua fúria não foi contida, embora parecesse estar adormecida por algum tempo. E como os padres haviam testemunhado a astúcia e a natureza ardilosa dos hereges, e quantos subterfúgios eles usavam para obscurecer a verdade, e como não podiam facilmente impedir o acesso a eles, para que não parecessem professar a verdadeira fé enquanto permaneciam em seu erro, o Concílio tratou com o máximo cuidado de qual palavra e por qual nome a fé católica deveria significar a divindade do Filho, de modo que não se comunicasse de forma alguma com Ário, mas se separasse completamente de seu erro.

"E visto que o Sínodo estava nisto (diz Santo Atanásio em sua carta sobre os decretos do Sínodo de Niceia contra a heresia ariana) para remover os termos ímpios dos arianos e usar palavras que eram incontestáveis nas Sagradas Escrituras, a saber, que ele era o Filho, e de modo algum proveniente de coisas inexistentes, mas de Deus, e que ele era o Verbo e a sabedoria, e de modo algum uma criatura ou obra, mas a própria semente de seu Pai. Os eusebianos, de acordo com sua opinião inveterada e perversa, queriam que fosse: proveniente de Deus, comum e também pertencente aos homens." Daí que os Padres, desejando explicar esta grande questão com palavras mais claras, acrescentaram que ele era de Deus, que ele era o mesmo que o Filho era da substância de Deus. Então, os bispos ortodoxos afirmaram que deveria ser escrito que o Filho era o poder e a imagem do Pai e, como Ele, imutável em todas as coisas, eterno, indivisível no Pai, etc. Nem os eusebianos negaram isso, porque as Escrituras também declaram que o homem é semelhante a Deus e é a sua imagem, e assim não distinguiam totalmente o Filho de Deus das criaturas; portanto, os Padres da Igreja: "Considerando a sua vileza e hipocrisia, Atanásio acrescenta, como mencionado acima, que eles foram compelidos pela necessidade a extrair o significado dessas coisas das Escrituras e a repetir e escrever o que haviam dito antes em palavras mais claras, que o Filho é consubstancial ao Pai, para que pudessem significar não apenas que Ele é semelhante em semelhança, mas que Ele é o mesmo naquela palavra pela qual se diz que Ele é do Pai. Por esta palavra, de fato, toda a impiedade ariana foi derrotada, e embora a caluniassem como exótica ou nova, e não encontrada nas Sagradas Escrituras, Atanásio ensina Além disso, foi usurpada pelos Padres mais antigos e seu significado foi extraído das Escrituras por muitos. E o que é ainda mais surpreendente, essa palavra foi aceita pelos próprios inimigos da fé, para que não só a Igreja pudesse prevalecer contra o gigante com a funda e a pedra, mas também para que a cabeça do ímpio Golias fosse cortada com a sua própria espada. Pois, como diz Ambrósio em seu livro De Fide ad Gratianum, no último capítulo: "Seu autor, Eusébio de Nicomédia, publicou sua carta, dizendo: Se dissermos que o verdadeiro Filho de Deus é incriado, começamos a confessar a homoousia, consubstancialidade com o Pai. Quando esta carta foi lida no Concílio de Niceia, os padres incluíram esta palavra no tratado de fé, que consideravam um terror para seus adversários, de modo que, como se uma espada lhes tivesse sido desembainhada, pudessem cortar a própria cabeça da abominável heresia."

Assim dizia Ambrósio.

X. Mas, para que os arianos pudessem encontrar algum subterfúgio, exigiram que somente o Pai fosse chamado de incriado, ou seja, para que pudessem deduzir por consequência que o Filho não era incriado, porque não era incriado, declarando, pelo mesmo motivo, incriado e não gerado, ou não feito, mas gerado, o mesmo que feito. Mas o Santo Sínodo pronunciou o Filho como gerado, acrescentando "não feito", para desmascarar a impostura deles, e assim está declarado no Credo: Gerado, não feito, consubstancial ao Pai.

XI. Os arianos, isolados por todos os lados, cederam por um tempo e consentiram com a definição do Sínodo, subscrevendo-a, sobretudo por medo de Constantino. Embora alguns tenham hesitado por um tempo, como Eusébio de Cesareia, e outros tenham ridicularizado a palavra "homousion" (união), resistindo especialmente à condenação de Ário, acabaram por aceitar a própria regra de fé definida pelo Santo Concílio, mas de forma sutil e discreta. Pois, como se depreende das cartas de Eusébio de Cesareia enviadas à sua Igreja, que Sócrates cita no livro I, capítulo V, ele simplesmente confessou, a princípio, que o Filho é Deus, o Verbo de Deus, gerado antes de todos os tempos, por quem todas as coisas foram criadas; mas explicou seu engano ao admitir a palavra "consubstancial" e não "criado". Pois disse que entendia a palavra "consubstancial" de duas maneiras, e que se referia à substância de Deus. Primeiro, que isso significava nada mais do que o Filho servia do Pai, e não estava dividido, ou não era parte do Pai. Segundo, que o Filho não tinha semelhança com outras criaturas, mas era inteiramente semelhante ao único Pai que o gerou, e não foi gerado de nada além da substância e essência do Pai. Da mesma forma, ele disse que aprovava a expressão "gerado, não criado", visto que o Filho não foi criado como as outras criaturas que foram criadas por Ele, nem tinha nada em comum com elas, mas era de uma substância mais excelente do que qualquer criatura, mas não negava absolutamente que Ele tivesse sido criado. Assim disse Eusébio na carta citada. Daí se depreende que os arianos, embora admitissem essas expressões, para que pudessem parecer não discordar do Concílio, na verdade não admitiam o verdadeiro significado e sentido de consubstancialidade que lhes foi atribuído pelos Padres do Concílio, mas distorceram-no para um sentido completamente diferente. Assim, os arianos nunca professaram verdadeira e sinceramente a consubstancialidade. Nisso, porém, Eusébio moderou ainda mais o erro deles nesta epístola, pois ensinou que o Filho é inteiramente semelhante ao Pai e disse que foi gerado de sua substância e essência, antes de todos os tempos, embora não na mesma quantidade de essência e substância, o que seria negar a consubstancialidade. Nesse ponto, ele parece ter se aproximado dos semiarianos, como veremos a seguir a partir do erro deles.

## TERCEIRA MODERAÇÃO DOS SEMI-ARIANOS

## E A DISSIDÊNCIA DOS DISCÍPULOS DE ÁRIO.

XII. Após a morte de Ário em Constantinopla e o afastamento de seus sucessores, à semelhança de Judas, seus discípulos e partidários não ousaram imediatamente estabelecer nada contra a regra da fé nicena, mas mantiveram a palavra da consubstancialidade, ao menos aparentemente, enquanto Constantino, o mais fervoroso defensor da fé nicena, estava vivo. Mas Ário foi deposto um ano antes da morte de Constantino. Após o reinado de Constâncio, um partidário dos arianos, no Concílio de Antioquia, onde mais de noventa bispos se reuniram para a encaenia, ou dedicação do templo iniciado por Constantino e absolvido após sua morte, os eusebianos começaram a mudar a fórmula do Credo Niceno, removendo a palavra consubstancialidade, que sempre lhes fora muito hostil (embora admitissem não serem seguidores de Ário, mas sim que Ário lhes fora admitido como um convertido). E embora muitos desses bispos fossem ortodoxos, uma forma diferente da fé foi concebida e transmitida pelos eusebianos, que eram trinta e seis, e não apenas uma, mas quatro formas diferentes foram transmitidas, como relatam Sócrates no Livro II, Capítulo Um, e antes dele Santo Atanásio em seu livro Sobre os Sínodos. Na primeira fórmula, eles não mencionaram a consubstancialidade do Filho com o Pai, nem que ele era da substância do Pai, embora afirmassem que ele foi gerado antes do mundo e existia juntamente com o Pai que o gerou. Mas, como lhes pareceram ter tratado a divindade do Filho de forma muito superficial e breve, podendo facilmente cair na suspeita do arianismo, publicaram outra versão mais extensa, na

qual explicaram diversos atributos do Filho, a saber, que ele é Deus de Deus, gerado antes dos séculos, vida, luz, sabedoria etc. Quanto à palavra consubstancial, omitindo-a, disseram que ele é a imagem expressa da divindade, essência, poder, conselho e glória do Pai. Publicaram essa forma de fé sob o título de Luciano, o mártir, que havia sofrido muito tempo antes e de quem se dizia que havia sido escrita, como relata Sozomeno, livro m histor. cap.v. Mas duas outras fórmulas estabelecidas no mesmo lugar pelos eusébios nada acrescentaram sobre consubstancialidade, ou semelhança de substância no Filho, mas declararam que ele era Deus gerado antes dos séculos pelo Pai, e existente com o Pai, e declararam seus outros atributos. Para que ninguém pense que os arianos, ao chamarem o Filho de Deus, por esse mesmo fato negavam que ele fosse uma criatura, saibam que eles não se abstiveram do nome Deus, assim como não se abstiveram do nome da imagem ou semelhança de Deus, porque esse nome Deus também é encontrado, às vezes, atribuído a criaturas nas Escrituras, como no Salmo 81: "Eu disse: Vós sois deuses" (Êxodo 1:1). "Eu vos constituí o deus de Faraó", isto é, Deus de forma participativa. Mas o que é atribuído de alguma forma às criaturas, eles não se recusaram a conceder ao Filho.

XIII. Mas, por ocasião daquela segunda fórmula de fé, na qual chamavam o Filho de expressão expressa da essência ou substância do Pai, aconteceu que a palavra *homousion*, que significa consubstancial, como que suavizando seu rigor, eles a mudaram para *inhomiousion*, que é semelhante em substância, de modo que, pela própria semelhança da palavra e sua consonância, enganaram muitos, como se estivessem usando uma palavra católica.

Parece que foi daí que surgiu a seita semiariana, que se manifestou de forma mais moderada do que os arianos sobre este ponto, não concordando nem com os arianos nem com os católicos. Outros também surgiram, que, retornando ao antigo rigor do erro ariano, publicaram novamente a primeira impiedade de Ário, professando que o Filho era completamente diferente do próprio Pai. Pois os semiarianos, tanto no dito Sínodo de Antioquia, mencionado nas Encenas, quanto nos Sírmio, Ancira e outros, sim, e no Sínodo de Ariminum, propuseram sua forma de fé e disseram que o Filho é semelhante ao Pai em todas as coisas, até mesmo em essência, e que ele não é do nada, nem do não-ser, nem de qualquer substância que não seja a substância de Deus, nem que tenha havido algum tempo em que o Filho não existisse.

Eles apenas negaram que o Filho fosse consubstancial ao Pai, ou seja, semelhante em substância ao Pai; E assim afirmavam que o Filho era essencial, mas não coessencial ao Pai, como relata a heresia 73 de Epifânio e Hilário em seu livro sobre os Sínodos. De fato, aqueles que diziam que o Filho era da mesma substância do Pai eram tolerados por alguns católicos como menos nocivos. Mas havia outros piores, que não admitiam nem a palavra "consubstancial" no Filho nem a palavra "substância", sendo ambas rejeitadas, e apenas confessavam que o Filho era semelhante ao Pai, às vezes afirmando que era semelhante em todos os aspectos, às vezes apenas semelhante, mas às vezes nem verdadeiramente nem propriamente semelhante, e finalmente alguns, como já dissemos, chegavam à loucura declarada, a ponto de dizer que era completamente diferente.

XIV. Isto está claramente estabelecido, pois, por iniciativa de Constantino, foi convocado um sínodo ecumênico sob o consulado de Eusébio e Hipácio, que ocorreu no ano de Cristo 359, sob o Papa Libério. Contudo, pela grande astúcia dos arianos, o sínodo foi dividido em duas partes, como testemunha Santo Atanásio em seu livro Sobre os Sínodos, de modo que uma parte do sínodo, ou um sínodo, foi realizada em Ariminum, na Itália, e a outra em Selêucia, na Isáuria. E no sínodo de Ariminum, onde se encontrava a maior parte dos ortodoxos, os católicos também foram os primeiros a se manifestar. Mas, posteriormente, por insistência veemente de Ursácio, Valente e outros líderes da impiedade ariana, finalmente se removeu a palavra consubstancialidade e substância sob o pretexto de paz e concórdia, e em seu lugar passou-se a dizer que se era semelhante ao Pai. Mas os próprios hereges, enviando embaixadores ao imperador, modificaram de tal forma a fórmula de sua fé que haviam proposto em Ariminum, onde diziam que o Filho era semelhante ao Pai em todas as coisas, que passaram a usar apenas a palavra "semelhante", e arquitetaram um plano para que alguns bispos se reunissem em Niceia, e lá removeriam as palavras de substância e consubstancialidade da fórmula de fé, e em seu lugar diriam que o Filho era semelhante ao Pai, e venderiam essa fórmula como pertencente ao Concílio de

Niceia, como Teodoreto relata em sua História, capítulo XXI. Mas também no Sínodo de Sirmio, há dois anos, onde se diz que Ósio favoreceu os arianos, derrotado por ameaças, enquanto anteriormente na fórmula da fé se afirmava que o Filho era da substância de Deus, posteriormente foi criada uma segunda forma, na qual as palavras "homousion" e "homiiousion" foram banidas, de modo que nem "consubstancial" nem "semelhante em substância" podiam ser ditos, como relatam Atanásio no livro sobre Sínodo, Hilário no mesmo livro sobre Sínodo e Sócrates no livro sobre História, capítulo XXV. Mas no Concílio de Seleuco, na província da Isáuria, realizado ao mesmo tempo que o de Ariminum, hereges, tanto semiarianos quanto arianos, se enfureceram com muito mais descaramento, os quais, com Aécio e Aécio, sustentavam a opinião de que Cristo era diferente do Pai e desprovido de sua substância. Mas, como era extremamente repugnante confessar publicamente que Cristo era diferente do Pai, e a primeira blasfêmia de Ário causou horror, Aécio se absteve dela e, banindo as palavras consubstancial e equiconsubstancial, chegou a negar que Ele fosse diferente do Pai, confessando que era semelhante em sua fórmula de fé. Mas com engano e astúcia: pois, quando Aécio foi questionado pelos semiarianos sobre como entendia a semelhança entre o Filho e o Pai, respondeu que a semelhança não era substancial, mas apenas de vontade (como se em afeição e vontade Ele estivesse em harmonia com o Pai e o servisse), quando, no entanto, argumentava-se o contrário: em meus livros eu havia dito que o Filho era semelhante ao Pai em tudo, mas agora confessava que a semelhança era apenas de vontade; como Sócrates relata no Livro II da História, capítulos XXXI e XXXN. Mas Santo Atanásio também, em seu livro Sobre os Sínodos, expõe os próprios hereges, dizendo que quando no Sínodo de Antioquia, em sua encenação, afirmaram que o Filho é da substância do Pai, ou semelhante a Ele em substância, posteriormente em Isáuria, isto é, no Concílio de Selêucia, rejeitaram ambos os nomes, tanto homousion ou consubstancial, quanto homiousion, isto é, semelhante em substância.

XV. Finalmente, Aécio, um herege impudente e brilhante, juntamente com seu companheiro Eudóxio e seu discípulo Eunômio (de quem os eunomianos foram chamados), e que era de tamanha impureza que dizia que não havia pecado na fornicação e em qualquer prazer insano da carne, e ainda assim pensava que entendia as coisas divinas, este Aécio disse que o Filho era diferente do Pai, e confessou isso perante o imperador Constâncio, razão pela qual foi enviado para o exílio por ele, como relata Teodoreto em seu livro II Histórias, capítulo XXVN, que também fala de Eunômio no capítulo XXIX, que sustentava a mesma opinião. Deste Aécio derivaram os hereges chamados aécios, assim como de Eudóxio os eudoxianos, que, no entanto, disse ter tomado de Aécio a fórmula da fé na qual proclamava que Cristo era diferente do Pai, mas mais frequentemente de Eunômio os eunomianos eram chamados, que eram mais conhecidos tanto pelo nome de Anomaei quanto pelo nome de Eunômio, como diz Agostinho em seu livro De Haeresibus, haeresi liv.

## A HERESIA DE MACEDÔNIO ACERCA DO ESPÍRITO SANTO

XVI. Ele contestou o erro dos semiarianos — a heresia de Macedônio; pois quando Éaco e aqueles que estavam ao seu lado conceberam um imenso ódio contra os semiarianos, que diziam que o Filho era semelhante em substância ao Pai, procederam à deposição de Macedônio, bispo de Constantinopla, em favor do imperador Constâncio, por quem foi mal recebido, como relata Sozômeno no livro iv, capítulo xxni, e Sócrates no livro n, capítulo xxxiv. Macedônio, tendo ele próprio caído em desgraça com os semiarianos, admite que o Filho é semelhante em substância ao Pai, mas eles irrompem em blasfêmia ao negar a divindade do Espírito Santo. Ele, porém, afirma que o Espírito Santo era servo e ministro de Deus, e que se podia dizer dele o que se dizia dos anjos, daí também os Pneumatomachi: "Como se estivessem discutindo sobre o Espírito Santo", diz Agostinho em seu livro sobre heresias, "heresia, como aqueles que alguns chamam de semiarianos, que estão em parte conosco, em parte com eles". Mas Agostinho acrescenta: "Alguns dizem que os macedônios não chamam o Espírito Santo de Deus, mas de divindade do Pai e do Filho, e que ele não tem substância própria". Mas Atanásio, em sua carta a Serapião, relata que o próprio Serapião lhe escreveu sobre essa heresia que havia surgido recentemente, dizendo: “Esses hereges dizem que o Espírito Santo não é apenas uma criatura, mas também um

dos espíritos ministradores, e que difere dos outros anjos apenas em grau". Mas o sexto sínodo geral, ata 17, testemunha a mesma coisa: "Macedônio", diz ele, "negou a divindade do Espírito e o proclamou Senhor e servo".

Portanto, se o que Agostinho relata a partir do relato de outros sobre os macedônios fosse verdade, talvez eles próprios tivessem mudado seu significado e opinião anteriores, convencidos pelos testemunhos mais claros das Escrituras, como é costume frequente dos hereges, que não são firmes em nada, mas são levados por todo vento de doutrina, como se tivessem sido arrancados da solidez da rocha. De fato, Atanásio, certamente, admoestado pelo grande Serapião, bispo de Thmui, foi o primeiro a distorcer o raio da verdade, transformando-o em uma heresia perversa em defesa da divindade do Espírito Santo, e a exaltar o estandarte da fé. Contudo, essa heresia foi amplamente propagada, tanto no Oriente quanto no Ocidente, inicialmente pela adesão de muitos que foram condenados pelos acacianos e por Macedônio.

VMlVtlSWlfl* eles tinham, especialmente Elêusis, Eustácio, Basílio de Ancira e outros; também pela ordem de sua vida, gravidade e modéstia: "Pois a vida", diz Sozômeno, livro iv, capítulo xxvi, à qual o povo está mais acostumado a prestar atenção, eles não se organizaram mal; finalmente, por alguns presságios, sinais mentirosos e truques, especialmente em Cízico, onde Elêusis era bispo, e lá ele propagou e fundou a seita dos Macedônios, que por essa razão aquela cidade foi chamada de cidade dos Macedônios. Alguns de seus truques e artimanhas desse tipo são relatados por Anastácio de Niceia, questão xxm, volume vi da biblioteca. Finalmente, essa heresia prevaleceu tanto, e com a adesão de muitos tornou-se mais poderosa, que foi necessário extingui-la com a foice de um concílio geral, que foi reunido dos clérigos de Constantinopla, aos quais eS. Gregório Nazianzeno estava presente, e o Papa Dâmaso confirmou a condenação. Ali, a heresia macedônia foi condenada, mas também os erros de Apolinário, dos arianos e semiarianos, e de outros que sustentavam uma visão errônea da Trindade foram extirpados, os quais já haviam sido condenados anteriormente no Concílio Romano, sob o mesmo Dâmaso, no sétimo ano de seu reinado, isto é, no ano 373 de Cristo, em cujos anátemas a fé concernente ao mistério da Santíssima Trindade e à divindade das Pessoas foi transmitida e explicada com precisão, especialmente contra Apolinário e outros hereges.

## O QUE MAOMÉ, ABELARDO E OUTROS PENSARAM SOBRE O MISTÉRIO DA TRINDADE?

XVII. Por volta do ano 630 d.C., na época do imperador Heráclio, ou um pouco antes, surgiu este monstro perverso, Maomé, não tanto com conhecimento das Escrituras ou sutileza de discurso, mas com a mais grosseira obtusidade de sentido, acumulando a lama de quase todas as heresias que o precederam e o pântano do erro; tudo o que havia de grosseiro e repugnante nelas, o impostor mais imundo derreteu, e a partir disso introduziu no mundo uma seita ignóbil, cegada não pelo peso da razão, mas pela névoa da ignorância, e obstruída pela astúcia. Entre outras coisas, vomitou blasfêmias contra o mistério da Santíssima Trindade de Sabélio e Ário. Pois nem mesmo o cão mais impuro e estúpido, coberto de esterco de carne, poderia perceber com uma mente grosseira uma luz tão sutil, imaterial e clara da divindade.

Ele disse, entre outras coisas, como São Damasceno relata em seu livro sobre heresias, perto do final, que existe um só Deus, o autor do universo, que não é gerado nem gerado. Ele nega e zomba consistentemente que Cristo seja Deus, o Filho de Deus, embora admita que Ele seja o Verbo, imitando assim a loucura de Ário que, como vimos acima, também admitiu que o Verbo está em Deus, mas não o Filho. No entanto, o porco enlameado negou que Deus tenha um Filho porque, segundo ele, Ele não tem esposa, como relata o Irmão Ricoldo de Florença em seu livro contra a lei dos sarracenos, e nisso Maomé concorda com o herege Carpócrates, como se o Verbo não fosse concebido em nós e não nascesse do intelecto sem uma esposa; mas somente o nascimento intelectual pode ser atribuído a Deus. Mas ele não tinha intelecto para perceber isso. Ele, no entanto, afirmou que Cristo é o Verbo de Deus e o seu Espírito, mas criado e servo, e admitiu que foi gerado por Maria sem semente, pois diz que quando o Verbo e o Espírito de Deus entraram em Maria, ela deu à luz o Filho, que é o profeta e servo de Deus. E quando os judeus quiseram crucificá-lo, ele segurou sua sombra em seu lugar e o crucificou, mas ele próprio não morreu, sendo trasladado para o céu por Deus, e assim nega toda a redenção da paixão de Cristo e a eficácia dos sacramentos. Assim

relata São Damasceno no local citado. Ele também negou, com Macedônio, que o Espírito Santo seja Deus, mas disse que é uma criatura. E com isso, negou completamente todo o mistério da Santíssima Trindade.

XVIII. Com os homens dessa seita, quase não há espaço para debate, pois são extremamente ignorantes e não se guiam pelo peso da razão. Mas, como Damasceno nos lembra, devemos perguntar-lhes de onde, com que testemunho, ou por que milagres, ou com que autoridade afirmam que Maomé foi um verdadeiro profeta, enviado por Deus de uma maneira especial, como foi estabelecido ao mundo sobre Moisés e outros profetas, e sobre o próprio Jesus, a quem Maomé honra grandemente, embora não como Deus. Mas eles próprios dizem que Maomé recebeu essas coisas de Deus, sem outras testemunhas, apenas quando se entregou ao descanso e adormeceu. Creio que ele estava de fato dormindo e sonhando quando proferia e roncava coisas tão vãs e monstruosas, mas, visto que ele próprio, em seus comentários e escritos, os proibiu de fazer ou escrever qualquer coisa sem juízes, como diz Damasceno, por que não lhe pedem um testemunho de sua profecia ou milagres, mas, tão irracionalmente, como gado, acreditam em um homem que diz ter sido enviado por Deus? Além disso, como ele próprio testemunha o evangelho em seu Alcorão, deve reconciliar-se com a sua própria fé a partir dele e de outras Escrituras, pois não há razão para que admitam o evangelho em um lugar e o neguem em outro, ou seja, onde se trata do Filho de Deus, de que Cristo é Deus, de que Ele sofreu e morreu, etc. Mas se não admitissem o evangelho, deveriam ser tratados como pagãos e convencidos por milagres e outras razões extrínsecas.

Contudo, devemos ter maior cuidado em mostrar-lhes a falsidade e o absurdo de sua seita, que de modo algum é consistente com a razão, seja o evangelho ou as Escrituras, do que em nos esforçarmos para provar nossa religião, que eles não admitem por meio de provas, como também adverte Ricoldo acima.

XIX. Mas depois desse impostor tão ignorante surgiu nos tempos de São Bernardo, Pedro Abailardo, que, entre outros erros, também tinha uma má opinião sobre o mistério da Trindade. Bernardo explica assim a sua opinião na sua epístola cxc ao Papa Inocêncio II, onde a refuta longamente: «Ele situa graus na Trindade, modos na majestade, números na eternidade. Finalmente, estabelece que o Pai é pleno de poder, o Filho um certo poder, o Espírito Santo nenhum poder. E que o Filho está para o Pai como um certo poder para o poder, como uma espécie para um gênero, como matéria para a matéria, como homem para um animal, como um selo de bronze para o bronze. Não é ele mais do que Ário aqui? Quem pode suportar isso? Quem não fecha os ouvidos às palavras sacrílegas? Quem não estremece diante de novidades profanas, tanto de palavras quanto dos sentidos? Ele também diz que o Espírito Santo procede, de fato, do Pai e do Filho, mas não da substância do Pai e do Filho. De onde, então? Ou talvez do nada, como todas as coisas que foram criadas?» Seguiu-se o discípulo de Abailard, Arnoldo de Brixia, que, como o próprio Bernardo relata na epístola cxv: «Todos os seus erros, que já haviam sido detectados e condenados pela Igreja, ele tentou defender com grande vigor e tenacidade, tanto perante quanto junto a ela. Contudo, embora Abailard fosse tão sábio quanto Ário em termos de discernimento, sua causa era bem diferente da dele. Pois ele não chamava o Verbo de Deus de criatura, como Ário, nem o Espírito Santo de ministro, como Mocedônio, mas, como um homem ávido por novidades, dividia os atributos divinos entre as Pessoas, não apenas por adaptação ou apropriação, como os teólogos geralmente fazem, mas por divisão e consignação, como ele próprio pensava de forma singular. E assim, como Bernardo diz na carta citada cxc, ele afirmava que a onipotência pertence ao Pai, a sabedoria ao Filho e a bondade ao Espírito Santo. E porque a sabedoria diz algo sobre poder, porque ela direciona/forma o poder para aquilo que deve ser executado, ele dizia que o Filho é um certo poder, mas não um poder pleno.» Mas, na verdade, ele disse que o Espírito Santo não é poder, mas apenas amor ou bondade, porque não é o poder diretor, como a sabedoria, que é o Filho, nem o poder executivo, que é o Pai. O que, porém, como Bernardo bem refuta na mesma carta, é dito abertamente contra as Escrituras, quando se lê em Isaías II: "O Espírito é sábio e poderoso; e a força é poder". Há também um Espírito que não foi criado, um criador: portanto, ele tem o poder de criar.

XX. Ao mesmo tempo, prevalecia o erro dos gregos sobre a processão do Espírito Santo (embora tivesse começado muito antes), que não negavam a divindade do Espírito Santo, mas sim a processão a partir do Filho, e afirmavam que Ele procede somente do Pai, contra o qual houve ações em diversos Concílios, e finalmente, de forma mais ampla, no Concílio de Florença. Mas devemos tratar especificamente desse erro, de seus autores e de seu entendimento adiante, a respeito da questão 36, ao abordarmos a processão do Espírito Santo. Deixaremos isso para depois. Podemos também atribuir aos erros dos gregos a loucura do Imperador Atanásio, que, segundo alguns relatos, não postulava uma Trindade, mas uma quaternidade, ou mesmo um número maior de Pessoas em Deus. Mas isso dificilmente é seguido. Houve também uma certa heresia dos Peratas em Teodoreto, no primeiro livro de suas fábulas heréticas, que afirmava que as três Pessoas eram três Deuses. E o mesmo é atribuído a João Filopono por Suidas, o gramático João, e Nicéforo, no livro XVII de sua história, capítulo XIV. Mas Filopono, na época do Imperador Focas, e finalmente o Abade Joaquim, por volta do ano de Nosso Senhor de 1190, afirmaram que as três Pessoas não são uma só essência em número, mas apenas em conjunto, assim como os fiéis são uma só Igreja, como foi condenado no segundo cânone do Concílio de Latrão. E Raimundo Lúlio disse que as três Pessoas são três essências, como mostramos no volume anterior, disp. xi, art. ni, de Heimérico e Bernardo de Luxemburgo.

## O QUE OS NOVOS HEREGES E OS TRANSILVANOS PENSARAM SOBRE O MISTÉRIO DA TRINDADE?

XXI. Quase nada foi disperso em todo o pântano de heresias antigas que não tenha fluído para os inovadores de nosso tempo, como que para um pântano. Daí também os dogmas da perversidade sabeliana e ariana, já consumidos pela passagem do tempo, agora, como ossos apodrecidos exumados da sepultura da impiedade, voltaram a dar luz, e entre as ervas daninhas de nossos hereges, brotaram novamente aveia infeliz. Pois, naquela época, havia dois heresiarcas principais, um sabeliano e o outro ariano, que reviveram as heresias outrora condenadas. O primeiro foi Miguel Serveto e seus seguidores, os ministros da Transilvânia, que, aderindo a sabelia, negavam a existência de três Pessoas distintas em Deus; o outro foi o pagão Valentim, que se rendeu ao arianismo e afirmou que o Filho e o Espírito Santo são inferiores à essência de Deus, e que somente o Pai é o único Deus.

Portanto, Serveto ensinou três coisas sobre Cristo nos livros que escreveu sobre os erros da Trindade.

Primeiro, ele disse que não há distinção pessoal em Deus, imitando a morte de Serveto naquele ano, que foi a primeira das guerras.

Em segundo lugar, ele disse que Cristo é chamado Filho de Deus porque, da própria substância de Deus, sua carne foi concebida no ventre da Virgem, e que a própria divindade foi comunicada a Cristo por meio da unção e da presença da graça. Nisso, ele seguiu Nestório e, portanto, ensina que Cristo se fez Deus, não "eterno, mas temporal".

Em terceiro lugar, concluiu que Cristo, antes da encarnação, não passava de uma ideia na mente divina. Foi seguido por alguns ministros que estabeleceram sua sede na Transilvânia, como Francisco David, Jorge Blandatta e outros. No entanto, divergiam entre si, não quanto à negação do mistério da Trindade, mas quanto à invocação de Cristo: se deveria ser feita e como, pois, se Ele não é o Deus verdadeiro e supremo, não deve ser invocado. O herege mais insolente, Serveto de Genebra, condenado por Calvino e queimado vivo, foi extinto.

Mas Valentim, um pagão, não querendo concordar com os católicos na crença sobre a Trindade, nem se submeter à doutrina de Serveto, seguiu outro extremo e também ensinou três coisas.

Primeiro, que em Deus não há apenas distinção de Pessoas, mas também que existem três Pessoas, três Espíritos eternos. E assim ele dividiu as naturezas. Mas como ele viu isso abertamente oposto às próprias Escrituras. Segundo, ele disse que o Pai é muito mais eminente do que os demais, e que somente Ele é o verdadeiro e supremo Deus, ou o essencial, sendo as outras Pessoas essências. Assim, o discípulo de Ário tornou o Filho inferior ao Pai. Terceiro, ele disse que o Filho não foi feito do nada, mas da substância do Pai, e desde a eternidade. O que até mesmo os acianos,

ou semiarianos, admitiram, como vimos acima. O ímpio foi entregue para seu castigo final em Berna, onze anos depois.

Ele se vangloriava de que seria um mártir, não para a glória de Cristo, como os outros mártires, mas para a eminência do Pai. Mas, ao receber a notícia de sua morte, ficou tão consternado que buscou todos os meios para escapar do castigo, até mesmo renegar sua doutrina. Contudo, não obteve sucesso.

O Cardeal Belluminus argumenta com grande erudição contra esses novos triteístas em sua controvérsia geral, livro I sobre Cristo, da qual tiramos estas conclusões. Mas, no prefácio, ele também mostra que hereges diametralmente opostos a Valentim e Serveto, e que exortam em seus escritos em defesa do mistério da Trindade, como Calvino, Beza, Melanchthon, Simler, Aretius, Stancarus, Pedro Melius, Hyperius e muitos outros, proferem blasfêmias consideráveis contra as próprias Pessoas, a natureza da divindade e o mistério da Trindade; e muitos relatam abertamente, com base em seus escritos, que Calvino abominava o nome da Trindade em Deus.

## ARTIGO II.

*A verdadeira fé no mistério da Trindade está estabelecida.*

I. O que relatamos até agora demonstra suficientemente como o diabo emulou de diversas maneiras a glória da Santíssima Trindade, como sutilmente, enganosamente e intensamente a serpente tortuosa se ergueu contra essa imagem da essência paterna, contra esse esplendor de glória e a majestade do Filho Unigênito, tentando, se puder, através das mentes dos homens, por assim dizer, por meio de certos órgãos de total falsidade, obscurecer a luz dessa suprema verdade e, por assim dizer, envolvê-la em certas trevas, de modo que, como se diz dele em Jó 41: "Os raios do sol estão debaixo dele, e ele espalha ouro para si como se fosse barro." Pois, visto que esse espírito perverso não ousou, por si mesmo no céu, trazer juízo por blasfêmia contra o Filho de Deus, agora, tendo-se tornado uma serpente entre os homens, revestindo-se com as vestes da razão e das trevas como que com espirais, também lança escândalos no próprio céu por meio dos homens, e tem a certeza de que pode devorar o Filho da mulher. Pois, enquanto pecava no céu, esforçava-se por parecer com o Altíssimo. Agora, lançado à terra e arrastado até o inferno pelas seitas e doutrinas dos homens ímpios, estende a sua depravação, de modo que não deseja tornar-se semelhante ao Altíssimo, mas sim o Altíssimo semelhante a si próprio, procurando fazer do Filho de Deus uma criatura. Pois este é o declínio do orgulho miserável, quando irrompe infeliz na inveja, de modo que, quando não consegue atingir a altura que deseja, ao menos tenta reduzi-lo à sua própria inferioridade por meio do desprezo e do desdém.

Existem dois motivos pelos quais a fé deve ser estabelecida.

A primeira é que existe uma verdadeira distinção e processão de Pessoas em Deus, ao contrário do que afirma Sabélio. A segunda é que essas Pessoas são tão verdadeiramente distintas e procedentes do interior, que possuem uma natureza e substância não apenas semelhantes, mas indivisivelmente as mesmas, porque essa processão é para o interior, não para o exterior de Deus; e assim não divide a natureza, mas a comunica, o que foi melhor expresso pela Igreja contra Ário sob o nome de substancialidade. Nem é necessário buscar qualquer semelhança perfeita disso nas processões criadas, porque, à maneira dessa processão, Deus supera toda criatura, e é a mais própria da divindade no aspecto divino, porque todas as processões das criaturas ocorrem pela emissão de algo que procede de fora de seu princípio, ao menos na distinção de entidade. Somente nessa processão não ocorre uma divisão de seu princípio na natureza, mas uma comunicação e identidade plenas e abrangentes com ele.

### A DISTINÇÃO DAS TRÊS PESSOAS É VERDADEIRA E REAL.

III. Primeiramente, portanto, a verdadeira e real distinção das Pessoas deve ser provada contra Sabélio. E para que o ponto de dificuldade seja compreendido, e como ele é extraído das Escrituras e, a partir daí, definido pela Igreja, deve-se supor que, enquanto as Escrituras forem preservadas, ninguém, por mais obstinado e teimoso que seja, poderá negar que qualquer distinção e diversidade seja postulada em Deus; mas é necessário

mostrar, a partir das próprias Escrituras, que essa distinção de Pessoas não se refere a ofícios, nem a nomes, nem a atributos, nem a virtudes, nem a diversas conotações ou relações com diversos efeitos. E como não estamos lidando apenas contra hereges, que admitem ambos os Testamentos, mas também contra judeus, que admitem apenas o Antigo, e contra pagãos, que não admitem nenhum dos dois, é necessário usar as autoridades de ambos e mostrar aos pagãos que isso não é impossível.

IV. Que há alguma distinção em Deus, portanto, as Escrituras ensinam com bastante clareza: pois em Deus elas afirmam que há um outro e outro, ensinam que não há apenas um, postulam a associação de um com outro, processão, primogenitura, filiação, número. Tudo isso não pode subsistir quando as Escrituras o dizem claramente, sem figuras ou tropos, mas em sua própria linguagem, sem distinção verdadeira e real; caso contrário, toda a autoridade das Escrituras e seu uso desmoronam, se elas não falarem em seu próprio e claro sentido, e usual entre os homens, especialmente em uma questão tão difícil e divina. As Escrituras dizem "outro e outro" em Deus, como em João 5: "Há outro que testifica de mim", e abaixo: "E o Pai que me enviou testifica de mim"; portanto, esse outro é o Pai. E do Espírito Santo está escrito em João 14: "Eu rogarei ao Pai, e ele vos dará outro Paráclito, que mais tarde demonstraremos ser Deus". E aqui o Senhor o indica suficientemente, pois o chama de Espírito da verdade, que procede do Pai, o qual ensinará toda a verdade e sugerirá todas as coisas próprias de Deus. As Escrituras dizem que Ele não está sozinho, João 16: "Não estou só, porque o Pai está comigo"; e cf. 17: "Aquele que me enviou está comigo e não me deixou sozinho", mas onde não há solidão, há pluralidade ou multidão. As Escrituras postulam a associação primeiramente no Antigo Testamento, Salmo 19: "Disse o Senhor ao meu Senhor: Senta-te à minha direita", lugar que Cristo usou para demonstrar a sua divindade perante os judeus, Mateus 13:14. 21: e assim Pedro parece supor que isso era entendido pelos judeus, Atos 11: onde ele prova que aquele trecho não se refere a Davi, mas a Cristo, o verdadeiro Deus, porque ele tem associação com o Pai na própria divindade e glória; e assim, a partir desse trecho, ele provou a divindade de Cristo aos próprios judeus, quando diz: Pois Davi não subiu ao céu; mas ele mesmo disse: Disse o Senhor ao meu Senhor: Senta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos por escabelo dos teus pés. Portanto, que toda a casa de Israel saiba com toda a certeza que Deus fez Senhor e Cristo a este Jesus, a quem vós crucificastes. Portanto, a partir desse trecho, como da prova mais segura, Pedro mostra que há em Deus uma pessoa associada a outra, sentada ao lado de outra, o que não pode ser entendido sem distinção e diversidade. O mesmo é tirado de Gênesis 19: O Senhor fez chover fogo sobre Sodoma, da parte do Senhor, desde os céus; onde essa partícula A expressão "Senhor" em referência a "Senhor" significa distinção e comunhão. Tampouco essas palavras podem ser explicadas em relação aos Anjos, como se um Anjo recebesse a ordem de outro para fazer chover fogo do céu, e esses Anjos fossem chamados de "Senhor" e "Senhor". Pois contrariamente a isso, a palavra "Senhor" simplesmente designa Deus, e em hebraico ambos são referidos pelo nome inefável Jeová, que significa apenas o Deus supremo. De maneira semelhante, Gênesis 1 diz: "Façamos o homem à nossa imagem e semelhança", onde a expressão "façamos" designa a pureza dos criadores e a parceria; mas o homem foi criado e feito somente por Deus; portanto, parceria e pluralidade no criador do homem são parceria e pluralidade no próprio Deus verdadeiro, não segundo a natureza divina, porque esta não pode ser purificada; portanto, segundo as Pessoas. Mas ele diria que a expressão "façamos" está no plural, não por causa da pluralidade e distinção das Pessoas que o fazem, mas por causa da dignidade de quem o faz: pois mesmo entre nós, príncipes e superiores se autodenominam pelo plural. Isso não tem força, porque não é costume nas Escrituras explicar as ações de Deus por um nome no plural, mas sim por um nome no singular, não dizendo: "Nós fizemos isto ou aquilo, mas o Senhor o fez; Deus salvou, criou, lutou, etc.", como se vê em toda a Escritura. O costume hebraico é usar o verbo no singular e o substantivo no plural quando esse nome significa uma grande pessoa, como em Gênesis 1: "No princípio criou Elohim, ou deuses, ou juízes". E em Gênesis 24, onde se diz: "Ele pôs a mão na coxa de Abraão, seu senhor" (em hebraico, "na coxa de Abraão, seu senhor"); Salmo 36: "O Senhor zombará dele" (em hebraico, "O Senhor zombará").

Portanto, a língua hebraica procede de maneira oposta à nossa, pois, ao falar de pessoas grandes e ilustres, usa o nome no plural e o verbo no singular, porque no próprio nome deseja significar a excelência da pessoa por meio de uma certa multiplicidade e pluralidade. Mas, em nossa língua, usamos o verbo no plural quando pessoas ilustres falam. Se, portanto, não é costumeiro nas Escrituras, nem no hebraico, designar a dignidade da pessoa que fala ou age com uma palavra no plural, torna-se claro que, quando se diz: "Façamos o homem", isso designa a pluralidade e a distinção das Pessoas, não apenas a dignidade. Por isso, o Concílio de Sírmio, no livro de Hilário sobre Sínodos, pronunciou com muita propriedade um anátema contra aqueles que interpretam de maneira diferente as passagens citadas de Gênesis, como as que trouxemos, e que Gênesis 11: "Venham, desçamos e confundamos a sua língua"; e em: "Eis que Adão se fez como um de nós". A mesma força e associação de Pessoas são explicadas por outras passagens das Escrituras, como Oséias. i: O Senhor diz: Eu os salvarei no Senhor seu Deus: Zacarias. ni: O Senhor disse a Satanás: O Senhor te repreenda: e Provérbios, um sábio, diz: O Senhor me possuiu: e abaixo: Com ele eu compunha todas as coisas, que designam uma certa sociedade. E no Novo Testamento, João 14: Meu Pai o amará, e viremos a ele e faremos nele morada: João 5: Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho: João 1: O Verbo estava com Deus: e: O unigênito, que está no seio do Pai, ele o declarou; onde as palavras "em" e "no" não podem ser entendidas como "no seio" por qualquer associação e distinção; porque não se diz que o mesmo está com ele mesmo e em seu seio, por mais que ele exerça diversos ofícios e efeitos, como se o rei da Espanha fosse ao mesmo tempo contado Não é correto dizer que o Conde de Flandres, ou o Duque de Milão, esteja com o Rei da Espanha, ou em seu seio, trabalhando com ele e organizando tudo.

V. Também dissemos que as Escrituras postulam a processão, a filiação e a primogenitura em Deus; o que é claro tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. No Antigo Testamento, como quando se diz no Salmo 10: O Senhor me disse: Tu és meu Filho; eu hoje te gerei. Nesse trecho, o apóstolo Paulo declarou que o discurso se refere a Cristo, o verdadeiro Filho de Deus, e não a Davi, ou qualquer outro profeta ou criatura, em Atos 19:34, comprovando a divindade e a ressurreição de Cristo a partir desse lugar. E claramente não se encaixa em outro lugar, porque daquele mesmo que ali é chamado de Filho, é acrescentado: "Eu te darei as nações por herança e os confins da terra por possessão", o que certamente não foi concedido a nenhum profeta, rei ou criatura: "Pois a quem mais ele designou sobre a terra? Ou a quem ele pôs sobre o mundo que ele despedaçou?" Jó 34. Da mesma forma, em Provérbios 11:14, vemos que o texto bíblico menciona a procedência e a herança de Cristo. xxx, essa filiação em Deus é abertamente afirmada quando ele diz: Qual é o seu nome, e qual é o nome de seu Filho, se o souberdes? Da mesma forma, em Sapient, n, diz-se de certos homens ímpios que blasfemavam contra o Filho de Deus: Ele se vangloria de ter Deus como seu pai. Vejamos, portanto, se suas palavras são verdadeiras: pois, se ele é o verdadeiro Filho de Deus, o receberá, etc. Onde fica claramente evidente que a dificuldade destes não era se ele era o Filho de Deus por participação ou adoção, o que é comum a muitos, mas se ele era o verdadeiro Filho de Deus, isto é, na mesma natureza de Deus e verdade. E da própria Sabedoria divina, diz-se em Eclesiástico XXIV: Eu saí da boca do Altíssimo, o primogênito antes de toda a criação: onde processão e primogenitura significam que há alguma distinção em Deus. E que essa Sabedoria primogênita, que assim provém da boca do Altíssimo, não é algo criado fora de Deus, mas verdadeiramente algo divino, fica claro pelos subjuntivos. Pois Ele diz: "Eu fiz nos céus para que houvesse luz que nunca se apaga"; mas a luz não foi feita por nenhuma criatura, mas por Deus, como se encontra em Gênesis 1: "E disse Deus: Haja luz; e houve luz". Portanto, nesse Deus que fez a luz, há processão e primogenitura. Com isso concordam as coisas que estão em um único testamento a respeito dessa processão e geração. Pois João 1 diz que: "O Verbo estava com Deus, e Deus era o Verbo". E desse mesmo Verbo é mostrado que Ele é o Filho, quando se acrescenta que: "O Verbo se fez carne"? E vimos a sua glória, glória como a do Unigênito do Pai. E ainda: O Unigênito, que está no seio do Pai, esse o revelou. E ainda João 6: Eu saí de Deus e vim. E João 16: Eu saí do Pai e vim ao mundo. Não podemos omitir que, no Novo Testamento, Ele é chamado em todos os lugares de Filho de Deus, não de qualquer maneira, mas igual a Deus e um com Deus. Pois Pedro confessou ser o Filho do Deus vivo em Mateus 16, Paulo afirma ser igual a Deus em Filipenses 9: Ele, que era em forma de Deus, não considerou o ser igual a Deus como algo a que devesse se apegar. E o próprio Senhor

disse que não era apenas igual, mas um com o Pai em João 10: Eu e o Pai somos um. Fica claro, portanto, que as Escrituras colocam no próprio Deus verdadeiro algo que não pode ser explicado sem uma distinção verdadeira, como a filiação, a primogenitura, a processão, não daquilo que é criado e está fora de Deus, mas daquilo que é divino e está dentro de Deus, porque chamam de Deus aquele que procede de Deus e é igual a Deus.

6. Finalmente, as Escrituras afirmam abertamente que o número está situado dentro de Deus, como em Isaías 6: Santo, santo é o Senhor Deus dos Exércitos, etc. e Isaías.

xlviii. O Senhor Deus me enviou, e o seu Espírito, onde o número é claramente indicado. Mais claramente no Novo Testamento, João 1: Está escrito na vossa lei que o testemunho de dois homens é verdadeiro. Eu sou aquele que testifica de mim mesmo, e o Pai que me enviou testifica de mim. Onde Cristo, o Senhor, reduz todo o peso da verdade no testemunho humano ao número e multiplicação de testemunhas, e deseja uma força semelhante no testemunho divino, porque não é o testemunho de um só, mas de muitos: portanto, se não houver pluralidade e distinção nas coisas divinas, toda a prova de Cristo desmorona. Número e pluralidade nas coisas divinas também são declarados mais claramente em João 5: Há três que testificam no céu: o Pai, a Palavra e o Espírito Santo; e estes três são um só sol — e em Mateus 27: Batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo. Tudo isso demonstra claramente a distinção e a pluralidade nas coisas divinas: pois as coisas que são afirmadas sobre Deus nas Escrituras — número, precessão, filiação, geração, alteridade etc. — não podem ser salvas sem distinção e pluralidade. Caso contrário, nada nos seria significado nas Escrituras em Deus por essas expressões, exceto o que não está em Deus, se significasse pluralidade e distinção que não são dadas em Deus; mas se significasse apenas as conotações de diversos efeitos, seria o contrário, porque as Escrituras geralmente significam essa distinção antes de qualquer consideração da criatura, mas sim do efeito, como quando se diz: o primogênito antes de toda a criação, estando o Verbo com Deus e no seio do Pai no princípio; o Senhor me possuiu no princípio dos seus caminhos, antes de fazer qualquer coisa. Às vezes, significa essa associação de muitos com respeito ao mesmo efeito, como quando se diz que o Pai e o Filho testificam como duas testemunhas, e que: Há três que testificam no céu; e que: O Filho faz tudo o que o Pai faz.

João 5, e que: Ele sustenta todas as coisas pela Palavra do seu poder, para Hebreus 1, e que: Todas as coisas foram feitas por ele, João 1, e que: Ele estava com ele compondo todas as coisas, Provérbios 6. Em todos esses casos, com relação ao mesmo número de efeitos, aliás, com relação a tudo o que foi feito, supõe-se pluralidade em Deus, o criador.

Portanto, essa pluralidade e distinção não são tomadas nas Escrituras segundo as conotações de efeitos diversos, visto que mesmo com relação a qualquer efeito indivisível, a mesma pluralidade é suposta.

VII. Visto que sustentamos que nas Escrituras se postula alguma distinção e pluralidade no divino, resta ver como se deduz das próprias Escrituras que essa distinção se refere a Pessoas. Pois, como as Escrituras não usam o próprio nome de pessoa ao postular essa distinção em Deus, um herege ou judeu poderia evadir-se e dizer, primeiro, que essa distinção não se prova ser de coisas que procedem e são distintas dentro de Deus, mas que o número de distinções é postulado em razão de alguma coisa criada adjacente. Segundo, que essa distinção não se refere a Pessoas ou relações, mas a atributos ou virtudes, que são distinguidos em Deus apenas pela razão, mas são explicados entre nós à nossa maneira, como se fossem verdadeiramente distintos, porque produzem efeitos diferentes. Terceiro, que essa distinção se refere a Pessoas não de forma entitária e real, mas de acordo com diversos ofícios ou funções, para os quais Ele desempenha diversas pessoas, e na infinita eminência de Deus, uma única pessoa em entidade pode realizar todas as coisas que várias pessoas entre nós realizam, e é assim denominada como se houvesse várias pessoas.

VIII. Esses subterfúgios são impedidos por São Tomás IV contra gent. c, v, no final, mostrando que onde se coloca a verdadeira filiação e paternidade, deve-se colocar um suposto ou pessoa diferente. Pois as Escrituras colocam em Deus um verdadeiro Filho, e não apenas um metafórico, em 1 João 1:1: Para que estejamos em seu verdadeiro Filho Jesus Cristo: Sábio, n.: Porque se ele é o verdadeiro Filho de Deus, ele o receberá. Mas a filiação

própria e verdadeira não é dita senão de um suposto: pois não se chama filho de outro um pé, ou uma mão, e muito menos um acidente, como a cor ou o calor, mas apenas aquilo que é semelhante a outro, como uma pessoa, como que propagado à semelhança de outro, é chamado filho. Portanto, se de acordo com as Escrituras o verdadeiro Filho está em Deus, e consequentemente o verdadeiro Pai, é necessário que esta distinção não seja de virtudes, ou atributos, ou efeitos externos, mas de Pessoas. O que se explica ainda mais, pois nas coisas divinas as Escrituras não estabelecem qualquer distinção, mas sim a progressão de uma coisa em relação à outra, e os termos e significados pelos quais as Pessoas são significadas ou demonstradas, não formas, poderes, virtudes ou efeitos: pois os artigos demonstrativos de pessoas são colocados quando essa distinção é feita, como eu, você, aqui, ele, outro, e similares, pelos quais apenas pessoas e suposições são demonstradas, não partes, acidentes, atributos, ofícios ou virtudes: pois este homem, aquele homem, etc., demonstram os próprios indivíduos e as suposições: nem os nomes e significados devem ser usados à vontade, mas de acordo com a maneira comum de falar e usá-los. Diz-se também que um deles está com outro, com outro, em outro, o que é costumeiro dizer apenas de Pessoas: e com uma só palavra essas coisas distintas em Deus são significadas exatamente da mesma maneira que quando homens ou anjos distintos são nomeados, dos quais ninguém, a não ser um louco, pode duvidar que sejam pessoas e suposições distintas; E, no entanto, as Escrituras não as expressam pelo nome de pessoa; portanto, não pode haver dúvida de que essas três coisas que elas distinguem em Deus são Pessoas, embora não sejam expressas pelo nome de pessoa. Isso fica claro pelos testemunhos relatados: pois do Filho e do Pai está escrito no Salmo 95: "Eu te gerei hoje", e de Cristo, o Senhor, em João 11: "Eu procedei de Deus", onde o "eu" e o "você" significam distinção por causa da processão, porque ninguém se gera a si mesmo; portanto, também distinção pessoal por causa dos pronomes demonstrativos: pois por esses pronomes são designadas apenas pessoas; se, portanto, essas coisas distintas em Deus são passíveis desses pronomes, elas são pessoas: pois nem uma mão nem um pé podem dizer: "Eu fiz isso" ou "Você faz aquilo". Da mesma forma, os pronomes "ele" e "dele" são usados, pois em Mateus 16:17 e Lucas 9:18 é dito que a voz do Pai foi ouvida: "Este é o meu Filho amado", onde o "aqui" indica a Pessoa, e não o próprio Pai, porque Ele não se indicou, nem se propôs para ser ouvido; portanto, Ele designou outra Pessoa. E, similarmente, os pronomes "ele" e "dele" são usados, como quando se diz do Espírito Santo em João 16:18: "Ele me glorificará, porque receberá de mim e vos ensinará todas as coisas que eu vos tenho ordenado; e eu vos enviarei outro Consolador"; e em João 5: "Outro dará testemunho de mim". Além disso, quando se diz em João 16:18: "Ele me glorificará, porque receberá de mim e vos ensinará todas as coisas que eu vos tenho ordenado"; Vou enviar-te outro Paráclito: vm: Porque o testemunho de dois homens é verdadeiro, ele está claramente falando de suposições ou pessoas diferentes, isto é, do testemunho de dois homens: portanto, quando ele acrescenta imediatamente que: Eu dou testemunho de mim mesmo, e o Pai que me enviou dá testemunho de mim, da mesma forma ele estabelece uma distinção pessoal entre si e o Pai; caso contrário, ele apresentaria ineptamente um argumento da pluralidade de pessoas nos homens para estabelecer a verdade do testemunho, do fato de que o testemunho de várias pessoas é, se em algum momento ele inferir que seu próprio testemunho e o do Pai devem igualmente ser considerados verdadeiros, porque são de várias pessoas, ele não estaria falando da pluralidade de pessoas, mas dos diversos ofícios ou atributos da mesma pessoa, visto que toda a firmeza do testemunho se fundamenta no fato de ser prestado e testemunhado por várias pessoas. Portanto, acontece que em outros testemunhos também, nos quais se diz a mesma coisa, como em João 15, a respeito do Espírito Santo: Ele dará testemunho de mim; e em João 15: Há três que dão testemunho no céu: o Pai, a Palavra e o Espírito Santo, essas palavras claramente designam uma distinção pessoal, porque esse testemunho, como é firme, requer pluralidade nas pessoas que testificam; e essa partícula designa três pessoas no masculino, não ofícios, ou propriedades, ou conotações da mesma pessoa; pois tudo isso não é suficiente para verificar que há três dando testemunho.

IX. Finalmente, nas Escrituras, essa distinção é significada da mesma forma que a distinção entre pessoas entre nós, e não da mesma forma que diversos ofícios, conotações ou aspectos, e isso mesmo antes da própria encarnação ou antes de qualquer efeito de Deus ou das criaturas: portanto, dentro do próprio Deus, há uma

distinção real e verdadeira de Pessoas, e não apenas por meio de diversas conotações ou respeito a efeitos externos ou à encarnação. O antecedente é claro: pois mesmo falando antes da encarnação, o Verbo ou Filho é dito estar com o Pai, com Deus, em Deus, possuído pelo Pai, gerado pelo Pai e assentado com Ele, como fica claro nas autoridades citadas acima: João 1: No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus; o unigênito que está no seio do Pai; João 17: Glorifica-me, Pai, com a glória que eu tinha antes que o mundo existisse contigo; Provérbios 18:10. vi: O Senhor me possuiu no princípio dos seus caminhos, antes de criar qualquer coisa desde o princípio; e abaixo: Com ele eu compunha todas as coisas; e Salmo cix: Antes de Lúcifer eu te gerei. E aquele que foi gerado antes de Lúcifer é dito estar sentado à direita de Deus. Da mesma forma, ele próprio, distinto do Pai, é dito fazer todas as coisas que o Pai faz, João 1: Todas as coisas foram feitas por ele; João 5: Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho; e abaixo: Tudo o que ele faz, o Filho também o faz igualmente; para Hebreus 1: Sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder. Daí se deduz o argumento: Aquelas coisas que são chamadas distintas e muitas no divino, são assim chamadas distintas, porque uma está com a outra, com outra, sentando-se com ela, compondo ou fazendo com ela, gerada e procedendo dela. Mas, falando de maneira comum, essas coisas também não são verificadas em termos de diversas conotações, aspectos, funções ou propriedades da mesma coisa, mas sim de diversas Pessoas: portanto, as coisas que são assim distintas no divino, segundo as Escrituras, são diversas Pessoas, não conotações ou funções da mesma Pessoa. O maior está contido nas passagens citadas das Escrituras. O menor em si é a experiência, e é estabelecido pelo uso comum. Pois quem pode dizer da minha risibilidade, ou intelecto, ou poder visual aquilo que está comigo, que reside comigo, que foi gerado por mim? Mas aquilo que reside em mim, ou está em mim. E se há a mesma Pessoa de acordo com suas diversas funções, efeitos ou conotações, como diz Sabélio, que há o Pai como o criador todo-poderoso, o Filho como o encarnado, o Espírito Santo como o santificador, como se pode dizer, mesmo antes da encarnação, que aquele Filho está com o Pai, está no seio do Pai, foi gerado por ele antes de Lúcifer? Pode-se dizer, como dissemos acima, que se um rei exerce vários ofícios e funções em diferentes reinos, como o rei da Espanha, que é rei de Nápoles e da Sicília, e conde de Flandres, que a mesma pessoa do rei, conde de Flandres, está com o rei da Espanha, mas também está com ele, e foi gerada por ele, compõe com ele, está em seu seio? Não seria isso uma afirmação absurda? Portanto, pela própria maneira de falar das Escrituras, não só se significa qualquer distinção nas coisas divinas, mas também a distinção de Pessoas, embora o próprio nome de pessoa não seja expresso, visto que se fala da mesma maneira dessa pluralidade nas coisas divinas como da pluralidade entre os homens, nos quais se encontra distinção pessoal, e, no entanto, neles o próprio nome de pessoa não é expresso.

X. E assim se resolvem os argumentos apresentados acima, com o propósito de subterfúgio das passagens das Escrituras. Pois, em primeiro lugar, diz-se que a distinção que as Escrituras colocam no divino não se deve a qualquer coisa criada adjacente ao próprio Deus, mas sim a algo que está dentro de Deus, anterior a todas as coisas criadas e anterior à encarnação ou santificação da criatura, tanto porque a processão quanto a geração são colocadas no divino antes de toda criatura; portanto, também, essa pluralidade ou distinção deve ser colocada antes de toda criatura. A consequência é clara, pois nada se gera ou procede de si mesmo, a menos que a geração seja fictícia e quimérica, o que é ilícito para as Escrituras colocarem em Deus. O antecedente é claro quando se diz que o Filho foi gerado antes de Lúcifer, e que a Sabedoria provém da boca do Altíssimo, o primogênito antes de toda criatura, e que o Verbo estava no princípio com Deus; e também porque, por aquilo que é colocado distinto e gerado pelo Pai, diz-se que todas as coisas foram feitas, João 1 e Hebreus 2:10. i, Provérbios 1: Com ele eu compunha todas as coisas; a Colossenses 1: Ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação, e por meio dele e nele todas as coisas foram criadas.

Salmo 30: Pela palavra do Senhor foram estabelecidos os céus, e pelo Espírito da sua boca todo o seu poder.

Portanto, antes de qualquer criatura, diz-se que a Palavra é distinta em Deus; n'Ele ela é colocada como distinta, isto é, como gerada, como imagem, como procedente, e ainda assim criando todas as coisas: portanto, não é por causa da criatura que ela é colocada distinta em Deus, mas antes dela.

XI. Em segundo lugar, diz-se que essa distinção não pode ser verificada entre os atributos, virtudes ou poderes que diferem em Deus apenas pela razão; também porque, do contrário, não haveria uma verdadeira geração e processão em Deus, mas uma fictícia e quimérica, embora se diga que o Filho unigênito, antes do mundo e antes de Lúcifer, procede de Deus, e que o Espírito da verdade procede do Pai (João 15). Mas um atributo não procede de outro, nem de Deus: pois dessa forma seria distinguido d'Ele, e a divisão seria feita na natureza, não apenas nas Pessoas. Mas dizer que não há verdadeira processão, de modo que não há verdadeira distinção de Pessoas, é fazer das Escrituras uma mentira, confirmando assim a heresia. Além disso, quando as Escrituras dizem que com Deus está o Verbo, que no seio do Pai está o Unigênito, que aquele que foi gerado antes de Lúcifer está sentado à sua direita, que com Ele compõe todas as coisas, essas expressões não podem ser aplicadas àquilo que é um atributo, como a virtude e o poder de Deus: pois não se diz corretamente "sentado à sua direita", não "em seu seio", não "com Ele", não "gerado por Ele", não "com Ele mesmo" operando e agindo, especialmente quando João diz de Cristo: "O Filho não pode fazer nada além do que vê o Pai fazer". Mas aquilo que é como a forma e o poder, ou o princípio pelo qual Ele age, não é apropriadamente dito que Ele faz o que vê o Pai fazer, mas sim que é a própria razão e forma de agir: portanto, aquilo que é como uma virtude, um atributo ou um poder de agir, distinto do Pai apenas pela razão, não pode ser chamado de Filho distinto do Pai.

Quanto ao terceiro caso, fica claro pelo que foi dito que em Deus existe uma distinção mesmo antes da encarnação e antes da criação de qualquer criatura. Portanto, não se pode dizer que existe a mesma Pessoa, distinguida apenas por uma conotação diferente para efeitos diferentes, visto que essa distinção de Pessoas precede tais efeitos e, consequentemente, precede a conotação para eles.

## CONSUBSTANCIALIDADE E UNIDADE DA NATUREZA CONTRA OS ARIANOS.

XII. A consubstancialidade e a unidade de natureza nas Pessoas podem ser negadas por dois motivos: ou porque pensam que alguma Pessoa entre elas, como o Filho ou o Espírito Santo, não possui verdadeira divindade, mas é de natureza criada; ou porque pensam que elas possuem uma natureza verdadeiramente divina, mas dividida e distinta, supondo que a essência divina admite divisão e não é una, de modo que as três Pessoas divinas não são um só Deus, mas muitos deuses. Pois, se em nenhuma das Pessoas há uma natureza criada, mas sim uma natureza divina, e essa natureza não é dividida, mas una e a mesma em número, isso equivale a dizer que ela é consubstancial, isto é, de uma só natureza em número e indivisa.

Portanto, os arianos não ousaram afirmar isso, embora os semiarianos, que diziam que o Filho é semelhante ao Pai em substância, mas não consubstancial, pareçam recusar-se a postular uma substância dividida e a essência de Deus, e muitos deuses, o que, no entanto, não ousaram admitir expressamente: pois postular muitos deuses pertence claramente ao paganismo; embora alguns hereges também postulassem dois ou mais princípios supremos, ou deuses, como relatamos no volume anterior, disp. xi, art. ni. Mas esse erro é tão flagrante que não pode ser afirmado a menos que as próprias Escrituras e a razão natural evidente sejam claramente negadas, como mostramos no trecho citado. E nada é mais frequente nas Escrituras do que a afirmação de que Deus é um; e assim é proposto na própria lei, como em Deuteronômio 6: Ouve, Israel, o teu Deus é o único Deus; e em Efésios 4: Um só Deus e Pai de todos, que é sobre todos, por meio de todos e em todos. Essa unidade não é dividida por uma pluralidade de Pessoas, como a própria Escritura testemunha, quando se diz em João 10: "Eu e o Pai somos um"; e em 1 João 3: "E estes três são um". De fato, mesmo entre os gentios, reconhecia-se um só Deus supremo, de modo que o poder do domínio supremo estava nas mãos de um, e os ofícios nas mãos de muitos, como Tertuliano afirma eloquentemente em sua Apologética, capítulo XXIV.

XIII. Portanto, este segundo caminho, tão intransponível e contrário às Escrituras por introduzir vários Deuses, algo que nem mesmo os arianos ousaram mencionar, foi abandonado nesta época pelo pagão Valentim, que primeiro postulou que existem três Espíritos eternos em Deus, vendo que isso era claramente contrário às Escrituras, e declinou para o arianismo, postulando que o Filho é inferior ao Pai e que somente o Pai é Deus. E assim os hereges que, embora confessassem a distinção de Pessoas, negavam a consubstancialidade, foram

compelidos a fazer de alguma Pessoa uma criatura, e uma criatura alheia à natureza divina: pois, como o próprio Eusébio de Nicomédia escreveu em sua carta ao Concílio de Niceia, se o Verbo incriado é postulado, resta que ele seja postulado consubstancial ao Pai, como Santo Ambrósio relata no livro De Fide, capítulo 1. E embora às vezes nomeiem Deus, e semelhante a Deus, e não como 'o resto das criaturas', como faziam os arianos; Contudo, eles afirmaram, de fato e com propriedade, que uma criatura existe em sua própria entidade, embora, devido a alguma excelência especial, tenham chamado metaforicamente e participativamente de Deus. Portanto, resta provar contra esses hereges a verdadeira e própria divindade do Filho e do Espírito Santo acima de toda criatura (pois não há dúvida quanto ao Pai), pois, uma vez provada isso, a completa unidade com o Pai na natureza divina, que deve ser consubstancial a Ele, permanece comprovada.

XIV. Portanto, a verdadeira e própria divindade do Filho se manifesta nas Escrituras principalmente de quatro maneiras.

Primeiro, simplesmente chamando-O de Deus, da mesma forma que Ele chama o próprio Pai de Deus.

Em segundo lugar, ao afirmar que ele é igual a ele.

Em terceiro lugar, atribuindo-Lhe o mesmo poder e força; mas, como a força acompanha a forma e a natureza de

uma coisa, atribuir a mesma força ao Filho é o mesmo que atribuir-Lhe a mesma substância e natureza.

Em quarto lugar, atribuindo-Lhe superioridade sobre todas as criaturas e negando-Lhe a inferioridade das criaturas.

XV. O primeiro é demonstrado assim, tanto pelos testemunhos com que Cristo e os Apóstolos provaram a divindade do Filho aos judeus, quanto pelo que eles próprios disseram. Ora, supomos que a intenção de Cristo era provar que sua divindade era verdadeira e tal como é no Pai: pois somente disso havia dúvida entre os judeus; por isso diziam que ele blasfemava, que se fazia Deus, João 10 e novamente João 5: Portanto, os judeus procuravam ainda mais matá-lo, porque ele não só violava o sábado, mas também dizia que seu Pai era Deus, fazendo-se igual a Deus: portanto, entendiam que ele falava do verdadeiro Deus e da verdadeira divindade: pois se ele não se fizesse o verdadeiro Deus, mas uma criatura, não poderia ser chamado Senhor; mas o Filho não é chamado ministro em relação a Deus, mas Senhor: portanto, ele não é uma criatura. A menoridade é consensual, pois uma criatura, por mais excelente que seja, é um ministro de Deus, porque depende dele como efeito, como criada do nada, como não tendo existência própria nem operação; portanto, não pode ser chamada de Deus diante de Deus. A mesma passagem serve ao mesmo propósito em Gênesis 19: O Senhor fez chover fogo e enxofre sobre Sodoma, da parte do Senhor; onde ambas as Pessoas são chamadas de Senhor da mesma maneira, e existe em hebraico o nome Jeová, como já dissemos acima, que significa o Deus supremo. O mesmo se encontra no Salmo 44, onde se fala literalmente de Cristo, e Deus é chamado nessas palavras: "Teu trono é Deus para todo o sempre, cetro de direção, cetro do teu reino", passagem que Paulo menciona em Hebreus 1 para provar a divindade de Cristo. E é acrescentado abaixo no mesmo Salmo: "Porque ele é o Senhor teu Deus, e eles o adorarão". Mas em nenhum lugar das Escrituras se fala em adoração a Deus, a menos que ele seja o Deus verdadeiro e próprio, não apenas de forma participativa. Assim também o apóstolo em Hebreus 1 prova a divindade de Cristo pelo que é dito do Filho de Deus no Salmo 106: "E adorem-no todos os anjos de Deus". Pois aquele a quem todos os anjos adoram é certamente o Deus verdadeiro e supremo; e não há neles nenhuma criatura acima de si mesmos para adorar, porque acima de todos os anjos não há nenhum outro Espírito criado. Da mesma forma, Isaías 45, falando do Salvador, que certamente é Cristo, e a quem as nações adorarão e orarão, chama-o abertamente de Deus, dizendo: "Assim diz o Senhor: O trabalho do Egito, e o comércio da Etiópia, e os sabeus, homens de estatura elevada, passarão a ti, e serão teus.

Andarão após ti, acorrentados, e te adorarão, e orarão a ti; só em ti está Deus, e além de ti não há outro Deus; verdadeiramente tu és o Deus oculto, o Deus de Israel, o Salvador." Quando se fala literalmente de Cristo, isso fica claro pelo próprio contexto, especialmente pelas palavras precedentes: "Deixe cair orvalho do alto, e que as nuvens

façam chover os justos, que a terra se abra e faça brotar um Salvador"; e, em uma sequência contínua, ele fala desse Salvador até essas palavras, onde é dito abertamente que Ele é Deus. E, finalmente, Baruque diz: "Este é o nosso Deus, e nenhum outro será estimado contra Ele"; onde ele fala claramente do Deus Altíssimo. Mas sobre o mesmo, ele acrescenta: "Depois disso, ele foi visto na terra e conversou com os homens. Mas aquele que foi visto na terra é o Filho de Deus, e o Verbo que se fez carne e habitou entre nós; portanto, ele é o verdadeiro Deus."

XVI. Correspondendo a esses trechos do Antigo Testamento, existem muitas outras passagens no Novo Testamento; na verdade, todo o Novo Testamento está ordenado com esse propósito, para que a divindade de Cristo seja comprovada.

Mas basta considerarmos duas ou três. João 1: O Verbo estava com Deus, e Deus era o Verbo, onde a partícula "com" designa a distinção de Pessoa, e esse mesmo Verbo que está com Deus não é apenas chamado de Deus, mas sim o próprio Deus é chamado de Verbo: pois se João tivesse dito que o Verbo era Deus, o herege poderia ter se esquivado e dito que Ele era Deus participativamente, e não verdadeiramente. Mas agora, ao dizer que Ele era o Verbo, não há escapatória: pois aquele Deus com quem o Verbo está é o Deus supremo, como Deus Pai, de quem ninguém duvida que Ele seja o verdadeiro Deus, mas Ele mesmo é dito ser o Verbo: portanto, a divindade que pertence ao Verbo, e que é o Verbo, é a suprema e verdadeira divindade. Da mesma forma, em 1 João, no final, está escrito: "Para que estejamos no seu verdadeiro Filho. Nele está o verdadeiro Deus e a vida eterna". Portanto, o Filho possui a suprema divindade pela qual o verdadeiro Deus é constituído e na qual consiste a vida eterna. Em João 20, o apóstolo Tomé disse a Cristo: "Meu Senhor e meu Deus!". E em 1 João 11: "Nisto conhecemos o amor de Deus: que ele deu a sua vida por nós. Portanto, aquele que deu a sua vida é Deus". Assim também Paulo chama Cristo de Deus, em Romanos 9: "Dele é Cristo segundo a carne, o qual é sobre todos, Deus bendito para sempre". E em Tito 11: "Aguardando a bem-aventurada esperança e a gloriosa vinda do grande Deus e nosso Salvador Jesus Cristo". Mas Deus não pode ser chamado de grande, e tão grande a ponto de ser sobre todos, a menos que seja Deus, não participativamente, mas essencialmente: portanto, também consubstancialmente com o Pai, porque se não for da mesma substância, mas diferente, não é Deus.

XVII. Pelo segundo princípio, prova-se que o Filho é verdadeiro Deus, como o Pai, porque é igual a Ele; mas se não tivesse verdadeira divindade, e participasse dela, não seria igual a Ele, mas muito menor. Que Ele é igual a Ele é evidente, pois está escrito em Filipenses 11: "Ele, que era de natureza divina, não considerou o ser igual a Deus como algo a que devesse se apegar; pelo contrário, esvaziou-se a si mesmo". Portanto, embora na forma humana Cristo seja menor que o Pai e esteja vazio, na forma de Deus Ele é igual a Deus, sem qualquer prejuízo para Deus. Da mesma forma, Ele é igual a outro, em quem tudo o que há em outro se encontra plenamente neste: pois assim não há nada menos neste do que naquele, que é ser igual a Ele, ou não menos, mas tudo o que há no Deus verdadeiro e supremo está no Filho: portanto, Ele é igual a Ele. O menor está comprovado, pois tudo o que está no Deus supremo é a plenitude de sua divindade, são todas as suas riquezas e tesouros, são tudo o que lhe pertence e é seu: pois nada mais pode ser pensado em qualquer coisa. Sobre o primeiro, diz-se em Colossenses: Em Cristo habita corporalmente toda a plenitude da divindade, isto é, verdadeira e substancialmente, não de forma obscura, não acidentalmente. Sobre o segundo, diz-se lá: Em Cristo estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento. Mas estes são todos os tesouros da divindade: pois onde estão todos os tesouros da sabedoria, há uma compreensão total e perfeita de Deus, porque se não houvesse compreensão, não estariam todos os tesouros da sabedoria, mas faltariam muitas riquezas, ou seja, tudo o que resta a ser conhecido até a compreensão, que certamente é infinita. Mas onde há compreensão de Deus, porque todos os tesouros estão, há divindade suprema e igualdade com Deus. Sobre o terceiro, está escrito em João 16: "Tudo o que o Pai tem é meu"; e em João 16, o próprio Filho diz ao Pai: "Tudo o que é meu é teu, e tudo o que é teu é meu". Portanto, tudo o que é do Pai, tudo o que lhe pertence, está no Filho; mas o Pai é a essência divina, pois esta é a sua natureza; logo, a natureza divina que é do Pai está no Filho e se encontra nele; caso contrário, não se verificaria que tudo o que o Pai tem é do Filho. Mas onde tudo o que está em um se encontra e pode ser apreendido em outro, há igualdade, e nenhum é inferior ao outro. O Filho, porém, tem tudo o que é do Pai e

tudo o que está no Pai; portanto, ele é igual a ele; e assim ele não é Deus participativa e metaforicamente, mas Deus essencial e consubstancialmente, isto é, da mesma substância e natureza, porque a natureza divina não pode ser dividida.

XVIII. Do terceiro princípio, deduz-se a divindade do Filho de sua virtude e poder, que é divino. Isso é claro, porque ele é onipotente e o poder supremo; pois ele faz tudo o que o Pai faz, e da mesma maneira que o Pai: portanto, ele tem poder divino; portanto, também natureza. O antecedente é comprovado, pois na onipotência ou poder divino são considerados tanto a extensão a objetos infinitos, isto é, a todas as coisas que podem ser feitas, sem exceção, quanto o modo de fazer, ou seja, como causa principal e suprema, não como uma causa inferior e instrumental. Quanto à extensão, a onipotência pertence ao Verbo divino, João 1: Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e sem ele nada do que foi feito se fez, onde todas as coisas compreendem universalmente tudo o que foi criado, ou é feito, ou pode ser feito por Deus, se de fato aquilo que foi feito sem ele nada é; e em Colossenses 1: Todas as coisas foram criadas por intermédio dele e nele, e ele é antes de todas, e todas as coisas subsistem; e em Hebreus 2:10: Todas as coisas foram criadas por intermédio dele e nele, e ele é antes de todas, e todas as coisas subsistem nele; e em Hebreus 3:10: Todas as coisas foram criadas por intermédio dele e nele, e ele é antes de todas, e todas as coisas subsistem nele. 1: Realizando todas as coisas pela Palavra de poder: João 5: Tudo o que ele faz, o Filho o faz igualmente. Mas, como os hereges podem apresentar argumentos dizendo que o Filho de fato faz tudo o que o Pai faz, porém como seu instrumento, e consequentemente como sua criatura substituída e subordinada à sua vontade, que é o que os arianos diziam.

XIX. São Tomás IV, contra gentil, capítulo VII, responde a essa questão de forma válida e enérgica, e dela se extrai a infinitude do poder e do potencial do Filho de Deus, não apenas em relação à extensão e à multiplicidade de objetos, mas também em relação ao modo, à intenção e à razão de agir. Pois, em primeiro lugar, diz-se que tudo o que o Pai faz, o Filho também o faz: se faz o mesmo: portanto, da mesma maneira que o Pai, não como seu instrumento: pois o instrumento opera de maneira diferente do agente principal. Em seguida, porque os mesmos efeitos que o Pai opera, o Filho também opera: pois ele faz tudo o que o Pai faz. Mas quando dois agentes produzem e alcançam o mesmo efeito, ou é porque o poder operante é reunido e fundido a partir dos diversos poderes dos próprios agentes, cada um dos quais é insuficiente, mas, em conjunto com outro, torna-se perfeito, como vários homens remando um navio produzem o mesmo efeito, o que individualmente não conseguem, e nos animais um poder elaborativo fetal e generativo é coletado do mar e da mulher; ou é porque o poder é perfeito e suficiente em um, mas no outro é encontrado apenas instrumental e participativamente; e, portanto, muito diferente do principal; ou, finalmente, em ambos os agentes encontra-se um poder igualmente perfeito e suficiente, embora dividido e distinto; contudo, tudo o que um opera, o outro também opera da mesma maneira e com poder semelhante. Esta terceira hipótese não pode ser afirmada, exceto postulando-se uma superfluidez em um desses agentes, porque se tudo o que um agente opera, o outro também opera exatamente da mesma maneira, o outro é supérfluo, porque é supérfluo aquilo sem o qual o efeito pode ser produzido igualmente bem. Mas se esse poder opera da mesma forma e da mesma maneira que o outro, então, mesmo que não fosse assim, o efeito seria produzido igualmente bem, e isso seria supérfluo. Mas dizer que Deus aplica poder supérfluo a tudo o que faz é o mais absurdo. Se a segunda afirmação for feita, o poder será imperfeito no Filho e muito diferente do Pai, visto que se diz que ele age instrumentalmente, e o Pai principalmente. Portanto, tudo o que o Pai faz, o Filho não faz de forma semelhante, mas sim de forma diferente. Além disso, o Filho não age pela Palavra do seu poder, mas pela Palavra do poder do Pai, porque o instrumento e o ministro não operam pela força da sua própria palavra, mas pela palavra daquele que comanda.

Mas o Apóstolo diz em Hebreus 1:1 que: "Ele sustenta todas as coisas pela Palavra do seu poder". Da mesma forma, um instrumento e um ministro não trabalham como querem, mas segundo a disposição de outra vontade que os comanda, razão pela qual não se concede ao ministro a mesma honra ou tanta honra quanto ao mestre que comanda. Mas está escrito em João 5:1: "Assim como o Pai vivifica os mortos, também o Filho vivifica quem ele quer; e o Pai deu ao Filho todo o julgamento, para que todos honrem o Filho, assim como honram o Pai; portanto,

ele não age como ministro, mas por seu próprio juízo, discernimento e vontade, e com igual honra que o Pai, o que de modo nenhum convém a um ministro e instrumento." Mas se o primeiro ponto for considerado, segue-se que o poder do Filho em si mesmo, e o doPai separadamente, e em si mesmo, são poderes imperfeitos, porque deles se origina um poder completo e perfeito; portanto, o poder do Pai também não será divino, mas criado, porque imperfeito em si mesmo e insuficiente.

XX. Finalmente, toda a ficção dos arianos, de que o Filho é instrumento do Pai, inferior a Ele, uma criatura feita por Ele, embora não como uma das criaturas, mas mais excelente que as demais, é refutada por isto, porque tal criatura ou foi feita pelo Pai somente, ou não foi feita por Ele. Se não foi feita por Ele, por quem então? Não por Ele mesmo, porque é repugnante que algo se produza a si mesmo. Não por outro: pois quem é Deus além do Pai, que criaria uma criatura tão excelente (como eles diziam), visto que o próprio Pai é onipotente? Se, portanto, o Verbo foi criado, é claro que foi criado pelo Pai, e somente pelo Pai, porque não poderia ter sido feito pelo próprio Verbo, caso contrário teria sido feito por si mesmo e existiria antes de ser criado, o que implica. Mas se ele foi feito somente pelo Pai: portanto, o Pai faz algo que o Filho não faz, ou seja, o próprio Filho, ou o Verbo, foi feito, e nem todas as coisas foram feitas pelo próprio Verbo, de modo que sem ele nada foi feito, se é que algo foi feito, e não por ele, mas sem ele, ou seja, pelo próprio Verbo ou pelo próprio Filho; o que são proposições imediatamente contraditórias à própria Escritura.

XXIII Dirás: Todas as coisas foram feitas pelo Verbo interior, que é a própria sabedoria de Deus, e não pelo Filho, que é algo que procede de Deus e está fora de Deus. Pois nem todas as coisas foram feitas por ele, porque ele mesmo não foi feito por si mesmo; mas, além dele, outras coisas foram feitas pelo Filho como por um instrumento. Mas pelo Verbo interior todas as coisas foram simplesmente feitas: pois assim relatamos acima, no primeiro artigo, que Ário distinguiu várias Palavras. Mas estas são invenções dos insanos e teias de aranha, com as quais a impiedade não pode se cobrir nem se defender. Pois a Escritura chama esse mesmo Verbo pelo qual diz que todas as coisas foram feitas de Unigênito, ou Filho, pois do mesmo Verbo que João disse estar com Deus, e que Deus era o Verbo, e que todas as coisas foram feitas por ele, acrescenta imediatamente: O Verbo se fez carne e habitou entre nós, e vimos a sua glória, glória como a do Unigênito do Pai; Portanto, o Verbo foi gerado; portanto, também o Filho; portanto, o Verbo pelo qual todas as coisas foram feitas é o Filho. Além disso, João 5 diz: "Tudo o que o Pai faz, o Filho o faz igualmente". Portanto, as Escrituras dizem a mesma coisa sobre o Verbo e o Filho, que todas as coisas foram feitas por meio dEle. E Paulo, tanto em Colossenses 1, onde fala do Filho, que é a imagem do Deus invisível, diz: "Todas as coisas foram criadas por meio dEle e nEle, e nEle todas as coisas subsistem". Também em Hebreus 1, falando do Filho: "A quem constituiu herdeiro de todas as coisas, por meio de quem fez os séculos", acrescenta: "Sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder".

Portanto, todas as coisas foram feitas tanto pelo Filho quanto pelo Verbo, mas o Verbo e o Filho são o mesmo no sentido mais formal.

XXII. É ainda mais inútil a resposta dos novos arianos desta época, ou seja, que nos trechos em que se afirma que todas as coisas foram feitas pelo Verbo, que todas as coisas foram criadas, que todas as coisas foram realizadas, etc., não há menção à criação das coisas somente por Deus, mas à restauração da Igreja e à redenção dos homens por meio do homem Cristo. Ao contrário, Paulo afirma eloquentemente em Colossenses 10: "Todas as coisas foram criadas nele e por meio dele nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam potestades". Mas a criação destas coisas não é a renovação e a redenção dos homens; pois Paulo acrescenta mais adiante: "Porque aprouve a Deus reconciliar consigo todas as coisas pelo sangue da sua cruz, tanto as que estão na terra como as que estão nos céus". Portanto, quando ele diz que todas as coisas foram criadas nele e criadas, ele fala da criação, não da reconciliação, pois então estaria repetindo a mesma coisa. Paulo também não provaria corretamente, a partir dessa restauração, que ele é anterior a tudo, porque criou todas as coisas, se o que ele criou é o mesmo que ele restaurou, visto que o que existia antes de nós também pode ser restaurado. Finalmente, em Hebreus 1, o apóstolo diz que: "Deus fez o universo pelo Filho; e aqui embaixo: Tu, Senhor, fundaste a terra, e os céus são obras das tuas mãos". Não apenas a redenção dos

homens, mas também os próprios céus e a terra foram criados por ele; portanto, ele é o Criador, assim como o Pai, e não uma criatura.

23. Finalmente, a partir do que foi dito, demonstra-se o quarto princípio pelo qual as Escrituras nos mostram a divindade do Filho, a saber, porque elas lhe retiram toda a inferioridade da criatura e atribuem toda a superioridade a Deus. De fato, elas retiram toda a inferioridade da criatura, porque submetem toda a criatura a ele e afirmam que ela foi criada por ele e que está nele, como se evidencia nas passagens citadas em Colossenses 1, Hebreus 1 e João 1, e todas as coisas são consideradas sujeitas a ele em 1 Coríntios 15 e Hebreus 1. A inferioridade da criatura também é retirada, enquanto sua igualdade com Deus é afirmada em Filipenses 1, e ele é chamado de esplendor da glória e figura, ou imagem da substância de Deus, em Hebreus 1, o que só pode ser apropriado a um ato puro: pois todas as criaturas são sombra, não o esplendor de Deus, um traço ou imagem acidental, não a imagem substancial de Deus, isto é, em ser ou em operações. Atribui a superioridade de Deus ao próprio Filho, pois lhe confere a mesma honra e adoração que ao Pai: que todos honrem o Filho como honram o Pai (João 5). No Salmo 11:54, está escrito: "Todos os reis o adorarão, todas as nações o servirão"; e no Salmo 106: "Todos os seus anjos o adorarão", o que o apóstolo entende como sendo do Filho.

Em Hebreus 1, está escrito que no Filho está a nossa bem-aventurança e a vida eterna, que certamente pertence somente ao verdadeiro Deus e ao fim último (João 17:12): "Esta é a vida eterna: que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste" (João 17:13): "Este é o verdadeiro Deus e a vida eterna". Portanto, o Filho de Deus, que é Jesus Cristo, é o verdadeiro Deus e incriado; e, portanto, consubstancial ao Pai.

24. Da divindade e consubstancialidade do Espírito Santo, a mesma prova é deduzida das Escrituras como da do Filho, conforme Tomás IV, em sua obra Contra Gentil, capítulo XVII, relata longa e eruditamente. Pois, em primeiro lugar, o Espírito Santo é expressamente chamado de Deus nas Escrituras, como em Atos 5, onde Pedro diz a Ananias: "Por que Satanás tentou o teu coração a mentir ao Espírito Santo? Não mentiste aos homens, mas a Deus". Portanto, o Espírito Santo é Deus. E em 1 Coríntios 12 está escrito: "Há diversidade de operações, mas é o mesmo Deus quem opera tudo em todos". E depois acrescenta-se: "Todas estas coisas são operadas pelo mesmo e único Espírito, distribuindo-as a cada um como quer". Portanto, aquele que é chamado de Espírito é Deus. E assim os transilvanos ou novos arianos mentem expressamente, dizendo que o Espírito Santo não é chamado de Deus em nenhum lugar das Escrituras.

Além disso, esse mesmo Senhor dos Exércitos, que diz em Isaías 6: "Ide, dizei a este povo: Ouvi com os ouvidos, e não entendais", é chamado de Espírito Santo no final de Atos, onde Paulo, referindo-se a essa passagem de Isaías, diz: "Bem falou o Espírito Santo por meio de Isaías, dizendo: Vai a este povo e dize-lhes: Ouvireis com os ouvidos, e não entendereis". Da mesma forma, aquele que falou por meio dos profetas era o Deus Altíssimo e verdadeiro, o Deus da lei e dos profetas, de quem se diz em Lucas 1: "Bendito seja o Deus de Israel", etc., pois ele falou pela boca dos santos, que são seus profetas desde a antiguidade. Mas aquele que falou por meio dos profetas é chamado de Espírito Santo em 1 Pedro 1: "Os santos homens de Deus, inspirados pelo Espírito Santo, falaram"; portanto, o Espírito Santo é o Deus Altíssimo.

25. Da igualdade com Deus, o mesmo se comprova, pois o Espírito Santo é dito ser um com o Pai e o Filho; portanto, também igual, como em 1 João 3: Há três que testificam no céu: o Pai, a Palavra e o Espírito Santo; e estes três são um.

E com o mesmo nome ou dignidade são numerados em Mateus 28: Batizando-os em nome do Pai e do Espírito Santo.

De modo semelhante, diz-se que o Espírito Santo é imenso; portanto, também igual a Deus, porque não tem nada menos do que Ele mesmo, se é imenso; mas está escrito em Sabedoria 1: O Espírito do Senhor encheu o mundo, e aquele que contém todas as coisas tem o conhecimento da palavra. Também se diz que Ele é igual a Deus em conhecimento, porque possui todas as coisas que são de Deus, como em 1 Coríntios 1: O Espírito sonda todas as

coisas, até mesmo as profundezas de Deus; ninguém conhece as coisas de Deus, senão o Espírito de Deus. Portanto, Ele é igual a Ele, se iguala a todo o conhecimento de Deus e compreende todas as coisas.

26. O mesmo se comprova pelo poder e pela virtude, pois ao Espírito Santo são atribuídas todas as ações próprias de Deus, como a criação, a santificação, até mesmo a própria humanidade de Cristo, a palavra transmitida pelos profetas e o seu envio, a realização de milagres e o governo da Igreja. Da criação, temos o Salmo 55: "Enviarás o teu Espírito, e tudo será criado, e renovarás a face da terra", onde a renovação se distingue da criação; o Salmo 31: "Pela palavra do Senhor foram formados os céus, e pelo Espírito da sua boca todo o seu poder"; Jó 30: "O Espírito do Senhor me fez"; e o Salmo 26: "O seu Espírito adornou os céus". Tudo isso se refere ao poder e à obra da criação deste universo, não à restauração e santificação do homem, e assim, antes da obra de restauração, o Espírito Santo é encontrado como criador e, consequentemente, como possuidor da mesma onipotência do Pai. Nem se pode dizer que o Espírito cria como instrumento e ministro, tanto porque as Escrituras, sem qualquer diminuição ou restrição, mas de forma simples e absoluta, afirmam que Ele cria, estabelece e adorna os céus; portanto, não há razão para dizermos que Ele o faz ministerialmente; quanto porque se diz que Ele estabelece os céus como o Espírito da boca de Deus, e não como um ministro e instrumento dela: pois então seria uma pessoa estranha, não o próprio Espírito da boca divina. Diz-se que o Espírito Santo santifica (1 Coríntios 6: "Vocês são justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus"; Isaías 11: "O Espírito do Senhor repousará sobre ele, o Espírito de sabedoria e de entendimento"; etc.) LXI: O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu e me enviou para pregar o evangelho aos pobres, conforme a profecia de Lucas IV, da qual o Senhor deu testemunho. E em Lucas I está dito do Batista: Ele será cheio do Espírito Santo desde o ventre de sua mãe. Diz-se que o Espírito Santo fala pelos profetas e os envia. 2 Pedro I: Os homens santos de Deus falaram pelo Espírito Santo. Isaías 48: E agora o Senhor Deus me enviou, e o seu Espírito.

Diz-se que Ele opera milagres como Deus, principalmente os maiores milagres, a saber, a encarnação que Ele mesmo realizou (Lucas 1:10): "O Espírito Santo virá sobre ti, e o poder do Altíssimo te envolverá com a sua sombra" (Mateus 1:10): "O que nela é nascido é do Espírito Santo", onde o Espírito Santo e o poder do Altíssimo são iguais na realização dessa obra suprema. Da mesma forma, a ressurreição de Cristo, e a nossa, é atribuída ao Espírito Santo (Romanos 5:50): "Se o Espírito Santo daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Jesus Cristo dentre os mortos também dará vida aos vossos corpos mortais, por meio do seu Espírito que habita em vós". E o Senhor diz de Si mesmo que opera milagres no Espírito Santo (Mateus 10:10): "Se pelo Espírito de Deus eu expulso demônios" (E Paulo em 1 Coríntios 1:10). Atribui todo tipo de línguas, curas, discernimento de espíritos, etc., ao Espírito Santo: diz-se que o Espírito Santo governa a Igreja, Atos 20: "No qual o Espírito Santo vos constituiu bispos para governar a Igreja de Deus"; Atos 15: "Uma visão tanto para o Espírito Santo como para nós"; e c. "Então o Espírito Santo disse: Separai-me Paulo e Barnabé para a obra a que os designei, a saber, para o ministério da Igreja". O Espírito Santo é, portanto, Deus, porque pertence a Ele governar toda a Igreja, dispor dela e distribuir os seus dons como Lhe apraz, isto é, como Senhor, não como ministro.

27. Finalmente, a divindade do Espírito Santo é evidente nas Escrituras, porque não lhe é atribuída inferioridade em relação à criatura, mas sim a superioridade de Deus, como ter um templo, ser a nossa felicidade e nos santificar, e outras coisas semelhantes. Pois a inferioridade da criatura nunca é atribuída ao Espírito Santo, embora em muitos lugares as criaturas de Deus sejam enumeradas, até mesmo as mais excelentes, como Tronos, Potestades, Querubins e Serafins, o Espírito Santo nunca é enumerado entre elas. Mas o templo lhe é atribuído, e a adoração que é própria de Deus lhe é atribuída (1 Coríntios 6:14). Acaso vocês não sabem que os membros de vocês são o templo do Espírito Santo que habita em vocês, que lhes foi dado por Deus, e que vocês não são de si mesmos? Pois vocês foram comprados por alto preço; glorifiquem a Deus e levem-no em seus corpos. Onde o Espírito Santo, a quem os membros são designados como um templo, é chamado Deus, porque se acrescenta que d'Ele carregamos Deus em nosso corpo, como que em um templo: tal veneração é devida ao Espírito Santo que uma ofensa a Ele é uma ofensa a Deus e um pecado imperdoável, conforme Hebreus 10: De quanto pior castigo

merece aquele que pisoteou o Filho de Deus, profanou o sangue da aliança e insultou o Espírito da graça? Portanto, a ofensa feita ao Espírito Santo é como uma ofensa feita ao Filho de Deus; por isso, presume-se que a veneração devida ao Espírito Santo é a adoração devida a Deus. De modo semelhante, Mateus 12 diz: "A qualquer que disser uma palavra contra o Filho do Homem, isso lhe será perdoado; mas a qualquer que falar contra o Espírito Santo, isso não lhe será perdoado", etc. Portanto, o Espírito Santo é Deus, porque o pecado é cometido contra Ele, como contra o Filho, e ainda mais gravemente. Finalmente, o Espírito Santo é a própria bem-aventurança, pois está escrito em 1 Pedro 1: Ora, estas coisas vos foram anunciadas por aqueles que vos pregaram o evangelho pelo Espírito Santo enviado do céu, o qual os anjos desejam contemplar; mas aquele para quem eles desejam contemplar é a sua bem-aventurança, e o fim último, que é Deus; portanto, o Espírito Santo é Deus.

XXVIII. Seguindo tantos testemunhos das Escrituras, o sentido e a concordância unânimes da Igreja Católica ao explicar este mistério, no qual ela simplesmente confessa que existem três Pessoas consubstanciais verdadeiramente distintas, e identificadas em uma única essência da Divindade.

cates. O que ambos os Padres da Igreja testemunham unanimemente, e todos os Concílios desde o Concílio de Niceia até o presente, enquanto continuamente professam e admitem a mesma fórmula de fé que está no Credo: mas no Credo este mistério da Trindade está abertamente contido. E, entre outras coisas, este mistério é eloquentemente explicado contra todos os erros no Concílio Romano sob Dâmaso, nos Concílios de Tolles III, IV e XI e no Concílio de Bracca I e no Concílio de Latrão sob Inocêncio III, como está contido no cânon: Firmiter de summa Trinitate et fide catholica, e no cânon: Condenamos, sob o mesmo título, e em muitos outros Concílios, e que esta é a tradição e doutrina desde o início da Igreja nascente, Tertuliano ensina abertamente contra Praxeas, cap. n, onde explica o mistério da Trindade e propõe: "Esta regra", diz ele, "está em vigor desde o início do Evangelho, mesmo antes de quaisquer hereges anteriores, quanto mais antes da Praxeia de ontem, e será comprovada tanto pela posteridade de todos os hereges quanto pela novidade da Praxeia de ontem."

XXIX. Até aqui, apresentamos testemunhos contra hereges, judeus e outros que reconhecem as Escrituras, para o estabelecimento deste mistério e da verdadeira fé. Mas para pagãos e gentios, que não reconhecem as Escrituras, este mistério não pode ser convencido, mas apenas persuadido e proposto como crível, como outras coisas da fé. No entanto, duas coisas podem ser claramente demonstradas aos pagãos sobre este mistério, quando a fé lhes é proposta.

A primeira é que esse mistério está verdadeiramente contido nos artigos de nossa fé e, consequentemente, a fé verdadeira e sobrenatural não pode ser aceita por eles a menos que esse mistério seja crido, porque se eles devem crer em Deus falando por meio das Escrituras, é claro que esse mistério está contido nelas, e assim, se

que se deva acreditar que seja militar, embora não haja nada semelhante nas coisas criadas, porque não é surpreendente que haja algo no Criador tão grandioso e sublime que não haja nada semelhante nas criaturas; e, portanto, que não deva ser regulado pelo que sabemos ou discutimos sobre as criaturas e suas processões.

Em segundo lugar, este mistério pode ser claramente defendido das dificuldades que lhe são levantadas, e, portanto, não deve ser julgado impossível, visto que é claramente defensável. Consequentemente, a principal força para convencer os pagãos deste mistério aumentará com a solução das dificuldades em contrário, que relataremos no artigo seguinte.

Mas a maneira de declarar o próprio mistério, e as coisas que se apresentam a respeito das processões, das relações, das propriedades e dos elementos constitutivos das Pessoas individuais, serão explicadas ao longo de todo o tratado.

## ARTIGO III.

*São explicadas as objeções apresentadas por hereges e infiéis contra este mistério.*

Argumentos e dificuldades podem ser levantados contra essa verdade católica a partir de quatro pontos principais.

Primeiro, analisando as passagens das Escrituras que pareciam ter motivado os hereges.

Em segundo lugar, da repugnância especial da natureza divina a essa distinção de Pessoas.

Em terceiro lugar, pelo fato de esse mistério parecer destruir os princípios evidentes e necessários da luz natural.

Em quarto lugar, de alguns sofismas que parecem ser introduzidos a partir da posição de tal mistério, e que o gentio Valentim usa, e outros nossos.

da nova era, os arianos e os sabelianos.

Os lugares mencionados nas Escrituras são explicados.

Em primeiro lugar, pode-se objetar que certas passagens, que parecem positivas, atribuem inferioridade ao Filho de Deus em relação ao Pai e o chamam de criatura.

Em segundo lugar, há outros pontos que parecem enfraquecer esse argumento, aqueles nos quais desejamos fundamentar sua divindade e consubstancialidade. E deve-se notar que quase os mesmos pontos que se esforçam para provar que Cristo e o Espírito não são Deus, mas apenas o Pai, servem para os sabelianos provar que há apenas uma Pessoa em Deus que é verdadeiramente Deus, e não várias.

I. Portanto, do primeiro tipo são as passagens que afirmam que Cristo é menor e inferior ao Pai, como se diz em João 14: "Porque o Pai é maior do que eu", e o apóstolo diz do Filho em 1 Coríntios 15: "Mas, quando todas as coisas lhe estiverem sujeitas, então o próprio Filho se sujeitará àquele que a si sujeitou todas as coisas". O que certamente não pode ser entendido como a natureza humana assumida, pois, nesse aspecto, ele era muito mais sujeito a ele antes de sua glorificação do que quando manifestou todo o poder que lhe foi dado. Da mesma forma, diz-se da criatura, em Eclesiástico 1: "A sabedoria foi criada antes de todas as coisas"; e em 25: "O Criador de todas as coisas e aquele que me criou repousou no meu tabernáculo"; e no mesmo capítulo: "Eu saí da boca do Altíssimo, o primogênito de todas as criaturas"; e o apóstolo em Colossenses 1: "Que é o primogênito de todas as criaturas". Em que lugares o Filho é mencionado, não por causa da encarnação, mas por si mesmo e como procedente de Deus, e ainda assim é chamado de criatura? Se, portanto, argumentarmos que, pelo simples fato de Deus ser nomeado, isso deve ser entendido como o verdadeiro Deus, por que não se deveria entender, da mesma forma, pelo simples fato de criatura ser nomeada, que se trata da verdadeira criatura em todos os seus aspectos?

Primeiramente, confirma-se que as Escrituras atribuem a divindade somente ao Pai; portanto, excluem o Filho dessa atribuição, e assim, somente uma Pessoa divina será reconhecida. O antecedente é comprovado em João 16:1: "Esta é a vida eterna: que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste", onde somente o Pai é chamado de Deus verdadeiro, mesmo em comparação com Jesus Cristo enviado; portanto, ele é excluído do conceito de Deus verdadeiro. E o apóstolo em 1 Timóteo 1:1, falando de Cristo em comparação com o Pai, diz: "A quem, em seus próprios tempos, manifestou o bendito e único Rei poderoso dos reis, e Senhor dos senhores, o único que possui a imortalidade e habita em luz inacessível". Portanto, é contrário às Escrituras desejar criar outro Deus, se somente o Pai é Deus.

Isso se confirma em segundo lugar, porque a ignorância é atribuída ao Filho quanto ao juízo, conforme descrito em Mare, 13: "Mas daquele dia ninguém sabe, nem os anjos no céu, nem o Filho, senão o Pai". A impotência também é atribuída em Mateus 20: "Não me compete conceder a vocês o direito de se sentar à direita ou à esquerda, mas sim àqueles para quem foi preparado por meu Pai"; e em João 5: "O Filho nada pode fazer de si mesmo, senão o que vir o Pai fazer; portanto, ele não é Deus em si mesmo, pois assim faria por si mesmo". E, em consequência disso, diz-se que o Filho ouve o Pai, e o Pai lhe mostra e lhe entrega todas as coisas; o que certamente pressupõe que ele

não é Deus, mas que em si mesmo é necessitado e carente daquilo que lhe é dado por Deus. Mas se se diz que o Filho faz, cria e opera aquilo que o Pai faz, não de maneira divina, mas instrumental e inferior, como quando se diz que o mundo foi feito por meio dele, que todas as coisas são por meio dele, mas não dele, onde a partícula "por" designa ministério e inferioridade.

II. A resposta às autoridades que afirmam que o Filho é menor que o Pai é que elas falam do Filho na natureza assumida, na qual ele se tornou menor, não apenas em relação ao Pai, mas também um pouco menor que os anjos, ou seja, na natureza passível, na qual ele também é chamado de servo do Pai, não em uma vil servidão resultante do pecado, mas geral a todas as coisas criadas, e da mesma forma diz-se que ele obedece ao Pai e recebe ordens dele, etc. E fica claro pelo próprio texto que Cristo fala nesse sentido quando diz: "O Pai é maior do que eu", pois ele havia dito antes: "Se vocês me amassem, certamente se alegrariam porque eu vou para o Pai, porque o Pai é maior do que eu". Mas ir para o Pai só é próprio do Filho na natureza assumida, pois em sua própria natureza ele não vai nem se move para o Pai, mas está sempre nele. Da mesma forma, quando o Apóstolo diz que então o próprio Filho se sujeitará a ele, ele está claramente falando do Filho como homem; Pois o Apóstolo fala, nas palavras precedentes, da ressurreição de Cristo, que certamente lhe é própria como homem, e do reino que ele entregará ao Pai quando tiver destruído todo principado e poder, reino esse que, segundo ele, será tal que todas as coisas estarão sujeitas aos seus pés. Essa submissão será efetuada por uma operação divina, que sujeitará todas as coisas ao homem Cristo, conforme o que foi dito em Filipenses: "Ele reformará o corpo da nossa humildade, tornando-o conforme ao corpo da sua glória, segundo o poder pelo qual ele sujeitará a si todas as coisas". Portanto, essa operação, que sujeita todas as coisas a Cristo como homem, será uma operação divina, não humana. Logo, quando todas as coisas estiverem assim sujeitas a Cristo, então o próprio Filho, na mesma natureza humana em que ressuscitou e na qual todas as coisas lhe estarão sujeitas, também estará sujeito ao próprio Deus, porque ficará manifesto que essa operação não procede da humanidade de Cristo, a não ser como instrumento da divindade, sendo ele, portanto, também um sujeito. Portanto, tão grande será a glória de Cristo como homem que se demonstrará que a própria humanidade é um instrumento unido à divindade para a administração universal de todas as coisas, na medida em que Ele submete todas as coisas a Si mesmo, e assim o Filho, como homem, estará sujeito àquele que submete todas as coisas a Si mesmo, como o instrumento principal, para que Deus seja tudo em todos, isto é, para que todas as coisas sejam atribuídas a Deus. Ora, porém, mesmo que a maior submissão de Cristo se manifeste no sofrimento, não há maior submissão a Deus em agir e em submeter todas as coisas a Si mesmo, como se demonstrará quando Cristo, como homem, submeter todas as coisas a Si mesmo por subordinação à operação e influência de Deus. Veja São Tomás sobre esta passagem de Paulo, 1 Coríntios 15 e 4 Contra os Gentios, cap. vm.

III. A questão de se chamar Verbo, ou Filho de Deus, de criatura, encontra resposta, segundo São Tomás, no final do referido capítulo, vinet ip. q.xli, art. n ad in, onde ensina às autoridades que dizem que a sabedoria foi criada, que não se refiram à sabedoria que é o Filho, mas à sabedoria que Ele infundiu nas criaturas, como se diz em Eclesiástico i: Ele a criou (a saber, a sabedoria) no Espírito Santo e a derramou sobre todas as Suas obras. E diz-se que esta é a primeira sabedoria criada, ou seja, nos Anjos, que são as primeiras criaturas. Mas se algumas autoridades falam especificamente da sabedoria que é o Filho e procede de Deus, e dizem que ela foi criada, falam do Filho na natureza humana assumida, como quando se diz: Aquele que me criou repousou no meu tabernáculo. Ora, o tabernáculo do Criador era a humanidade e o corpo de Cristo. Mas, como diz São Tomás no trecho citado, às vezes nas Escrituras a processão do Verbo é chamada de geração, outras vezes de criação, de modo que algo de perfeição pode ser extraído de ambas, a fim de explicar plenamente essa geração: pois a geração comunica a mesma substância ao gerado, mas com uma mudança; a criação comunica uma substância diferente à criatura, mas sem mudança no criador. Mas a processão do Verbo é geração sem mudança na mesma substância. Essa foi a exposição de um certo Concílio Oriental, como São Tomás relata de Hilário no livro De Synodis, citado. Mas quando se diz primogênito antes de toda criatura e primogênito de toda criatura, se isso se refere ao Filho na natureza divina, é chamado de primogênito de toda criatura, porque Ele mesmo é o Filho e

não é uma criatura. Pois se for em relação a toda criatura, ou a todo conjunto de criaturas, Ele certamente está fora de toda criatura. Daí, então, a construção da carta: Eu, o primogênito da boca do Altíssimo, saí antes de todas as criaturas, de modo que o "antes de todas as criaturas" é construído com o "produzido". E em Paulo, a causalidade deve ser observada: "O primogênito de todas as criaturas, porque nele todas as coisas foram criadas". Se, portanto, ele é chamado primogênito, porque nele todas as coisas foram criadas, logo ele mesmo não foi criado, mas apenas gerado, porque criou todas as coisas. Mas se for entendido como sendo do Filho em natureza humana, ele é chamado primogênito de todas as criaturas porque foi o primeiro a ser predestinado: pois está escrito a respeito dele no início do livro, e nele Deus escolheu o restante dos eleitos; e assim ele precede todas as criaturas como cabeça, príncipe e primogênito de todos. E disso se extrai a disparidade, para a qual o argumento é urgente: Por que, se as Escrituras chamam o Filho de Deus e o chamam de criatura, entendemos que ele é Deus em todas as suas propriedades, mas não uma criatura, exceto apenas na natureza assumida? Dizemos que a razão é facilmente compreensível, pois se a Sua própria natureza fosse a de uma criatura, não se poderia verificar que Ele é Deus: pois Ele não pode ser Deus pela assunção de uma natureza, mas se Ele é Deus, Ele é necessariamente e desde a eternidade Deus. Portanto, se Ele é dito ser Deus e uma criatura, esta segunda afirmação deve ser feita na natureza assumida, e não na Sua própria: pois assim seria falsificado que Ele é Deus. Mas uma criatura só pode ser verificada pela assunção de uma natureza criada novamente. E Ele é apropriadamente chamado de criatura, apesar de ser Deus em Si mesmo, para mostrar que Ele se dignou a ser por nós, e para insinuar o mistério da encarnação e, ao mesmo tempo, da predestinação, porque Ele foi constituído e criado na natureza humana, Ele é o cabeça de todos os homens e anjos, e de todas as criaturas. Mas aquilo que é predestinado é dito ser criado, porque é concedido e preparado por benefício imerecido e gratuito, e aquilo que é assim preparado deve ser criado.

IV. À primeira confirmação, responde-se que, naquele trecho: "Para que te conheçam somente a ti, o verdadeiro Deus", a palavra "somente" pode ser interpretada tanto como um advérbio quanto como um adjetivo. Da primeira forma, não há dificuldade, pois expressa o sentido de que somente o Pai é Deus, mas Cristo, a quem Ele enviou, não é apenas Deus, mas também homem; porém, o Pai não é nada além de Deus. Da segunda forma, o sentido também é fácil e é retirado de Crisóstomo, neste trecho, em João e Ambrósio, livro V sobre a fé, capítulo 1.

2: Que eles te conheçam, o único Deus verdadeiro, com Cristo a quem enviaste; como se somente ele, com Cristo enviado, fosse o verdadeiro Deus, e não somente ele, sem Cristo. E no "enviado" entende-se também o Espírito Santo, porque ele mesmo enviou Cristo como homem, conforme Isaías.

xlviii: E agora o Senhor me enviou, a mim e ao seu Espírito. Como também em 1 Coríntios 9, está escrito: Não temos nós, sozinhos, e Barnabé?; como se dissesse: Eu sozinho com Barnabé, onde Barnabé não é excluído especificamente sozinho, mas é acrescentado e unido a ele; e é uma maneira comum de falar, como quando digo: Eu sozinho e Pedro fizemos isto ou aquilo. Portanto, a unicidade exclusiva do adjetivo nunca exclui três Pessoas, porque elas são inseparáveis em essência, mas pessoas externas. E assim, quando se diz que somente Ele tem imortalidade, somente Ele é poderoso, etc., somente não exclui as Pessoas divinas da parceria de imortalidade e poder, mas sim as pessoas criadas, e Deus, que é essas três Pessoas, é dito ter imortalidade, etc.

V. Quanto à segunda confirmação, diz-se que o Filho não pode ignorar nada, pois n'Ele estão todos os tesouros do conhecimento e da sabedoria, mas diz-se que Ele ignora o dia do juízo, como afirma São Tomás num trecho bem citado de IV Contra Gent., porque Ele se comportou como um homem ignorante, porque se calou sobre esse dia, ou não o revelou. Pois aquele que se cala ou oculta algo, parece aos olhos dos outros como ignorante, ou se comporta como um ignorante, enquanto não manifesta o que sabe. E, no entanto, diz-se também que o Pai sabe dessa maneira, porque Ele manifesta esse dia ao Filho, assim como a um homem. Mas o Filho o manifesta, de fato, ao Espírito Santo, mas como Deus, não como homem: pois assim Ele não o manifesta a ninguém. Mas se os anjos no céu soubessem, não poderiam saber senão manifestando-o a outros, porque nos anjos o conhecimento desce aos inferiores da iluminação e influência dos superiores. Mas falaremos

mais sobre isso detalhadamente na pág. XV. A resposta para a questão da impossibilidade de conceder aos discípulos um assento à direita e outro à esquerda é que o Senhor não disse que essa distribuição não pertencia ao Seu poder, mas que não se dava dessa maneira, isto é, por causa da proximidade carnal, mas sim pela devida preparação e disposição do Pai, e consequentemente da Sua própria, porque qualquer que fosse a forma, O Pai faz, e o Filho faz o mesmo, e o Pai entregou todas as coisas em suas mãos. E, portanto, Ele diz significativamente "dar a vocês": pois o "a vocês" determina as pessoas que pedem na medida em que o são, por serem parentes. Portanto, àqueles a quem foi preparado pelo Pai, e também por Ele mesmo, dar o que é Seu, que retribuirá a cada um segundo as suas obras, e assim seus lugares à direita e à esquerda dependem da predestinação de Deus. Sem isso, não me cabe dar, diz Cristo, nem por proximidade em carne e sangue, porque não é do Pai dar desta maneira. Mas o que é dito a partir do quinto Evangelho de João, que o Filho não pode fazer nada como Ele mesmo, foi dito sem qualquer prejuízo à onipotência, mas apenas significa que o que o Filho faz e tem, Ele recebe por geração do Pai, não de si mesmo, pois tanto a essência quanto a divindade Ele não têm de si mesmo, mas recebem por geração, não por criação. E assim o Filho não faz. O fato de ser capaz de fazer qualquer coisa por si mesmo, mas ter visto o Pai fazê-la, não significa que não a faça por seu próprio poder divino, que provém inteiramente dele, isto é, incriado e sem a participação de outro ser externo, mas apenas que não pode fazê-lo por si mesmo como uma pessoa não gerada, mas sim como nascido e criado pelo Pai e, consequentemente, como viu o Pai fazê-lo. Mas o que se diz sobre ouvir o Filho e receber do Pai não se diz por causa da necessidade do Filho, mas por causa da inteligência que lhe é comunicada, porque ele recebe o próprio entendimento e a própria sabedoria do Pai por meio da geração, e recebe o que está no Pai, e não em outro, porque é divino e indivisível. Àquilo que se afirma nas Escrituras ser o Filho fazendo tudo o que o Pai faz, de forma instrumental e inferior, porque o Pai supostamente age por meio dele, respondemos, em primeiro lugar, que as Escrituras não apenas dizem que as criaturas foram criadas pelo Filho, mas também que nele todas as coisas estão em consonância com o Pai, que todas as coisas são compostas e que, da mesma forma, o Pai age como Ele age, sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder, como se pode ver em Colossenses 1: "Nele foram feitas todas as coisas, todas as coisas foram criadas por Ele e nele, todas as coisas subsistem"; e em Hebreus 1: "Sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder"; e abaixo: "Tu, Senhor, no princípio fundaste a terra", etc. Provérbios 5: "Enquanto eu estava com Ele, compondo todas as coisas"; João 5: "Tudo o que o Pai faz, o Filho também faz". Portanto, não se diz que todas as coisas são feitas por meio dele de forma tão árida e vazia, como por meio de um instrumento e ministro, mas como por meio de um poder principal e coessencial com o Pai, derivado dEle e recebido por geração. E, portanto, isso é significado pela preposição "por". Em segundo lugar, diz-se, com base em São Tomás (q.xxxvi, art. m), que a preposição "por" denota um meio, ou alguma ordem na processão ou ação de alguma coisa. E pode ser um meio em poder e autoridade, ou em instrumento e ministério; o poder também pode ser o mesmo, mas apenas uma ordem nas suposições ou pessoas. Há uma ordem em autoridade e poder, como quando se diz que o administrador age por meio do rei, ou pela autoridade do rei.

Por outro lado, quando se diz que o rei age por meio de seu administrador, a palavra "por meio" significa ministério e instrumento. Em Deus, o Pai age por meio do Filho como por meio de uma pessoa gerada por Ele mesmo, mas com o mesmo poder e autoridade que Ele, e assim há ordem nas pessoas, não no poder e no poder operante.

VI. Em segundo lugar, argumenta-se: Porque as passagens que apresentamos para demonstrar a divindade do Filho e do Espírito Santo, ou a distinção entre as Pessoas, não são convincentes; portanto, etc. O antecedente está comprovado, pois se há passagens que melhor demonstram a unicidade das Pessoas e a distinção entre elas, são João 10: "Eu e o Pai somos um"; 1 João 3: "Há três que testificam no céu: o Pai, a Palavra e o Espírito Santo, e estes três são um"; Mateus 25: "Batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo". Mas essas passagens não o comprovam. Em primeiro lugar, Cristo não pretende provar a verdadeira unidade de essência nas Pessoas, mas a unidade moral ou de afeto e ofício, como o príncipe e o ministro são um na operação exercida pelo ministro: como fica claro na prova anexa de Cristo, pela qual ele explicou aos judeus a razão pela qual

dissera que ele e o Pai eram um: "Se ele chamou de deuses aqueles a quem a palavra de Deus foi dirigida, dizeis vós que blasfemas porque eu disse: Eu sou o Filho de Deus?". Essa prova apenas aponta para a unidade moral ou afetiva daqueles que são enviados por Deus e que são considerados um com Deus, ou que são chamados de deuses, mas inferir disso uma unidade abrangente em essência não tem consequência. O segundo e o terceiro pontos não provam uma unidade abrangente: pois o terceiro apenas diz que eles batizam em nome do Pai, etc., onde o nome pode designar uma dignidade, não a essência. O segundo diz que os três são um, mas não expressa como eles são um; Mas conclui-se que eles não são um em substância, pois está acrescentado: "E há três que testificam na terra: o Espírito, a água e o sangue; e estes três são um; mas estes três não são um em substância; portanto, nem o são o Pai, e a Palavra, e o Espírito Santo." Daí também o próprio Senhor, em João 15, orando ao Pai, dizer: "A glória que me deste, eu lhes dei, para que sejam um, assim como nós somos um." Mas os próprios discípulos não eram um em essência e realidade, mas em afeição e vontade; portanto, nada mais são o Pai e o Filho um.

VII. Isso é confirmado primeiramente por Sabélio e pelos ministros da Transilvânia, que introduziram o sabelianismo por meio de Serveto. Pois nas Escrituras está descrita a completa unidade e solidão de Deus, o que não pode se sustentar a menos que haja apenas uma Pessoa divina: pois onde há pluralidade de Pessoas, há simplesmente multidão e não apenas unidade. Mas está escrito em Deuteronômio 6: "Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor"; e em Isaías 30: "Vê que eu sou o único, e não há outro Deus além de mim"; em Isaías 45: "Porque eu sou Deus, e não há outro"; em João 5: "O Pai, que permanece em mim, realiza as suas obras"; e em Isaías 14: "Quem me vê, vê também o Pai. Não crês? Porque eu estou no Pai, e o Pai em mim". O que certamente não pode ser verificado, a menos que o Pai e o Filho sejam o mesmo em si mesmos, diferenciando-se apenas em termos de conotações e efeitos. Eles aceitam outras autoridades que explicam a unidade de Deus, como Paulo em 1 Coríntios 1:8: "Mas para nós há um só Deus, o Pai, de quem provêm todas as coisas"; e João 16:11: "Para que te conheçam, o único Deus"; e outras semelhantes: pois o próprio termo "unidade" parece excluir a pluralidade de Pessoas em Deus. Os transilvanos acrescentam: "As Escrituras não conhecem outro Cristo além daquele nascido de uma Virgem, que sofreu, morreu etc., nem os Apóstolos e Evangelistas narram nada do que Cristo fez antes da carne; portanto, não há um Cristo que seja Deus desde a eternidade, mas aquela Pessoa do Pai, que é "do terceiro", que se encarnou no tempo. Daí se dizer que Jesus foi feito Senhor no tempo, e Cristo por Deus, segundo Pedro em Atos 1:1: "Saiba com toda a certeza toda a casa de Israel que Deus fez Senhor e Cristo a este Jesus, a quem vós crucificastes; Portanto, não há nenhuma pessoa do Pai de Cristo que exista desde a eternidade: pois Aquele que é o Deus eterno não pode ter sido feito Senhor e Cristo no tempo, porque isso sempre teria sido natural."

E as autoridades citadas acima fazem o mesmo, dizendo que o verdadeiro Cristo não foi apenas feito, mas criado, e uma criatura: pois tal pessoa não poderia ter existido desde a eternidade, mas é assim chamada apenas pela conotação de um efeito temporal.

VIII. Isso se confirma em segundo lugar, porque o Senhor disse: "Há mais felicidade em dar do que em receber" (Atos 20), mas o Pai dá, e o Filho recebe, e confessa que lhe foi dado (Mateus 25): "Toda a autoridade me foi dada no céu e na terra" (João 5): "Ele o deu para ter vida em si mesmo" (João 10): "O Pai que me deu é maior do que todos" (João 11): "Portanto, o Pai que me deu é maior do que todos" (João 12): "Portanto, o Pai é mais feliz do que o Filho".

Nem isso o impede de dar, natural e necessariamente, ao Filho, porque mesmo nas coisas necessárias é mais perfeito dar do que receber, como fica claro pela causa e pelo causado. Omito certas trivialidades e sofismas desses hereges, como este: Cristo é o Filho do verdadeiro Deus; portanto, quem não tem o Filho Cristo não é o verdadeiro Deus; mas a Trindade sozinha não tem Cristo, o verdadeiro Filho; portanto, toda a Trindade não é o verdadeiro Deus. Da mesma forma, Cristo é o mediador do verdadeiro Deus, mas ele é apenas um mediador para o Pai, e não para a Trindade, razão pela qual as orações da Igreja são dirigidas ao Pai por meio de Cristo: portanto, o Pai, e não a Trindade, é o verdadeiro Deus. Também omito mentiras, como quando dizem que os ebionitas afirmavam que o

Cristo eterno desceu no homem Jesus, e que eles não fizeram de Cristo um homem puro, e assim dizem que não é ebionita quem afirma que Cristo é uma Pessoa eterna distinta do Pai.

IX. A resposta ao argumento principal é que as passagens apresentadas são muito claras, e que aquelas que são contestadas em sentido contrário não impedem a compreensão: pois, àqueles que se opõem à primeira passagem, dizemos que Cristo pretendia explicar duas coisas aos judeus naquele lugar; a segunda é que Ele é verdadeiramente Deus e, consequentemente, que Ele é da mesma natureza que o Pai, não sendo alheio a Ele. E Ele introduziu isso gradualmente, dizendo primeiro que o que o Pai Lhe havia dado era maior do que tudo (o que, naturalmente, nada mais é do que a verdadeira divindade: pois somente ela é maior do que todas as coisas) e então acrescentou, explicando melhor: Eu e o Pai somos um: o que certamente, se não fosse entendido como a unidade universal na natureza divina, o que Ele havia dito antes, que aquilo que Lhe foi dado era maior do que tudo, ficaria enfraquecido. Daí também os judeus entenderam que Ele havia falado da verdadeira divindade, porque disseram que Ele havia blasfemado: Porque, sendo homem, Ele se fez Deus. O segundo objetivo era deixar claro aos judeus que Ele não havia blasfemado, nem que aquelas Suas palavras continham blasfêmia. E a isso, Ele introduziu a prova apresentada no argumento, como que do menor para o maior: Se a lei chama de deuses aqueles a quem a palavra de Deus foi dirigida, e a Escritura não pode ser anulada, nem contém blasfêmia, com mais razão não será blasfêmia chamar-me Deus, que fui especialmente santificado e enviado pelo Pai ao mundo. Portanto, essa prova não visa diretamente provar que Ele é Deus, ou que Ele disse ser um com o Pai, mas sim provar que não há blasfêmia nessas palavras, sem, contudo, diminuir ou reformar o que Ele disse ser um com Deus, como se quisesse ser um ministerialmente, como aqueles a quem a palavra de Deus foi dirigida, e não substancialmente.

Pois o fato de ele não desejar diminuir isso é claramente evidente, porque, tendo provado que não havia blasfêmia em suas palavras, ele retorna para manifestar que ele é o verdadeiro Deus nas seguintes palavras: "Se eu não faço as obras de meu Pai, não acreditem em mim. Mas, se eu as faço, e vocês não querem acreditar em mim, acreditem nas obras, para que saibam e creiam que o Pai está em mim, e eu no Pai." Palavras essas não se sustentariam se Deus fosse apenas participativo, como um ministro, e não substancial, pois estar em O Pai, e o Pai nele, não podem ser verificados por nenhum ministro. E embora Cristo diga pelo sacramento que ele está em nós, e nós nele, ele ensina claramente que isso se dá pela alimentação, o que exclui a unidade essencial. Mas aqui ele diz que o Pai está nele, e ele no Pai, porque ele realiza as obras do Pai, que é estar nele pela comunicação do mesmo poder, e portanto da mesma natureza.

X. Sobre o segundo e o terceiro lugares citados no argumento, dizemos que ele é eficaz. Pois naquele lugar: Batizando-os em nome do Pai, etc., digo que o "em nome" não significa um nome vazio e sem significado, nem uma dignidade acidental, mas uma dignidade suprema e divina, e, portanto, substancial. Mas sobre aquele lugar: "Há três que testificam no céu, e estes três são um", dizemos que ele também prova eficazmente essa unidade substancial, porque afirma que eles são um simplesmente e sem qualquer acréscimo acidental. Nem impede o que é acrescentado em semelhança dessa unidade: "E três que testificam na terra, etc." Pois este trecho é traduzido e explicado por alguns a partir do grego: "E estes três são um"; onde não se especifica que eles são um, como quando se diz que o Pai, o Verbo e o Espírito Santo são um. Assim, pág. Vásquez aqui disp. cix, cap. n, num. cxxxii. Mas, como a nossa Vulgata não coloca essa partícula em "um", mas simplesmente afirma que são um, e essa Vulgata precisa ser defendida, não há razão para recorrermos àquela leitura grega. O significado claro, então, é que o Espírito, a água e o sangue, que testemunharam de Cristo no momento de sua paixão, o Espírito, de fato, quando ele expirou com um grito, mas a água e o sangue, porque jorraram de seu lado, esses três pertencem à composição de uma única substância humana em Cristo; e, da mesma forma, o Pai, o Verbo e o Espírito Santo pertencem a uma única substância, não composta, por ser divina, mas supremamente única e simples. Mas se João estivesse falando ali do sacramento do batismo, o significado seria que o Espírito, a água e o sangue são um no sentido de sacramento, porque não falam de outra natureza na qual sejam um; mas, na

verdade, o Pai, o Verbo e o Espírito Santo também são um, não no sentido de sacramento, que não cabe ali, mas no sentido de divindade.

XI. À primeira confirmação, a resposta é que todos os lugares que afirmam que há um só Deus não se opõem a nós, porque as três Pessoas não são três deuses, mas um só Deus. Portanto, do fato de se afirmar um só Deus, a distinção das Pessoas não é removida, mas sim negada a ideia de que essas Pessoas sejam vários deuses. Mas os lugares que afirmam que há apenas um Deus não o fazem pela exclusão das Pessoas, que são o mesmo Deus, mas sim de outros deuses, ou pela exclusão de uma natureza estranha e daqueles que a possuem. Mas quando se diz que o Pai permanece no Filho, que está no Filho, que é visto quando o Filho é visto, e vice-versa, a unidade da pessoa em Deus não é provada por isso, mas apenas a da natureza; A afirmação de que "ser" ou "permanecer no Filho" ou "o Filho no Pai" não se refere propriamente à mesma Pessoa, mas a distintas: pois ninguém permanece em si mesmo, está em si mesmo, etc., como bem observa São Tomás, resolvendo este argumento dos sabelianos em 4 Contra Gent. C. IX. Mas ao que os transilvanos acrescentam, a resposta é fácil: pois os Apóstolos reconhecem Cristo desde a eternidade em pessoa, embora no tempo Ele tenha se tornado homem, como Paulo diz em Hebreus 11: Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e para sempre; e João 10: No princípio era o Verbo. Mas o que Ele fez antes da carne, eles dizem claramente: Todas as coisas foram feitas por intermédio dele; João 1: Todas as coisas foram criadas por intermédio dele, e nele, e nele todas as coisas subsistem; Colossenses 1: Por intermédio de quem Ele fez os séculos, sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder; Hebreus 1: E novamente: No princípio fundaste a terra, e as obras das tuas mãos são os céus. Finalmente: Tudo o que o Pai faz, o Filho também o faz (João 5:10). Mas o que Pedro disse, que este Jesus foi feito Senhor e Cristo por Deus, nós dizemos que ele foi feito Senhor como homem: pois mesmo em sua natureza humana, ele recebeu um nome acima de todo nome que existe neste mundo e no mundo vindouro, como Paulo diz. Mas isso não era desde a eternidade, porque desde a eternidade o Senhor era como Deus, que é o que ele naturalmente era; posteriormente, como homem, ele se tornou Senhor pela graça de Deus. Resolvemos, portanto, as demais autoridades citadas acima contra a divindade de Cristo.

XII. À segunda confirmação, a resposta é que é mais bem-aventurado dar do que receber, quando o que é dado não é único nem idêntico ao próprio doador, mas quando o que é recebido é único e idêntico ao próprio doador, não é menos bem-aventurado receber do que dar, porque é recebido tanto naquele a quem é dado quanto naquele que dá: pois identifica em sua natureza a própria substância plena e completa do doador. Portanto, não nos baseamos apenas no fato de que Deus natural e necessariamente dá a sua geração ao Filho, mas sim no fato de que esse dom comunica tudo o que Ele detém da substância do doador, e assim aquele que recebe não permanece distinto do doador, exceto na oposição da relação, que existe entre o doador e o receptor, entre o que procede e o que produz, mas em substância e perfeição ele não permanece distinto, mas o mesmo. Portanto, quando algo é dado por meio da identidade com o doador, não é mais feliz dar do que receber, se de fato ambos permanecem perfeitos. Mas quando o que é dado é distinto do doador, é mais feliz dar do que receber, porque então o receptor se encontra em alguma potencialidade e necessidade em relação ao doador. Porém, onde não há necessidade por parte do receptor, não é mais feliz dar do que receber, como diz Agostinho em sua obra Contra Maximino, C. XXIV.

XIII. Àquelas objeções sofísticas, há uma resposta simples. Pois a primeira consequência decorre do não distribuído para o distribuído, inferindo uma negativa da afirmativa, como se disséssemos: Quem é gramático é um homem verdadeiro; portanto, quem não é gramático não é um homem verdadeiro: Paulo é filho de um homem verdadeiro; portanto, quem não tem Paulo como filho não é um homem verdadeiro. A segunda consequência decorre da mesma maneira, do não distribuído para o distribuído, da afirmativa para a negativa. Pois está bem estabelecido que Cristo é o mediador do Deus verdadeiro, que é o Pai, e que existe outro Deus verdadeiro para o qual ele não é mediador, como o Espírito Santo. Mas a verdade é que Cristo, como homem, é mediador em relação a toda a Trindade, assim como Cristo foi enviado como homem por toda a Trindade, e a encarnação foi realizada por toda a Trindade, para que a satisfação fosse feita à própria Trindade, e por meio

dela Cristo merece graça para nós. Mas a razão pela qual as orações são dirigidas ao Pai, dizemos, é porque no Pai, como na Primeira Pessoa, está inscrita toda a Trindade; e, no entanto, para que outras Pessoas não fiquem excluídas, as orações são incluídas, dizendo: Que contigo vive e reina na unidade do Espírito Santo. Não devemos nos importar com as mentiras dos transilvanos: pois que Ebione disse que Jesus era um homem puro, fica claro na carta de Santo Inácio aos filadelfianos; em Irineu, livro II, capítulo 20, e livro I, capítulos 25 e 26; no livro de Tertuliano, Sobre a Carne de Cristo, e no livro Sobre as Prescrições dos Hereges, capítulo 46; e no livro de Agostinho, Sobre as Heresias, heresia 10, e outros.

XIV. Finalmente, as autoridades argumentam contra a divindade do Espírito Santo. Pois é dito que o Espírito Santo é criado e uma criatura, como quando se diz em Ano IV: "Eu confirmo o trovão, e ele cria o espírito"; em Joel II: "Derramarei do meu Espírito, cuja efusão não se faz senão por transbordamento para o exterior"; e em João I: "Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, todas as coisas, exceto o Espírito Santo, nada". Também é dito que ele é menor que Deus, tanto porque se diz que ele intercede por nós (Romanos 5: "O próprio Espírito intercede por nós com gemidos inexprimíveis"), quanto porque ele é enviado por Deus, mas a missão de servos e ministros se dá por ordem daquele que o envia (João 15: "O Espírito da verdade, que eu da parte do Pai vos enviarei"). Finalmente, confirma-se que somente o Filho procede em Deus por natureza; portanto, o Espírito Santo não procede por via natural, mas por livre-arbítrio e arte.

Mas isso é próprio da criatura.

A resposta encontra-se naquele trecho de Amós, não para ser interpretado como o Espírito Santo, mas como o vento, que também é chamado de espírito, como em Êxodo 15: "Soprou o teu Espírito, e o mar os cobriu"; e no Salmo 106: "Disse ele, e o espírito da tempestade se pôs"; e no Salmo 148: "Os espíritos das tempestades que proclamam a sua palavra". A interpretação desse trecho é de Jerônimo, Teodoreto, Ruperto e Basílio, livro 5, contra Eunômio. Naquele trecho de Joel, se o derramamento do Espírito for interpretado como graça e caridade, que são difundidas em nós pelo Espírito Santo, algo é criado; se for interpretado como a Pessoa do próprio Espírito Santo, esse derramamento é o mesmo que a missão, que é uma processão interna da pessoa com a conotação de um novo efeito para o exterior, no qual essa missão é designada, e assim é apropriado às Pessoas divinas que procedem, como diremos em breve. A posição de João não é urgente, pois ele fala de todas as coisas possíveis, não de todos os seres, caso contrário, até mesmo o Pai teria sido criado. À objeção sobre a inferioridade do Espírito Santo, dizemos que Ele não pede formalmente, mas causalmente, porque Ele nos faz pedir. Essa explicação é dada por Agostinho, Livro I, Contra Maximino, logo no início: "Pois daquele de quem o Apóstolo disse, clamando: Aba, Pai, em outro lugar disse: Em quem clamamos Aba, Pai, de modo que explicou o que é clamar, dizendo em quem clamamos, ou seja, porque Ele nos faz clamar". Mas quando se diz que o Espírito Santo foi enviado, assim como o Filho, em nenhum desses casos se fala de uma missão feita por ordem, mas de uma missão e processão com alguma manifestação e sinal visível realizado no tempo. Tal missão, porém, não impede a divindade da Pessoa enviada, porque Ele não é enviado para onde não estava antes, mas para que possa se manifestar onde não se manifestou antes com algum novo efeito. Pois que o Espírito não é enviado para onde Ele não estava antes, fica claro no Salmo 137: Para onde me irei do teu Espírito? E o Filho foi enviado ao mundo, onde já estava antes, João I: Ele estava no mundo, e o mundo não o conheceu; veio para o que era seu, etc.

XV. Em resposta à confirmação, diz-se que proceder à maneira da natureza significa duas coisas: proceder necessariamente, ou naturalmente, e proceder por meio da imagem e semelhança do seu princípio. Ambas se encontram juntas na processão do Verbo divino; e, portanto, Ele é o Filho, como se dirá adiante. Mas na processão do Espírito Santo, encontra-se a primeira, ou seja, a processão de maneira natural e necessária, mas não a segunda, porque Ele procede por impulso, não por imagem. Contudo, nem toda processão da vontade é livre ou artificial, mas mesmo a natural e a necessária podem ser dadas; quando o fazem pelo amor ao objeto que é o bem supremo, como no amor ao gozo divino.

## A MULTIPLICAÇÃO DAS PESSOAS AD INTRA NÃO REPUGNA À NATUREZA DIVINA.

XVI. Entre as dificuldades que surgem a respeito deste mistério (São Tomás propõe várias em iv contra gen.c. x e o resolve no capítulo xiv), uma delas é que este mistério, atribuído a Deus por causa de sua suprema eminência e perfeição, parece ser, na verdade, repugnante à suprema eminência da divindade. Pois, em primeiro lugar, as processões para o interior, se forem verdadeiras e reais, devem pressupor alguma distinção na própria substância. Porque as próprias relações ainda são algo real naquilo em que se distinguem umas das outras, caso contrário não seriam realmente distintas. Portanto, essa coisa real em que se distinguem não é um acidente real: pois isso não existe em Deus; logo, ele é uma substância real. Como, então, escapar do fato de que a distinção não é dada na substância, mas na relação, se a própria relação também é realmente distinta de outra, e naquilo em que se distingue, está a substância? Além disso, essas processões em Deus são reais porque se situam entre extremos verdadeiramente distintos: pois essa é a essência de uma processão real, e esses extremos não são realmente distintos em substância e natureza, mas apenas em relação. E, novamente, as relações são realmente distintas porque se fundamentam em processões reais: portanto, inicia-se um círculo ou busca-se um começo.

XVII. Confirma-se que, embora a natureza intelectual seja produtora da Palavra por sua fecundidade e abundância, quando a natureza intelectual é um ato puro, e no último recurso de toda a atualidade por si mesma ela é a espécie expressa, a Palavra e o termo do entendimento; portanto, a produção e a processão do Verbo são repugnantes a tal natureza, visto que por si mesma, em força e razão, ela é a própria Palavra e a espécie expressa; e assim como não é próprio do homem, que formou a Palavra, produzir mais por contemplação, mas na Palavra produzida pela contemplação, também não é próprio da natureza divina produzir a Palavra, mas contemplá-la em si mesma. Mas se ela produz isso por abundância e fecundidade, não há razão para que a própria Pessoa da Palavra e o Espírito Santo não produzam também, da mesma fecundidade, essa Palavra e essa outra Palavra, até o infinito? O que certamente é inconveniente.

XVIII. Confirma-se, em segundo lugar, porque é repugnante entender processão ou produção sem ter origem em outro, e é repugnante entender o ser divino sem ser de si mesmo. Como, então, se pode entender que uma Pessoa é divina e é de outro com comunicação do próprio ser divino? E, antes de tudo, porque o Verbo e o Espírito Santo são identicamente a própria essência de Deus, e necessariamente. Quando, portanto, entendemos a natureza ou essência no Pai, o Filho e o Espírito Santo já estão identificados ali. Portanto, não é incompreensível que eles recebam esse ser divino por meio da comunicação e da produção, visto que o possuem por meio da suprema identidade com a essência.

De modo semelhante, a produção exige que o que procede seja dependente do produtor, seja subsequente a ele, esteja passando do primeiro ato para o segundo, ou do não-ser para o ser, porque aquilo que é um ser necessário, independente e de si mesmo, é tal que tem ser com todo outro ser circunscrito; mas aquilo que procede e é produzido por outro, não tem ser separado de seu produtor: portanto, é repugnante entender a produção ou processão em um ser necessário ou

divino.

XIX. Responde-se negando que as processões postulem diversidade de substância nas coisas divinas, mas apenas em relação e relação enquanto opostas, embora as relações opostas e relativamente distintas tenham, em si mesmas, a mesma essência substancial. E quanto ao ponto de que mesmo essas relações, enquanto opostas e distintas entre si, são substância, eu distingo; elas são substância identicamente e realmente em si mesmas, eu distingo; explícita e formalmente sob o conceito de relativo, eu nego; pois sob esse conceito elas não explicam a substância, mas a ordem e a relação em relação a outro; mas a substância é dita em relação a si mesma. Daí implica que a relação, que é substância, se distingue de seu correlativo ou da relação à qual se opõe na razão da substância, mas em si mesma, sob a formalidade e o exercício de: pois ela se distingue apenas em relação a outro, mas na razão da substância não é explicada senão em relação a si mesma: portanto, é repugnante ser distinguida ou oposta em substância, embora, mesmo sendo distinguida e oposta, seja em realidade e identicamente

substância. Portanto, essa substância divina, por ser infinita e ilimitada, existindo em si mesma simplesmente entitativa, é eminentemente equivalente a muitas, e assim contém também o gênero relativo, e não apenas o substancial: e a única substância dá ser a muitas relações, e as constitui em sua essência e natureza, de modo que o que muitas entidades acidentais, e muitas em, fazem nas relações criadas, a única e simples substância faz por causa de sua infinitude nas relações que estão em Deus. E porque é da natureza de uma relação real que ela é com outra, e não consigo mesma, é necessário que essa única substância contenha uma pluralidade de relações sob a razão real, deixando de lado o fato de que elas exercem uma oposição correlativa entre si na própria razão: pois tudo isso está abrangido por uma substância infinita, que pelo próprio fato de dar ser às relações, e de as conter, é necessário que elas sejam uma nessa substância, porque o mesmo e mais simples existente inclui em sua essência infinita muitas relações, e que na razão, na qual elas se opõem, elas permanecem distintas; E, no entanto, isso não é fictício nem separado da substância e do acidente, mas é realmente oposto ao outro, e realmente distinto dele, e essas realidades não são acidentes, mas a própria substância, mas não várias substâncias, embora várias relações, porque para multiplicar a realidade das relações, basta multiplicar as oposições, e o próprio exercício disso é substância em uma coisa, contudo, a própria proporção da substância não é multiplicada, porque esta não é dada a outra; e como é infinita e não limitada e diversa, também contém a substância e o ser de outra relação; portanto, a substância de ambas as relações é a mesma, é permitido que a realidade das relações seja múltipla, porque essas oposições são dadas em uma coisa. Mas para que uma substância seja dividida, não basta dividir e multiplicar as relações, que são a própria substância na proporção de, ou como a outra, mas também em relação a si mesma, porque uma substância é chamada a si mesma, embora, devido à sua infinitude, essa substância seja também uma relação, e ainda assim não divisível como substância, mas distinguível como relação segundo a proporção de. Sobre isso, veja São Tomás IV Contragent, capítulo XIV, com a solução para vi, vn e vin, onde ele explica isso detalhadamente.

XX. Ao que se acrescenta sobre o círculo e a busca por um princípio nas processões e relações, a resposta é que as processões divinas são realmente distintas entre extremos, não entre aqueles que são distintos antes das próprias processões, mas entre aqueles que são tornados distintos pelas próprias processões. Tampouco se inicia um círculo distinguindo processões por causa de relações, e relações por causa de processões: porque o processo procede em um tipo diferente de causa, e assim cessa o defeito do círculo: pois as causas são causas umas das outras; e uma demonstração que regride de uma conclusão para princípios, conhecendo a conclusão por um meio diferente, não demonstra a mesma coisa pela mesma coisa, e assim não se torna um círculo vicioso, como mostramos em Lógica, Q.

xxv, Art. ni. No presente caso, as relações dentro de Deus são realmente distintas, porque são relativamente opostas umas às outras: mas são opostas porque se fundamentam na processão e na origem, onde a causa imediata da distinção é a oposição, e a própria razão da relação real, que é com outro, e não consigo mesma; Mas a própria processão, ou origem, é remota e tem isso como fundamento. Porém, quando, ao contrário, se diz que a origem e a processão são reais porque se situam entre extremos distintos, então não se atribui uma causa total, nem uma causa que seja o fundamento, mas busca-se a condição necessária para que a processão seja real. Pois a causa real da processão é que ela procedeu por meio de atos reais e um princípio real: mas isso requer como condição que os extremos sejam realmente distintos. Portanto, não há um processo do mesmo tipo de causa, nem segundo uma causa adequada de um para o outro, e assim não se inicia um círculo vicioso.

XXII. À primeira confirmação, de que a palavra ou espécie expressa realiza duas funções em nós. A primeira é tornar o objeto compreendido por meio de termo, assim como a espécie impressa o torna inteligível por meio de princípio; a segunda é tornar o objeto dito e falado, ou falar e manifestá-lo em si mesmo. E quando o objeto não possui em si mesmo tal imaterialidade e espiritualidade que seu ser seja inteligível e compreendido, ele precisa primeiro ser formado na espécie expressa, e ser dito ou manifestado nela (pois isso é formação, manifestação e dicção), de modo que, a partir disso, o entendimento se materialize em ato, e assim, devido à necessidade do objeto, o intelecto forme uma palavra, ou seja, imperfeitamente, quando alguém diz de modo

que compreende, porque se supõe que ainda não compreenda. Mas, ainda assim, o dizer ou a expressão em si não se dá apenas por essa necessidade, mas também, após a plena compreensão, pode tornar-se novamente um discurso, não para entender ou perceber melhor, mas para manifestar e comunicar o que entende: pois o intelecto é naturalmente comunicativo e manifestador, porque é luz. Daí: "Da abundância do coração fala a boca", como diz o Senhor, e no Salmo 49 se diz da Palavra divina: "O meu coração proferiu uma boa palavra", porque, assim como a boca arrota quando o corpo está cheio demais, assim a mente fala em Deus com plenitude absoluta, não por carência. Assim, portanto, dizemos que a natureza divina, pelo fato de ser um ato puro, não produz a Palavra no próprio ser inteligível para que este a entenda, nem por carência, mas pela plenitude da inteligência; e assim o Pai não é a sabedoria sábia gerada, como ensina Agostinho em um dos capítulos da Trindade, capítulo I. Negamos, porém, que não seja próprio de uma natureza intelectual produzir uma palavra tão perfeita e em puro ato, e falar a partir da abundância e plenitude do entendimento: pois se a natureza intelectual é comunicativa por si só e manifesta aquilo que compreende, e tanto mais quanto mais compreende: assim Pois ela se manifesta melhor, como luz que se manifesta por si mesma, quanto mais plena e perfeita for; como pode essa intelectualidade, que é suprema em entendimento, não ser a mais comunicativa e manifestadora, mesmo em si mesma, e consequentemente poder falar e ter a Palavra? Daí o que se diz em Isaías 66: "Acaso eu, que faço outros gerarem, não darei eu mesma à luz, diz o Senhor? Se eu, que dou à luz a estrangeiros, serei estéril, diz o Senhor teu Deus?" Portanto, a produção da Palavra não é repugnante à intelectualidade, que é um ato puro, não para formar um objeto no ser intelectual e imaterial, mas para manifestar, falar e expressar aquilo que entende: pois aquele que formou a Palavra e é contemplado naquilo que foi formado não cessa aí, mas, novamente, a partir do entendimento e da contemplação perfeitos*, pode falar e manifestar pela Palavra aquilo que entende, porque nosso intelecto está sempre se manifestando e falando por si mesmo. E assim São Tomás disse muito bem no primeiro artigo, que quem compreende, pelo simples fato de compreender, algo procede dentro dele, como que dizendo que, pelo fato de ser de natureza intelectual, deve ser produtivo da Palavra, seja por necessidade de formar um objeto e concretizar o compreendido em ato, quando por si só não o é; seja por abundância e perfeição, quando a enunciação e a produção da Palavra são ordenadas apenas para manifestar e falar, e não para formar um objeto e compreender.

XXII. Mas à questão de por que o Verbo e o Espírito Santo não produzem outro Verbo, se de fato possuem o mesmo poder fecundante, a resposta será que isso provém da perfeição infinita dessas Pessoas e da própria noção do que elas têm, não de uma deficiência de poder e perfeição, como ensina São Tomás abaixo, questão XLI, art. vi. De fato, da perfeição dessas Pessoas, porque se o Filho tivesse outro Filho, e o Espírito Santo também, eles seriam ou uma só filiação, ou distintos e diversos. Se diversos, um não teria o que o outro tem; e assim nenhum seria infinito em sua linhagem e em seu gênero, filiação. Daí se aplicaria aqui a mesma razão pela qual não multiplicamos em Deus várias sabedorias, várias imensidades, várias naturezas, porque se fossem multiplicadas, nenhuma seria a soma, a menos que de fato sejam multiplicadas por oposição, como o Pai e o Filho o são; pois duas filiações não se oporiam uma à outra. Se não há duas filiações, mas uma: portanto também um só Filho. Mas, do ponto de vista conceitual, é repugnante ao Filho e ao Espírito Santo gerar outro Filho ou Verbo, porque a filiação não pode gerar outro Filho, pois o Filho, enquanto Filho, não tem outro Filho, nem o gera, mas é gerado, a menos que também seja o Pai. Portanto, para que o Filho gere outro Filho, ele teria que ser não apenas o Filho, mas também o Pai, ou seja, ter outro Filho em relação ao qual ele é o Pai, porque o gera. Logo, a Pessoa e a noção do Filho como puramente o Filho, e nada mais que o Filho, não geram. Mas se for dito que ele também é o Pai, e não possui apenas filiação, mas também paternidade, surge uma incongruência ainda maior. Porque essa paternidade que o Filho possui para gerar outro Filho é ou a mesma paternidade da primeira Pessoa pela qual ele foi gerado, ou diferente. Se for a mesma, não pode ser comunicada e acordada com o Filho, porque se opõe a Ele: pois Ele o gerou e está correlativamente relacionado a Ele; e, novamente, se for a mesma paternidade, Ele gerará o mesmo Filho, não diferente, ou aquele que Ele tem, Ele não gerou o mais perfeito e infinito, porque outro deve ser gerado. Se a paternidade for diferente da paternidade da primeira Pessoa, isso é

impossível, tanto porque esta paternidade e a paternidade da primeira Pessoa não são relações opostas, nem correlativas: portanto, nem diversas, porque onde não há oposição, tudo é um em Deus, assim como a espiração ativa e a paternidade, por não serem opostas, são uma; e também porque então a primeira paternidade não seria infinita, porque não geraria tudo o que é gerável em Deus: pois deixaria espaço para outra paternidade, e outra para o Filho gerar, e assim não haveria uma paternidade suprema e infinita na ideia do Pai.

XXIII. À segunda confirmação, a resposta é que ter sido comunicado por outro não é repugnante a ter sido incriado por si mesmo, porque através dessas processões o próprio ser que está em seu princípio é comunicado, não algo fora de Deus; e assim nenhum ser criado é comunicado, mas o próprio ser divino que está em Deus: mas este não é criado, mas de si mesmo, e assim o ser é comunicado de si mesmo, não de si mesmo, isto é, não comunicado, mas de si mesmo, isto é, não criado, mas esse próprio incriado é comunicado por processão para dentro, não por criação para fora.

A que se diz que essas Pessoas se identificam com a essência e, portanto, não possuem o ser divino por processão, se o possuem por identidade, a resposta é que essas Pessoas se identificam com a essência, não de qualquer modo, mas como procedentes, e juntamente com a própria processão, se de fato o fato de tal Pessoa proceder é uma marca característica pela qual ela é reconhecida e distinguida de outra que não procede, ou não procede dessa maneira, e sem a qual nenhuma relação real pode ser multiplicada em Deus, como será dito mais adiante. Portanto, é repugnante que a relação do Filho seja identificada com a essência, exceto como procedente do Pai. Logo, tal comunicação e processão não são repugnantes à identificação, nem é inapropriado que a filiação seja identificada com a essência, porque não se opõe a ela, e a essa essência com a qual ela se identifica. Teólogo IV.

A existência se dá por processão e comunicação, porque é uma relação de procedente e, portanto, identifica-se como procedente. Logo, nesse sinal em que entendemos a essência no Pai, entendemos a Pessoa do Filho e o Espírito Santo identificados nessa essência, eu distingo; se nesse sinal também entendemos o Filho e o Espírito Santo como procedentes, eu admito; se ainda não entendemos o procedente, eu discordo, porque se não entendemos o procedente, não entendemos o Filho e o Espírito Santo como procedentes. Mas se nesse sinal já entendemos o Filho como identificado como procedente, e não absolutamente: portanto, não é contrário a ter uma essência por identificação e comunicação, se aquilo que é identificado o é identificado como procedente e comunicante, e não de qualquer outra forma.

XXIV. Mas quando se diz que um produto deve ser posterior ao seu produtor, dependente dele e passar do primeiro ato para o segundo, digo que essas condições são próprias da produção imperfeita, e pelas quais se entende que ela é distinta e diversa do seu produtor. Mas onde a processão deve ter e comunicar aquele mesmo ser que está no princípio do qual procede, e com o qual o próprio processo se identifica, essas condições não intervêm ali. E assim não há passagem do primeiro ato para o segundo ato, mas é o mesmo segundo ato, e um ato puro, que é comunicado ali, sem dependência ou prioridade de duração ou natureza, porque é o mesmo ser na coisa que procede em si mesma, e no princípio do qual procede. Mas a própria relação processual, uma vez que não tem ser distinto da essência, porque não se opõe a ela, tem simultaneidade com o seu correlativo ao qual se opõe, e do qual procede, porque são relativos por natureza; Portanto, a prioridade não se fundamenta nessas processões de forma alguma, mas apenas na ordem de origem com total simultaneidade, aliás, identidade em essência; mas simultaneamente em relações como correlações:

25. Em segundo lugar, pode-se demonstrar que a natureza divina é repugnante a essas processões, e a pluralidade de Pessoas, a partir de certas condições exigidas para uma verdadeira processão, e a pluralidade de Pessoas, repugnante a Deus, por exemplo, porque a geração é uma mudança, e qualquer produção é uma espécie de mudança, mas a mutabilidade é repugnante à natureza divina. Da mesma forma, a mesma natureza numérica não pode ser comunicada do Pai a outro supositum, nem pode ser recebida ou colocada nele, porque, em primeiro lugar, se ela se torna outro supositum por transfusão de natureza, deixará de estar no Pai, se, por exuberância ou extensão para outro, introduzirmos divisibilidade, ou partes e aumento na essência divina. Em

segundo lugar, porém, é repugnante ao próprio supositum proceder, porque então ele estaria em potencialidade em relação à natureza que receberia e se distinguiria dela, porque nada recebe de si mesmo. Da mesma forma, se várias Pessoas constituem um só Deus, esse Deus subsiste em razão de sua divindade, quando se torna a forma mais perfeita, não incompleta ou inerente: mas a forma intelectual subsistente é uma pessoa; portanto, o Pai e o Filho concordam não apenas em uma só natureza, mas em uma só pessoa, e haveria quatro pessoas em Deus, o que é herético.

26. Confirma-se que em dois correlativos encontramos a dependência de um relativo em relação ao seu correlativo, como em relação a um termo; encontramos também uma diversidade de predicados, que exigem uma essência diversa: pois o Pai é Deus não gerado e gerador, o Filho é Deus gerado e não gerador, a paternidade é incomunicável, a essência cocomunicável: portanto, o Filho e o Pai não podem ser um só Deus, nem essência, e Pessoa uma só coisa. Pois essas relações não podem estar em Deus a menos que sejam algo divino e a própria essência divina. Mas a essência divina é comum ao Pai e ao Filho: portanto, se a própria relação é a essência divina, a relação será comum, como a essência, ou se não for comum, e ainda assim, naquilo em que não é comum, houver alguma coisa, será uma coisa que não é a essência divina. E dado que na natureza da relação existem diversas relações opostas e diversas coisas, não obstante, essas relações devem ser fundadas em algum absoluto, e esse absoluto é ou um ou diverso. Se diverso, a essência divina será dividida; Se uma coisa não pode fundamentar muitas relações opostas, é porque a diversidade das relações provém dos seus fundamentos.

Responde-se que todos esses argumentos são resolvidos por São Tomás IV Contra Gent. c. xiv: a partir de sua doutrina, não é difícil respondê-los.

27. Portanto, quanto ao primeiro ponto sobre a mudança, dizemos que a geração é uma mudança quando procede da potencialidade para o ato, que é a geração imperfeita, como se observa nas criaturas. Mas se ela não é transferida para Deus, mas sim com as imperfeições removidas, e apenas quanto à razão da processão de um ser vivente de um ser vivente para uma semelhança da natureza, sem qualquer potencialidade, mas passando de um segundo ato para um segundo ato, porque Ele é Deus de Deus e luz da luz, assim como a sabedoria e a justiça também são colocadas em Deus,

não por qualidade e acidente, como em nós, mas com essas imperfeições removidas.

Na segunda parte do argumento, afirma-se que o Pai não comunica uma parte da natureza ao Filho, porque a divindade não tem partes, mas é uma entidade muito simples, comunicando, contudo, toda a sua natureza. Tampouco deixa de estar no Pai, porque não é comunicada ao Filho como um supósito, ou uma pessoa estranha, mas sim como a própria essência divina. E assim, visto que a essência divina, em razão de sua infinita eminência, identifica todas as relações e Pessoas em si mesma da maneira como elas são em si mesma, ou seja, como procedentes, pois sem processão não podem ser distintas, a comunicação da natureza que o Pai dá ao Filho procedente não retira do Pai a natureza que ele comunica ao Filho, mas permanece nele. Mas essa natureza assim comunicada não é recebida no Filho, porque não é comparada a ele como forma à matéria, ou ato à potência, mas como puro ato contendo toda a perfeição, uma das quais é essa relação real em oposição ao seu correlativo, e procedendo dele, e identificada com a própria natureza divina, não a recebendo, porque se fosse receptiva, não seria puro ato.

Na terceira parte do argumento, afirma-se que a essência divina em si mesma também é uma coisa subsistente, mas não uma Pessoa, como ensina expressamente São Tomás IV, contra gent. c. xiv, na solução da quinta razão, e como veremos adiante. Porque uma pessoa não é algo que subsiste em natureza intelectual, mas que subsiste incomunicavelmente em relação a um termo adicional. Mas a natureza divina se comunica em relação a um termo adicional, a saber, Pessoas, ou relações, e por essa parte não é uma Pessoa. Mas subsiste, porque tem ser por si mesma, e não se possui a si mesma por meio de uma forma incompleta, inerente, informativa ou dependente de outra em seu ser, mas em si mesma é ser pleno e perfeito, e existe por si mesma, não por meio de Pessoas, e isso é suficiente

para que seja chamada de subsistente, ou seja, existente por si mesma, embora não por meio de uma pessoa incomunicável. E assim

não há quatro Pessoas em Deus.

Para confirmar isso, a resposta é que a relação em Deus não é dependente nem quanto ao ser, porque o seu ser é a própria substância de Deus, não algo que lhe advém; nem quanto ao exercício de olhar e à razão para tal, porque o olhar, ou a relação como olhar, não deriva seu ser de um termo, pois antes se opõe a ele relativamente; nem é causada por ele, porque antes são relativos entre si em sua natureza, não um antes do outro: mas se um dependesse do outro, seria posterior àquilo de que depende. Portanto, a relação tem conexão e correspondência com seu termo, não dependência, assim como a essência também tem conexão com suas próprias paixões, não dependência delas, porque para a dependência é necessária uma conexão com a potencialidade e a imperfeição de ter algo de outro, necessitando dele quanto ao seu ser, e sendo inferior a ele.

Em resposta a outra parte do argumento, a diversidade de predicados não exige uma essência diferente, mas sim uma relação diferente, pois essa oposição de predicados é relativa. Assim, o Deus gerador e o Deus gerado são essencialmente o mesmo Deus, não pessoalmente, ou seja, no que diz respeito àquilo em que o gerador e o gerado se opõem relativamente, e não no que diz respeito à sua natureza. E a mesma coisa, que é essência, é comunicável quanto à natureza, mas incomunicável quanto à relação, devido à eminência da própria essência divina, que, por ser infinita, existindo única em si mesma, contém todos os gêneros de perfeições ou razões que não lhe são repugnantes. E assim, contém um gênero relativo, que por si só afirma a incomunicabilidade em relação ao seu correlativo, ao qual se opõe.

Portanto, pelo próprio fato de a essência divina admitir relações em si mesma, deve admitir a incomunicabilidade sob uma perspectiva e a comunicabilidade sob outra, mas isso se dá pela existência única da substância divina, pois, devido à sua infinitude, ela cumpre as funções de muitas que estão conosco.

E, indo direto ao ponto, se a relação, ou pessoa, é uma essência, e a essência é comum, a pessoa será comum. A consequência é negada, porque o que é transformado em algo é reduzido a um defeito da denominação. Pois, como a essência divina, embora simples, é, no entanto, equivalentemente múltipla devido à sua eminência, é o mesmo proceder às consequências da formalidade do relativo para o absoluto, ou vice-versa, como se houvesse muitos na coisa formalmente, porque nas consequências não se considera a realidade, mas a formalidade. Portanto, essa única coisa é a essência divina, e comum sob a consideração da essência, e não comum sob a formalidade da pessoa, embora a única coisa mais simples seja a natureza, e a pessoa no ser da coisa. E quando se diz que essa relação, mesmo na medida em que não é comum, é alguma coisa, respondo que é a própria coisa que é a essência divina, não uma coisa fora da essência divina; Mas aquilo que é a essência divina não é apenas algo comum, ou comunicável, mas também algo incomunicável, isto é, uma relação, porque por sua infinitude abarca tudo isso, e um gênero absoluto, segundo o qual é comum às três Pessoas em termos de perfeições, e um gênero relativo, segundo o qual aquilo que é a essência não é comum, mas oposto por um correlativo: pois isso requer de sua natureza essencial um gênero relativo, que é necessariamente oposto a outro e distinto de si mesmo. E, no entanto, todas essas relações são uma em ser e substância, porque uma única substância infinita é suficiente para dar ser a muitas relações que contém em sua eminência.

E quanto ao que se diz sobre o fundamento, a resposta é que essas relações têm um fundamento absoluto que é uno em termos de entidade, a saber, a própria essência divina, segundo as operações do entendimento e da vontade, que na realidade são eminentemente muitas, de modo que, a partir de sua fecundidade, pode fundamentar muitas relações segundo diversas processões e origens. O que não pode ocorrer nas criaturas, porque uma única essência não pode ser eminentemente infinita e conter esses diversos fundamentos. E, no entanto, vemos que uma única coisa, materialmente una, fundamenta diversas relações, como a mesma quantidade, a razão de igualdade, a relação de similaridade com outra quantidade da mesma espécie, a relação de medida, ou da coisa medida com aquelas coisas que são medidas por tal quantidade, ou que a medem.

## ESTE MISTÉRIO NÃO CONTRARIA OS PRINCÍPIOS DA LUZ NATURAL.

XXVIII. Do terceiro capítulo acima, levanta-se uma objeção contra este mistério, porque sua posição destrói os princípios evidentes pela própria luz da natureza, o que não pode subsistir: pois assim a fé tentaria introduzir algo repugnante; porque Deus, que é o autor da natureza e nos deu princípios naturais, não os destrói pelo mistério de sua divindade. Mas a posição deste mistério destrói, antes de tudo, o princípio de que duas coisas contraditórias não podem ser verificadas ao mesmo tempo sobre a mesma coisa. Mas neste mistério elas são verificadas, porque a mesma coisa muito simples admite predicados contraditórios, por exemplo, que existe ao mesmo tempo uma coisa comunicável e uma incomunicável, que é a essência, que existe um princípio ingerido que é o Pai, que existe uma coisa gerada que é o Filho.

Nem mesmo a eminência infinita da essência divina responde suficientemente a essa questão, pois nenhuma eminência, por mais infinita que seja, pode verificar duas coisas contraditórias sobre a mesma coisa em relação à própria coisa, porque, pelos próprios termos, duas coisas contraditórias são repugnantes ao mesmo tempo em qualquer natureza; pois aquilo que uma afirmação postula, uma negação retira. Tampouco basta verificar duas coisas contraditórias sobre a mesma coisa sob formalidades e considerações diferentes, porque uma negação que se enquadra em alguma coisa em relação à coisa não se enquadra em nossa formalidade e consideração, mas absolutamente; e assim retira absolutamente aquilo que a afirmação postula.

O segundo princípio conhecido pela luz natural, que destrói este mistério, é o seguinte: tudo o que é igual em um terço é igual entre si, sobre o qual se fundamenta toda a razão silogística da arte, bem como toda a firmeza da inferência e da consequência. Mas este princípio é negado neste mistério, porque as três Pessoas são uma e a mesma na essência divina; porém, elas diferem entre si e não são uma.

O terceiro princípio é: pela mesma entidade que constitui algo, este difere dos demais. Este princípio é destruído neste mistério, porque a paternidade é constituída pela essência divina, visto que não possui outra realidade e entidade senão a divina, e está dentro de Deus, e difere realmente da filiação, e, no entanto, não difere dela pela essência divina, porque nisto concorda com o Pai. Qual é, então, a realidade na qual ela difere de outra Pessoa, se não é a essência divina, ou entidade divina? Porque nisto elas concordam, mas não pode haver uma entidade criada, porque dentro de Deus nada pode ser criado.

O quarto princípio conhecido pela luz natural é o seguinte: onde há uma ordem de processão e de origem de um a partir do outro, não pode haver simultaneidade de natureza, embora possa haver simultaneidade em duração e tempo.

Pois, se estão juntos em natureza, não há razão maior para que um proceda do outro do que o contrário; mas no tempo podem estar juntos, porque na produção instantânea pode haver causa e efeito simultaneamente. Mas, neste mistério, o Pai e o Filho estão juntos, não apenas em duração, mas também em natureza: pois têm a mesma natureza, e, no entanto, diz-se que o Filho procede do Pai. Se, portanto, estão juntos em natureza, por que deveríamos dizer que a Pessoa do Pai produz a Pessoa do Filho, e não o contrário? Ou porque este é o Filho e aquele é o Pai? Mas há uma dificuldade nisto: por que este deveria ser o Filho em vez do Pai, visto que ambas as Pessoas estão juntas e, por identidade, são da mesma essência, do mesmo poder e da mesma potência? Assim, não há razão maior, por parte da natureza e do poder, para que alguém produza, do que o próprio fato de ser produzido. Mas uma relação diferente, em uma Pessoa do Pai e na outra do Filho, não pode ser compreendida a menos que haja alguma diversidade em uma Pessoa anterior à relação, que não exista na outra, de modo que esta possa fundamentar essa relação diferente. Mas, à parte das relações, nada se encontra de diferente em uma Pessoa em relação à outra, porque, à parte das relações, tudo o que resta é a perfeição absoluta, e tudo o que é absoluto é um e o mesmo em todas as Pessoas.

E daí surge o quinto princípio, que é destruído: porque nada produz o seu próprio ser, nem o comunica por processão, mas se produz, produz um ser diferente de si mesmo. Mas neste mistério, o Pai produz o Filho, e o Filho tem o ser por processão do Pai, e, no entanto, esse ser que ele tem não é um ser produzido, mas o mesmo ser que o

Pai tem, a saber, divino, e diz-se que o Filho é gerado, e, no entanto, o ser que ele tem não é gerado, mas a própria essência divina. E essa realidade da relação, no sentido de relação e respeito, é dividida e multiplicada, porque há três coisas, mas as verdades, a bondade e o próprio ser de tais relações não são multiplicados. Como podem essas afirmações permanecer sem manifesta contradição? E como se pode entender que as realidades das relações são multiplicadas no sentido de coisa, ou no sentido de ser, porque há três coisas, e não no sentido de tal ser, a saber, substância, ou acidente, bem e verdade, de modo que haja três verdades ou bondade? De fato, se o nível superior for multiplicado, as diferenças e propriedades inferiores do nível superior também serão multiplicadas, assim como as propriedades transcendentais em relação ao ser, como a verdade e a bondade.

O sexto princípio é o seguinte: a relação não pode ser compreendida antes de seu fundamento. Este princípio é conhecido pela luz da natureza, porque a relação tem o ser desde o fundamento; portanto, se fosse anterior ao seu fundamento, seria anterior ao seu ser. Este princípio é destruído neste mistério. Pois a paternidade é uma relação fundada na geração ativa; portanto, não há tal relação antes da geração. E, novamente, a relação do Pai precede a geração, porque a Pessoa do Pai é constituída pelo relativo, não pelo absoluto; pois é constituída por aquilo que se opõe ao Filho; mas não se opõe ao Filho senão segundo a relação do Pai; portanto, essa Pessoa do Pai é anterior à geração e, assim, é uma relação anterior ao seu fundamento. Estes são, em geral, os princípios que, conhecidos pela luz da natureza, causam dificuldade neste mistério. Contudo, a partir de sua resolução, a defesa que a teologia faz a respeito de um mistério tão sublime e elevado se tornará mais clara.

XXIX. À primeira pergunta responde-se o princípio natural de que duas coisas contraditórias não podem ser verificadas sobre a mesma coisa, permanecendo ilesas neste mistério: porque a coisa sobre a mesma coisa é entendida formalmente como a mesma. Ora, porém, aquela coisa que é a essência divina, tendo em si as perfeições de muitas coisas, ou gêneros, embora seja uma e a mesma, não é, contudo, comunicável e incomunicável segundo o mesmo princípio: pois se, segundo a razão da natureza e da perfeição absoluta, fosse comunicável e incomunicável, haveria uma contradição; mas, como é comunicável segundo a razão da natureza e incomunicável segundo a razão da pessoa e da relação, não há contradição. E assim diz São Tomás, abaixo, na questão XXXIX, a. i a n: «Na medida em que essência e pessoa diferem em Deus segundo a razão da inteligência, segue-se que algo pode ser afirmado sobre uma, que pode ser negado sobre a outra». A contradição, portanto, é a afirmação e a negação da mesma coisa sobre a mesma coisa como sendo a mesma, ou segundo o mesmo princípio. Mas onde se podem considerar e distinguir formalidades diversas segundo a razão, embora na realidade sejam uma só, podem-se verificar predicados contraditórios; tal como na mesma espécie, o grau específico ou diferenciado e o grau genérico de uma coisa são uma só entidade, distinguindo-se apenas virtualmente, mas sim de fato pelo intelecto, e ainda assim algo se diz dessa entidade, segundo a razão genérica, que não se diz segundo o grau específico, ou, pelo contrário, como o homem, enquanto racional, discute e compreende, e não como animal. Assim, portanto, a mesma entidade da essência divina não é comunicada como relativa, como absoluta, nem há aí uma contradição, porque, falando formalmente, não são da mesma coisa, porque não segundo a mesma. Mas pode-se dizer o mesmo dos atributos absolutos, que por causa dessa distinção virtual algo se diz de um, e não do outro?

Digo que se pode dizer no sentido formal, não no sentido idêntico, como dizemos que Deus gera pelo intelecto, não pela vontade, não pune pela misericórdia, mas pela justiça. No entanto, Ele faz exatamente a mesma coisa por meio de ambos.

XXX. À primeira resposta, argumenta-se que nenhuma eminência pode fazer com que coisas contraditórias sejam verificadas se elas sempre ocorrem pela mesma razão, de modo que formalmente sejam da mesma coisa. E assim, se for dito de forma absoluta, e até mesmo em um sentido idêntico, que uma coisa que é uma essência é comunicável, e que uma coisa que é uma essência não é comunicável, então são contraditórias, e esta segunda afirmação é falsa, porque faz sentido que a negação de que uma essência não é comunicável de modo algum, o que é falso: pois de modo algum ela é comunicável, ou seja, absolutamente comunicável. Mas essa eminência divina proporciona o seguinte: embora seja uma coisa única e muito simples, ela é virtualmente múltipla e

desempenha a função de muitos gêneros ou perfeições. E assim, concebendo essa coisa sob formalidades distintas, algo pode ser afirmado e negado sem contradição, o que não ocorreria se essa entidade não tivesse tal eminência e virtual multiplicidade, porque dessa forma elas não são formalmente da mesma coisa.

Em resposta a outra questão, afirma-se que as formalidades sob as quais a afirmação e a negação são feitas também se encontram na própria coisa, embora não sejam de fato distintas na coisa, mas virtualmente, e de fato no intelecto.

Contudo, a negação que se dirige à coisa não é necessariamente dirigida segundo todas as razões encontradas nela, mas às vezes pode dirigir-se à coisa inteira de forma absoluta, negando-a em todos os aspectos, às vezes apenas em relação a alguma formalidade, e não a outra, e sob precisão, porque, como a afirmação e a negação são formadas no intelecto, onde essas formalidades são formalmente distinguidas, que na coisa são uma só, ele pode moderar essa negação sob diversas precisões e denominações, e na coisa ela corresponderia a ela, não à coisa inteira de forma absoluta, mas àquela coisa, na medida em que exerce uma formalidade e função, não na medida em que exerce outra, embora a coisa seja entiativamente uma, que exerce todas essas funções. Portanto, a negação pode ser levada em consideração em relação à própria coisa, não de forma absoluta, mas sob certa consideração e respeito, na medida em que se encontra a distinção virtual de uma razão em relação a outra. E assim, a afirmação e a negação da mesma coisa não são formalmente a mesma coisa e segundo a mesma razão, embora na realidade o todo seja o mesmo, mas virtual e fundamentalmente múltiplo devido à eminência, e a negação não se baseia em toda razão que existe na realidade.

XXXI. À segunda questão, São Tomás responde, abaixo, q. xxvin, art. in ad i, que o princípio: Tudo o que é igual em um terço, etc., é entendido pelo filósofo no texto de física xxi como sendo daqueles que são iguais em um terço, na realidade e na razão, mas não daqueles que diferem na razão. O mesmo princípio é explicado de maneira diferente por São Doutor em i, distinguir, xxxiii, q. i, art. i ad n, que é entendido como: Aqueles que são iguais em um terço, são iguais entre si, da maneira como são iguais nesse terço, e não de outra forma, nem de outra maneira. E assim as três Pessoas são iguais em um terço, a saber, substâncias divinas, na razão absoluta, e entre si também são uma na mesma razão absoluta e substancial, mas não são uma entre si relativamente, porque nem nesse terço são uma relativamente, mas apenas absolutamente. Portanto, este mistério preserva aquele princípio natural, que: Aqueles que são iguais em um terço, são iguais entre si, a saber, da maneira como são iguais em um terço; Mas, por outro lado, não é necessário que sejam iguais entre si, mas apenas na medida em que são um nesse terço.

Outros explicam esse princípio da seguinte maneira: O que é igual em um terço, é igual entre si, se for igual em um terço de forma adequada e simples, mas não se for igual em um terço de forma inadequada. Mas as relações divinas são inadequadas em relação à essência, porque cada uma delas afeta a essência de tal forma que deixa espaço para a outra; e assim todas as três Pessoas a igualam, não apenas uma. Essa explicação quase coincide com a explicação anterior de São Tomás.

Outros dizem que este princípio deve ser compreendido da seguinte maneira: o que é igual em um terço é igual entre si, a menos que alguma oposição entre os extremos os impeça, de modo que sejam mais iguais entre si do que a unidade pela qual são iguais em um terço. Finalmente, o padre Suárez, no livro IV sobre a Trindade, capítulo II, nega que este princípio seja verdadeiro, exceto nas coisas criadas devido à sua limitação, mas falso se for estendido às coisas divinas, devido à sua infinitude, na qual há tanto perfeição absoluta, na qual tudo é um, quanto coisas relativas entre as quais há oposição. Isso também é ensinado pelo padre Vásquez no volume N, na primeira parte, disp. CXIN, capítulo II, e outros, que ensinam que este princípio se aplica apenas onde há poder limitado, não onde há eminência infinita que abrange o gênero absoluto com a mais alta unidade, relativo a ele com oposição correlativa. De tudo isso, fica claro como este princípio natural não é destruído neste mistério, mas permanece ileso, compreendendo-o em sua verdade e sentido legítimo.

XXXII. Deve-se observar apenas que, naquela primeira explicação de São Tomás, quando ele diz, citando o Filósofo, que as coisas que são iguais em um terço são iguais entre si, se forem iguais na realidade e na razão, ele parece sofrer de uma objeção, tanto porque, caso contrário, os silogismos só poderiam ser feitos em termos sinônimos, quanto naqueles que são um só, de tal forma que não diferem nem na realidade nem na razão, o que é contrário ao uso comum da silogização: pois os silogismos são feitos até mesmo em termos que se distinguem na razão, como se você dissesse: Todo homem é um animal, todo animal é senciente, portanto todo homem é senciente.

E, no entanto, o homem e o animal diferem na razão: portanto, não é necessário que algumas coisas sejam iguais entre si porque são iguais em um terço, em coisa e em razão; e também porque os atributos divinos diferem na razão, em essência, e entre si, e, no entanto, são iguais em essência e entre si: portanto, não se exige que sejam iguais entre si porque são iguais em coisa e em razão em um terço. E o próprio São Tomás, em "Contra Gentilmente", capítulo IX, conclui que poder e ação em Deus são os mesmos, porque: O que é igual em um terço, é igual entre si, e, no entanto, difere na razão da essência, e não é igual a esta, em coisa e em razão.

A resposta é conceder todos esses casos, mas dizemos que isso não contraria São Tomás, porque quando ele afirma que tudo o que é igual para um e o mesmo, é igual para todos os outros naquilo que é igual, na realidade e na razão, a realidade e a razão não devem ser construídas com as próprias coisas, mas com aquele terceiro no qual elas são iguais; de modo que, quando esse terceiro é um e o mesmo na realidade e na razão, isto é, na formalidade, mas não é virtualmente múltiplo, então, da identidade com esse terceiro, segue-se a identidade entre eles: mas se eles se identificam com algo que possui formalidades e razões diferentes, ou aspectos, um se identifica sob um aspecto e formalidade, outro sob outro, a identidade entre eles não segue dessa identificação com esse terceiro; Pelo contrário, daí decorrem muitos paralogismos e defeitos de variação de denominação, porque da identidade sob algum aspecto, e não simplesmente e absolutamente, infere-se entre eles simplesmente a identidade, o que não é válido: Semelhança é o mesmo que qualidade: qualidade é intensa: portanto, semelhança é intensa: Ação e paixão são o mesmo que movimento: a ação daqueles que crucificaram Cristo foi muito má: portanto, a paixão de Cristo foi muito má. E similarmente não é válido: O Pai e o Filho são os mesmos em essência; portanto, idênticos entre si, porque a essência é virtualmente múltipla, e sob a razão absoluta são os mesmos, sob a respectiva são opostos: e assim, se as relações são as mesmas que a essência absoluta, são as mesmas entre si segundo a entidade absoluta, na qual não diferem entre si, não segundo a respectiva correlação. É, portanto, necessário que aqueles que são iguais em um terço sejam identificados com ele simplesmente, e sob a mesma razão, não sob razões diferentes, para serem identificados entre si; mas não é necessário que sejam identificados de tal forma que não difiram intelectualmente e sejam inteiramente sinônimos: pois isso não foi imaginado por São Tomás, nem é necessário para a verificação desse princípio, como fica claro pelos exemplos citados. Mas o exemplo que São Tomás dá de coisas que são iguais em um terço, na realidade e na razão, como uma túnica e uma vestimenta, que foi um exemplo dado pelo filósofo, não é dado no sentido de que apenas as coisas que são iguais na razão, como dois sinônimos, que se distinguem apenas pelo raciocínio, são iguais entre si, mas no sentido de que as coisas que são iguais na realidade e na razão em um terço, isto é, em um terço que é um segundo a realidade e segundo a razão, isto é, segundo a mesma formalidade, e não segundo uma multiplicidade virtual, que a túnica e a vestimenta não possuem, e para esse fim são dadas pelo filósofo (pois seu exemplo está no texto da Física XXI) e por São Tomás, embora sejam sinônimas entre si e se distingam apenas pelo raciocínio, e para esse fim não são dadas por São Tomás.

XXXIII. Ao terceiro ponto, esse princípio será respondido, ileso, permanecendo também neste mistério. Pois a paternidade é constituída pela essência divina, não sob um conceito absoluto, mas relativo, e por esse mesmo conceito, também relativo, ela difere da filiação. Mas pela essência divina, sob um conceito absoluto, ela concorda com o Filho, nem se distingue dele; contudo, na razão da paternidade e da pessoa, ela não é constituída pela essência divina sob esse conceito absoluto, mas sob o relativo; mas na razão do ser divino e da substância, ela é constituída pela essência divina como absoluta, mas nisso não difere do Filho. E quando se pergunta qual é a realidade na qual ela difere do Filho, criada ou divina, eu digo ser divino, não sob um conceito

absoluto, mas relativo, pois em essência o Pai e o Filho não concordam sob esse conceito relativo, mas sob o absoluto; mas sob o relativo eles se opõem e, portanto, se distinguem.

Mas a essência divina, por causa de sua infinita eminência, abrange ambos os tipos, tanto o absoluto quanto o relativo.

XXXIV. Quanto à quarta questão, a resposta é que este princípio se refere à origem e à processão de uma natureza diversa, ou de uma entidade absoluta, a partir daquilo que está em seu princípio. Mas quando aquilo que procede e o princípio do qual procede são apenas relações diversas que possuem a mesma natureza, esse princípio não se aplica, mas pode haver uma simultaneidade de natureza entre os dois, com a ordem de origem, porque as relações, enquanto relações, são conjuntas em natureza, não apenas as relações que se fundamentam na unidade e na concordância, como semelhança e igualdade, mas também aquelas que se fundamentam na origem e na ação, como paternidade e filiação: pois essas relações, mesmo nas coisas criadas, enquanto tais, são conjuntas em natureza, e ainda assim se fundamentam na origem, porque o Filho procede do Pai. E se tais relações fossem pessoas subsistentes, uma procederia da outra, e ainda assim, no sentido de relações e correlações, seriam conjuntas em natureza. E quando insistem que, se são da mesma natureza, não há razão maior para que um proceda do outro senão o contrário, digo que há uma razão maior em razão do fundamento de tais relações, pois, embora, na medida em que se relacionam, sejam da mesma natureza, como são relações fundadas na origem e na processão de um a partir do outro, é necessário que um seja como princípio e o outro como procedente, um originando e o outro originado, porque tais relações existem a partir de si mesmas e de seu fundamento. E quando se diz que esta é a dificuldade de explicar por que um é o Filho e não o Pai, visto que ambas as relações são identificadas em essência e possuem a mesma virtude e poder, respondo que ambas são identificadas, não de modo algum, mas com processão e origem, que é o seu fundamento, e a relação não é identificada senão como fundada.

Mas a origem e a processão em si exigem que um seja identificado como princípio e o outro como iniciado, e que o primeiro seja paternidade, esta filiação. Assim, ambos possuem o mesmo poder e potência absoluta, mas não o mesmo conceitualmente, ou quanto à modificação relativa e pessoal, que é absolutamente necessária para que um proceda do outro, e o outro seja o princípio, e do qual o outro provenha. No Pai, portanto, ou na relação que é o princípio, encontra-se o poder, como fecundo para originar de si mesmo outra pessoa. Mas no Filho encontra-se o mesmo poder, como razão de seu nascimento e de expressão de seu princípio; e assim é o mesmo poder sob uma modificação e noção diversa. E assim a diversidade na relação é compreendida formalmente em si mesma, mas, antecedentemente às relações, essa diversidade é compreendida fundamentalmente nos próprios fundamentos das relações, que são as origens ativas ou passivas, não a essência em si. Precisamente sob o conceito absoluto: pois assim é comum a todas as Pessoas, não sendo fundamento especial de nenhuma, nem sob um conceito formal e explicitamente relativo, mas sob o conceito de relações fundadoras, isto é, sob o conceito de origens: pois assim como existe fundamentalmente relação, existe fundamentalmente oposição e distinção, porque a distinção se dá através das relações.

XXXV. Ao quinto princípio responde-se que nada produz o seu próprio ser, o que permanece absolutamente certo, nem é infringido por este mistério; pois o Pai não produz o seu ser absoluto, porque este é improdutivo, embora possa ser comunicável a outra Pessoa; nem produz o seu ser relativo, isto é, a sua relação, tanto porque não produz a paternidade, que é a sua relação; como porque o ser das relações, ou das Pessoas, é mais provavelmente um só, a saber, o próprio ser absoluto, pelo qual a essência existe como um ser de si mesmo e um ato puro. Mas este ser absoluto, por processão, é comunicável à Pessoa que procede: pois a Pessoa que procede identifica-se com esse ser, não de modo algum, mas como uma Pessoa que é de outra: portanto, é necessário que esse mesmo ser seja comunicado a si mesmo, a quem se identifica por processão, e sob o aspecto de procedente; Assim, diz-se que Deus é gerado no concreto em razão do suposto gerado, embora não se diga que a essência seja gerada, nem que o próprio ser seja absoluto, porque, caso contrário, a divindade se distinguiria, na própria razão

da natureza, ou da divindade, de seu gerador, quando, no entanto, a natureza não se opõe a ninguém dentro de Deus, e, portanto, não se distingue de ninguém, mas é comum a todos.

Mas àquilo que se diz ser multiplicado pelas realidades das relações, e não pela multiplicação das perfeições da verdade, da bondade e da existência, etc., a resposta é que isso não é repugnante, como diremos mais amplamente adiante, porque todas as perfeições, sejam absolutas ou transcendentais, são repugnantes à multiplicação, assim como a própria essência, que é absoluta, embora as próprias perfeições concordem com as próprias relações, mas de forma indivisível e consubstancial, como uma só. Mas àquilo que se diz não poder multiplicar um grau superior, como o de haver três coisas, e não diferenças e propriedades inferiores, quero dizer que diferenças ou propriedades inferiores são multiplicadas, as quais também concordam em razão da própria oposição relativa; e assim três coisas, ou três realidades, ou entidades, são multiplicadas, e algum grau inferior à natureza do ser é multiplicado, a saber, o conceito de relação: pois este é inferior ao conceito de ser e coisa, e assim algo inferior ao ser é multiplicado. E as próprias relações são multiplicadas por diversas 'espécies', ou quase-espécies, como a existência de uma paternidade, outra filiação, outra espiração, e similarmente são multiplicadas no indivíduo, ou seja, 'existe esta paternidade, esta filiação', etc. Por que postulamos a multiplicação não apenas em um grau superior de ser, ou coisa, mas também em um inferior, 'mas apenas naquilo que pode expressar oposição relativa'? Mas por que um grau inferior não pode ser multiplicado sob a razão da substância e do acidente? A razão é facilmente aparente, porque essas razões, ou conceitos, não expressam oposição relativa, ou razão para, mas sim aquilo que se sustenta em parte em, ou em parte de seu ser e essência comoabsolutamente existente. E, de fato, a razão do acidente não pode ser multiplicada aqui, porque em Deus o acidente não tem lugar. Mas a razão da substância é claramente dita a si mesma, e não expressa oposição, e para: pois está subordinada ao ser como existente per se, e segundo aquilo que é de atualidade e perfeição, e isso não é multiplicado. E propriedades transcendentes semelhantes, que decorrem do ser sob o aspecto de alguma perfeição, como a bondade, que decorre da plenitude e perfeição do ser, e a verdade ou cognoscibilidade, que decorre da imaterialidade de uma coisa e da conexão de predicados. Estas não são multiplicadas, porque não expressam oposição relativa, nem a decorrem.

XXXVI. Sobre a sexta questão, falaremos mais a respeito da questão 40, que trata da constituição das Pessoas, e especialmente da Pessoa do Pai. Dizemos, portanto, que a proposição: "A relação não pode ser compreendida antes de seu fundamento", também se verifica neste mistério, mas em um sentido inteiramente formal, a saber, a razão, como olhar, ou como exercer a razão em direção a algo, não segundo outras considerações, como a relação subsistindo ou existindo por si mesma: pois não se trata do conceito de relação em si, nem a relação precisa de um fundamento para subsistir, mas sim da identificação com a natureza divina. Pois um fundamento é necessário na relação por duas razões.

Primeiro, e por si só, devido ao próprio exercício de olhar e tender a algo mais: pois para isso é necessário um fundamento pelo qual algum sujeito seja proporcionado e coordenado de tal maneira ou de tal maneira em direção a outro. Em segundo lugar, quando a relação é acidental, porque possui no gênero do acidente o ser mais fraco e mais imperfeito, necessita não apenas de um sujeito, mas também de um fundamento a partir do qual tenha ser, pois não o possui apenas em ordem ao sujeito, como os demais acidentes absolutos, mas também em ordem ao termo, e assim necessita de algum fundamento além do sujeito, do qual se pode ver a razão em São Tomás IV, Contra Gentil, capítulos XIV a IX. Assim, portanto, nas coisas divinas, a relação do Pai quanto ao exercício da relação, pela qual Ele olha e toca o Seu termo, que é o Filho, não é compreendida antes do seu fundamento, que é a geração ativa: pois, porque Ele gera, Ele olha, e assim a relação do Pai, como olhar, ou no exercício de olhar, não está antes do seu fundamento. Mas essa relação, não como uma relação que contempla e toca o termo, mas como uma relação que subsiste e afeta o sujeito, não é inadequada para preceder o fundamento, que é a geração, porque para subsistir ela não precisa de um fundamento, mas de ser contemplada: pois ela não subsiste porque gera, mas gera porque subsiste, e é a Pessoa do Pai. Mas, embora a relação nada mais seja do que uma relação com um termo, contudo, como ela também afeta o sujeito, e tem em si o ser nas coisas criadas, subsistindo nas coisas divinas, ela

pode ser considerada não apenas como contemplando, mas também como estando em si mesma e em parte do sujeito. Disso falaremos longamente.

Os sofismas fúteis dos hereges.

XXXVII. Valentim, o Gentio, e os ministros da Transilvânia objetaram a muitas coisas, as quais Belarmino expõe detalhadamente e refuta no volume I, livro N de De Cristo, a partir do capítulo um. Mas quase toda a força de suas objeções fica clara na discussão acima. Pois eles se opõem a este mistério da destruição dos princípios naturais: tudo o que é igual em um terço é igual entre eles: tudo é ou não é; pois a paternidade é essência e não é essência, porque não é filiação, visto que a filiação é essência. Ora, tudo isso já foi esclarecido acima. A paternidade é uma essência, ou Deus, sob o conceito absoluto e relativo de paternidade, não sob o conceito oposto e correlativo, que é o Filho e o Espírito Santo. Portanto, a negação é falsa, pois não se trata de uma essência em termos absolutos, como é negado ali, embora não haja filiação, que é uma essência sob o conceito oposto e correlativo. Contudo, não é irracional que a mesma essência e substância, devido à sua eminência e infinitude, contenha um gênero relativo e dê seu ser a diversas relações opostas, pois o gênero da relação exige necessariamente um correlativo, como algo diferente e distinto. Assim, é o mesmo encontrar-se um gênero relativo na essência divina e um correlativo, havendo, portanto, oposição e distinção com uma unidade omnimodal no absoluto. Mas é evidente que esse gênero relativo deve ser admitido em Deus, pois as Escrituras ensinam que em Deus há um Pai e um Filho, que são relativos, e porque, ao admitir esse gênero, nenhuma imperfeição é encontrada, contanto que essa relação não seja acidental.

XXXVIII. Em segundo lugar, eles se opõem ao mesmo, porque algo pertence a uma Pessoa que não pertence a outra: pois uma gera, a outra não; uma é gerada ou procede, a outra não: portanto, elas não podem ser uma, e a mesma substância. Da mesma forma, intelecção e volição são exatamente a mesma coisa em Deus: portanto, o que procede através do intelecto e da vontade também é o mesmo, e não Pessoas diferentes. Da mesma forma, cada Pessoa é infinita em razão e na linha da Pessoa: portanto, é uma: pois assim como a unidade decorre da infinitude da essência, porque se fosse dividida, nenhuma das partes divididas seria infinita, porque uma teria algo que a outra não tem, assim também da infinitude da Pessoa deve decorrer a sua unidade, caso contrário, uma teria algo que a outra não tem, e assim nenhuma seria infinita. Da mesma forma, ou Pessoa em Deus significa perfeição, ou não. Se não, por que está em Deus: pois uma Pessoa humana, que significa perfeição, estará em melhor condição do que uma Pessoa divina. Mas se significa perfeição: portanto, há alguma perfeição em uma Pessoa que não existe em outra; portanto, as perfeições são multiplicadas em Deus.

Responderei primeiramente ao sofisma distinguindo o principal: algo pertence a uma Pessoa que não pertence a outra, algo nocional e relativo sob o respeito e a razão do relativo, eu admito; algo absoluto e perfeito sob o conceito de perfeição e essência, eu nego: portanto, não são uma só substância, nego a consequência: pois a mesma substância, devido à sua eminência, tem tanto uma razão absoluta quanto uma razão relativa oposta, e multiplica-se na razão da oposta.

Em segundo lugar, admite-se que, partindo da pervolição e da intelecção, elas são uma em essência e substância, na qual também o entendimento e a vontade são um, mas não relativamente e não conceitualmente o são, ou seja, na medida em que são opostos relativos.

Em terceiro lugar, qualquer Pessoa é infinita: e, portanto, não multiplica a perfeição da Pessoa, mas apenas a oposição relativa. E qualquer Pessoa é infinita no ser da Pessoa, e assim multiplica o infinito, assim como qualquer Pessoa é Deus, mas não multiplica a divindade. Assim como, portanto, do infinito da essência decorre a unidade absoluta, também do infinito da Pessoa decorre a unidade quanto à perfeição da Pessoa, mas a oposição permanece no respeito, e a oposição, que não tem essência em si mesma; e assim, na proporção do respeito oposto, ela é multiplicada, não multiplicada pelo infinito, e a perfeição da Pessoa na proporção da perfeição, porque a relação da parte da perfeição, e em, não se opõe, nem se divide de outra relação, mas apenas como se diz a, e sob esta proporção

que a realidade é multiplicada como relativa, não a sua perfeição sob o conceito de perfeição, no qual a oposição não se exerce, mas sob o conceito de respeito, no qual há oposição.

Sobre o quarto ponto, falaremos mais adiante, ao discutirmos se as relações expressam perfeição relativa em seu conceito e a multiplicam, assim como uma coisa se multiplica. Ora, dizemos que uma relação expressa perfeição, mas em parte "em", mas em parte "para", não a explicando, embora a possua ali, porque em relação a outra não explica o que ela é, mas contra o que ela é, e puramente considerando ou tendendo a outra, não expressa perfeição, embora a possua em si mesma. Mas as relações não se multiplicam em Deus segundo a razão "em", segundo a qual não se opõem, mas segundo a razão "para", embora esse "para" seja real, mas, ao tocar outra, seja apenas oposto, não perfeito, e assim elas possuem perfeição: mas não distintas e diversas, porque tampouco é oposto na medida em que é perfeição. Sobre isso falaremos mais adiante.

XXXIX. Em terceiro lugar, objetam: Aquele que não gera, nem é gerado, nem procede, não é o verdadeiro Deus da essência divina; portanto, aquilo que se diz ser um só Deus em essência não é o verdadeiro Deus; mas o Pai, o Filho e o Espírito Santo são o verdadeiro Deus; portanto, não são um só Deus em essência. A objeção menor do primeiro silogismo se estabelece a partir do modo comum de falar dos teólogos, extraído do Segundo Cânon do Concílio de Latrão, de que a essência não gera nem é gerada, caso contrário haveria duas essências. A objeção maior se comprova, porque não há outro Deus além do Pai, do Filho e do Espírito Santo, senão o Pai gera, o Filho é gerado, o Espírito Santo procede; portanto, aquele que não gera, nem é gerado, nem procede, não é o verdadeiro Deus. Além disso, como a essência divina, Pai, Filho e Espírito Santo são quatro nomes que não são sinônimos, quatro coisas distintas lhes correspondem: pois a essência é uma coisa, e não é o Pai, porque não gera, nem o Filho, porque não é gerado, nem o Espírito Santo, porque não procede; portanto, há quatro coisas, e assim há uma quaternidade, não uma Trindade. E especialmente porque a essência é a fonte e a raiz das Pessoas, ou relações, e seu fundamento, mas a raiz e a fonte se distinguem daquilo que emana. Além disso, o não gerado e o gerado diferem, assim como o gerável e o não gerável diferem, que diferem mais do que em gênero, e assim o Pai e o Filho diferem mais do que em gênero, como então podem ser um só Deus? Especialmente porque, se são um só Deus, esse Deus será gerado no Filho e não gerado no Pai, o que é uma contradição, gerado e não gerado. E o próprio ser gerado e não gerado é um acidente ou uma substância. Se forem substância, diferem substancialmente e, portanto, não constituem uma só substância. Se forem acidente, isso é repugnante a Deus, pois Ele seria composto de acidente e substância.

40. A resposta ao primeiro sofisma é que é certo que a essência não gera nem é gerada, como se depreende do Segundo Cânon do Concílio de Latrão: Condenamos, quanto à suprema Trindade, que, embora o Pai que gera seja uma essência, e o Filho que é gerado seja uma essência, ele não gera uma essência, mas sim aquilo que é uma essência; pois aqui ocorre a falácia do acidente, ou defeito de denominação, porque, como a essência abrange real e identicamente o gênero absoluto e o relativo, mas formalmente o nome de essência não se explica senão como absoluto, há uma transição de algo em algo, e ela procede sob formalidades diferentes, e assim a essência sob o conceito de essência, isto é, como a razão expressa, não gera o absoluto, nem é gerada, mas a relação, ou melhor, o relativo no concreto, gera e é gerado, o qual, no entanto, é essência identicamente, ou é uma coisa que é uma essência, mas não sob o conceito de essência, que expressa o que é absoluto, mas sob o conceito de relativo. E nisso, esses sofismas são paralogos, porque passam do conceito de essência sob a designação, e formalmente do absoluto, para o conceito do relativo, ou para aquilo que é apenas identicamente essência. Portanto, ao argumento maior, deve-se responder que aquele que não gera, nem é gerado, nem procede não é o verdadeiro Deus, se o verdadeiro Deus e o "ele" forem tomados pessoalmente, é verdadeiro; se forem tomados essencialmente, é falso: pois a pessoa em Deus que não gera, nem é gerada, nem procede é o verdadeiro Deus, ou seja, a essência divina sob o conceito de essência, que, no entanto, é identicamente aquilo que gera, é gerado e procede, porque essa essência é o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Mas, como prova, diz-se que não há outro Deus além do Pai, do Filho e do Espírito Santo, porque também um só Deus é o Pai, o Filho e o Espírito Santo, e, portanto, não há outro Deus além deles. Mas quando se infere: "Portanto, aquele que não gera, nem é gerado,

nem procede, não é o verdadeiro Deus", eu distingo a consequência: aquele que não gera, nem é gerado, nem procede, nem formalmente, nem identicamente, e assim é algo em uma coisa além do gerador, do gerado e do procedente, eu admito; aquele que não gera, nem é gerado formalmente, mas identicamente não é Deus, eu nego: pois a essência, sob o conceito de essência, não gera formalmente, mas é identicamente a coisa que gera e a coisa que é gerada, isto é, a própria Pessoa, porque a essência é identicamente a própria relação; e assim é identicamente a coisa que gera e é gerada, embora não formalmente sob o conceito e a expressão de essência.

XLI. Ao segundo sofisma, a resposta é que esses quatro nomes não são sinônimos, porque não significam a mesma coisa sob o mesmo conceito e consideração, embora na realidade um deles, a saber, a essência, seja o mesmo, e um com os outros três. E assim, como se diz no Concílio de Latrão, no cânone: Condenamos, sobre a suprema Trindade: "Em Deus só há uma Trindade, não uma quaternidade, porque cada uma das três Pessoas é essa coisa, a saber, a substância, a essência ou a natureza divina". Pois mesmo sabedoria, justiça, intelecto e vontade não são nomes sinônimos em Deus, e ainda assim significam aquilo que na realidade é identicamente um, embora signifiquem conceitos e razões formais diversos. Portanto, embora esses quatro nomes signifiquem uma realidade verdadeira, nem todos significam uma realidade distinta e oposta às outras: pois os três primeiros nomes, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, por serem relativos e opostos entre si, significam três coisas relativamente distintas; Mas a essência, por não significar uma relação oposta a outras, mas uma perfeição absoluta, significa de fato uma coisa, mas não oposta às Pessoas, e portanto identificada com elas; mas embora a essência não gere, e o Pai gere, isso não argumenta a favor de uma distinção, porque não induz uma oposição de coisas, mas uma explicação diferente de formalidades e conceitos: pois a coisa que é essência gera e é gerada, porque as relações são identicamente a coisa que é essência. Mas, no entanto, ao não dizer a coisa que é essência, mas apenas essência, ele explica a formalidade do conceito de essência, tal como se distingue do conceito de relações, e assim, sob essa precisão, ela não gera nem é gerada, como se afirma no trecho citado do Concílio de Latrão. Mas para que a essência não geradora se distinguisse do Pai gerador, era necessário que ela não apenas gerasse formalmente, isto é, sob o conceito de essência, mas também não identicamente; mas esta segunda afirmação é falsa. Mas quando se diz que a essência é a raiz e a fonte das Pessoas, isso não é entendido por verdadeira emanação, como uma coisa que procede e flui de seu princípio, mas por semelhança, como se diz que a essência é a raiz dos atributos e o ser de suas paixões, que, no entanto, não são distinguidas, mas identificadas com ela.

XLII. Ao terceiro sofisma, diz-se que o gerado e o não gerado pela comunicação na mesma natureza não diferem consubstancialmente em gênero, nem em espécie, nem em número de substância, mas apenas em uma relação nocional nas Pessoas. Mas as coisas que são geráveis e não geráveis em naturezas diferentes diferem em gênero, como o céu e os elementos. E quando se diz que, se há um só Deus, esse Deus será gerado e não gerado, responde-se que essa negação não deve ser admitida: Deus não é gerado, porque não faz sentido absoluto: Ele não é de modo algum gerado, em nenhum pressuposto Ele é gerado, e isso é falso. Mas se for tomada como uma afirmação, para aquilo que é não gerado, então o mesmo Deus é gerado e não gerado com respeito às diferentes Pessoas com as quais Deus se identifica, porque no Pai Ele é não gerado, ou gerador, no Filho Ele é gerado e procedente. Mas quanto a saber se ser gerado e não gerado é um acidente ou uma substância, digo que formalmente não explico nenhum dos dois, mas apenas a relação sob o conceito de correlação e oposição ao outro, conceito esse que, como tal, não explica a razão, nem a substância ou o acidente, que pertencem ao sujeito, àquilo que precisamente pertence ao termo: mas, identicamente, inclui a substância, e não o acidente, porque se identifica com a substância, que é a essência de Deus, em quem nenhum acidente é dado.

XLIII. Em quarto lugar, eles objetam: Gerar é a perfeição de um ser vivente, o que não convém ao Filho; portanto, o Filho não é igual ao Pai em perfeição; portanto, nem em natureza, e assim não existem várias Pessoas da mesma natureza. Da mesma forma, quando o Filho foi gerado, ou ele era ou não era. Se ele era, por que foi gerado? Se ele não era: portanto, ele foi gerado a partir do não-existente; portanto, ele procedeu da potencialidade para o ato, e não estava em ato quando foi gerado pelo Pai; e assim ele não é o verdadeiro Deus, porque em um

tempo ele não era. E agora, ou ele é gerado em ato, ou ele já é gerado, e em outro tempo ele não era gerado, e foi gerado, ou ele sempre foi gerado. Se agora ele também é gerado: portanto, agora ele ainda não possui o termo final de sua perfeição. Se Ele já foi gerado e não é mais gerado, sua geração passa, e portanto não é eterna porque cessou; e se em algum momento Ele não foi gerado, em outro momento não era perfeito em ser. Se Ele sempre foi gerado, quando então ocorreu sua geração? E como Ele estava em um termo sem um caminho? Da mesma forma, o Filho deve ser como o Gerador, mas o Verbo é como o objeto que expressa, não o intelecto do qual emana: portanto, não é o Filho, porque o Filho deve ser como o Gerador.

Mas se, por razão da identidade, é como o Pai, porque é o mesmo que o objeto; por essa razão também o Espírito Santo será como o Pai e Seu Filho, porque é identificado na mesma essência. Da mesma forma, ou essa essência comum às três Pessoas tem subsistência em si mesma, ou não; Se não o fizer, falta-lhe alguma perfeição, porque a subsistência é a perfeição do governo, e, além disso, será uma certa forma incompleta, e uma forma mais imperfeita do que a forma subsistente, como um anjo; se tiver subsistência: portanto, é incomunicável; e assim não será comunicada às três Pessoas? E, além disso, haverá quatro subsistências, três das Pessoas e uma da essência comum, que serão quatro Pessoas; ou as Pessoas não terão suas próprias subsistências, mas sim aquela que é da essência; e assim haverá apenas uma Pessoa. Também, como este é um silogismo expositivo: Esta essência é o Pai, ou: Este Deus é o Pai: este Deus é o Filho: portanto, o Filho é o Pai, onde todas as proposições consistem em um termo singular, o silogismo também não tem defeito: portanto, se a consequência é ruim, é porque as premissas são falsas, ou seja, porque aqui Deus é o Filho e o Pai. Nem se pode dizer que Ele é o Pai de forma inadequada, e que Ele é o Filho de forma inadequada, e, portanto, o silogismo não se sustenta; pois, ao contrário, toda a realidade que está no Pai está no Filho, caso contrário o Pai teria algo que o Filho não teria e, consequentemente, o Pai teria alguma perfeição que o Filho não tem: portanto, o todo está adequadamente no todo e em cada um deles. Logo, o Pai também não se distingue do Filho, se toda a realidade de um está no outro.

XL15. A resposta ao primeiro sofisma é que gerar não é uma perfeição mera, mas sim uma perfeição efetuada por uma relação, ou respeito conceitual, com o gerado, e, portanto, toda a perfeição da geração está no Filho: mas não sob o respeito do gerador, mas sob o respeito do gerado; e, portanto, Ele não gera, mas é gerado, e há tanta perfeição em Deus quanto há em ser gerado, embora haja uma modificação ou respeito diferente, porque pertence à mais alta perfeição da divindade ser trina em Pessoas, uma das quais é o gerador, a outra o gerado e a outra o procedente: portanto, gerar não é menos perfeito em Deus do que ser gerado. E tudo o que é perfeito em gerar, e tudo o que é perfeito em ser gerado ou procedente, está tudo nas três Pessoas, porque essa perfeição é a própria essência divina, que é a razão de se ter tal perfeição; mas a relação e o respeito necessários para gerar, ou ser gerado, não estão todos em todas as Pessoas, mas cada uma tem sua própria relação correlacionada e oposta à outra; e, portanto, nem todas as Pessoas geram, embora todas possuam aquilo que é perfeito na geração, mas não aquilo que é necessário para o respeito e a relação com ela.

XLV. Ao segundo sofisma, diz-se que quando o Filho foi gerado, ele já existia, eu distingo; ele existia pela própria geração, eu admito; ele existia sem a própria geração, ou era suposto antes da geração, eu nego, mas a própria geração é o que é. Mas quando se diz: Se ele existia, como algo foi gerado, eu digo que se ele existia sem geração, ou antes da geração, ele foi gerado em vão; mas se apenas pela geração, ele não foi gerado em vão, se de fato ele existia pela própria geração. Mas se se diz que quando ele foi gerado ele já existia, ou era suposto antes da geração, então negamos a suposição, isto é, que antes dessa geração havia algo, ou houve alguma duração na qual o Filho não existia, porque essa geração é eterna e coeterna com seu gerador; e assim nada pode ser considerado anterior, nem existe qualquer duração ou instante imaginável antes disso, no qual se suponha que o Filho já existisse, ou que não fosse nada, como se tivesse sido feito do nada, mas ele sempre existiu, porque a geração sempre existiu: mas a afirmação dos arianos de que ele existia quando o Filho não existia, mas que em qualquer princípio o Verbo estava com Deus, e Deus era o Verbo, nunca é verificada.

Mas quando se pergunta se o Filho foi gerado de uma maneira específica, se Ele foi gerado e se a geração já passou, eu digo com Agostinho na epístola CLXXIV: "O Pai sempre gera, e o Filho sempre nasce". Pois essa geração

não é um devir, um caminho que passou com a chegada de um termo, visto que não é uma geração feita por movimento e sucessão, mas uma geração eterna, perfeita sem movimento e sucessão; e assim ela não passa, mas indivisível permanece a mesma, caso contrário não seria eterna, e ainda assim não está sem seu termo de maneira específica, porque essa geração, sendo sempre perfeita, está sempre com um termo, não em potência, e um caminho, ou devir para um termo: portanto, assim como a eternidade é de maneira específica, e desde a eternidade, a mesma, completamente, de modo que a geração eterna é tão a mesma de maneira específica quanto desde a eternidade; e assim essa geração permanece de maneira específica, e não deixou de ser, caso contrário não seria eterna e divina. Assim como a geração é presente e eterna, também o seu termo é presente e eterno, e jamais se torna mais perfeito ou existe mais do que antes, mas essa geração está sempre com o seu termo e é eterna, porque é a mais perfeita, e não gera por movimento e sucessão. E assim, quando se pergunta se sempre foi gerada, quando surgiu a geração, eu digo que geração e termo estão juntos e são um só, e essa geração não é um movimento, uma passagem ou um caminho, como o gerado, mas sem movimento e imperfeição, a geração e o gerado estão juntos: pois ambos são eternos.

XLVI. Falaremos mais amplamente adiante sobre o terceiro sofisma, discutindo se há subsistência absoluta em Deus. Enquanto isso, repetimos o que relatamos acima de São Tomás IV, Cont. Gent., c.14, solução do v, que a essência segundo si mesma é subsistente, se o subsistente for entendido como aquilo que existe por si mesmo, e não inerente, nem existente por meio de outro: pois assim a essência divina não é uma coisa que existe por si mesma, mas também é o próprio ser e a própria existência. Contudo, ela não é subsistente se o subsistente for entendido como aquilo que é incomunicável no termo posterior: pois a essência divina é comunicável às Pessoas. E temos algum exemplo disso nas coisas criadas, embora, por outro lado, seja muito deficiente: pois a alma racional é subsistente por si mesma, na medida em que pode existir separada do corpo, mas não é uma pessoa, porque é comunicável ao corpo e a todo o supósito, que é o homem. No entanto, falta o exemplo, porque a alma racional é uma forma informativa e incompleta em si mesma, mas a essência divina não é uma forma informativa e incompleta, mas sim a plenitude total do ser; e assim busca em si mesma essas três personalidades relativas, de modo que nelas se torna incomunicável, e assim essas personalidades em si mesmas têm a si mesmas como termos últimos, e de si mesmas fornecem a incomunicabilidade, porque fornecem uma oposição relativa, pela qual razão de oposição torna a incomunicabilidade: mas elas têm da essência a própria razão de existir por si mesma, porque a essência é o próprio ser em si mesma. Daí não se seguir que existam quatro Pessoas, porque pessoa denota subsistência como incomunicável, e no termo último; mas a subsistência absoluta é comunicável a três Pessoas, a saber: Aqui Deus, porque tal subsistência não denota nada além de uma substância singular, como existente por si mesma. Disso também não se segue que exista apenas uma Pessoa, a saber, a subsistência absoluta, mas sim que existam três Pessoas com um só ser, ou existência em si, que é a subsistência absoluta. Mas isso deverá ser discutido mais detalhadamente adiante.

XLVII. Ao quarto sofisma, diz-se que esse silogismo expositivo tem um defeito manifesto porque o meio não está perfeitamente singularizado: pois, assim como nos silogismos sobre um termo comum, exige-se que o meio esteja perfeitamente distribuído, também num silogismo expositivo exige-se que o meio esteja perfeitamente singularizado: assim como este silogismo não é válido: Algum homem é Paulo: algum homem é Pedro: portanto Pedro; ele é Paulo. No presente caso, portanto, esse termo: Este Deus, esta essência divina, embora sejam termos singulares, têm, no entanto, a força de um termo comum, porque essa essência singular é comunicada a várias suposições, ou pessoas, o que é próprio de um termo comum; e assim não devemos usar esse termo como meio de um silogismo expositivo, porque não é perfeitamente singularizado, mas devemos usá-lo como um termo comum, mas então ele deve ser perfeitamente distribuído, como se você dissesse: Tudo o que é Deus é o Pai: algo que é Deus é o Filho, etc., mas então o maior é falso.

Mas ao que é dito, que toda a realidade que está no Pai está no Filho, etc., eu digo que toda a realidade absoluta que está no Pai está no Filho, não toda a realidade relativa; e assim o Deus inteiro não está adequadamente no Pai, porque Ele também está no Filho. Mas como não existem três verdades, ou bondades, embora existam três coisas

relativas, mas apenas três coisas verdadeiras e bons adjetivos como três coisas divinas, já abordamos acima, e falaremos mais adiante na discussão a seguir, tratando de quais predicados são multiplicados com as Pessoas.

## ARTIGO IV.

*Será que processões reais são necessárias para a distinção das Pessoas, e será que São Tomás provou corretamente que elas existem?*

Até aqui, declaramos e defendemos a verdade deste mistério quanto à distinção das Pessoas com a unidade total da Pessoa. Em seguida, para explicar melhor essa distinção das Pessoas, é necessário verificar se é preciso pressupor processões no divino e como São Tomás provou que tais processões existem, para que nos artigos seguintes possamos discutir mais especificamente a distinção e a razão dessas processões.

I. O cerne dessas dificuldades gira em torno de duas consequências que São Tomás apresentou. A segunda, mencionada na questão xxxin, a. iv a iv, é onde ele demonstra, a partir de Hilário, que não pode haver várias Pessoas não produzidas em Deus, mas que uma deve necessariamente proceder da outra, pois, do contrário, essas duas Pessoas não produzidas não seriam distinguidas por oposição relativa, mas pela diversidade de natureza. Dessa consequência, se correta, conclui-se que esta condicional é verdadeira: se há distinção real entre as Pessoas divinas, deve haver processão real, e, portanto, o processão real é necessariamente requerido, pois, se não houver, não haverá distinção real entre as

Pessoas.

II. São Tomás formulou outra consequência nesta questão (25, art. i), onde provou que existem processões reais de facto dentro de Deus, de modo que por meio delas nada é enviado nem produzido para fora, mas algo procede de tal maneira que permanece dentro. Porque toda processão é considerada segundo alguma ação; e assim como segundo a ação que tende à matéria exterior ela é considerada como uma processão para o exterior, assim também segundo a ação que permanece no agente, considera-se uma processão para o interior. O que é mais evidente no intelecto e na ação do entendimento, porque quem entende, pelo simples fato de entender, algo procede dentro dele, que é a concepção da coisa entendida a partir da força intelectual, e do conhecimento que dela procede, o que se chama palavra do coração. Mas em Deus a processão não deve ser entendida senão segundo uma emanação inteligível, não segundo uma sensível e corpórea, porque Deus não tem corpo. E essa processão inteligível ajuda a preservar a identidade na natureza com o princípio do qual ela procede, porque, embora na processão de uma coisa para o exterior deva haver diversidade no que procede daquilo de onde ela procede, na emanação inteligível o entendimento torna-se uno com a coisa compreendida ao expressá-la na Palavra, e quanto mais uno se torna, mais perfeitamente é compreendido. Portanto, o entendimento mais perfeito será supremamente uno com a coisa compreendida. Mas Deus compreende a Si mesmo como o objeto principal do entendimento; e assim a Palavra deve ser mais una com o próprio Deus como o objeto compreendido.

Essas consequências trazem consigo suas próprias dificuldades, cuja solução deixará mais claro que existem processões em Deus e a distinção das Pessoas, que depende inteiramente de processões.

## A DISTINÇÃO DAS PESSOAS EXIGE NECESSARIAMENTE PROCESSÕES.

III. Portanto, quanto à primeira consequência de São Tomás, deve-se notar que ela se baseia em uma dupla inferência. Pois São Tomás diz o seguinte no trecho citado, q. xxxin: "Se houvesse dois não nascidos, um deles não seria proveniente do outro; e, portanto, eles não seriam distinguidos por oposição relativa, sendo necessário, portanto, que fossem distinguidos pela diversidade de natureza". Inferências essas que parecem difíceis para alguns autores, especialmente Escoto em i, dist.n, q.in. Pois, em primeiro lugar, poderiam existir duas Pessoas não produzidas, e uma das quais não procederia da outra para serem distinguidas por relações não opostas entre si, mas díspares, ainda que verdadeiramente distintas, e não fundadas em impressão, como na opinião que diz

que o Espírito Santo deve ser distinguido do Filho, mesmo que não procedesse dele, a distinção não seria fundada na processão, mas em uma relação díspar; e, no entanto, isso não é contrário à fé: portanto, não pode ser contrário à fé que, mesmo que houvesse duas

Pessoas não produzidas, elas seriam distinguidas; e, portanto, a consequência de São Tomás é fraca.

IV. Então, argumenta-se essa consequência, porque não se segue que elas seriam distinguidas pela diversidade de natureza: pois restariam outras maneiras de distingui-las, a saber, ou por duas relações não produzidas, e tendo-se disparidades, como a filiação se distingue da espiração passiva, mesmo que esta última não procedesse daquela em Escoto; ou pelo fato de uma Pessoa ser absoluta e a outra relativa: pois o que seria inconveniente para essa relação terminar no absoluto?; ou, finalmente, pelo fato de ambas as Pessoas serem absolutas e pertencerem imediatamente a Deus, sem que uma procedesse da outra. Nem então seriam distinguidas pela diversidade de natureza, mas apenas pela diversidade da Pessoa absoluta. E quando se diz que os absolutos não são distinguidos em Deus, mas apenas onde há oposição de relação, alguém diria que isso se entende como pertencente à natureza, não à pessoa: pois por que qualquer razão pessoal absoluta seria repugnante a Deus, que é diverso apenas na razão da pessoa, não na razão da natureza?

Assim, diversas Pessoas absolutas pertencem a Deus imediatamente, sem que uma proceda da outra.

V. Confirma-se que a Pessoa do Pai é entendida como pertencente à natureza divina, mesmo no ser específico e relativo do Pai antes de toda processão, e tanto de origem passiva, porque o próprio Pai não procede de nada, quanto ativa, porque a geração pressupõe a Pessoa do Pai de quem ele é: portanto, antes da processão ativa do Pai, sua Pessoa deve ser entendida no sentido de uma relação própria da divindade, e como se brotasse da essência, da mesma forma que se diz que os atributos são da essência, como de uma raiz sem processão, e por emanação real: portanto, assim como essa primeira Pessoa pertence imediatamente à essência sem processão, assim também as demais podem pertencer. A consequência é clara, tanto porque a essência de Deus é infinita, quanto porque, por si mesma, tem o poder de abarcar todas as Pessoas com as quais é capaz de se determinar: portanto, ela pode tê-las imediatamente, e não uma através da outra, ou por meio de uma processão de outra. Além disso, porque para aquele sinal pelo qual a Pessoa do Pai é compreendida, e não ainda geração, a Pessoa do Filho deve ser compreendida em conjunto, pois são correlativas e, consequentemente, em conjunto com o conhecimento: portanto, é repugnante compreender o Pai como algo anterior sob o conceito e a relação do Pai, sem compreender o Filho: assim como a Pessoa do Pai pertence imediatamente à essência divina, também a Pessoa do Filho, sem uma processão mediata, de modo que a processão não é a razão para a essência pertencer. Mas se for dito que a relação do Pai pertence à essência por ser anterior no sentido de subsistir, porque para isso não precisa de fundamento, já que subsiste, mas não no sentido de exercício, relação e respeito, é o contrário, porque desta forma também a relação do Filho, na medida em que subsiste, não precisa de fundamento; e assim pode ser compreendida antes da processão e da origem como essência própria; e assim diversas Pessoas pertencem imediatamente à essência, não por meio de processão e origem, embora para exercerem essas relações e vínculos, elas necessitem de um fundamento.

VI. Confirma-se, em segundo lugar, que se, por impossibilidade, as três Pessoas brotassem diretamente da essência, e não por uma processão e origem intermediárias, relações de igualdade e semelhança poderiam ser fundadas nessas Pessoas: pois, de fato, elas seriam iguais e semelhantes, visto que possuem a mesma essência; e, no entanto, essas relações não procederiam, mas pertenceriam imediatamente às Pessoas: portanto, diversas relações distintas podem ser bem compreendidas em Deus sem processão; e assim, embora haja processões de fato em Deus, não parece que devam ser postuladas de modo que as Pessoas sejam distinguidas, visto que também podem ser compreendidas como distintas independentemente da processão. E, sobretudo, porque a incomunicabilidade é da natureza intrínseca da personalidade, ou subsistência, de modo que lhe pertence independentemente de qualquer coisa extrínseca, mas da própria natureza essencial da personalidade, que formalmente não é dita a outro, mas a si mesma, visto que a subsistência é o modo próprio da substância, e a

substância como substância o é para si mesma. Portanto, as Pessoas não se multiplicam por meio de processões, mas sim pela própria natureza intrínseca da subsistência incomunicável.

Não obstante, essas consequências e as inferências de São Tomás possuem uma verdade inabalável, e ele as extraiu de Santo Hilário no livro De Synodis, explicatione quarta confessionis fidei, número 26, e Fulgêncio as apresenta de forma semelhante no livro ad objectiones Arianorum in principio e ad objectionem sexta, e Atanásio as indica em sua oração contra os partidários de Sabélio. E, de fato, duas coisas devem ser consideradas certas a respeito da fé.

VII. Em segundo lugar, dentro de Deus existe uma verdadeira e real processão, não uma fictícia ou metafórica, como em João: "Eu procedi de Deus e vim"; João 15: "O Espírito da verdade, que procede do Pai"; "É um vapor do poder de Deus e uma certa emanação do brilho sincero do Deus Todo-Poderoso"; Eclesiástico 24: "Eu procedi da boca do Altíssimo, o primogênito antes de toda a criação"; e em muitos outros lugares relatados no segundo artigo, isso está contido. Mas essas processões permanecem dentro de Deus, e não fora; tanto porque a mesma Escritura ensina que as coisas que assim procedem não são criadas, mas o próprio Deus e iguais a Deus, como foi mostrado acima, e tudo o que não é criatura, mas Deus, está dentro de Deus; Também por causa do Filho que procede, e do Pai de quem Ele procede, o Filho diz: "Eu estou no Pai, e o Pai em mim"; e: "Eu e o Pai somos um"; e ainda: "O Pai, o Filho e o Espírito Santo são um", o que não pode subsistir se aquilo que procede por meio dessas processões não estiver em Deus.

A segunda coisa que assumimos sobre a fé é que a única Pessoa do Pai é inproduzida e não gerada; as outras duas procedem: o Filho somente do Pai, e o Espírito Santo do Pai e do Filho, conforme declarado no Credo Atanasiano.

«O Pai não foi feito por ninguém, nem criado, nem gerado; o Filho provém somente do Pai, etc.» E o mesmo é definido no Concílio de Latrão sob Inocêncio III, no cânone Firmiter, sobre a Suprema Trindade, e no Concílio de Florença, nas cartas de união, e em outros. Mas a dificuldade reside em apresentar uma razão intrínseca e própria pela qual diversas Pessoas não geradas não podem ser compreendidas em Deus, ou em relação a Ele, e como, nesse ponto, a consequência e a razão de São Tomás são firmes. Por outras razões, que ele extrai de Henrique e Escoto e discute e explica amplamente no livro I de Suárez sobre a Trindade, capítulo IV, não há tempo, no momento, para confirmá-las ou refutá-las em detalhes. Basta defender a legítima, que é a de São Tomás, recebida de Santo Hilário e outros padres.

VIII. Portanto, nessa consequência de São Tomás, sua primeira inferência é que, se houvesse dois não nascidos, um não seria derivado do outro e, portanto, não seriam distinguidos por oposição relativa. E a segunda inferência é: portanto, eles devem ser distinguidos pela diversidade de natureza. Como se dissesse: ou duas Pessoas não nascidas, ou não produzidas, não seriam distinguidas, porque não seriam distinguidas por oposição relativa como as Pessoas que agora existem, ou seriam distinguidas pela diversidade de natureza, o que é impossível em Deus. Na primeira inferência, portanto, deve-se considerar sua formalidade: pois São Tomás não inferiu que eles não seriam distinguidos por relações de modo algum, mas inferiu que não seriam distinguidos por oposição relativa, inferência esta muito formal, e que ninguém pode negar, porque a oposição relativa não pode existir entre duas relações que são díspares, mas entre relações correlativas, porque a oposição de uma relação é apenas ao seu termo correlativo: pois há oposição àquilo para o qual há uma tendência e contra o qual ela olha, mas somente isso é correlativo. Mas se duas Pessoas e relações são postuladas como igualmente não produzidas, e uma das quais não procede da outra, mas é díspar, uma não é correlativa da outra: portanto, elas não serão distinguidas pela força da oposição correlativa. Se elas podem ser distinguidas de outra maneira, sem tal oposição, ou seja, pela relação em si, também sendo díspar, não é deduzido por São Tomás nesta primeira inferência, mas é virtualmente inferido da segunda, como explicaremos a seguir.

IX. Dirás: Também pode haver oposição entre relações, sem que uma proceda da outra, como é evidente nas relações de semelhança, como igualdade, medida e medido, nas quais também há oposição, e ainda assim não há processão, porque está bem estabelecido que uma é semelhante à outra sem proceder dela, assim como um

ovo é semelhante a outro ovo, e ainda assim há oposição com ele, porque é seu correlativo: portanto, a prova de São Tomás falha pelo fato de haver duas Pessoas, ou relações não produzidas, de modo que uma não procede da outra, inferindo que elas não seriam distinguidas por oposição relativa absoluta, quando se infere apenas que elas não diferem por oposição relativa de origem, ou processão, e não de qualquer outra forma. A resposta é que o discurso de São Tomás prova uma coisa direta e formalmente, ou implicitamente, e outra virtual e implicitamente. Formalmente, ele prova que duas Pessoas não produzidas não diferem por oposição relativa de origem. Implícita e virtualmente, ele prova que elas não diferem por nenhuma oposição relativa, porque deixou de lado o que já havia sido provado anteriormente, ou seja, na questão xxviii, a. iv, de que as relações reais em Deus só podem ser fundadas na ação, ou origem, e não na quantidade, ou em qualquer outro fundamento. Portanto, como ele já pressupunha que isso estivesse provado, introduziu muito bem a ideia de que não poderia haver oposição relativa entre duas Pessoas não produzidas: pois ele supôs que as relações reais em Deus não poderiam ser fundadas em nenhum outro fundamento. Mas esse fato pressuposto é certo, porque dos três fundamentos que podem concorrer em todo tipo de relação real, somente a relação que é fundada na ação pode variar sem imperfeição entre extremos realmente diferentes, o que é absolutamente necessário para uma relação real, porque a relação da mesma coisa não é real, mas sim com outra.

Existem agora três fundamentos das relações, que o Filósofo enumera no quinto livro da Metafísica.

A primeira categoria diz respeito às relações que se fundamentam na quantidade ou na unidade, ou seja, na congruência, como igualdade, semelhança, desigualdade ou dissimilaridade, etc.

O segundo fundamento é o dos relacionamentos, que se baseiam na ação e na paixão, ou em qualquer origem.

O terceiro é imensurável e mensurável. Este terceiro não pode ter lugar nas coisas divinas, tanto porque não é um gênero de relação mútua; e, portanto, a outra relação nelas não é real: pois a medida não considera o que é realmente medido, mas o contrário; quanto porque, nessas relações, quando são reais, um extremo é mais perfeito que o outro: pois a medida é mais perfeita que o mensurável; mas nas coisas divinas, onde há suprema unidade, um não é mais perfeito que o outro, nem sua medida. Portanto, a eternidade, que em Deus implica a medida da duração, não é uma relação real, mas da razão, como deduzimos no volume anterior, disp. ix, ai. O primeiro gênero, porém, não pode existir em Deus por constituir extremos reais, mas por supor, porque, se é uma relação de desigualdade e dissimilaridade, pressupõe alguma diminuição, inferioridade ou deficiência no outro extremo, razão pela qual é desigual a si mesmo, ou dissimilar; e, portanto, não são perfeitamente um nem concordam. Mas se existe uma relação de semelhança ou igualdade, isso não torna os extremos diversos, mas pressupõe que seja uma relação real: pois as próprias relações não são, em si mesmas, relações de dissimilaridade, de modo que exercem oposição na força da relação. Por si só, portanto, a semelhança não torna os extremos diversos, mas antes os une e os reduz a um só, tanto quanto pode por si mesma e pela força de seu fundamento; mas se a semelhança é fundamentada, ela é real, porque se supõe a existência de extremos distintos, de modo que a semelhança não se fundamenta em uma identidade abrangente, mas na concordância de coisas diferentes, supondo-se que os próprios extremos sejam diversos. Mas antes das relações pessoais, em Deus não há senão a mais alta identidade de essência, sem qualquer diversidade. Portanto, a verdadeira semelhança não pode ser fundada ou exercida sobre ela, nem a distinção das Pessoas pode ser estabelecida primária e per se por uma verdadeira relação de semelhança, porque a incongruência das coisas diferentes se fundamenta em sua razão mais formal. Portanto, a diversidade nos extremos deve ser suposta para a semelhança, e não constituída por ela. Resta, portanto, que a relação real só pode ser fundada na ação ou na origem, porque da origem ou da própria ação podem surgir extremos distintos, a saber, as próprias Pessoas ou relações subsistentes. E somente estas podem ser distinguidas em Deus pela oposição relativa.

X. Mas resta então provar a segunda inferência de São Tomás. Se não se distinguem por oposição relativa, distinguem-se pela diversidade de natureza, inferência que parece ser enfraquecida pelos exemplos citados acima. Mas a resposta é que a inferência é válida, porque para toda distinção é necessária alguma oposição, visto que toda distinção implica separação e divisão daquilo que é distinguido, separação e divisão que só podem ser

compreendidas em termos de algum ser ou não-ser, ou alguma incomunicabilidade de um com o outro, da qual se separa, e isso significa oposição.

Ora, toda oposição se dá ou em coisas relativas ou em coisas absolutas. Se em coisas relativas, já temos oposição relativa. Mas se não há oposição relativa, resta que ela deva estar em coisas absolutas, que certamente pertencem à natureza. Mas em coisas absolutas não há oposição em relação ao ser, mas em ser e não-ser, ser isto e não ser aquilo, que é distinto de si mesmo: portanto, se houvesse distinção em coisas absolutas e na natureza de Deus, haveria divisão no próprio ser divino, e haveria muitos deuses.

XI. Mas, em primeiro lugar, diz-se que é impossível distinguir duas Pessoas por relações distintas e sem a processão de uma Pessoa da outra. Pois as relações não implicam incomunicabilidade, exceto com respeito ao seu termo, que elas consideram, e ao seu correlativo; mas, de fato, relações que são distintas, mas não correlativas, não implicam incomunicabilidade, porque também não são opostas; mas todas as coisas que em Deus têm comunicabilidade ou não oposição, também têm unidade, porque a comunicabilidade não é dada em Deus por composição ou união de uma com outra, mas por suprema simplicidade e identidade; e assim é o mesmo não ser relações incomunicáveis e ser um, assim como a espiração ativa e a paternidade são uma, porque não são opostas, nem são incomunicáveis. Mas somente uma relação é incomunicável com seu termo correlativo oposto, mas não é incomunicável com seu verdadeiro sujeito, visto que o afeta, nem com outras formas ou relações existentes no sujeito, porque não lhes é contrária, visto que não as expulsa do sujeito, nem as considera do oposto, visto que não são o termo de sua consideração. E assim não há nada que fundamente a incomunicabilidade entre elas: portanto, são comunicáveis em Deus: portanto, um e o mesmo. Mas quanto ao fato de que alguma opinião afirma, com fé intacta, que o Espírito Santo pode ser distinguido do Filho, mesmo que não tenha procededo dele, trataremos disso adiante na questão 35. Mas deve-se notar, contudo, que essa opinião não fala de Pessoas de modo algum não produzidas, como estamos falando agora: pois Escoto não nega que as relações sejam totalmente não produzidas, nem qualquer opinião nega que elas se identifiquem umas com as outras, como a paternidade e a espiração ativa. Mas esta opinião se refere especificamente a uma Pessoa produzida, a saber, o Filho, que é constituído uma vez pela força da produção e processão a partir do Pai, no sentido de Pessoa, pela força da propriedade característica, que é a filiação. Portanto, uma vez que uma Pessoa tenha sido estabelecida no ser e no caráter de Pessoa por meio da filiação, ela permanecerá distinta de qualquer outra Pessoa, mesmo uma que não proceda dela mesma, porque já se supõe que ela seja total e em todos os sentidos distinta por sua própria processão. Nisto, pode-se dar uma opinião, sem prejuízo da fé, sobre se uma Pessoa, uma vez estabelecida por sua própria processão em sua propriedade característica de tal Pessoa, precisa ser distinguida de outra Pessoa, porque também há uma processão entre elas. Mas que existam duas Pessoas que são total e em todos os sentidos não produzidas, e que se distinguem por sua própria primeira não produção, não é uma opinião neste caso.

XII. À segunda objeção de que ainda existem outras maneiras de distinguir Pessoas não produzidas além da diversidade de natureza, a resposta é que essas maneiras de diversificar ou diversificar Pessoas se reduzem à diversidade de natureza que São Tomás ali postula; e, portanto, a mesma se distingue pela diversidade de natureza, e se distingue absolutamente, ou pelo absoluto e pelo relativo: pois aquela primeira maneira de distinguir Pessoas por meio de diversas relações não produzidas, e sem qualquer processão, permanece agora excluída. E, com mais razão ainda, pelo mesmo princípio, a distinção é excluída por duas Pessoas absolutas, ou uma absoluta e a outra relativa. A razão disso é que a distinção não pode existir em nenhum absoluto dentro de Deus, a menos que entre os próprios absolutos haja alguma oposição ou razão para separar e dividir um do outro. Pois, se não houver oposição ou negação de um em relação ao outro, o todo será um e o mesmo. Mas, como não pode haver oposição por respeito, pois isso diz respeito à relação, é necessário que a oposição se faça pela contravariação, negação ou privação da existência em algum absoluto da subsistência divina. Mas ambas são repugnantes à coisa divina e infinita, porque há contrariedade entre formas que se expulsam mutuamente e não são compatíveis no mesmo sujeito; e assim uma não possui a mesma perfeição que a outra, e embora fossem de

intensidade infinita em Deus, ambas não o seriam ao mesmo tempo, mas apenas a outra: e a privação é a negação de alguma perfeição ou forma própria, o que é totalmente errado imaginar em uma coisa divina, que é supremamente perfeita, simples e una. Mas o fato de uma forma ter a negação de outra dentro da mesma espécie ou gênero se deve à limitação das formas entre si, porque lhes falta alguma perfeição que está em outra, e assim as perfeições são limitadas: pois se todas as perfeições que estão em uma estivessem em outra, elas não seriam distinguidas, mas seriam uma e a mesma em número. Portanto, a mesma repugnância existiria em distinguir subsistências absolutas, ou Pessoas em Deus, e em distinguir a natureza. E especialmente porque em Deus a subsistência absoluta é a própria natureza, assim como a existência; e, portanto, é o mesmo fazer diversidade na subsistência absoluta de Deus, de modo que haja muitas subsistências absolutas, e fazer diversidade na natureza.

XIII. Dirás: Tudo isto se aplica às Pessoas relativas, e, no entanto, postulamos várias em Deus: pois mesmo esse ser relativo, ou perfeição, ou o que quer que seja, que é uma relação, não é inalterado, e um tem a negação do outro, e, no entanto, ambos são infinitos: portanto, o que dizemos sobre as Pessoas absolutas, devemos resolver nas relativas. Da mesma forma, assim como a subsistência absoluta é a própria natureza divina, também o é a relativa: portanto, assim como da multiplicação e distinção da subsistência relativa não se segue a distinção na natureza, também a diversidade na natureza não se seguirá da distinção da subsistência absoluta, embora seja a própria natureza.

Mas, em contrapartida, argumenta-se que pertence à natureza própria e essencial das coisas relativas o fato de serem relativas a outra, enquanto que à natureza do absoluto o fato de ser relativo a si mesmo. Portanto, a própria perfeição das coisas relativas não pode existir sem pluralidade, porque há consideração real por outra, e assim a multiplicação nelas é perfeição, ou sua razão própria; e a negação de uma em outra não é a primeira razão para distinguir uma relativa de outra, mas é algo consequente, visto que a própria consideração é a primeira razão para distinguir, porque se opõe à outra, e assim essas coisas relativas preservam toda identidade, unidade de essência e perfeição absoluta, porque se distinguem apenas em oposição relativa, e as próprias relações constituem extremos distintos por sua oposição, não por suposição. Mas a verdadeira razão ou perfeição absoluta é ordenada a si mesma; e, portanto, de sua própria razão própria, não busca ser multiplicada a menos que se suponha limitação, porque em uma só não se preserva toda a perfeição e a razão desse absoluto, mas algo é negado, retirado desse absoluto e colocado em outro. Assim, a própria negação de qualquer perfeição, ou razão pertinente a tal absoluto, diz respeito à primeira razão para distinguir, e esta diz respeito à imperfeição, razão pela qual São Tomás disse muito bem em sua primeira Distinção a Anibald, xxvi, q. n, art.

n: "Uma distinção que surge da contrariedade, da negação ou da privação denota imperfeição". Portanto, se aquilo que é absoluto cresce em sua linha e ordem até atingir o infinito, é repugnante que seja dividido e multiplicado, porque atrai toda a perfeição e diz em relação a si mesmo, não em relação a outro; logo, se é multiplicado na razão do absoluto, é porque o que está em um não está no outro; e assim não possui toda a perfeição desse gênero. Mas a perfeição relativa, visto que está em sua própria razão em relação a outro, se é infinita, requer necessariamente dois infinitos no gênero correlativo, com unidade na razão da perfeição no ser.

XIV. Daí a segunda resposta permanecer sem análise, porque, embora a subsistência absoluta e a relativa sejam a própria natureza de Deus, uma de suas infinitas perfeiçãos, ou razão própria, exige que toda perfeição desse gênero seja unida em si mesma, e não pode dividi-la senão por alguma negação limitadora; mas a outra, a relativa, exige que seja explicada em função da outra, e assim se multiplique e não permaneça una, se o gênero relativo for preservado, donde, com o aumento da infinitude e da perfeição na relação, exige-se ainda mais essa distinção na própria oposição relativa, enquanto a unidade permanece em toda perfeição absoluta. Mas se a própria subsistência absoluta fosse dividida na razão do absoluto, a própria natureza também seria dividida, e não apenas a razão da pessoa, porque se qualquer perfeição ou razão absoluta pode ser dividida apesar da infinitude em sua ordem, pela mesma razão qualquer perfeição da natureza pode ser assim dividida apesar de sua infinitude.

XV. À primeira confirmação, a resposta é que existe uma dificuldade muito controversa relativa à constituição da Pessoa do Pai como sinal pelo qual a Pessoa é compreendida, de onde deve surgir a geração, a qual será tratada adiante na questão xl. Por ora, negamos a consequência.

E à primeira prova diz-se que a essência tem o poder de abarcar todas as Pessoas da maneira como elas são, e segundo tudo o que elas requerem; mas elas são Pessoas procedentes, porque uma é o Pai, a outra o Filho, e o Filho procede essencialmente do Pai, e essas relações não podem ser fundadas e multiplicadas no divino de nenhuma outra maneira senão segundo a origem. Portanto, como a essência divina abarca essas relações, não de qualquer maneira, mas como fundadas desta maneira, e incluindo suas processões e origens, ela não as inclui como igualmente imediatas ou distintas umas das outras, mas como originárias de uma certa ordem.

Em relação à segunda prova, afirma-se que a Pessoa do Filho é compreendida juntamente com a Pessoa do Pai, com toda simultaneidade de natureza, tempo e conhecimento, mas com a ordem de origem, porque Ele é o Filho, e como o Filho provém do Pai; e, portanto, a filiação não pertence à essência divina tão imediatamente quanto a paternidade, se a imediatidade se opõe à ordem de origem, mas igualmente imediatamente no que diz respeito à comunicação e à identidade de natureza; Portanto, embora, no sentido de uma propriedade subsistente, a paternidade sem o fundamento da geração pertença a Deus, porque esse fundamento é necessário apenas para o exercício da relação, não para a constituição da Pessoa no sentido de um princípio gerador, embora haja radicalmente todo o exercício da relação, porque Ele não é constituído quanto a Si mesmo, e quanto a permanecer, e a apresentar-se a Si mesmo, mas quanto a olhar para o outro, não obstante, a Pessoa do Filho, mesmo constituindo uma segunda Pessoa gerada, pressupõe a ordem da origem passiva, porque essa relação e propriedade subsistente do Filho não constituem uma Pessoa de modo algum, mas uma segunda Pessoa nascida e originada, que é a propriedade característica dessa Pessoa, assim como a propriedade do Pai constitui a primeira Pessoa no sentido do primeiro princípio gerador. Portanto, por sua própria natureza, pode constituir a Pessoa do Pai antecedentemente à origem, ou geração ativa formal e explicitamente, porque, embora uma tendência explícita e formal ao Filho esteja fundada nela, a raiz de tal geração não está fundada: mas pertence à própria natureza do Pai não apenas constituir uma relação explícita e formal, mas também uma relação radical com o Filho, isto é, a própria natureza do princípio. Mas, como a filiação deve constituir uma segunda Pessoa, que é uma Pessoa nascida, e pressupõe a primeira, não pode constituí-la como radicalmente segunda, ou a raiz e o princípio da segunda: pois é a primeira que a gera, mas deve apenas constituí-la como formalmente segunda, e assim como nascida e originada; e assim deve pressupor uma origem passiva, mesmo para a constituição da Pessoa, como a segunda Pessoa é, e nasce ou se origina.

XVI. Quanto à segunda confirmação, dada essa impossibilidade, as relações de igualdade e semelhança ou não seriam reais, segundo a opinião de São Tomás abaixo q. xlii, art. i a iv, porque a igualdade das Pessoas, sendo universal, funda-se na identidade da natureza e das perfeições, que são comuns a todos e indivisíveis, e uma relação real não se funda no fundamento da identidade universal; ou, se as relações reais o fossem, segundo Escoto, não seriam primariamente distintivas e constitutivas das Pessoas, porque pressupõem que estas sejam constituídas. Portanto, caso contrário, as Pessoas constituídas por essas relações de igualdade ou semelhança seriam consideradas as primeiras, e não poderiam ser constituídas ou distinguidas por si mesmas, porque tal igualdade ou semelhança estaria imediatamente fundamentada na unidade de toda a natureza, na identidade da essência e em sua consubstancialidade, nem pressuporia quaisquer relações ou propriedades pessoais das quais se diria que são iguais, donde se torna claro que só poderia ser uma relação de razão, porque não se fundamenta na diversidade de extremos que têm concordância na natureza ou perfeição, mas na identidade de toda a natureza. E porque outras relações reais de igualdade ou desigualdade não se fundamentam em relações por si mesmas, caso contrário haveria um processo infinito, já que, novamente, essas relações de semelhança seriam semelhantes, etc. Mas, finalmente, se as relações reais de igualdade ou semelhança estivessem fundamentadas imediatamente na natureza, sem pressupor Pessoas constituídas, não haveria princípio para determinar certas relações de igualdade ou semelhança, mas elas seriam infinitas.

XVII. Mas, quanto ao que se diz sobre a incomunicabilidade, que pertence à subsistência em si mesma, e por si mesma, e não por causa da processão, digo que pertence à subsistência em si mesma, como a quem diz oposição a algum termo ao qual ela é incomunicável. Mas, para que a subsistência divina seja incomunicável a uma Pessoa criada, basta a estranheza da Pessoa e da natureza, às quais ela é incomunicável e oposta por causa de sua estranheza, como o incriado ao criado; aliás, se a subsistência absoluta existe em Deus (sobre a qual falaremos adiante), dessa forma ela também é incomunicável a uma Pessoa criada, porque o termo é incomunicável a essa substância estranha. Mas, para que a subsistência divina seja incomunicável a outra subsistência divina, ela deve se opor a ela, e não há oposição real em Deus senão relativa, nem essa oposição se fundamenta senão na processão, como já foi demonstrado.

## SÃO TOMÁS PROVA CORRETAMENTE QUE HÁ EM DEUS PROCESSÃO AD INTRA.

XVIII. Para provar que existe uma verdadeira processão dentro de Deus, São Tomás pressupõe duas coisas. A primeira é que a processão é atendida de acordo com alguma ação, e que esta se dá em Deus por meio do intelecto e da vontade.

A segunda é que, assim como no caso de uma ação que tende à matéria das coisas externas, há uma certa processão para o exterior, também no caso de uma ação que permanece no agente, há uma certa processão para o interior, como é mais evidente no intelecto, em que sua ação, que é compreender, permanece no agente, e a partir do fato de alguém compreender, a concepção procede dentro do ser inteligente. Mas que algo também procede na vontade por meio do amor será mostrado adiante, no terceiro artigo.

Partindo dessas duas pressuposições, São Tomás demonstra que existe uma processão interior em Deus, que não deve ser entendida de maneira corpórea e sensível, nem segundo o modo das criaturas inferiores, mas segundo a processão mais perfeita, como a que se encontra nas criaturas mais elevadas, e essa semelhança ainda não alcança a perfeição do divino: portanto, a processão em Deus deve ser entendida segundo a emanação inteligível, assim como a palavra permanece no inteligente. E assim a processão é dada em Deus segundo o fim. Mas que esta processão inteligível expressa a perfeição em si mesma, sem qualquer imperfeição, São Tomás insinuou e provou muito sutilmente com uma única palavra, a saber, porque é próprio de qualquer pessoa inteligente, a partir daquilo que compreende, não porque toda pessoa inteligente sempre produza uma palavra, pois por vezes ela pode ser acrescentada ou pressuposta, mas porque quem a produz, produz-a a partir daquilo que compreende, se de fato a manifestação e a expressão do conceito provêm do poder e da perfeição do entendimento, como diz o Senhor: "A boca fala do que está cheio o coração". E assim deve esta perfeição ser transferida para a divindade, se o entendimento for transferido; razão pela qual Cirilo disse em seu livro.

II Thesauri, cap. 1: "A divindade não pode ser perfeita a menos que tenha um Filho e produza frutos de si mesma."

XIX. Quanto a este discurso de São Tomás, pode haver dúvidas, tanto sobre os pressupostos que ele pressupõe, quanto sobre a própria razão em si, quanto à sua validade. E, de fato, o primeiro pressuposto, a saber, que a processão deve ser considerada segundo alguma ação, deve ser tratado no artigo seguinte, porque não está claro como a processão deve ser considerada segundo alguma ação, ou seja, se a própria processão é a ação em si, ou se deve ser considerada e medida apenas segundo a ação, e se é formalmente a ação vital do amor e da intelecção, ou algo mais. Mas o segundo pressuposto é comprovado na presença de São Tomás pelo exemplo do intelecto, onde a processão imanente e interior aparece especialmente, porque quem compreende, pelo próprio fato de compreender, algo procede dentro dele, que é a concepção da coisa compreendida, etc.

Qual proposição, tomada tão universalmente sobre qualquer ser inteligente, parece ter vários exemplos, que frequentemente resolvemos, como nos livros sobre a alma, questão VI, e no volume anterior, disp. XIII, último artigo, negando a formação da palavra nos bem-aventurados? A soma dos exemplos é que, como o ato de compreender não é uma ação produtiva, mas uma qualidade pela qual o intelecto é afetado de modo que se torna

formalmente inteligente, daí o filósofo no De Anima dizer que: "Compreender é uma espécie de sofrimento", e São Tomás diz abaixo na questão.

xxxrv, art.iadni, que: «Compreender implica apenas a atitude do inteligente em relação à coisa compreendida, na qual não está implícita nenhuma razão de origem, mas apenas uma certa informação em nosso intelecto.» Portanto, o inteligente não compreende, age ou algo procede dentro de si mesmo, mas apenas é informado no gênero inteligível.

Em segundo lugar, insiste-se nisso porque nem todo aquele que compreende, a partir daquilo que compreende, produz algo em si mesmo, pois o Espírito Santo compreende, e o Filho compreende, e a essência divina compreende, ou seja: aqui Deus é tomado em absoluto, e, no entanto, nada procede desse entendimento. E, em nossa opinião, os bem-aventurados compreendem na visão da glória, e desse entendimento a palavra não é formada: e nós, depois de termos formado a palavra, ou o conceito, compreendemos contemplando a palavra formada, e então não produzimos a palavra, porque ela já foi produzida. Como, então, se verifica que todo aquele que compreende, a partir daquilo que compreende, produz algo em si mesmo?

XX. Então, dadas e admitidas essas pressuposições, resta considerar quão válido é o discurso de São Tomás, que delas infere que existem processões para o interior de Deus. E São Tomás pretende provar duas coisas.

A primeira é que tais processões existem em Deus, na medida em que as Pessoas, ou coisas que procedem, são distintas do discurso apresentado acima.

Em segundo lugar, que a Pessoa que procede permanece consubstancial e da mesma natureza que seu princípio: pois isso é expresso por São Tomás na solução do segundo ponto, quando ele diz que o que procede dentro da processão inteligível não precisa ser diverso, mas é tanto mais uno quanto mais perfeitamente procede, porque a concepção intelectual é tanto mais íntima do inteligente quanto mais perfeitamente algo é compreendido. Portanto, quando

Para que a compreensão divina seja infinitamente perfeita, é necessário que a Palavra divina seja perfeitamente una com aquilo de onde procede.

XXI. Mas, neste discurso, São Tomás parece não ter provado nem completa nem eficazmente nenhuma das duas coisas. Pois, quanto à distinção de uma coisa que procede de seu princípio, razão pela qual se postula uma verdadeira processão em Deus, não se convence de que ela exista pelo fato de que todo ser inteligente, pelo fato de compreender algo, procede daquilo que se chama concepção. Pois, num ser inteligente, a concepção procede dentro dele mesmo quando o objeto compreendido e concebido, ou representado formalmente, e por meio do termo do compreendido, não é pressuposto. Portanto, se for pressuposto, não procede: mas em Deus um objeto compreendido e concebido é pressuposto, porque o objeto é a essência divina; mas esta, por sua própria razão de puro ato no gênero inteligível, não tem potencialidade; e assim não é apenas inteligível no primeiro ato, mas também compreendido no segundo ato a partir de si mesmo: portanto, a concepção, ou a palavra, não procede de tal natureza, se de fato ali o objeto é compreendido, o qual por si mesmo está na razão do ato puro em ser inteligível, e antes de toda processão é compreendido no ato, e portanto não é tornado compreendido pela concepção ou pela palavra.

Se disseres que o Verbo não está inserido em Deus para que a essência de Deus seja compreendida por ele, nem que o Pai é sábio pela sabedoria gerada, mas sim que, pelo fato de a essência ser compreendida em ato perfeito, o Verbo é produzido como imagem e manifestação ou esplendor dessa glória, e não que por meio dele o Pai se torne inteligente ou a essência seja compreendida, isso é contrário, pois dessa forma São Tomás prova uma processão em Deus a partir de alguma processão criada e natural, sob uma razão que é completamente repugnante ao ser em Deus; e assim, essa processão no intelecto que São Tomás acrescenta não serve absolutamente nada para provar uma processão em Deus. O antecedente está provado, pois São Tomás pretende provar uma processão em Deus que implica o Verbo como Pessoa distinta de seu princípio: portanto, ele deve prová-la a partir de uma processão que requer um Verbo distinto de seu princípio. Mas uma processão que coloca o Verbo em nós distinto de um objeto, ou

espécie inteligível, é completamente repugnante a Deus: portanto, Ele não pode inferir uma processão que exija um Verbo distinto de seu princípio em Deus.

O menor é claro, porque o Verbo em nós é, portanto, distinto da espécie e do objeto que ele expressa, porque esse objeto não tem em si toda a atualidade, ou todo o ser inteligível no segundo ato pelo modo do compreendido e expresso, mas isso é repugnante a Deus, visto que, por si mesmo e antes de toda processão nocional, ele é inteligível no ato último e puro: portanto, da processão do Verbo, como distinto daquilo de que procede e é expresso, elevamo-nos incongruentemente a postular em Deus a processão do Verbo como distinta de seu princípio. Mas se o Verbo distinto procede em Deus de maneira diferente de como procede em nós, esse modo é latente, e não é provado pela processão pela qual o Verbo procede em nós; e assim será necessário recorrer a outra razão e omitir a de São Tomás.

E confirma-se que São Tomás deseja nos conduzir pela mão à processão interna e imanente de Deus a partir da processão que se encontra nas criaturas mais elevadas, ou seja, nas intelectuais. Mas nestas, a processão do verbo só se manifesta quando procedem com imperfeição e necessidade, pois têm a necessidade de expressar no segundo ato aquilo que só existe em espécies no primeiro ato; e assim vemos que as criaturas nem sempre produzem a palavra, mas quando alguma imperfeição intervém, mas na visão beatífica admitimos que ela não é produzida: portanto, São Tomás não prova que há uma processão em Deus a partir de nosso entendimento perfeito, mas sim de um entendimento imperfeito, porque quando nosso entendimento é perfeito, a palavra não procede em nós. Visto que em Deus só existe entendimento perfeito, por essa razão não se demonstra que há uma processão em Deus, mas sim que ela não existe.

XXII. Mas, no que diz respeito à consubstancialidade do Verbo que procede com o seu princípio, ou não é provada por São Tomás, ou, se prova alguma coisa, destrói a prova da intenção anterior e principal, a saber, que o Verbo procede como distinto, pessoal e conceitualmente, do seu princípio.

A prova reside no fato de que, se é da natureza do conhecimento infinito que o que procede seja supremamente um, e consequentemente um em substância com o seu princípio, então não será da natureza de tal conhecimento infinito que o que procede por seu próprio poder seja diverso em pessoa; portanto, a razão pela qual São Tomás pretende provar a consubstancialidade do Filho a partir da infinitude do conhecimento destrói aquela que prova a diversidade da Pessoa.

A primeira consequência é comprovada, pois a palavra é colocada para esse propósito de modo que possa ser uma entidade inteligível representando o objeto, tomando seu lugar e, consequentemente, tornando-se representativamente una com o objeto. Portanto, se é da natureza de tal conhecimento infinito tornar-se una em substância, como será de sua natureza fundamentar a distinção de tal Palavra, procedente de seu princípio, na razão da Palavra, e que, pela força de tal processão, ela seja una?

Confirma-se que, embora o conhecimento divino essencial exija uma unidade suprema e substancial entre o intelecto e o objeto, São Tomás não demonstra, a partir disso, que o conhecimento nocional e produtivo do Verbo, por seu próprio poder, deva induzir a sua consubstancialidade com o princípio, mas apenas uma oposição e diversidade relativas. Pois em Deus o entendimento não possui uma unidade suprema entre o objeto e o intelecto em virtude da concepção e do Verbo que procede: pois nem a personalidade nem a relação em Deus são a razão dessa unidade substancial; portanto, em virtude da processão de tal conceito, essa unidade suprema não é induzida, mas pressuposta em virtude do conhecimento essencial. E assim a processão do Verbo não terá formalmente, mas apenas identicamente consubstancialidade com o Pai, como também tem o Espírito Santo, que é remover d'Ele a razão formal do Filho. Em suma, esta demonstração de São Tomás equivoca-se entre o conhecimento essencial e o conhecimento nocional de Deus.

Porque essa suprema unidade e consubstancialidade procede, e é dada em Deus, da razão absoluta e essencial da inteligibilidade divina, que, sendo infinita, é suprema e substancialmente una, entendendo e sendo entendida. Mas o conhecimento nocional, que é produtor da Palavra, por sua própria força, funda diversidade e oposição relativa entre o que procede e seu princípio. Mas que haja suprema unidade entre tal Palavra que procede e seu princípio, do

qual procede em substância, com diversidade em subsistência, não é provado pela força de tal processão, porque tal Palavra que procede não é a razão para aquele conhecimento pelo qual o Pai conhece, e consequentemente também não é a razão para aquela união ou unidade consubstancial entre Ele e o Pai em essência, ou, se for a razão para essa suprema unidade, visto que essa unidade é consubstancial, não será a razão para a oposição e a distinção relativa, pois é relativa: pois nem a unidade em substância e a oposição, ou a distinção nas relações, surgem do mesmo princípio.

XXIII. Por isso, muitos sustentam que essa razão e discurso de São Tomás não são eficazes, mas que ele apenas quis dar o exemplo, a partir do que experimentamos em nosso entendimento, para estabelecer uma processão ad intra em Deus. No entanto, isso me parece dito com menos perspicácia, e seria muito inconveniente seguir se essa razão de São Tomás, que é tão válida na defesa da fé católica contra os arianos, fosse privada de eficácia e reduzida apenas a uma certa congruência, e esta não muito urgente. Pois não é intenção do santo doutor provar efetivamente que em Deus existem processões ad intra com distinção de Pessoas: pois isso se sustenta somente pela fé, e São Tomás deixou provado pelas Escrituras: "Eu procedi de Deus e vim, João vin". Mas, como Ário disse que não há processão ad intra em Deus, porque isso é impossível, porque sem uma divisão da natureza, não poderia ser compreendido por ele. Portanto, da impossibilidade de entender as expressões bíblicas sobre processões como processões para o exterior, torna-se necessário que, para que a fé católica encerre essa brecha para Ário, demonstre eficazmente que tal processão não lhe é repugnante, nem que a processão para o interior de Deus seja impossível. E isso só pode ser demonstrado eficazmente por este argumento de São Tomás, pois tal processão não implica imperfeição, porque pertence a uma natureza inteligente, pelo fato de ser inteligente, como vemos em nós, e ser inteligente não é imperfeição: portanto. Deve-se, portanto, dizer que o argumento de São Tomás é eficaz quanto à intenção deste artigo, no qual o santo doutor não pretende provar as processões em Deus de forma absoluta, distinguindo-as das processões que estão nas criaturas, mas declarando as processões que as Escrituras atribuem a Deus daquelas que estão em nós, e mostrando contra os hereges que elas estão dentro de Deus, e não para o exterior, e que isso não lhe é repugnante. Portanto, São Tomás supõe que haja processões em Deus, mas não o prova: pois isso também não pode ser provado pela razão natural, nem pelo que vemos nas criaturas, visto que o mistério da Trindade não pode ser investigado a partir das criaturas, porque não se expressa em efeitos externos, exceto o que é comum a todas as Pessoas em Deus: mas São Tomás recebeu esta razão para explicar a Trindade de Pessoas a partir da processão do Verbo e do amor de Agostinho, e a seguiu por considerá-la melhor, não como uma demonstração da Trindade, como ele ensina abaixo em qu. xxxn, art. i, arg. n.

Por que São Tomás supõe, a partir das Escrituras, que existe uma processão em Deus no início do artigo? Em seguida, ele explica como essas processões podem existir em Deus, rejeitando primeiramente as explicações errôneas dos hereges, que reconheciam em Deus apenas uma processão por ordem externa, pela qual os efeitos procedem da causa, ou a causa se manifesta nos efeitos. Mas, dentro de Deus, eles não reconheciam uma processão que postula uma distinção entre a coisa que procede e seu princípio, e ainda assim preserva a unidade em substância ou essência. Portanto, para explicar como a processão dentro de Deus pode ser preservada sem diminuição ou divisão na própria natureza, São Tomás aceita uma processão que se dá segundo uma ação espiritual imanente, como o entendimento e a vontade, segundo a qual fica claro que existem processões que permanecem dentro de seu princípio, e não se dirigem para fora, e isso ocorre principalmente no ato inteligível de ver, segundo o qual a percepção procede dentro de nós. Mas que essas processões imanentes existem, e que pertencem à perfeição da natureza inteligente, é melhor demonstrado por São Tomás não por congruência, mas pela razão efetiva, porque em nós (e o mesmo é verdade em qualquer ser inteligente) a concepção que procede para o interior procede daquilo que compreende, e em razão do próprio entendimento, ela concorda com tudo o que concorda com ela (quer concorde em cada indivíduo e em cada entendimento ou não), o que basta para estabelecer que, se concorda, concorda com aquilo que compreende, pois da abundância do coração fala a boca: portanto, simplesmente da perfeição, e não repugnante a Deus, porque o entendimento é a maior perfeição, e aquilo que concorda com aquilo que compreende deve ser perfeito; assim

como provamos que Deus é bom ou sábio, porque isso decorre da perfeição, e essa prova é efetiva, não meramente por congruência. Visto que todo este discurso não tem outra finalidade senão explicar como se pode entender a processão em Deus, que as Escrituras postulam, e não provar que ela existe, não há objeção às imperfeições com que essas ações imanentes se manifestam nas criaturas, porque tais imperfeições não devem ser transferidas para Deus, mas sim acomodadas segundo a sua natureza perfeita, no que diz respeito à perfeição.

Portanto, toda a elucidação do discurso de São Tomás ficará mais claramente manifestada a partir da resposta às objeções propostas. E deixando de lado as questões pertinentes à primeira pressuposição, que serão tratadas no artigo seguinte, passemos aos argumentos apresentados contra a segunda.

XXIV. Em relação ao primeiro ponto, digo que o ato imanente é uma qualidade de tal forma que é eminentemente uma ação, na medida em que é uma qualidade por meio de um segundo ato, e o segundo ato tem a força da ação; e assim pode produzir algo efetivamente, e não apenas formalmente e por si mesmo, aliás, se constitui, faz-o como um segundo ato, e de fato como tendo toda a atualidade e força da ação, embora seja em si mesmo uma qualidade. Disso já falamos mais nos livros sobre a alma, questão xi. Quanto ao que o Filósofo disse, que compreender é uma certa passividade, dizemos que isso se verifica causalmente e pressupõe a compreensão, não formalmente, porque antes do próprio ato de compreender, o intelecto deve ser informado por um objeto, ou espécie inteligível; e assim transformado em ato, o intelecto opera ativamente e emanativamente o próprio ato de compreender, assim como a capacidade visual, informada pela espécie da cor, suscita o ato da visão; E se provoca alguma reação, não se relaciona a tal ato passivamente, como se apenas o recebesse, mas ativamente, porque emana de si mesmo. E esse sentido é tão manifesto no próprio filósofo que não me surpreende que os eruditos tenham aceitado este axioma: que compreender é um certo sofrimento, como se o filósofo desejasse estabelecer a razão formal da compreensão não numa operação emanante, mas numa informação passiva. Pois as palavras do filósofo em seu De Anima, texto ii, lect. vn, em São Tomás, são as seguintes: «Se, portanto, compreender é como sentir, ou sofrer, algo virá do inteligível, ou algo semelhante a isso.» Portanto, deve ser impossível, mas receptivo às espécies, e potencialmente a elas.« Onde Aristóteles afirma mais abertamente que compreender a si mesmo é um certo sofrimento, na medida em que sofre do inteligível e recebe as espécies, assim como ele também dissera do sentimento que é um certo sofrimento do sensível em seu livro De Anima, texto V, como fica claro em São Tomás sobre esse trecho, lect. VN, et PQ LXXIX, art. N, q. XIV, art. N ad II. Mas isto é o sentido informado pelas espécies, e o inteligível em IV. A leitura inteligível precede a sensação e o entendimento reais, se de fato sentimos e compreendemos através dos sentidos, e o intelecto informado pelas próprias espécies, visto que o conhecimento é produzido pela potência e pelo objeto. E é claro que, antes do conhecimento, não se diz que a potência que conhece compreende ou conhece em ato. Se, portanto, o filósofo afirma apenas por essa razão que o entendimento é uma espécie de sofrimento, na medida em que o intelecto recebe as espécies e é informado pelo inteligível, tal informação e tal sofrimento não constituem o próprio conhecimento, nem o próprio entendimento, se de fato do intelecto assim informado emana e é produzido o entendimento e o conhecimento. Pois o filósofo ensina, em toda a sua obra, que o próprio conhecer é uma operação e ação da faculdade cognitiva, e isso pode ser visto especificamente no mesmo terceiro livro sobre a alma, texto cxl, e no mesmo trecho citado onde afirma que o entendimento é uma espécie de sofrimento, acrescenta: "Que o intelecto é aquilo pelo qual a alma pensa e compreende". Mas por que o filósofo também explica o entendimento como sendo passivo e informado por uma espécie, e não por operar, o que emana do intelecto assim acionado e informado, é porque ele explica o intelecto possível como distinto do intelecto agente: mas o intelecto agente é dito ser tal na medida em que age e produz espécies no intelecto possível, e assim o reduz de potência para agir, de modo que o intelecto transformado em ato possa operar e conhecer. Portanto, falando do intelecto em relação ao intelecto agente, diz-se que ele é passivo ou passível em relação às espécies, que lhe são impressas pelo agente antes do entendimento, porque o intelecto assim formado pelas espécies procede à operação do entendimento. Da mesma forma se entende o dito de São Tomás, citado abaixo na questão xxxiv do argumento, quando ele diz que o entendimento implica apenas a

atitude do inteligente em relação à coisa entendida, na qual nenhuma razão de origem está implícita; Pois o santo doutor não diz que o próprio entendimento, que é uma operação, não significa emanação e processo do intelecto, como do poder ativo do qual procede, mas diz que esse entendimento (que certamente é uma operação) implica apenas o hábito do inteligente em relação à coisa compreendida, no qual não se implica nenhuma razão de origem, ou seja, em relação à coisa compreendida e conhecida: pois o inteligente não se compara a isso segundo o hábito de origem: pois o inteligente, pelo fato de compreender, não origina, nem deriva de si mesmo o objeto compreendido e conhecido, mas é informado e aperfeiçoado por ele, como por um termo formal, um especificador e um motivo; de fato, a própria operação, que é o entendimento, está ordenada a essa mesma coisa, de modo que por meio dela como pelo conhecimento, e por meio de seu conceito como por um termo, o próprio intelecto, no segundo ato, torna-se o próprio objeto compreendido, e no segundo ato se une a ele inteligivelmente e expressamente, assim como por meio de uma espécie impressa se une inteligivelmente no primeiro ato e se imprime ao próprio objeto. Mas na própria compreensão, enquanto fala, a ordem de origem da palavra, ou do conceito, está implícita, porque falar é proferir uma palavra, e a palavra é originada pelo falante, embora na compreensão a coisa compreendida não seja criada pela compreensão, mas sim comparada à compreensão como uma forma objetiva que a informa e a aperfeiçoa, seja no primeiro ato por meio de uma espécie impressa, seja no segundo ato por meio de uma espécie expressa, e através da própria compreensão.

Mas esse entendimento em si não é uma paixão, mas uma operação vital suscitada e que procede ativamente do intelecto, algo que o próprio São Tomás não nega de modo algum, como fica claro no segundo Contra gentil, capítulo x, e no terceiro De anima, lectione vn, §. Ele demonstra a diferença quando diz: «O intelecto possível é, portanto, aquele pelo qual este homem compreende formalmente. Mas aquilo pelo qual algo opera como princípio ativo (isto é, que move) pode ser separado em essência daquilo que opera, como se disséssemos que o administrador opera por meio do rei, porque o rei o move a operar; mas é impossível que aquilo pelo qual algo opera formalmente seja separado disso em essência. E é por isso que é, porque nada age em ato, exceto na medida em que está em ato, etc.» Portanto, fica claro que São Tomás chama o próprio entendimento de operação, que emana vitalmente do inteligente, e diz-se que o inteligente entende operando e agindo, não sofrendo, embora, com relação ao objeto ou coisa compreendida, o entendimento não signifique uma operação por origem, mas por união com o próprio objeto, do qual se forma e se aperfeiçoa como especificador e como termo. Daí, no quarto Contra gentil, capítulo xi, São Tomás afirmar que: "Compreender significa a apreensão daquilo que é compreendido pelo intelecto." E assim, nessa operação vital, na medida em que o intelecto se compara ao objeto ao apreendê-lo intencionalmente, consiste formalmente a compreensão.

25. À segunda questão, muitas vezes respondemos que São Tomás não pretendia provar que a palavra procede de toda intelecção considerada de qualquer maneira, mas sim de uma intelecção fecunda, que pertence a alguém como princípio que expressa e manifesta aquilo que compreende. Pois São Tomás inclui tudo isso nessa causalidade: Quem compreende, da própria coisa que compreende, algo procede, etc., procedendo da faculdade intelectual e procedendo do seu conhecimento. Portanto, toda natureza intelectual, a partir dessa faculdade de entendimento e atividade em toda a sua perfeição e modo, exige que algo proceda dentro de si, na medida em que não é apenas uma faculdade apreensiva, mas também manifestadora e expressiva, embora por vezes se possa encontrar intelecção e não expressão, devido a alguma maneira particular como se manifesta. Para o propósito de São Tomás, basta mostrar que, em qualquer natureza inteligente, a razão e o princípio pelos quais uma palavra é produzida, quando o é, provêm daquilo que compreende: pois assim a processão para o interior pertence à perfeição, uma vez que surge da razão do entendimento, e a processão da concepção para o interior é apropriada em virtude de tal perfeição, ao menos para que a coisa compreendida possa ser expressa e manifestada. Pois não é imperfeição na natureza intelectual manifestar e expressar a coisa compreendida: pois isso pertence à fecundidade e plenitude do intelecto e à amplitude do coração, para que possa proferir uma palavra boa, isto é, perfeita. Portanto, visto que, por um lado, a Escritura postula uma processão em Deus e, por

outro, pertence à perfeição da natureza intelectual ter a fecundidade de expressar e manifestar, e isso não é uma imperfeição, conclui-se que em Deus deve haver uma processão postulada e explicada, a qual a Escritura postula por meio dessa processão da Palavra e do conceito para o interior. Para isso, porém, não é necessário que quem entende produza e expresse a Palavra distribuindo-a para cada um dos gêneros e para qualquer entendimento tomado individualmente, mas basta que quem a distribua para os gêneros de cada um, ou para qualquer natureza inteligente, porque a intenção de São Tomás é apenas provar que essa processão existe em Deus, não que ela exista em qualquer Pessoa ou em qualquer intelecção tomada individualmente, caso contrário ele quereria provar que a Palavra e o Espírito Santo também produzem a Palavra; Mas para isso bastou mostrar que esta processão é própria de qualquer ser inteligente, a partir do que ele compreende, tanto na raiz quanto no princípio, embora nem sempre: pois assim é própria da perfeição da natureza da inteligência, e pertence à sua perfeição manifestar e expressar a palavra: portanto, esta perfeição não deveria faltar a Deus, que tem uma natureza intelectiva, a menos que, do contrário, impedisse a processão de ser possível em Deus, mas as Escrituras revelaram que isso se dá em atos: portanto, deve-se colocar a processão de acordo com esta que é a mais perfeita, pois é própria de uma natureza inteligente, a partir do que ela compreende, e pelo entendimento ela manifesta. Este é o discurso de São Tomás e Nervos.

26. E este discurso não é enfraquecido pela força do argumento, porque algumas Pessoas em Deus compreendem de forma mais perfeita, e de tal intelecção o Verbo não procede, como se depreende da intelecção essencial, que pertence a este Deus, por se abstrair das Pessoas, e pertence ao Verbo, ao Espírito Santo, e, no entanto, elas não produzem o Verbo: pois se diz que nestas o entendimento não produz, porque não há entendimento com o modo de fecundidade, ou com o modo necessário para a fecundidade, modo esse que só existe no Pai. Portanto, é permitido compreender tanto quanto o é à força, e sua natureza exige a processão do Verbo; contudo, se o modo necessário para a expressão e a processão falta em alguma Pessoa, será dado compreender, como ali sem tal processão, mas, não obstante, exige de si mesma que tal natureza intelectual tenha o modo necessário para tal processão e fecundidade, como o que tem na Pessoa do Pai. Ora, o método necessário para a processão é que haja uma distinção entre o processo e o princípio do qual a processão se origina, pois duas coisas concorrem na processão, ou produção, a saber, o poder segundo o qual a processão se origina e os extremos distintos entre os quais ela se origina; porque se os extremos não forem realmente distintos, nem a processão for real, é necessário que quem entende, a partir daquilo que entende, algo procede dele, na medida em que se dá pela parte do poder e da perfeição, que é a raiz desta processão, contanto, porém, que não faltem as condições necessárias para distinguir os extremos, isto é, que ele tenha oposição suficiente para ser distinguido da coisa, ou do termo processão, que deve ter intelecção como princípio fecundo para a expressão. Mas este princípio não se encontra neste Deus tomado absolutamente e pré-separado das Pessoas, porque assim se abstrai de toda relação e, consequentemente, de toda oposição relativa, que é o único princípio de distinção em Deus, como já foi provado. O Verbo, porém, possui entendimento em razão da natureza divina, que recebe em virtude de sua processão, mas não possui o modo do princípio da fecundação, porque, em sua relação, é apenas concebido e gerado, não como concebendo e expressando; e, portanto, não se opõe ao Verbo expressando-se por si mesmo, caso contrário, não seria apenas o Filho, mas também o Pai em relação a outro Verbo, como já deduzimos acima. De modo semelhante, o Espírito Santo possui entendimento em razão da natureza divina que lhe é comunicada pela identidade com a espiração e o impulso, mas, em virtude de sua relação, é apenas como espirado, porque possui apenas a relação de espirado, mas não possui a relação de quem entende e fala por meio do princípio da fecundação, caso contrário, não seria apenas o espírito, ou espirado, mas também o Pai. Portanto, em virtude de sua propriedade característica, nem o Espírito Santo nem o Filho possuem qualquer meio pelo qual se distingam e se oponham ao outro Verbo; e, consequentemente, não possuem entendimento de tal forma que precisem falar, expressar ou gerar. Daí a proposição universal de São Tomás: Quem entende, pelo simples fato de entender, possui algo que procede de si mesmo, é compreendido, e se limita a quem entende por meio de um princípio fecunda, isto é, aquele que não só possui o poder e a perfeição, ou a atualidade para

produzir (pois a atualidade é comum a todas as Pessoas), mas também uma distinção que procede do extremo; e, portanto, uma oposição relativa a ele, porque sem oposição não há distinção. E que essa restrição e limitação se opõem a essa proposição, não só se encontra na própria razão, mas é contestada pelo próprio São Tomás. Pois abaixo, na questão XXXIV, parágrafo II, ele apresenta o quarto argumento da seguinte forma: «Quem entende, pelo entendimento concebe o Verbo, mas o Filho entende: portanto, há algum Verbo do Filho, e assim não é próprio que o Filho seja o Verbo.» O santo doutor responde: «Ao quarto ponto, deve-se dizer que é próprio do Filho ser inteligente da mesma forma que é próprio de Ele ser Deus, visto que compreender é essencialmente divino, como já foi dito. Ora, o Filho é Deus gerado, mas não Deus gerador; «Daí, de fato, Ele ser inteligente, não por produzir a Palavra, mas por proceder a Palavra». Eis a proposição de São Tomás restrita a qualquer ser inteligente com fecundidade, e um princípio que o distingue de seu proceder, sem cuja distinção, absolutamente necessária, a processão não pode subsistir.»

27. Mas o que se diz dos bem-aventurados que não produzem a palavra, em nossa opinião, é que eles não a produzem porque ela lhes é suprida e unida; e assim seu entendimento é levado à palavra como unida, não como produzida.

Portanto, todo entendimento, por si só, pede que a palavra proceda, a menos que a processão seja unida e suprida pela união; assim como toda natureza substancial pede uma subsistência resultante de si mesma, a menos que seja suprida pela subsistência divina. Mas daquele que produziu a palavra e é contemplado nela, digo que este tipo não produz a palavra novamente, mas continua a produzi-la; ou, se a produz novamente, será para manifestar a coisa compreendida,

não para torná-la compreendida.

Às objeções levantadas contra o próprio discurso, São Tomás responde à primeira com a solução ali apresentada, que é verdadeira e legítima, porque o conceito, ou espécie expressa em nós, e a palavra são colocados para duas funções.

Primeiro, para que o objeto dentro do intelecto se torne inteligível no segundo ato, e por meio de um termo no qual é apreendido pelo intelecto, porque o objeto não é suficientemente inteligível e imaterial por si só para ser alcançado pelo intelecto como um termo do intelecto; pois, embora por meio de uma espécie impressa o objeto se torne inteligível e se una ao intelecto, nessa espécie o objeto só se torna inteligível por meio do princípio da intelecção, não por meio do termo do que é entendido. Mas é necessário que o intelecto alcance o objeto por meio de um termo, e da coisa compreendida, e não na espécie impressa, porque ali ele está contido apenas por meio de um princípio inteligível, pelo qual atua o poder de suscitar a intelecção, não por meio do termo do compreendido, nem o objeto poderia ser compreendido na espécie impressa, exceto reflexivamente, o que pressuporia que ele fosse tocado diretamente; e assim haveria a mesma dificuldade de como ele é alcançado diretamente. Nem um objeto pode ser alcançado como estando fora do intelecto em si mesmo, tanto porque muitas vezes há algo corpóreo e não espiritualizado ali; e, portanto, não proporcional ao conhecimento espiritual; quanto porque, mesmo que um objeto espiritual seja entitativo, ainda assim não o é intencionalmente no segundo ato, e por meio de uma coisa compreendida no ato que termina o conhecimento, porque isso depende do próprio entendimento e do ser compreendido, ou da própria luz atual, e a manifestação espiritual intelectual, que só ocorre dentro do intelecto, não vai para fora do intelecto; Assim, o objeto, sendo iluminado e manifestado por meio de um termo, e sendo algo conhecido dentro do intelecto, não se adequa a um objeto estar fora dele. Portanto, para que um objeto seja compreendido, procede-se um conceito, ou uma espécie expressa, na qual o objeto é representado, como compreendido, conhecido e manifestado, ou expresso em ato, como em uma espécie impressa, como inteligível no primeiro ato. E essa função é exercida em nós pela concepção do intelecto sobre o objeto, de modo que ele seja compreendido em ato por meio de um termo, e, segundo isso, é propriamente chamado de espécie expressa e conceito. Ela exerce outra função, não a de proporcionalizar e espiritualizar o objeto no ser do conhecido e compreendido por meio de um termo, mas precisamente a de manifestar e falar a coisa já compreendida e

conhecida, e por isso é propriamente chamada de palavra, ou fala, e luz, porque tudo o que é manifestado é luz, embora, e de acordo com a primeira função, também seja geralmente chamada de palavra, e seja uma manifestação, mas aí o conceito é expresso para compreender, ou contemplar a coisa para que por meio de um termo ela seja tornada compreendida. De segunda maneira, não para compreender, mas porque é compreendida a partir da plenitude do coração, e a boca fala a partir da abundância. E desta forma a palavra procede, como diz Agostinho: "Não da carência, mas da inteligência", e pertence à perfeição do intelecto manifestar assim a coisa compreendida.

XXVIII. Portanto, São Tomás não prova que há uma processão do Verbo em Deus por causa da primeira função, porque a própria essência divina, e no poder de seu conceito absoluto, e não em razão da Pessoa do Verbo, é inteligente e compreendida, e o próprio entendimento em um ato puro e proporcional a si mesmo, mesmo pelo modo da coisa compreendida; e assim o Pai não é sabedoria sábia gerada, como diz Agostinho, mas antes a própria sabedoria gerada procede da plenitude da sabedoria do Pai, e é semelhante a Ele em sabedoria. Portanto, ele pretende provar apenas a processão do Verbo em Deus quanto à segunda função, que é manifestar, ou ser a fala e a expressão, ou o esplendor de seu princípio e da coisa compreendida. E para isso também em nós é exigido que a palavra seja distinta daquilo de que procede, e, no entanto, não pressupõe qualquer imperfeição, mas a maior perfeição e abundância de entendimento, porque, embora se suponha imperfeição de inteligibilidade no objeto e na potencialidade, quando este necessita de uma palavra, ou de uma espécie expressa, para ser compreendido no segundo ato, e por meio de um termo, e não inteligível apenas no primeiro ato, por si só não possui tal imaterialidade e pureza, mas é purificado por uma espécie expressa; contudo, para que por uma palavra, ou expressão interna, aquilo que já se supõe ser compreendido e conhecido possa ser dito, manifestado ou expresso, não há qualquer imperfeição; nem da parte do intelecto cognoscente, porque da abundância do coração a boca fala, e uma boa palavra é expelida do coração, como se procedesse da plenitude do coração; nem da parte da coisa conhecida, porque não só se supõe ser inteligível, mas também compreendida e conhecida em ato; nem da parte da própria palavra, porque a manifestação se dá por meio do esplendor e da expressão real, o que nada diz de imperfeição. E tudo isso, mesmo no que diz respeito a essa função de manifestar e falar, é feito por uma palavra distinta, porque é feito por uma palavra que procede do inteligível: portanto, São Tomás se eleva corretamente da processão do Verbo para aquela parte que é feita sem imperfeição, para manifestar a processão inteligível em Deus. E é claro que São Tomás procedeu nesse sentido, porque ele fala de nossa concepção como procedente do conhecimento e do poder intelectual, concepção essa que, diz ele, a palavra significa. Ora, a palavra, ou concepção que procede do conhecimento, pressupõe uma coisa conhecida e compreendida; Assim, ele não fala da concepção como servindo precisamente para tornar o objeto compreendido em ato, mas como supondo que a coisa seja conhecida, e desse conhecimento procede a palavra, ou seja, para a função de falar e manifestar aquilo que é conhecido, assim como a boca fala da abundância do coração: pois a fala e a formação da palavra, quando não provêm da abundância, mas da carência, como quando alguém fala indagando dentro de si mesmo, ou buscando em outros, e ainda assim não formando perfeitamente e conhecendo abundantemente, são a fala e a expressão da palavra imperfeitas. Mas São Tomás não surge da processão do nosso conceito a Deus senão removendo as imperfeições.

XXIX. Portanto, é fácil responder ao argumento, pois afirmamos que São Tomás parte da processão natural ou criada na parte em que diz respeito à perfeição não repugnante a Deus, ou seja, na medida em que afirma que a fala procede da abundância e do conhecimento do coração. E, como prova, dizemos que São Tomás pretende demonstrar a processão do Verbo como Pessoas distintas. Mas negamos que a processão do verbo, enquanto distinta, signifique sempre imperfeição em nós: pois, embora a palavra, ao proceder para formar um objeto no sentido de um termo, e a coisa compreendida, suponha imperfeição por parte do objeto que, em si mesmo, não está no ato inteligível final, ou mesmo por parte daquele que compreende, que ainda não conhece plenamente, mas indaga e gradualmente forma a palavra para conhecê-la perfeitamente, contudo, quando a palavra procede da abundância do coração e do pleno conhecimento, e é formada apenas para manifestar e expressar, mesmo em

si mesma, aquilo que já é conhecido, tal processão e formação não significam imperfeição em nós, nem nada que seja repugnante a ser transferido a Deus, porque se algo fosse repugnante, seria a distinção de extremos, que é necessária para a verdadeira processão, e por essa razão não se pode investigar pela razão natural que haja três Pessoas em Deus. Mas a razão de São Tomás parte da suposição da fé, visto que é claro nas Escrituras que a processão Lhe é atribuída, mas não repugnante. Nem o Verbo procede de outro modo senão por essa processão inteligível, que também está em nós, embora à parte das imperfeições que nos acompanham: pois tal processão não implica, por sua própria natureza, imperfeição, assim como não o fazem outros atributos como sabedoria, justiça, misericórdia, etc., que não nos pertencem e são transferidos a Deus sem as nossas imperfeições. Mas, de outro modo, essa processão é mais latente e mais sagrada em Deus, porque ali os extremos se distinguem apenas por oposição relativa, enquanto em nós o Verbo que procede, mesmo quando procede de plena inteligência, não consiste apenas na razão. E é nisto que a processão criada pode ascender para manifestar o divino. Nem a prova de São Tomás se deteve nisso, mas, supondo no início do corpo do artigo, com base nas Escrituras, que uma processão é dada em Deus (o que, obviamente, só pode ser dado entre extremos relativos), sua prova discute apenas o modo da processão para dentro, mostrando que ela deve ser, como aquela que é dada nas criaturas intelectuais dentro do intelecto, à parte das imperfeições.

XXX. Quanto à confirmação, a resposta é que, nas criaturas, a processão do verbo se encontra de ambas as maneiras: tanto pela necessidade ou imperfeição da coisa compreendida e do princípio do entendimento, quanto pela abundância ou perfeição do entendimento, porque este é pleno de conhecimento e deseja manifestar-se e comunicar-se, primeiro falando internamente e depois aos outros; e isso pressupõe fecundidade no entendimento, não imperfeição ou defeito: pois nem sempre falamos com imperfeição, ou dizemos o que entendemos. Mas se aos outros, fora de nós, nem sempre falamos com perfeição, mas sim com a abundância do coração, então também internamente nem sempre falamos com imperfeição, e produzimos concepções, porque a fala externa pela voz pressupõe a fala interna pela palavra, e se a primeira se manifesta sem imperfeição, a segunda também procede sem imperfeição, que é manifestada por ela. Mas que os bem-aventurados não formem a palavra, já dissemos, não é pela excessiva perfeição de seu entendimento, mas porque a têm unida a si por Deus, não produzida por eles mesmos; e assim é suprido o que deveria ter procededo da mente criada, mas onde é suprido, não é formado. E, além disso, o fato de a palavra não ser formada ali se deve à impossibilidade, porque essa representação de Deus no ser inteligível, e de seu ser compreendido, tal como é em si mesmo, é impossível na espécie, ou entidade criada, que não é capaz de tanta representação e inteligibilidade. Portanto, como o próprio entendimento criado não é igual à representação e inteligibilidade do objeto, e à produção da palavra; Portanto, a palavra não é formada ali pela mente criada, mas é fornecida por Deus; contudo, não é por causa da perfeição do próprio entendimento que a formação da palavra cessa, mas sim devido à desproporção e inadequação do entendimento criado em relação ao próprio entendido, ou ao ser entendido do objeto que é formado na palavra: pois não é possível ser subinteligível, ou pela inteligibilidade de tal entendimento criado formar um objeto em uma espécie expressa, e representar aquilo que tem em si mesmo inteligibilidade incriada e ato puro, e sob isso é visto imediatamente pelo próprio entendimento. Portanto, visto que tal entendimento criado não pode ser adaptado a tal entendimento incriado do objeto representado na Palavra, que é Deus em si mesmo sob sua própria inteligibilidade e ato puro, tal como Ele o possui em si mesmo e não sob o de outrem, e criado, tal como aquilo que pode ser formado a partir de tal entendimento criado, então a palavra ou representação de Deus não é formada em si mesmo pelo bem-aventurado, nem para constituir o objeto compreendido em ser inteligível, nem para manifestar e falar, porque a fala se dá por meio da representação e da palavra.

XXXI. Àquilo que se objeta contra a consubstancialidade, a resposta é dada pela razão de São Tomás, pela qual ele demonstra a consubstancialidade do Verbo procedendo com seu princípio, procedendo de forma muito formal, sem destruir a oposição e a distinção relativa. Pois São Tomás demonstra que, numa processão inteligível, aquilo que procede em virtude da própria processão busca a unidade em número com o objeto do

qual nasce, e procede, digo eu, busca a unidade no ser inteligível, e disso pode-se inferir que há unidade na substância e na perfeição, quando o ser inteligível se refere à substância como a Deus: donde não destrói a diversidade na Pessoa, que é apenas relativa, mas essa processão infere ambas em sua força segundo diversas considerações. Pois, como é uma processão real, infere e requer extremos que são realmente opostos e distintos, mas não se opõem senão relativamente. Mas, na medida em que é uma processão inteligível segundo a inteligibilidade divina, e incriada em ato puro, deve expressar em si mesma a coisa compreendida como a mesma em número no ser inteligível ou no entendido; e isso em virtude da processão desse inteligível, porque pelo próprio modo de tal processão ela tem um ser assimilativo ou manifesto do objeto compreendido, identificando por si mesma e diretamente por assimilação o objeto a si mesma em um ser inteligível com tanta identificação quanto o próprio ser inteligível permite, isto é, se o ser inteligível é acidental à própria coisa, a identificação será acidental; se o ser inteligível é a própria substância da coisa, a processão da concepção nessa ordem, ou seja, na medida em que é inteligível, por sua própria força busca a consubstancialidade simplesmente. Contudo, incidentalmente, e devido à imperfeição desse ser inteligível, a assimilação e a expressão da Palavra não atingem a consubstancialidade simplesmente com o seu objeto, ou com o princípio do qual procede, como acontece em nós e em outros intelectos criados. Portanto, essa processão, por sua própria força, é a razão da consubstancialidade da coisa que procede com o seu princípio, não apenas identicamente, porque tudo o que procede dentro de Deus, e segundo o ser inteligível, é um e o mesmo substancialmente, mas pela própria força e razão formal da processão inteligível como infinita e purificada de toda potencialidade e imperfeição estranha à sua linha inteligível, e ainda assim a mesma processão como real, e pela razão geral da processão real, ela busca distinguir os extremos realmente em uma relação oposta, que é a única razão para distinguir no divino. Esta é a mente viva de São Tomás.

XXXII. E a razão para isso é que, na ordem e linha inteligíveis, a assimilação do intelecto pelo objeto, seja na espécie impressa, quando é fecundada e age sobre o objeto, seja na espécie expressa, quando o mesmo objeto nasce e se manifesta, sempre tende, e falando por si só, diz respeito à identificação não no ser entitativo, mas no inteligível. Pois o intelecto, pela semelhança da espécie, tende a ser age sobre o próprio objeto, na medida em que está inteligivelmente contido nessa semelhança, ou espécie, de modo que não outra coisa semelhante, mas o próprio objeto numericamente,que está em si mesmo, é transformado em outro ser, a saber, inteligível no intelecto, de modo que o inteligente é o próprio objeto pela espécie impressa no primeiro ato, de fato, pela expressa no segundo ato. E quanto mais perfeitamente compreende, e quanto mais perfeito for o próprio ser inteligível, mais se diz que ele se torna o próprio objeto numericamente. Assim, a partir de seu gênero, a ordem inteligível tende à identificação do intelecto com o objeto; mas não no ser entitativo das criaturas, porque isso não é possível, mas no ser intencional e no ser inteligível, que neles se distingue do ser entitativo por não ser um ato puro. Daí que, se a ordem inteligível cresce em sua linha e se purifica a ponto de alcançar o ato puro, o ser inteligível será o mesmo que o ser substancial e o ser entitativo, e assim a assimilação no ser inteligível ao objeto será identificá-lo consigo mesmo no ser substancial supósito, sendo que o ser inteligível é substancial nesse ato puro, e identificando o objeto consigo mesmo nesse ser inteligível, identifica-o em substância.

Portanto, essa processão que é infinita, e que se torna inteligível sendo purificada de toda potencialidade, e que é puro ato, no próprio conceito que expressa e manifesta o objeto em seu próprio ser inteligível em puro ato, busca identificação com ele no ser substancial, porque esse ser inteligível é substancial. Mas a substância do Pai é a própria inteligibilidade em puro ato: portanto, o Verbo que procede como sua manifestação no ser inteligível procede como consubstancial a ele, porque o ser inteligível é substancial, como o esplendor da glória na manifestação, como a figura da substância na representação que identifica a inteligibilidade, que é substância no Pai, embora, por ser uma processão real e entre extremos realmente distintos, preserve e reivindique sua oposição relativa.

XXXIII. E disso se depreende claramente, confirmando o argumento, que em Deus o entendimento e o intelecto, e o objeto compreendido, não são, por causa da processão ou da Pessoa do Verbo, mas porque são atos puros em uma linha inteligível, são inteiramente um. Mas a processão do Verbo, que pela expressão e

manifestação deste objeto pretende o mesmo objeto em ser inteligível, como é em si mesma representar e manifestar no mesmo ser inteligível, visto que o manifesta de maneira infinita e com perfeição, e esse ser inteligível no qual atrai para si e representa numericamente esse objeto, é o ser substancial do próprio objeto que expressa, acontece que, substancialmente, ou no ser substancial que é o seu ser inteligível, é o mesmo que o objeto que é a própria substância do Pai, não apenas identicamente, mas formalmente em virtude de tal processão inteligível.

XXIV. Portanto, fica claro o que se deve dizer, quer em virtude da processão nocional haja uma suprema união consubstancial entre o Verbo e o Pai, e entre o objeto conhecido e o conhecimento, ou entre a própria substância e o Verbo ao qual ela se comunica. Pois é preciso dizer que não há, propriamente falando, nas coisas divinas, união que seja a conjunção de extremos distintos para constituir um terceiro, como se a união das partes em si fosse a razão de alguma unidade resultante desse terceiro. Isso não ocorre de modo algum nas coisas divinas, mas se por vezes se usa o nome de união, especialmente nas coisas divinas, entende-se absolutamente que o nome de união significa identidade ou suprema unidade, não uma união que conjuga os extremos para compor a unidade resultante. Isso é claro, porque a essência divina não está unida às Pessoas, como se fossem distintas dela, se de fato elas são identificadas e sobretudo uma, como disse Cristo: Eu e o Pai somos um; ele não disse unidas. As próprias relações não estão unidas entre si, porque se opõem e se discriminam mutuamente, mas são uma no sentido de essência, embora, na medida em que se opõem, não estejam unidas. Na linha inteligível, porém, o objeto não está unido ao poder ou ao conhecimento em Deus, por meio da mediação do Verbo e da processão nocional, porque ali o conhecimento, ou entendimento, e o intelecto, e a coisa compreendida são um por toda sorte de identidade entre si, e na medida em que são puro ato no ser inteligível, não são produzidos pela mediação do Verbo. Pois o Verbo não é colocado por necessidade, para que a essência divina se torne inteligível ou unida, e representada ao intelecto do Pai, ou para que o próprio Pai seja sábio e inteligente, pois tudo isso tem por si mesmo e pela razão infinita puro ato no ser inteligível, infinitude essa que a essência não recebeu das Pessoas, mas sim as Pessoas a têm por meio de sua essência. E, no entanto, essa processão do Verbo de maneira inteligível, que surge da fecundidade e plenitude da inteligência para manifestar a coisa compreendida, e não para estabelecer no ser da coisa compreendida, pela força de sua processão busca a consubstancialidade da própria Palavra com o Pai gerador, pela razão já exposta, porque é uma processão inteligível que tende a ser a mesma em número que o objeto que representa em ser inteligível. E porque é uma processão inteligível em ato puro, e segundo o ser inteligível, que é substância, e o mesmo que o ser entitativo do objeto, por sua própria razão de tal processão busca ser numericamente a mesma que o objeto em substância, assim como na inteligibilidade que expressa. Daí resulta que o Filho é o mesmo que o Pai em essência, não apenas pela razão comum pela qual todas as coisas são uma na essência divina, porque ele é puro ato, exceto pela oposição relativa, mas também pela razão especial da processão inteligível, que, se esta por si tende na processão vital a ser numericamente um com seu objeto em ser inteligível, e se este ser inteligível é puro e substancial por si só, tende a uma unidade substancial que é consubstancialidade, não dividindo a substância por propagação, mas a mesma substância numericamente, que está no objeto sendo comunicado quando a própria substância é ser inteligível e o intelecto em puro ato.

## ARTIGO V.

*As processões divinas são formalmente operações vitais, e quais delas, ou emanações da natureza?*

Neste artigo, devemos examinar a primeira proposição que São Tomás pressupõe no primeiro artigo desta questão para explicar as processões em Deus, a saber, que toda processão ocorre segundo alguma ação, e assim como há uma processão segundo uma ação para o exterior, também há uma processão segundo uma ação para o interior, que certamente ocorre segundo uma ação imanente.

Essa dificuldade possui, portanto, duas vertentes e partes principais.

Primeiro, se essas processões são formalmente ações verdadeiras, originadas de Pessoas que procedem vitalmente.

Em segundo lugar, dado que são ações, são formalmente atos de compreensão e vontade, ou a própria compreensão e vontade, ou ações distintas além da própria compreensão e vontade?

## OPINIÕES ACERCA DE AMBAS AS DIFICULDADES.

I. Quanto ao primeiro ponto, Durandus sustentou a opinião, em i, dist. vi, qu. n, contrária a São Tomás, de que as processões das Pessoas no divino não são em si mesmas atos de entendimento e vontade, mas sim da fecundidade da própria natureza divina em produzir o Filho do Pai e o Espírito Santo do Pai e do Filho, não por meio de atos de entendimento ou vontade, porque esses atos são essenciais, não nocionais: pois atos essenciais pertencem a todas as Pessoas, mas nem todas pertencem à geração do Filho e à espiração do Espírito Santo. De fato, ele considera que o ato de entendimento e vontade é um obstáculo à produção nocional das Pessoas, porque toda produção se funda em alguma fecundidade, mas os atos de entendimento e vontade não são fecundos, nem produzem nada, nem resultam deles, como se diz em ix da Metafísica. Além disso, embora a razão para a produção do Filho e do Espírito Santo não seja o ato de compreensão e vontade por parte da ação e do poder de produzir, mas a fecundidade da própria natureza, não obstante, diz Durandus, essas emanações são explicadas pelos doutores por meio de uma certa adaptação ao ato do intelecto e da vontade, tanto por parte dos supostos produtores quanto por parte do modo de produção. Por parte dos supostos produtores, de fato, porque o Filho procede de um só, como aqueles que procedem pelo modo da natureza; mas o Espírito Santo procede de vários supostos produtores. E assim também ocorrem as coisas que procedem pela vontade, porque podem ser feitas por vários que concorrem por sua vontade. Mas por parte do modo, porque o Filho procede pela primeira emanação divina, e o Espírito Santo pela segunda, como no processo da natureza intelectual, primeiro há conhecimento, depois amor, e aí termina a emanação da natureza inteligente.

Aqueles que afirmam que a emanação do Filho do Pai é uma emanação de um ser vivo, mas não vital, parecem concordar com esta opinião de Durandus: pois nem todas as coisas animadas devem provir de uma ação vital, como a eliminação de excessos nos animais, e assim evitam a conclusão de que a processão do Filho não deve ser entendida formalmente através do próprio ato vital.

P. Molina, nesta questão, art. in, disp. iv, §. De fato, e §. Finalmente, ele considera que as processões divinas não são as próprias ações ou operações imanentes, que devem compreender e querer, mas ser segundo operações ou ações imanentes, ou ser recebido segundo elas. Mas essa produção ativa não é compreender ou querer, mas uma relação no Pai, que com o entendimento completa a razão daquele que fala pelo intelecto, e uma relação no Pai e no Filho, que com o amor expressa a ação produtiva do Espírito Santo. Molina imagina, portanto, como ele mesmo diz no mesmo lugar, §. A terceira é que as três Pessoas divinas estão unidas a Deus desta maneira. A primeira Pessoa, que é a relação do Pai, resulta da parte da essência através do intelecto, naquele princípio pelo qual a essência se compreende através do próprio intelecto; dessa relação e essência, constitui-se a Pessoa do Pai, que produz como princípio o próprio Filho por sua essência e, pelo intelecto, como princípios pelos quais. Novamente, assim como essa primeira Pessoa resulta da parte da essência através do intelecto, da parte do entendimento, sabedoria essencial e essência, que é assim comunicada pelo influxo do Pai e pela produção ativa do Verbo, resulta a relação daquele que é de outro, da qual, e do entendimento, ou sabedoria essencial, e essência assim comunicada, constitui-se o Filho, que é aquilo que é produzido pelo Pai. De modo semelhante, embora o Pai e o Filho produzam o Espírito Santo por sua vontade, amar em sua essência e de forma absoluta não é a produção ativa do Espírito Santo, mas espirar é produzir o Espírito Santo, e o próprio amar se realiza por meio da relação do produtor com a coisa produzida dessa maneira, relação essa que é significada pelo modo de ação no Pai e no Filho, que é chamado de produção ativa do Espírito Santo. Esta é toda a meditação de Molina, que, devido à sua novidade e obscuridade ao explicar tão grande mistério, não merece atenção levianamente.

II. Quanto ao segundo ponto, há a famosa opinião de Escoto em i, dist. n, q. ın, §. Ela é contestada e também extraída de quodlib. xiv, §. Aqui deve-se entender quem admite que o Filho procede por intelecto e o Espírito Santo por vontade, mas nega que o Filho proceda formalmente por intelecção ou o Espírito Santo por amor, mas sim que o Filho proceda pela fala e o Espírito Santo pela espiração, atos que ele considera distintos do entendimento e do amor, de modo que não há ordem de causalidade, prioridade ou emanação entre eles; e assim ele argumenta que, embora o entendimento e a vontade sejam comuns a todas as Pessoas, o falar e o espirar não o são, mas o falar pertence somente ao Pai como princípio gerador, e o espirar somente ao Pai e ao Filho como princípio da espiração: dessa opinião de Escoto falarei mais tarde sobre como ela deve ser entendida.

A esta opinião de Escoto, acrescento a opinião atribuída a Henrique na Suma Teológica, artigo lix, questão ix, e a Argentina, Marsílio, Ricardo e outros, que não distinguem dois atos no intelecto, um que é o conhecimento, o outro que é a fala, como Escoto, mas duas cognições ou intelecções, uma comum a toda a Trindade, que nada produz, a outra do Pai somente, que gera, e esta é conceitual. E esta segunda manifesta perfeitamente a coisa conhecida, a primeira como se fosse simples, indeterminada e confusa, ou passiva, como em nós a simples apreensão é chamada por Henrique, quodlib.

vi, questão i, alguns relatam. O que é errado atribuir a Deus.

III. A maior e mais atual parte dos teólogos sustenta consistentemente o oposto de São Tomás e seus discípulos, ou seja, que essas processões em Deus são atos vitais que emanam do intelecto e da vontade, e que a geração ou distinção do Verbo, ou a espiração do Espírito Santo, são formalmente outros atos que não os da verdadeira e própria intelecção e do verdadeiro amor. E muitos lançam sérias críticas à opinião de Durand em uma questão de tão grande importância.

Pois essa opinião pode ser vista no santo doutor em questão xxvn, art. i e v, ibi, Caetanous, Bagnez, Zumel, Nazarius, Ripa, Navarrete, Garmelitani, et alii, p. Suar. lib. i de Trinitate, cv, vi et vn, Vasquez disp. cxn, Arrubal disp. xovii, Ruiz disp. lix, sect. n, e disp. lx, sect. i e n, e muitos outros.

Mas, ao explicarem esse ato pelo qual o intelecto fala e gera a Palavra, e de que maneira isso é intelecção, esses autores discordam muito entre si, o que decorre das opiniões divergentes que a filosofia aborda sobre a natureza da intelecção e da fala, em que consistem e como se aperfeiçoam, se pela ação produtiva ou pela informação da qualidade do representante; e, similarmente, em que consiste a fala, se na prolação da palavra e na fala em si, ou na informação da palavra e na significação da coisa dita. Pois isso nos leva a verificar se essas processões, consideradas em termos de ação e produção, são formalmente a própria intelecção e o amor, se o amor e a intelecção também são operações e ações; ou se apenas a produção ou processão concomitante é intelecção, porque a intelecção é entendida como informação e a processão como produção. Disso falaremos em breve.

Observo apenas que o Padre Suarez, independentemente dessas opiniões sobre intelecção e fala, sejam elas informação, ação ou produção, considera que os atos de compreensão e amor estão nessas processões divinas como princípios de produção, não como a própria produção, seguindo nisso Henrique que diz no livro VI, que ele ensina assim no livro I sobre a Trindade, c.vm.

Para chegarmos a uma resolução teológica na explicação dessas processões imanentes e interiores, é necessário que o caminho se abra para nós através de dificuldades filosóficas, não para que as discutamos aqui expressamente, mas para que possamos selecioná-las e propô-las aqui a partir do que foi discutido nos livros sobre a alma, pois só podemos explicar o que é discutido sobre as processões divinas para o interior neste mistério de acordo com o que ocorre em nosso entendimento.

IV. Deve-se, portanto, presumir, como é sabido por todos, que pertence ao nosso intelecto tanto compreender quanto dizer, ou manifestar aquilo que compreende. Que o intelecto compreende é tão certo quanto o olho vê e o ouvido ouve.

Que ele diz, ou fala, é uma experiência diária. E a fala não é apenas externa, e se dá por meio de palavras, mas também interior do coração; pois é de lá que ela deriva para as palavras, porque estas significam o que falamos no

coração. Por isso, essa fala interior é frequentemente mencionada nas Escrituras, como em Salmo 4: O que vocês dizem em seus corações, e se perturbam em seus leitos; Isaías 14: Quem disse em seu coração: Exaltarei o meu trono acima das estrelas de Deus; Os sábios; Salmo 2: Pois eles disseram pensando consigo mesmos; Salmo 52: O insensato disse em seu coração; etc. E, de maneira semelhante, a Escritura atribui a Deus a fala interior, Salmo 2: O Senhor me disse: Tu és meu Filho. E diz-se que o Filho ouve o Pai, o que não se verifica a menos que o Pai lhe fale, João 5: Como eu ouço, assim julgo; e João 15: Tudo quanto ouvi de meu Pai eu vos dei a conhecer.

V. Suponho, em segundo lugar, com base no que dissemos no volume anterior, disp. xm, art. v, e nos livros sobre a alma, qu. xi, que não apenas a palavra, ou a espécie expressa, está situada em nós, de modo que a ação de compreender tenha um termo produzido, ou de modo que o intelecto informado pela própria palavra como uma qualidade representativa seja constituído formalmente inteligente: pois nem a ação imanente de si mesma, especialmente a visão e a contemplação do intelecto, é formalmente uma produção, embora não seja repugnante ter o poder de produção; nem a intelecção consiste na informação da qualidade representativa, como diremos adiante; mas a palavra está situada, seja pela necessidade de um objeto, para que possa ser formada e tornada presente dentro do intelecto, onde só pode ser alcançada intelectualmente, seja pelo poder do intelecto de produzir, que, por sua abundância, fala e manifesta o que compreende por meio da palavra, razão pela qual a palavra é manifestativa e representativa, e como o esplendor do intelecto. E, neste segundo modo, a palavra segue para o entendimento também perfeito. No primeiro modo, uma palavra precisa ser compreendida para que tenha em si um objeto proporcional, de modo que o conhecimento do intelecto seja por ela encerrado, pois não pode encerrar senão num objeto tornado inteligível, nem pode ser inteligível senão quando imaterializado e espiritual, não apenas como numa espécie impressa, onde o objeto brilha apenas por meio de um princípio que fecunda o intelecto, mas por meio de um termo do compreendido. Mas o termo do intelecto não pode ser ligado ao imaterial e espiritual, exceto dentro do intelecto, porque se for uma coisa material em si mesma e fora do intelecto, não é de fato proporcional ao próprio entendimento, que é imaterial; mas se for uma coisa espiritual em si mesma e fora do intelecto, ainda não pode informar intencionalmente o intelecto por si mesma, e muito menos ser o termo do intelecto por si mesma dentro da mente, porque por si mesma não é o seu próprio entendimento, e o entendimento do qual depende a coisa compreendida. Portanto, aquilo que deve ser um termo compreendido só pode ter um objeto onde o próprio entendimento é possuído, isto é, dentro do intelecto, e não fora: pois o próprio intelecto não compreende senão atraindo as coisas para si e considerando-as dentro de si, e não olhando para fora de si. E São Tomás ensina que uma coisa compreendida não pode ser uma coisa como exterior, mas como interior, e como una com o intelecto, como em qu. ix de potent, art. n, e qu. viii, art. i, e nos lugares ali citados. Assim, necessita de uma representação na qual o objeto se propõe a si mesmo como um termo do intelecto, que se chama espécie expressa, assim como necessita de uma representação que una o objeto a si mesmo de modo que o conhecimento seja produzido, que se chama espécie impressa. E essa espécie expressa é chamada de conceito, ou palavra, como algo formado pelo intelecto, e um lugar, ou dito por ele, de modo que ali atinge o objeto como em um meio formalmente representativo, não como em um meio previamente conhecido: pois nem o conceito é atingido primeiro, e depois o objeto, mas a coisa conhecida é atingida nele imediatamente, assim como o objeto se une ao meio de uma espécie impressa, sem atingir a própria espécie. E essa necessidade de postular uma palavra, ou uma espécie expressa distinta de uma impressão, como o termo de uma operação inteligível é atribuída por São Tomás em I Contra Gentil. c. lv, e IV Contra Gentil. c. xi, e Opusc. xni e xiv, e em outros lugares. Mas como o intelecto forma essa espécie expressa ou conceito pelo entendimento, visto que é necessário para o entendimento, é declarado por São Tomás no primeiro Contra Gentil. citado: «Disso, diz ele, que essa intenção é semelhante a alguma coisa, segue-se que o intelecto, formando tal intenção, entende essa coisa.» E em Q. IV de Veritate, art. n: «Uma palavra, diz ele, é compreendida em nós pelo intelecto em dois aspectos, a saber, que é compreendida e que é expressa por outro.» E na solução de v: «Dizer em nós não significa apenas compreender, mas compreender com isto que é expressar uma concepção a partir de si mesma, podemos compreender isto de outra maneira senão expressando tal

concepção; e, portanto, compreender todas as coisas em nós é dizer.» E mais abundantemente na obra xiv: «Uma vez que o nosso intelecto, diz ele, nasce para agir informado por uma espécie, mas o termo de qualquer ação é o seu objeto, mas o objeto não está presente na própria alma informada por essa espécie, uma vez que o objeto é exterior na sua natureza; mas a ação da alma não é de fora, porque o entendimento é um movimento em direção à alma, tanto da natureza da espécie, que conduz a tal quididade, como da natureza do intelecto, cuja ação não é exterior;» Mas sua primeira ação através da espécie é a formação de seu objeto, pelo qual ela compreende, e ao mesmo tempo forma, e o que é formado, compreende simultaneamente, porque estes não são movimentos da potencialidade para o ato, pois o intelecto já se tornou em ato através da espécie, mas um processo perfeito de ato para ato, onde nenhuma espécie de movimento é necessária." E abaixo o santo doutor acrescenta: "A palavra do coração, portanto, é a última coisa sobre a qual o intelecto pode operar em si mesmo. Pois naquilo em que a quididade de uma coisa é recebida, aliás, porque ela mesma é uma semelhança da quididade, a compreensão se encerra: pois assim ela tem a natureza de um objeto do intelecto; "Mas como ela é expressa através do intelecto, a fala se une a ela; e assim a própria palavra é o efeito do ato do intelecto, que é formativo do objeto e de sua fala."

Disso depreende-se claramente que se refere ao próprio intelecto em seu ato, que é compreender, formar para si um objeto em alguma semelhança representativa, e colocá-lo dentro de si, e ali uni-lo por meio de um termo ou objeto ao qual a compreensão se limita, ou por meio de uma espécie impressa, como princípio que determina ao intelecto dar origem ao conhecimento. Ora, esse ato pelo qual um objeto é formado é o conhecimento: pois, ao conhecer, forma o objeto, e ao formar, compreende, porque ao mesmo tempo forma, é formado e compreende, assim como se a visão, ao ver, formasse uma parede, ao mesmo tempo veria e formaria o objeto da visão. Portanto, quando a palavra ou espécie expressa pressupõe que o objeto não é compreendido em si mesmo, e é suficientemente proporcional em seu ser imaterial e inteligível, ou intencional, de modo que possa ser compreendido, ela forma e representa esse objeto no sentido do objeto compreendido, e por meio de um termo ao qual o intelecto tende; E assim se coloca devido à necessidade do próprio objeto e daquele que o compreende, para que possa ter um objeto proporcional por meio de um termo anexado. Portanto, se um objeto é perfeito em si mesmo e é compreendido em ato, como a essência divina, que é seu próprio entendimento e seu próprio ser compreendido, tal objeto, na medida em que é visto imediatamente em si mesmo, não precisa de uma palavra adicional, nem pode ser formado e compreendido em qualquer palavra criada com a inteligibilidade que está em si mesmo. Mas, novamente, porque o intelecto não só conhecendo, mas também expressando e falando, forma uma palavra e sua concepção, pertence ao intelecto falar e produzir uma palavra, não apenas pela necessidade de formar um objeto inteligível no sentido de um termo, mas também pela manifestação e comunicação, na medida em que a boca fala da abundância do coração. Nem é inadequado que o intelecto expresse vários conceitos e palavras sobre a mesma coisa, um mais perfeito que o outro, um por necessidade, outro por grande abundância; De fato, isso se faz necessário sempre que o intelecto procede do imperfeito para o perfeito, e da potencialidade para a ação, e vivenciamos isso diariamente nas inteligências e nos saberes que formamos. Pois, a princípio, concebemos algo de forma confusa e involuntária, depois com mais clareza e perfeição, e finalmente plenamente. E nesse processo, à medida que os conceitos se aprimoram, outros diferentes são formados, e cada um deles pode falar e manifestar o intelecto, e finalmente, quando este compreende plenamente, ou cessa de indagar, pode formular uma palavra, não para melhor penetrar e formar o objeto, mas para manifestar e expressar em fala o que é concebido e compreendido como conhecimento.

VI. Suponho, em terceiro lugar, que em São Tomás é bastante evidente que estas quatro coisas devem ser distinguidas em nosso intelecto. A faculdade intelectual, a espécie impressa do ato de compreender ou operar, que geralmente é chamada de intelecção, assim como o ato e a operação de ver é visão, e finalmente a palavra ou conceito, que é a espécie expressa na qual o objeto é representado como formado no sentido do termo compreendido, e como expresso, falado e dito. Isso é evidente em muitos lugares em São Tomás, mas dois lugares podem ser considerados em particular. Um é a pequena obra xni, o outro é q. vm sobre o poder, art. i. Em primeiro lugar, ele diz o seguinte: "No intelecto existem três coisas, a saber: a capacidade do próprio

intelecto, a espécie da coisa compreendida, que é a sua forma tendo a si mesma para o próprio intelecto, como a espécie da cor para a pupila, e o entendimento, que é a operação do intelecto. Mas nenhuma delas é significada por uma palavra exterior, etc. Portanto, é propriamente chamada de palavra interior, que o inteligente forma pelo entendimento, etc. Portanto, assim formada e expressa na alma, é chamada de palavra interior; e, portanto, é comparada ao intelecto, não como aquilo pelo qual o intelecto compreende, mas como aquilo em que ele compreende, porque nesta forma expressa e formada ele vê a natureza da coisa compreendida." Mas, em um trecho posterior, ele afirma o seguinte: "A concepção difere da coisa compreendida, porque a coisa compreendida às vezes está fora do intelecto, mas a concepção do intelecto está somente no intelecto. E, além disso, a concepção do intelecto está ordenada à coisa compreendida, como a um fim. Por essa razão, o intelecto forma a concepção da coisa em si mesmo, para que possa conhecer a coisa compreendida. Mas difere da espécie inteligível; pois a espécie inteligível, pela qual o intelecto é constituído em ato, é considerada como o princípio da ação do intelecto, visto que todo agente age de acordo com o que é em ato; mas é constituído em ato por meio de alguma forma, que deve ser o princípio da ação.

Mas difere da ação do intelecto, porque a concepção supracitada é considerada como o termo da ação, e como se fosse algo constituído por ela. Mas essa concepção do intelecto é propriamente chamada de palavra em nós. Portanto, uma palavra ou concepção desse tipo, pela qual nosso intelecto compreende uma coisa diferente da coisa compreendida, é chamada de concepção da coisa em si mesma. Ela própria surge de algo mais e representa algo mais. Surge, de fato, do intelecto por meio de seu ato; é, de fato, uma semelhança com a coisa compreendida. Assim, São Tomás. Sobre o mesmo assunto, pode-se ver no livro i contra gentil. c. liii, e naquele livro v, art. ix, e q. ix de potentia, art. v, onde ele sempre distingue as espécies impressa e expressa como duas semelhanças de um objeto, uma por princípio, a outra por termo, ou de um objeto formado pela operação ou ação do intelecto. Mas São Tomás nunca chama a própria operação de semelhança de uma coisa conhecida, porque semelhança é propriamente uma coisa, não uma ação: pois a ação é significada como um meio, ou como um segundo ato pelo qual um agente é denominado a agir; mas a semelhança de outra coisa é significada como uma coisa, seja representativa ou entitativamente semelhante a outra. No entanto, ele chama a própria operação de conhecimento, ou saber, enquanto nas palavras citadas na obra xin ele diz que: «Compreender é uma operação do intelecto, e nenhuma dessas coisas é significada por uma palavra exterior.» E acrescenta imediatamente que: «Compreender não é uma ação que procede do inteligente, mas que permanece nele.» E nesta questão XXVN, art. I, ele diz que: «A concepção da coisa compreendida provém da faculdade intelectual e procede do conhecimento dela.» Mas procede através da operação do intelecto: portanto, a operação é conhecimento. E assim, no quinto quodlibeto, citado, ele diz que: «Pela primeira operação, que é a compreensão dos indivisíveis, forma-se a palavra.» E nesta primeira parte, qu.

liv, arta, ele ensina que: «Compreender é uma ação imanente.»

VII. Mas alguns duvidam se esta operação ou ação imanente, que São Tomás chama de compreensão, é uma qualidade, ou uma via ação da categoria de ação. Mas se é uma qualidade, por que não seria uma semelhança e, consequentemente, uma palavra, ou uma espécie expressa? Ou, se o próprio conhecimento é uma qualidade e uma palavra, ou uma espécie expressa, a qualidade também é representativa: portanto, haverá uma ação dupla no intelecto, porque há uma qualidade dupla produzida, como os tomistas refutam (p. Suárez, livro I sobre a Trindade, capítulo VI), a qual eles erroneamente imputam a Escoto por postular duas ações no intelecto, uma intelecção, a outra dicção, visto que eles próprios postulam duas qualidades, cada uma das quais necessita de ação, e nenhuma ação será conhecimento. Tal refutação, porém, carece de substância, visto que não é novidade que uma ação possa alcançar dois termos inadequados: mas se essas duas qualidades foram alcançadas por uma ação ou emanação, é porque elas estão perfeita e consumadamente ordenadas a possuir conhecimento; e assim não será repugnante ser alcançado por uma única ação ou emanação. Mas a verdade é que os tomistas dizem que a operação que chamam de qualidade, por ser uma ação imanente, é uma qualidade porque possui eminentemente a força da ação, não porque seja uma ação por meio de caminho e movimento, que é

imperfeição, mas por meio de um segundo ato, que é atualidade e perfeição; e assim possui aquilo que é de perfeição e atualidade na ação, e assim possui o poder de produzir um termo, no que diz respeito ao que é de poder e atualidade na produção, mas não possui aquilo que é de potencialidade e movimento ou imperfeição na ação. E assim as ações imanentes de sua

Pela percepção e pela razão, não necessitam de um termo produzido, embora possam tê-lo. A razão para isso é melhor explicada por São Tomás em Contra Gentil, c. c: «Por operação imanente», diz ele, «nada mais se faz além da própria operação, como ver e ouvir: pois tais perfeições são daquilo cujas operações elas são, e podem ser últimas, porque não estão ordenadas a algum fato que seja o fim; mas a operação, ou ação, da qual algo efetivamente se segue além de si mesma, é a perfeição da coisa operada, não do operador, e é comparada a ela como ao fim.» Portanto, porque são atos perfeitos de segunda ordem, e não por meio de movimento, de caminho ou de potencialidade, buscando uma perfeição ainda maior, mas elas mesmas são últimas; Portanto, as ações não pertencem à categoria de ação, na qual se situam apenas a ação, que é o caminho, e a causalidade, mas à categoria de qualidade, porque dispõem o sujeito que é o operador e aperfeiçoam, ou qualificam quanto à última atualidade acidental no gênero da operação, assim como a última atualidade da visão é ver e aperfeiçoar-se em si mesma, não aperfeiçoar algo externo, e a última felicidade do intelecto é contemplar, compreender e aperfeiçoar-se em si mesmo, não aperfeiçoar algo que já foi realizado: e assim Suárez, em met. disp. xLvm, sect. n, num. ix, supõe que as ações imanentes são qualidades, mas ensina no número xn que existe uma ação predicamental para produzi-las, e que elas não são necessariamente produções, porque seu fim não é aperfeiçoar algo que já foi realizado, mas o próprio operador, permanecer nele e constituí-lo em última atualidade. Eles podem, no entanto, formar e produzir algo, na medida em que a atualidade do segundo ato em si tem a força de ação e produção, porque é o segundo ato, e assim vemos que nos sentidos, as espécies são enviadas pela visão para os sentidos interiores, e na imaginação, ídolos são estabelecidos, e no intelecto, conceitos ou espécies expressas, tanto para formar um objeto interior, quando este não é compreendido em ato a partir de si mesmo, quanto para manifestá-lo e expressá-lo a si mesmo ou a outrem; e finalmente, os próprios atos geram hábitos e podem comandar e dirigir outros. Todas essas ações, formações ou produções são admitidas por São Tomás, tanto nos lugares citados, onde ele fala da formação e produção, ou processo da palavra, especialmente quando, nesta questão, o art. i diz que assim como segundo a ação para o exterior há alguma processão, também segundo a ação imanente há alguma processão para o interior; tanto em 1-2, qu.

li, art. n, onde ele fala da produção de hábitos a partir de atos, embora alguns pensem que os atos não são a produção de hábitos, mas os princípios da produção de hábitos, como Suárez relata e sente no trecho citado da Metafísica; também porque ele ensina que os anjos movem os céus pelo próprio comando, que é o ato do intelecto, na pequena obra xi, art.

ni. Portanto, fica claro que na doutrina de São Tomás os atos imanentes são virtual e eminentemente ações produtivas, e que a palavra não precisa de nenhuma outra ação para sua produção além do próprio ato imanente, que é o conhecimento.

VIII. E disso conclui-se ainda que o ato do intelecto pelo qual uma palavra é formada, e que é conhecimento, e que São Tomás distingue das espécies impressas e da palavra, não deve ser uma semelhança formalmente representativa, e como que uma certa imagem do objeto, como uma espécie expressa, porque a semelhança ou é expressa e nasce do conhecedor, ou é impressa e, por meio de um princípio, surge o conhecimento. A razão da semelhança impressa não se aplica ao ato de compreender, visto que o ato não concorre com a faculdade como princípio de conhecimento, mas surge de tal princípio e de tal espécie. Mas a razão da semelhança expressa não se aplica a ele, porque é a formação de tal semelhança, ou é a contemplação em uma semelhança já formada, e é o alcance do objeto por meio de operação, não o objeto em si tocado, ou aquilo em que o objeto tocado é representado ao conhecimento. O que se explica assim é que a semelhança expressa e representativa do objeto deve ser formada no intelecto por algum ato, que é a sua formação, e esse ato que é a formação de tal semelhança não pode ser a própria forma que a representa, se de fato for a sua formação.

Nem pode qualquer outro ato formar a semelhança implícita, exceto aquele que é compreender e conhecer, porque essa semelhança é expressa de acordo com o conhecimento e a cognição de quem a expressa, e assim, quanto melhor for conhecida, mais perfeita será a expressão, e por isso é dito por São Tomás que ela procede do conhecimento intelectual, e os Padres geralmente sustentam que não podemos falar uma palavra senão pensando e conhecendo, como Agostinho XV, De Trinitate, cap. V; Fulgêncio, Livro M. Ad Monimum, cap. V, como Suárez relata, Livro I, De Trinitate, cap. VI.

E finalmente São Tomás IV, Contra Gentil, cap. xi: «O intelecto, diz ele, ao compreender, forma e concebe a intenção ou razão compreendida, que é uma palavra interior.» E q. iv de verit. art. n ad v. "Dizer não significa apenas compreender, mas compreender com aquilo que é expressar a partir de si a concepção:" pois a própria espécie expressa representa a coisa como compreendida; portanto, deve ser formada por um ato que é compreender, ou supor, e assim a própria compreensão não será uma semelhança representativa expressa, porque esta expressa o objeto como compreendido; e assim expressa a própria compreensão. Da mesma forma, aquilo que é representativo

Uma semelhança expressa representa um objeto para alguém, e não para qualquer outro senão para o poder que contempla e conhece. Portanto, a contemplação e o próprio conhecimento não são formalmente representação, se de fato a representação é feita ao próprio conhecimento. Assim, a função dessa qualidade, que é um ato distinto das espécies expressas e impressas, que são representações, não é ser uma semelhança representativa, mas sim um ato segundo o intelecto, pelo qual ele alcança e contempla o objeto representado na palavra, e também forma a própria palavra, seja quando a expressa pela primeira vez para constituir o objeto em si mesma, seja quando procede, após a compreensão do objeto, para manifestar e proferir o que já compreendeu.

9. Partindo dessas pressuposições, chega-se facilmente ao que está em disputa entre os autores, especialmente entre os mais recentes, a saber, em que consiste formalmente o entendimento ou a intelecção, e em que consiste formalmente a dicção ou a fala.

Quanto à própria intelecção, ou entendimento, os autores divergem. Alguns defendem que não é uma ação da categoria da ação que produz uma palavra, ou qualidade representativa, mas sim a própria qualidade, que surge do intelecto, por constituir uma ação imanente à qualidade, não em transição, movimento ou produção. Outros consideram que a qualidade representativa é produzida no intelecto por uma ação que pertence à categoria da ação, e não à da qualidade. E essas divergências se dividem quanto à constituição formal da intelecção. A opinião sobre o assunto é dupla.

A primeira é que a intelecção é formalmente a própria produção e a ação pela qual tal qualidade representativa é produzida pelo intelecto. Essa opinião é atribuída a Cajetan, Bagnez, Molina, Zumel,

e para outros sobre esta questão xVn, primeiro artigo.

A segunda opinião é que o entendimento, ou intelecção, consiste no próprio intelecto sendo informado por aquela qualidade representativa que é produzida pelo intelecto através da verdadeira ação; contudo, o entendimento não consiste em si mesmo, na medida em que é produzido, mas na medida em que o intelecto é informado por ele. Assim, Vásquez aqui disp. cxli, c. iv; Ruiz sobre o conhecimento de Deus, disp.

lxxxvii, sect, vi; Suárez livro. i sobre a Trindade, c. vi, n. v, e pode ser visto no livro. na alma, cv. E isto porque Suárez pensa que a palavra mental nada mais é do que o próprio ato imanente, que é uma qualidade enquanto ser de fato.

E essa qualidade, com seu ato imanente, é produzida por uma ação verdadeira e própria da categoria de ação. E como a ação imanente produz um termo na própria força operante, termo esse que é recebido nela e a informa; portanto, essa ação, enquanto produtiva, é dizer uma palavra, mas a própria informação, pela qual esse termo assim produzido é recebido e informa o intelecto, é chamada a compreender, porque assim ela realmente representa o objeto para ele e o torna manifesto: mas na manifestação consiste a compreensão, ou na precepção do objeto manifestado. E portanto o filósofo diz que compreender é uma espécie de paixão, e São Tomás diz que na compreensão, diferentemente do dizer, não está implícita a ordem de origem, mas uma certa informação, abaixo

q. xxxiv, a. i a in. Portanto, alguns acrescentam que, se um conceito ou palavra fosse produzido por outro intelecto e unido ao meu, eu o compreenderia por meio dessa informação, porque ela manifestaria formalmente o objeto para mim. No entanto, outros negam isso, porque o influxo vital é necessário para a compreensão. A partir disso, liderado por P. Alarcon, seguindo a opinião do tratado de Vásquez, v de Trinitate, disp. vni, c. in, n. vi, ele pensa que o conhecimento consiste na informação que representa a qualidade, e não na ação produtiva; que a ação produtiva da palavra é apenas conhecimento efetivo, isto é, a efetivação do conhecimento, mas não é formalmente conhecimento, mas aquilo que é produzido por tal ação é conhecimento, e é o término de sua ação, enquanto ação, não enquanto conhecimento. Contudo, o que essa ação é formalmente, se o conhecimento não o é formalmente, esses autores não explicam dessa maneira; e dirão apenas que é a produção de conhecimento, não conhecimento, assim como uma ação de aquecimento não é calor produzido.

X. Quanto à própria fala, esses autores consideram que a produção de uma palavra pelo intelecto não é formalmente fala, nem dicção, embora Suárez, na passagem citada sobre a Trindade, distinga falar de compreender, porque falar é produzir uma palavra, enquanto compreender é ser informado. Mas Vásquez, na discussão citada de 141, seguida por Alarcón, citado acima, e outros, considera que a fala, ou dicção, não é formalmente a produção de uma palavra, mas a informação formal pela qual uma palavra significa a coisa dita à mente. Pois a quem pergunta "o que você diz?" ou "o que você fala?" não se responderá "digo qualidade" ou "digo voz", mas sim "digo tal e tal história" ou "a coisa sobre a

qual o discurso trata".

Contudo, afirmamos brevemente que, em São Tomás, a intelecção não é meramente a informação de um ato ou qualidade representada, embora isso intervenha ou seja necessário para a nossa intelecção, mas que é formalmente a própria operação, também na medida em que é um afastamento vital do intelecto, pela qual a operação pela qual o indivíduo percebe ou apreende o objeto, enquanto a fala, ou enunciação, é a própria operação, formativa e expressiva da palavra, ou da coisa entendida na palavra.

XI. A primeira parte sobre o próprio entendimento na doutrina de São Tomás não pode ser negada, pois ele em nenhum lugar estabelece a intelecção, ou entendimento, na informação da palavra, ou da qualidade representativa, embora a estabeleça claramente na informação do objeto, ou coisa compreendida através do meio, da operação e da apreensão dela, e ele perpetuamente distingue o entendimento da palavra. E foi uma grande ilusão em alguns autores não distinguir em São Tomás a informação do objeto, ou coisa compreendida, que é representada na própria palavra, da informação dessa qualidade representativa, como já observamos acima no artigo precedente. Mas falando formalmente do próprio entendimento, tal como se distingue da palavra, ou da semelhança expressa, São Tomás diz em IV contra gentil. C. XI que: «O próprio entendimento significa a apreensão daquilo que é entendido pelo intelecto.» Ele não diz informação de qualidade representativa, mas a apreensão daquilo que se entende significar. E na primeira questão da potência, artigo i: «O inteligente, diz ele, pode ter uma ordem para quatro coisas, a saber, para a coisa que é entendida, para as espécies inteligíveis, pelas quais o intelecto é constituído, em ato para o seu entendimento e para a concepção do intelecto, concepção essa que, de fato, difere das três mencionadas anteriormente, etc.» E, postulando uma diferença em relação ao entendimento, ele diz: «Mas difere da ação do intelecto, porque a concepção mencionada é considerada como o termo da ação, e como se fosse algo constituído por ela; pois o intelecto forma a definição da coisa, ou mesmo uma proposição.»

Ora, essa concepção do intelecto é propriamente chamada de palavra: pois é isso que significa uma palavra externa: pois a palavra externa não significa nem o próprio intelecto, nem as espécies inteligíveis, nem o ato do intelecto, mas a concepção do intelecto.» E abaixo; "Este tipo de concepção surge, de fato, do intelecto por meio de seu ato; é, de fato, uma semelhança da coisa compreendida." E abaixo: "Este tipo de palavra é intrínseco ao próprio ser do intelecto: pois não é da essência, mas é como que uma paixão dele; contudo, não é extrínseco ao próprio ato de compreender, visto que a própria compreensão não pode ser completada sem a palavra mencionada." Assim, São

Tomás explica a palavra e o compreender, onde São Tomás afirma nada menos que que a compreensão é a própria informação da palavra ou a qualidade do representante, mas que através da própria compreensão a palavra, ou intenção, e a semelhança da coisa compreendida são formadas, e aquilo que ele chama de compreensão, ele chama de ato, ou ação do intelecto. E, similarmente, na obra XM, ele diz: "Compreender é uma operação do intelecto", e nisso ele distingue a compreensão da palavra. E ele acrescenta que: "A palavra é comparada interiormente ao intelecto, não como algo pelo qual o intelecto compreende, mas como algo em que ele compreende, porque nesta coisa assim expressa e formada, ele vê a natureza da coisa compreendida". E ele tem o mesmo na obra XIV, dizendo que quando o objeto é formado, ele compreende através da palavra, e que a compreensão termina nela. Mas o intelecto vê, ou compreende, um objeto na palavra que lhe é inerente e o informa: portanto, a compreensão não é o inerente em si, ou a informação da palavra, ou da qualidade do representante, mas uma operação que apreende na palavra a coisa expressa e representada. Finalmente, o intelecto em São Tomás forma a palavra pela compreensão, como deduzimos acima, e ele afirma expressamente em IV Contra os Gentios, capítulo XI: «O intelecto, diz ele, pela compreensão concebe e forma uma intenção ou razão compreendida, que é uma palavra interior». E em I Contra os Gentios, capítulo LIII: "O intelecto, ao formar esse tipo de intenção, compreende a coisa." Portanto, a compreensão não consiste na informação dessa semelhança expressa, mas sim em sua própria formação; ela já compreende, ou seja, através da própria operação pela qual expressa uma relação com a coisa compreendida, ao apreendê-la.

XII. Mas, quanto à segunda parte da conclusão, ou seja, que dizer é a própria operação, enquanto expressiva da palavra, podemos ver São Tomás em sua pequena obra XRV, onde afirma: "Compreender termina na própria palavra, na qual se recebe a essência de uma coisa, porque ela é uma semelhança da essência: pois assim tem a natureza de um objeto do intelecto; mas, como é expressa pelo intelecto, dizer está unido a ela; e assim a própria palavra é o efeito do ato do intelecto, que é formativo do objeto e do próprio dizer." Mas São Tomás trata expressamente da mesma coisa naquele mesmo lugar, que os contrários apresentam para si mesmos, nesta primeira parte, q.xxxiv, art.i ad in, onde ele diz: "Dizer e entender diferem, porque entender implica apenas o hábito do inteligente para com a coisa entendida, no qual não está implícita nenhuma razão de origem (isto é, para com a coisa entendida, que não se origina do intelecto), mas apenas uma certa informação em nosso intelecto, na medida em que nosso intelecto se torna em ato através da forma da coisa entendida. Mas dizer implica primariamente um hábito para com a palavra concebida: pois dizer nada mais é do que proferir uma palavra, mas através do meio da palavra implica um hábito para com a coisa entendida, que se manifesta na palavra proferida ao entendimento." Reflito que, quando São Tomás fala do próprio entendimento, ele não menciona a informação do conceito, nem a qualidade do representante, nem o hábito a ele, mas o hábito e a informação da coisa entendida, que certamente não informa por aderir a ela, nem por se unir entitativamente, mas por uma união apreensiva, na medida em que o intelecto apreende a coisa, ele é informado; daí, e comumente dizemos que para receber conhecimento, a mente é informada. Mas quando São Tomás fala do próprio dizer, naquilo em que se distingue do entendimento, ele diz que o dizer implica um hábito à palavra e, por meio da palavra, à coisa entendida, que se manifesta pela palavra, onde ele explica o hábito de falar em si pela ordem à palavra e à qualidade manifestadora, assim como explicou o próprio entendimento, não por um hábito à palavra, mas à coisa entendida. E ele não fundamenta essa relação entre a fala e a palavra no fato de o intelecto ser informado pela palavra, ou conceito falado, mas sim no fato de que o intelecto a profere. Mas não apenas a coisa dita é proferida e dita, mas também a própria palavra que alguém fala, como São Tomás já havia dito um pouco antes, no mesmo lugar: "Não apenas a palavra é falada", diz ele, "mas também a coisa que é entendida ou significada pela palavra". E ele ensina o mesmo em muitos outros lugares. E certamente, nisso não pode haver dúvida de que a própria palavra é verdadeiramente e propriamente dita e falada, porque é pronunciada e expressa, assim como falamos, pronunciando uma palavra vocal e expressando-a com a boca. Pois é evidente que, mesmo quando não compreendemos o significado das palavras, ou mesmo quando alguém profere palavras sem significado, dizemos, com toda a propriedade, que tal pessoa fala e profere palavras: pois,

então, àquele que pergunta o que ela está dizendo, respondemos que não sabemos o que ela está dizendo, supomos, portanto, que ela fala e profere uma palavra, mas não compreendemos o seu significado. Por isso, ninguém duvida que a própria palavra seja dita e proferida pela fala, supondo que a perceba sendo falada e indague sobre o significado da palavra falada; Não, porque se supõe, evidentemente, que falamos e proferimos palavras, não respondemos ao questionador e inquisidor o que você está dizendo, que falamos palavras: pois isso é tão evidentemente suposto que ninguém se atreve a perguntar sobre isso, mas apenas sobre o que é significado pelas palavras assim proferidas e ditas: mas sempre supondo que as próprias palavras são ditas e proferidas pela fala: pois, como diz Agostinho no tratado I sobre João: "Por dizer constantemente os nomes das palavras, por assim dizer, as palavras se tornaram inúteis"; e assim como dizemos palavras com a boca, que são palavras, e certos sons formados pela boca de um animal, assim também dizemos palavras com o intelecto, que são qualidades expressivas. E não questionamos nem duvidamos que as palavras sejam proferidas como se fossem sobre algo conhecido em si mesmo, mas apenas nos interessa conhecer e compreender o significado e as coisas significadas pela palavra proferida, assim como em um banquete, mesas, toalhas de mesa, pratos e utensílios são dispostos, mas não nos importamos com eles, e sim com a comida ou a bebida servida sobre eles, porque são estes que são comidos ou bebidos.

Portanto, a opinião de Vásquez sobre este ponto, na medida em que nega que a palavra seja proferida por nós, mas sim a coisa por meio da palavra, e que a fala ou a expressão não consista na emissão da palavra, mas em sua informação ou manifestação, deve ser rejeitada por completo.

XIII. Mas o que Suárez e Vásquez dizem sobre a informação da palavra, ou qualidade representativa, que consiste em compreender formalmente, não na operação ou ato do intelecto, distinguindo-se da informação da palavra, e tende à própria coisa representada pela palavra, é rejeitado pela doutrina relacionada a São Tomás. Pois é claro que o intelecto vê e conhece uma coisa representada em uma palavra, ou conceito, não porque a coisa representada diga algo da parte do objeto conhecido, mas da parte do meio pelo qual ela se torna presente ao intelecto, e o próprio conceito representa e manifesta a coisa, não do poder "nu", mas do poder que conhece, ou do próprio poder do conhecimento, mas não representa a palavra ao conhecimento, e essa qualidade, exceto como informativa e inerente ao próprio poder que ela manifesta; se de fato é um acidente, não pode existir senão por inerência, nem se manifestar senão por existência.

Portanto, se se manifesta ao próprio conhecimento, o conhecimento é formalmente diferente da palavra como inerente e informativa.

E isso se confirma, porque compreender, enquanto compreender, é um ato vital, ou a própria vida do inteligente, assim como sentir é a própria vida do senciente, e qualquer outro movimento vital é a própria vida do vivente; mas a razão formal da vitalidade não se explica no próprio ato, e no próprio viver, por ser passivo e informado, mas por agir e emitir de si mesmo, porque a vitalidade consiste formalmente em mover-se a si mesma: mas isto que é informar, e ter potência informada pela qualidade, é comum ao vivente e ao não vivente: pois até mesmo o não vivente é informado por suas qualidades: portanto, se compreender formalmente é viver e ter vida real, não pode consistir naquilo que é passivo e ter potência informada pela qualidade, mas naquilo que deve agir e operar, como se fosse ativamente a partir da potência, não como se agisse no gênero de uma causa formal, embora essa informação também seja necessária, porque, sendo um ato imanente, deve estar inerente à própria potência; mas, não na medida em que inere e informe o ato, mas na medida em que se manifesta e designa o operador, constitui vitalmente a intelecção; ou, pelo menos, se o ato e a operação, como informantes e inerentes, constituem entendimento, não a partir da informação da qualidade representativa, que é o termo e a palavra, mas a partir da conjunção e informação da própria operação, e o ato de proceder vitalmente do poder é denominado entendimento.

XIV. Daí se segue que, mesmo que se admitisse que a informação da qualidade representativa basta para representar o objeto de um poder, mesmo que tal qualidade e semelhança não procedam do próprio poder vital,

ainda assim, para alguém ser chamado de inteligente, e a própria intelecção, ou entendimento, convém ao sujeito, a informação e a inerência do ato ou conceito não são suficientes, mas a processão e a saída do ato do operador são necessárias, porque o entendimento é formalmente o ato do ser vivo enquanto vive, mas a vitalidade não pertence ao ato por aquela parte que é claramente inerente ao ser vivo, porque esta é passiva, e o passivo não é vital, mas sim por aquela parte que é ativamente proveniente do ser vivo, porque é formalmente da natureza do ser vivo mover-se a si mesmo, e não sofrer. Portanto, visto que o entendimento é vivo, será mais formal mover-se por si só, não sofrer, e ser informado pela qualidade, embora pela própria operação se diga que ele é informado pelo objeto na medida em que o apreende e se torna uno com ele.

Por isso, concordamos com São Tomás, especialmente neste trecho citado, q. xxxiv abaixo, que o entendimento não é uma ação do intelecto, isto é, a produção da palavra, nem a informação pela qual ela é informada, sofrendo da própria qualidade da palavra por sua inerência, mas sim a própria operação, como apreender e alcançar o objeto representado na palavra. Portanto, a operação do intelecto diz respeito tanto à palavra, produzindo-a, ou formando-a, e expressando-a, e isto é dizer, ou proferir a palavra, porque São Tomás afirma que dizer nada mais é do que enunciar a palavra; e, em segundo lugar, diz respeito ao objeto que é representado na palavra, e isso não se refere à produção, porque o intelecto não muda, nem toca a coisa conhecida pelo poder da intelecção, mas se refere a apreender o objeto e atraí-lo para si, ou torná-lo uno consigo, de modo que entender é ser o próprio objeto apreensivamente. E isto é o entendimento, ou seja, a própria operação vital como apreensão: pois entender significa apreender o objeto, como dissemos acima, citando São Tomás em IV Contra Gent., capítulo XI. E como a apreensão e o entendimento nada produzem, ou nada fazem na coisa compreendida, São Tomás afirma que, com relação à coisa compreendida, não implica a ordem de origem, que é entender. Mas implica a ordem ou hábito da informação, não informação de uma qualidade representativa (isto nunca é dito por São Tomás), mas informação da coisa compreendida, que não é informação de uma causa intrínseca formal, mas objetiva formal, que informa apenas especificando, e como um termo do intelecto torna-se uno apreensivamente com o próprio entendimento, ou objetivamente, e essa unificação é chamada de informação, ou seja, informação objetiva.

XV. Nem mesmo os fundamentos de Vásquez e Suárez provam o contrário. Pois o principal é que compreender é uma espécie de sofrimento, segundo o filósofo, e não implica uma ordem de origem, mas de informação, segundo São Tomás. Mas isso já foi suficientemente explicado por nós a partir das próprias palavras de Aristóteles e São Tomás, que dizem que compreender e sentir são sofrimentos, antecedente e pressupostos, não formalmente, porque para compreender e sentir pressupõe-se que o intelecto e os sentidos recebam espécies que sofrem dos objetos. E compreender implica informação do próprio objeto, porque compreender ordena-se a apreender o objeto e tornar-se uno com ele objetiva e apreensivamente, não por informação entitativa.

Então, pode-se objetar que, se a intelecção fosse a produção dessa qualidade, que é uma palavra, assim como se diz que ela produz uma qualidade, diríamos que ela a compreende; mas nós só compreendemos o objeto, não essa qualidade: portanto, sua produção também não é intelecção. E, sobretudo, porque a intelecção é a representação e a manifestação efetiva de algo, e então ela compreende o objeto quando este se manifesta a si mesma e é representado, e a compreensão é tanto mais perfeita quanto mais ele se manifesta; mas essa representação é muito melhor realizada na própria qualidade produzida do que em sua produção, porque ali ela se dá apenas no devir e na tendência: portanto, através da informação da própria qualidade, essa manifestação e intelecção serão realizadas.

Isso se confirma, pois Aristóteles, em De Anima, capítulo 1, ensina que: "Compreender é um ato do perfeito"; mas a ação como ação e a produção são um caminho e uma transição da potencialidade para o ato, que é um ato imperfeito: portanto, o entendimento não consiste em ação e produção. Nem consiste em uma operação que é uma qualidade e a produtora de outra qualidade que é uma palavra; pois assim haveria duas qualidades representativas a título de expressão: pois esse ato, que é uma qualidade, é também uma semelhança, quando Agostinho diz em De Trinitate, capítulo 16: "Nosso pensamento, chegando àquilo que conhecemos e formado a partir disso, nossa palavra é verdadeira"; e Anselmo, em Monólogo, capítulo 5, diz: "Uma imagem nasce no conhecimento, aliás, o próprio pensamento é uma imagem".

A resposta é que a intelecção, que é a operação do intelecto, não consiste em compreender e produzir uma palavra segundo a mesma formalidade, mas sob condições diferentes, como dissemos acima, citando São Tomás, embora exerça ambas simultaneamente, pois ao compreender diz, e ao falar compreende. Portanto, essa operação do intelecto, que chamamos de intelecção e entendimento, diz respeito a duas coisas: a coisa compreendida, ou representada para si mesma, e a palavra na qual a representação é feita. Segundo o hábito da coisa compreendida, não se trata de produção, nem implica um hábito de origem, como diz São Tomás abaixo, questão 34, mas apenas implica a apreensão do objeto, tornando-o apreensível para si mesmo. O segundo hábito é o da palavra, imediatamente, pelo dizer e pela proferir aquilo que deve proceder: e assim é dicção e produção, e implica um hábito de origem, como diz o próprio São Tomás. E por essa razão, diz-se que a palavra é nocional e processiva, ou relativa nas coisas divinas, e não absoluta. Portanto, em resposta ao argumento, diz-se que a intelecção não é formalmente a produção de uma palavra, enquanto intelecção: pois dessa forma ela considera apenas o objeto compreendido, mas sim a fala, da qual não se segue que, enquanto produção, ela compreenda uma palavra, mas sim que a pronuncie. E isso é verdade.

Em segundo lugar, afirma-se que a intelecção, formalmente, não é representação ou manifestação, mas apreensão da coisa representada e manifestada. Pois a representação é feita pelo representante, ou seja, pela própria semelhança na qual a coisa representada se manifesta; o conhecimento é feito pelo próprio conhecedor, que percebe essa representação; portanto, se a representação é feita para o próprio conhecimento, o conhecimento não é formalmente representação. E admite-se que essa representação é melhor feita pela coisa que representa do que por sua produção, mas a produção, enquanto produção, não é intelecção.

Para confirmar isso, a resposta é que a intelecção não consiste na ação, como a produção e o caminho para a palavra, mas no próprio segundo ato, como a apreensão e o alcance do objeto representado e formado na palavra. E este não é um ato do imperfeito, mas do perfeito, porque não é um caminho e uma tendência para produzir o objeto, mas sim uma atração do objeto para si e uma união com ele; e assim não é devir, mas a atualidade última do inteligente; e assim o entendimento é um ato, tanto em relação ao objeto, quanto para produzir a palavra: pois assim é dicção; embora também essa intelecção alcance a palavra, na qual o objeto está contido.

> XVI. Mas quando se diz que a qualidade não é produção, eu digo que a qualidade, que é o segundo ato, é eminentemente produção, em virtude de sua atualidade, porque no segundo ato a formação e a enunciação da palavra, que é produção, estão ordenadas ao entendimento. Nem se segue que existam duas qualidades representativas, porque a intelecção não representa formalmente, mas apreende e percebe a coisa representada, como dissemos acima. Mas a palavra é uma qualidade representativa, na qual o intelecto contempla a coisa compreendida e, ao mesmo tempo, enquanto a forma e a diz, a compreende nela, assim como se, ao ver, uma cor fosse criada, ela seria vista e produzida ao mesmo tempo. Mas quando esses padres dizem que nosso conhecimento é uma semelhança, poderíamos dizer em uma palavra de São Tomás abaixo, na questão 34, artigo 1 a 9, que quando se diz que uma palavra é conhecimento, o conhecimento não é tomado como o ato do intelecto conhecer, mas como aquilo que o intelecto concebe ao conhecer.

Portanto, o conhecimento é às vezes tomado como o próprio termo em que o conhecimento é produzido, porque termina nele, outras vezes como o próprio ato que nele termina. Em particular, Agostinho, nesse trecho, não diz que o pensamento é uma palavra, mas sim: "O pensamento é conhecimento flutuante, ainda não fixado, que, quando alcança o que conhecemos e é formado a partir disso, é chamado de palavra." Mas a coisa formada é chamada de algo diferente do próprio pensamento, ou seja, aquilo que é formado por ele, que é uma palavra. Mas Anselmo diz que a semelhança nasce no próprio conhecimento, que certamente é uma semelhança inata, e que o conhecimento é semelhança não formalmente, mas efetivamente, porque é a produção dessa semelhança.

## RESOLUÇÃO TEOLÓGICA ACERCA DAS PROCESSÕES DIVINAS.

Partindo do pressuposto de toda essa filosofia, que se evidencia na doutrina de São Tomás concernente à palavra da mente, à intelecção e à distinção, prossigamos para a resolução do ponto de dificuldade proposto no início do artigo.

XVII. Digo, portanto, em primeiro lugar: a opinião de Durandus, relatada acima, deve ser rejeitada completamente e é justamente criticada por autores sérios por sua precipitação; aliás, está próxima do erro. Devemos falar da mesma forma sobre outra opinião, que afirma que a processão do Filho de Deus não é uma emanação vital, embora admita que seja uma emanação de um ser vivo. A censura proposta a essa opinião é criticada por Bagnez aqui q.xvn, art. v, dub. i; Suarez lib. ide Trinitate, cap. v, que diz que doutores mais recentes concordam com isso, e sobre o mesmo assunto Molina aqui q.xxvn, art. v, disp. n; Vasquez disp. exi, c. ii; Ruiz disp. n, seet. ii; Alarcon tract. v, disp. A falsidade e a censura de precipitação são fundamentadas, pois contrariam a opinião comum dos padres e escolásticos em uma questão tão séria. A censura de erro, ou de proximidade ao erro, se dá porque se opõe à expressão e ao sentido próprios das Escrituras nos trechos em que explicam este mistério e, por consequência, se opõe aos próprios princípios da fé, aos quais transmite a verdade deste mistério; portanto, no mínimo, está próxima do erro ou é errônea. Cada uma é explicada: pois os doutores geralmente, no Mestre dos Sentenciadores, disp. xiii do primeiro livro, e em São Tomás, nesta questão, art. iv, ensinam, com base nos santos padres, que a processão de Elias é geração, mas não a processão do Espírito Santo, e que a primeira é chamada de nascimento, não o segundo, porque o Filho procede pela obra do intelecto como imagem e semelhança, mas não o Espírito Santo, que procede pela obra da vontade, ou seja, como amor e amizade, e a conexão dos dois. De quais autores antigos, citados pelos modernos mencionados anteriormente, e os santos padres, geralmente se referem a João 1: "No princípio era o Verbo", há tratados de Agostinho I e XV sobre a Trindade? O capítulo X explica que o Verbo está no princípio com Deus a partir da semelhança do Verbo, ou a semelhança que procede dentro do nosso intelecto, e o capítulo XVII chama o Espírito Santo de amor procedente. Também pode ser visto no livro V de Agostinho sobre a Trindade, capítulos VI, XIII e XIV, e em muitos outros lugares; no livro I de Cirilo sobre João, capítulo V, e no livro V do Thesauri, capítulo V.

*«Ele escolheu o nome do Verbo, diz ele, porque é o mais próprio e significativo da divindade, da processão da própria segunda Pessoa;» Basílio, homilia sobre o primeiro capítulo de João; Irineu, livro n, cap. xlviii; Damasceno, livro i sobre a fé, cap. ix; Anselmo em seu monólogo, cap. xlv e seguintes. O Papa Gregório, homilia xxx sobre os evangelhos, diz do Espírito Santo: «O próprio Espírito Santo é amor.»*

XVIII. Que se trata de uma visão próxima do erro, ou que o erro é evidente, pois se a processão do Verbo e sua emanação provêm da natureza, e não é uma operação e emanação do intelecto, isso retira a natureza própria do Verbo daquela Pessoa, embora, se lhe concede a natureza de Filho por causa da processão natural, mas apenas por apropriação, chama-o de Verbo, não propriamente e verdadeiramente, o que está de acordo com os hereges em seu modo de falar: pois os alogianos, o mais antigo Ário, negavam o Verbo em Deus, como Agostinho relata na heresia 30, e Epifânio na heresia 11, e contra eles Gaisto age no livro 4 contra as heresias, no Verbo Deus, heresia 51, os arianos também, como vimos acima no primeiro artigo. Eles diziam que o Filho não é aquele Verbo que está dentro de Deus, e é Deus, mas o Verbo criado e feito por Deus. Mas Durandus, embora não diga que o Filho foi criado por Deus, mas que emanou naturalmente d'Ele, nega-lhe a natureza própria do Verbo, e só pode concedê-la por apropriação, porque o Verbo pertence propriamente à fala, e esta é obra da mente e da inteligência, não uma emanação da natureza, distinta da inteligência. Daí Xc/o; o que chamamos de palavra também é chamado de fala, porque é fala. Mas a Escritura chama o Filho, ou a segunda Pessoa, de Verbo, João 1: No princípio era o Verbo, e chama esse mesmo Filho de unigênito, quando acrescenta: Vimos a sua glória, glória como a do unigênito do Pai; portanto, a emanação do Filho deve ser propriamente a emanação do Verbo em Deus. E assim a sabedoria gerada diz de si mesma em Eclesiastes 24: Eu saí da boca do Altíssimo. Mas não pode provir da boca de Deus, a menos que seja a palavra de Deus, pois aquilo que procede pela emanação da natureza,

e não pela fala e pela operação do intelecto, não procede da boca que fala. Nem é válido dizer que se diz que o Filho procede pelo intelecto e o Espírito Santo pela vontade, porque a sua processão precede isso, assim como o conhecimento precede a vontade. Pois isso é apenas por uma certa apropriação e pela analogia mais remota, chamar o Filho de Verbo e o Espírito Santo de amor; pois assim tudo o que vem antes e tudo o que vem depois poderia ser apropriado a eles; e assim, quando a Escritura chama o Filho de Verbo, significa apenas que a sua processão é anterior à processão do Espírito Santo segundo a origem, não que ele seja propriamente e verdadeiramente o Verbo em si mesmo. Mas em uma questão tão grave, tomar as palavras da Escritura em um sentido impróprio e apropriativo, e não em seu verdadeiro sentido próprio, é de grande perigo; Porque, sendo este mistério extremamente difícil e sublime, se admitirmos que as palavras com que a Escritura o transmite devem ser entendidas no sentido de apropriação e metaforicamente, sempre que houver dificuldade, que não seja facilmente compreendida, o poder dos sentidos metafóricos será distorcido, e diremos que não é significado. O que parece difícil, mas que deve ser entendido apenas metaforicamente. Nem Durandus consegue explicar por que, nessa emanação da natureza, uma é anterior em origem à outra, por que o Filho provém somente do Pai, e o Espírito Santo do Pai e do Filho, por que há uma geração, e não outra, se ambas são imediatas, ou seja, pela fecundidade da natureza antes da operação do intelecto e da vontade. E se ele recorrer às autoridades da Escritura e dos Padres que assim afirmam, pode-se responder que eles falam segundo a apropriação e metaforicamente. Pois quando a Escritura chama o Verbo, não se entende por sua própria palavra verdadeira, nem por sua própria linguagem, mas por uma linguagem imprópria; e quando chama o Filho, não se entende metaforicamente, nem por uma certa apropriação. E assim destrói todo o fundamento pelo qual a verdade deste mistério nos é revelada.

XIX. Finalmente, argumenta-se contra Durandus, pois essas processões e comunicações nas coisas divinas são entendidas ou por meio de operações imanentes ou transitórias verdadeiras, ou por uma mera emanação, que não é propriamente uma operação, assim como as propriedades emanam da natureza. Se adotarmos essa segunda perspectiva, não basta dizer que a primeira processão é a geração, pois a geração essencialmente produz o semelhante na natureza, mas a emanação de propriedades não é a emanação de uma coisa semelhante em natureza, mas emana da água de alguma propriedade inerente à própria natureza. Ora, não há emanação da natureza que não seja uma operação verdadeira e própria, exceto a emanação de propriedades e paixões. Pois aquelas coisas que procedem de alguma natureza, não como suas propriedades, mas como sua semelhança, ou como algo gerado por ela, ou produzido, procedem por uma operação verdadeira e propriamente dita, não por uma emanação que não é uma operação. Mas se insistirmos que essas Pessoas procedem por emanação, não como propriedades, mas como Pessoas procedentes, e ainda assim não procedem por operação verdadeira e própria, mas por uma certa sequência e emanação semelhante à emanação de propriedades, então não fica claro por qual razão essas emanações se distinguem, e que uma é geração, e produz o Filho, outra espiração, ou impulso, que não produz o Filho, visto que na emanação da natureza, que não se dá por operação própria, mas por sequência e conexão, a mesma razão está presente em cada emanação: pois da mesma forma o intelecto, a vontade, o riso e as outras paixões emanam da natureza do homem, e a emanação do intelecto não pode ser chamada de geração, assim como a emanação da vontade, ou de outra propriedade, porque todas essas emanações se fundamentam na mesma razão, a saber, na conexão de uma coisa com outra. E, finalmente, porque em Deus as Pessoas que procedem não procedem nem emanam da natureza ou da essência: pois dessa forma a essência geraria, e elas se distinguiriam da essência, o que foi condenado no Concílio de Latrão. Portanto, uma Pessoa procede de outra Pessoa, como distinta de si mesma: portanto, como oposta a si mesma: pois assim se distingue; mas uma relação não emana de seu correlativo por consequência, e a emanação sem verdadeira operação, visto que antes se relacionam por oposição: portanto, essa processão não pode ser explicada apenas pela emanação.

Nem nos impede de dizer que, em nossa opinião, o próprio entendimento constitui a natureza mais formalmente sob o grau da natureza; e assim, a emanação pelo entendimento é emanação direta da natureza: pois dizemos que, mesmo que o entendimento em Deus constitua a natureza, considerado no sentido do grau da linha

intelectual infinita e em puro ato, ele também possui a força e a eminência da operação, e sob essa consideração da operação no entendimento e da vontade na vontade, dizemos que as processões são dadas, não sob a emanação do entendimento como um grau, como se pode ver na processão do próprio Espírito Santo, que, se é por meio de um ato da vontade, não é do grau da natureza, como a natureza o é, embora seja identificada com ela.

XX. Mas se for dito que procede por emanação, que é uma operação verdadeira, é transitório ou imanente: se transitório, coloca um termo fora de Deus, que é torná-Lo uma criatura; se imanente, deve ser um ato espiritual imanente, porque um ato corpóreo é repugnante a Deus; mas uma operação espiritual imanente não é outra senão a do intelecto ou da vontade: portanto, segundo eles, a processão deve estar estabelecida em Deus.

Com base no mesmo princípio, rejeita-se outra opinião que nega que essa emanação seja um ato vital, embora seja uma processão de um ser vivo: também porque toda processão de um ser vivo, se for uma operação verdadeira, é um ato vital, seja um movimento passageiro ou uma operação imanente: pois mesmo o movimento progressivo de um animal, e o movimento de pulsação, ou a emissão de superfluidades, são atos vitais, visto que o sujeito neles se move por meio de força vital, e nada mais é necessário para o ato, ou morte vital: pois onde quer que algo opere movendo-se a si mesmo, essa operação é vital.

Além disso, se a processão do Verbo não é um ato ou operação vital, então é ou uma operação propriamente dita e verdadeira, ou uma emanação e consequência, embora não seja propriamente uma operação assim denominada. Se for a segunda opção, não há distinção entre processão, que é geração, e aquilo que não o é, pois ambos terão a mesma razão, e todas as incongruências apresentadas contra Durandus se seguirão, e a razão própria da Palavra no Filho de Deus não será então preservada, porque a palavra é algo que procede pela fala, e a fala é uma operação verdadeira. Se for a primeira opção, essa operação não é transitória: pois então a coisa gerada por ela estaria fora de Deus; portanto, é imanente e não corpórea, mas espiritual; portanto, uma operação do intelecto ou da vontade. mas ambos são atos essencialmente vitais, porque são operações que ocorrem desde o início da vida e pelas quais se diz que os vivos vivem: portanto, quem negasse que se trata de um ato vital negaria que é uma operação do intelecto ou da vontade, o que estaria de acordo com a opinião de Durandus e, consequentemente, sujeito à sua censura.

Em segundo lugar, digo: a opinião de Molina deve ser rejeitada por completo, porque, em matéria tão grave e no mistério mais divino e difícil de todos, utiliza novas ambiguidades e obscuridades que podem levar a um entendimento errôneo. E por essa razão, parece não lhe faltar alguma temeridade, pois em matéria dogmática, especialmente em questões tão difíceis de explicar, nem nas próprias palavras se deve afastar da expressão usual dos santos e autores consagrados, visto que a heresia advém de palavras proferidas de maneira desmedida. Essa opinião é rejeitada pela supressão em nome de Suárez, livro vin de Trinitate c. i. Quanto a este ponto em que Molina afirma que a Pessoa do Pai ou a relação de paternidade resulta da parte da essência através do intelecto naquele prior pelo qual ele se compreende, como se a relação do Pai resultasse do próprio entendimento essencial (pois não pode resultar do nocional, visto que o entendimento nocional é uma palavra que procede do Pai, não uma que funda a paternidade), o que Suárez afirma não ter encontrado em nenhum autor antigo, mas apenas em um certo autor moderno (Molina), nem encontrou qualquer fundamento para tal em si mesmo. Mas falar sem fundamento, e com tamanha novidade e singularidade nesta matéria,

não é um leve indício de temeridade.

Considero três aspectos dessa meditação de Molina muito incomuns.

Primeiro, ele afirma que as processões divinas não são ações imanentes, ou seja, entendimento e vontade, mas as próprias ações. E acrescenta que nada mais se encontra em São Tomás. Mas essas processões ativas são relações que, com entendimento e vontade, completam a natureza daquele que fala e espira, e essa relação, significada pelo modo de ação, é produção ativa.

A segunda é que a Pessoa do Pai resulta da parte da essência através do intelecto naquele princípio pelo qual a essência se compreende.

A terceira é que da parte do entendimento, da sabedoria e da essência que é comunicada pelo influxo do Pai e pela produção ativa da Palavra, resulta a relação daquele que é de outro, do qual o Filho é constituído com a essência, que é aquilo que é produzido pelo Pai.

XXII. A primeira afirmação, na medida em que nega que as processões divinas não sejam ações imanentes, mas sim ações segundo as quais elas, de modo que as processões ativas sejam relações, e a própria produção ativa seja uma relação significada por meio da ação, é imprópria, pois nega que as próprias processões sejam atos diretamente imanentes, ou seja, compreensivos e desejosos, e se aproxima muito do modo de falar de Durand. Pois não só essas processões devem ser tomadas segundo atos imanentes, como se estivessem relacionadas apenas obliquamente aos próprios atos, mas também são atos diretamente imanentes, embora não tomados de forma absoluta, mas com uma relação de origem. E São Tomás nomeia essas processões de ambas as maneiras: pois ele diz que elas são tomadas segundo esses atos, como nesta questão, art. in e v, e frequentemente em outros lugares, e ele diz que essas processões são os próprios atos, como quando nesta questão, art. n, ele diz que: "A processão do Verbo em Deus tem o caráter de geração: pois procede por meio de uma ação inteligível, que é a operação da vida." Portanto, a própria processão é uma ação, uma operação, assim como a geração, embora não seja uma ação sem relação e origem. E IV Contra Gentil. c. xin diz que: «A geração no divino é a concepção inteligível do Verbo, conforme Deus se compreende.» E a razão para isso é que esta é uma predicação verdadeira. A processão em Deus é uma operação (falando corretamente), e não apenas a processão é segundo a operação, se de fato a processão é alguma emanação de seu princípio, e não é uma emanação, não operativa, como a emanação das paixões, mas uma emanação, que é uma operação, como mostramos contra Durandus, e essa operação é imanente, não transitória: portanto, é uma operação que é entender e querer: pois não há outras operações imanentes em Deus; E também porque não dizemos formalmente que em Deus a relação é uma operação, mas apenas um respeito. E assim São Tomás diz abaixo, na questão xli, artigos i a n, que: «Os atos nocionais diferem das relações segundo o modo de significação, mas são os mesmos na realidade»; visto que, porém, como ele diz ali: «A ação pessoal de produzir uma pessoa nada mais é do que a relação do princípio com a pessoa, que provém do princípio: mas, como entre nós as ações se distinguem das relações, foi necessário significar as relações separadamente por meio do ato e por meio das relações». Portanto, segundo o modo formal de significar e conceber, a relação não é chamada de ação ou operação; e, no entanto, a processão é chamada de operação, embora não absoluta, mas com uma relação de origem; e assim é a produção nocional da Pessoa que procede. Finalmente, porque o ato ou operação e o poder de tal operação pertencem à mesma coisa. Mas o poder de geração, ou processão, e aquilo pelo qual o Pai gera, não é uma relação no direito, mas uma essência com uma relação adjunta do princípio; portanto, a própria processão é um ato de entendimento, que é uma essência, embora com uma relação de origem. E assim não se deve negar que a processão é uma operação e um ato de entendimento no direito, nem se deve dizer que a ação é uma relação, formalmente falando, por meio da ação com o próprio entendimento e o querer, mas sim que é o próprio entendimento que é um ato vital com uma relação de origem.

XXIII. Segundo a afirmação de Molina, é difícil compreendê-la devido à sua obscuridade. Pois o que é a Pessoa do Pai que resulta da parte da essência através do intelecto? O que provém da parte da essência e o que resulta através do intelecto? E, de fato, o próprio Molina explica que não se trata de uma produção, ou emanação real, mas sim de atributos que emanam da essência, como se entende. Mas então não parece haver uma boa coerência entre o que ele diz que resulta através do intelecto e o princípio pelo qual a essência se compreende: pois essa coisa resultante, ou emanação, implica uma conexão e uma consequência de uma em relação à outra, ao menos segundo a nossa razão, pela qual as distinguimos. Mas essa conexão não está formalmente bem fundamentada entre o entendimento essencial e a paternidade, na medida em que o entendimento é significado por meio de operação, embora, como ele diz na razão da natureza, a paternidade seja bem compreendida como resultante dela, assim como os atributos. Mas então por que se diz que resulta do intelecto, pois a priori pela qual compreende é designada por operação, como se a paternidade procedesse da inteligência essencial, assim como o

Filho procede da inteligência nocional. Mas, como a paternidade é um termo pessoal produzido, não se entende que resulte como um termo de operação ou de intelecção, mesmo essencial, mas resulta como um termo de substância, conforme seja uma natureza fértil para dizer ou falar; e assim requer ter em si uma relação, que é o princípio da palavra dita e que procede. E então, porque o conhecimento nocional, pelo qual o Pai gera a Palavra, e o conhecimento essencial são o mesmo no sentido mais formal, como diremos adiante, mostrando contra Escoto que a dicção é formalmente intelecção. Portanto, não se pode entender que o Pai resulte de um conhecimento essencial: e, posteriormente, ele próprio seja o princípio desse conhecimento pelo qual a Palavra é produzida, visto que esse conhecimento, mesmo que seja conceitual e dicção, não é outro senão conhecimento essencial, que é necessariamente comparado à Pessoa do Pai, tanto como princípio do conhecer quanto do falar: não, portanto, como um termo resultante do conhecimento. Por isso, Molina usa palavras muito ambíguas e pouco propícias à explicação desse mistério, porque diz que a Pessoa do Pai resulta, por meio do intelecto, daquilo que precede o entendimento; e assim significa resultar como um termo de intelecção essencial, o que é totalmente incomum, porque o Pai não é um termo de intelecção; nem procede ou resulta por meio de operação, visto que é totalmente ingerido, nem é um termo essencial de intelecção, mas um princípio nocional inteiramente proveniente de si mesmo. Mas ele tem a si mesmo como um termo de substância por subsistência, não procedendo de nada; e, portanto, não da operação, enquanto operação, mas da substância ou da natureza, enquanto natureza, resultar é entendido como um termo pessoal. Mas resulta como paternidade, porque resulta como subsistência de uma natureza intelectual fértil, não apenas para compreender essencialmente, mas para falar e produzir uma palavra.

XXIV. O terceiro argumento de Molina parece completamente ininteligível e complicado: pois, ao dizer que, da parte do próprio entendimento e da essência, que é comunicada pelo influxo do Pai e pela produção ativa da Palavra, a relação daquele que distingue de outro entre a relação resultante e a produção da Palavra, porque ele diz que pela produção ativa da Palavra e pelo influxo do Pai que comunica a essência, resulta uma relação. O que é essa relação resultante da produção ativa da Palavra, como se a Palavra fosse produzida e a relação resultasse? Mas a Palavra, como produto, nada mais é do que essa relação pessoal, porque somente uma relação pode proceder e ser produzida, já que somente ela pode ser distinguida de seu princípio. Como, então, se entende que a Palavra é produzida e que resulta uma relação? E, então, o que significa resultar da parte do próprio entendimento, da sabedoria essencial e da essência? Pois, se resultar é o mesmo que proceder por ação verdadeira e real, então não procede da parte de Seu entendimento e sabedoria essencial, mas procede do Pai: pois a fé não nos ensina outra processão no Filho senão a do Pai: "O Filho", diz o Credo de Atanásio, "é somente do Pai". Mas o Filho não procede da essência ou de uma parte da essência, caso contrário, geraria essência se o Filho procedesse daquilo que o Concílio de Latrão condena no cânon: Condenamos a suprema Trindade.

Mas, se resultar não é o mesmo que proceder por ação verdadeira e real, mas sim emanar, assim como uma propriedade emana da natureza, assim como se entende que um atributo emana da essência, qual é o propósito dessa relação pessoal resultante do Verbo com a natureza, se Ele verdadeira e realmente procede do Pai? Pois a Pessoa do Verbo não teria conexão com a natureza e a essência, exceto por meio da processão e da produção generativa, pelas quais procede do Pai, sendo esta removida. A relação do Verbo não resulta da essência como um atributo, porque intrinsecamente é uma Pessoa que procede e é gerada de fato; e assim não pode resultar e ter conexão com a essência, exceto procedendo por processão real. Portanto, o que resulta da parte da essência, se for um resultado distinto da processão real do Pai, parece aqui inteiramente implicativo e apenas dá ocasião a um deslize na verdadeira e atual compreensão dessas processões. O que Molina complica ainda mais quando diz que, dessa relação resultante da parte da essência, e do próprio entendimento e essência, o Filho é constituído, que é aquilo que é produzido. Se constituída a partir dessa relação, e a essência é aquilo que é produzido, e não pode ser produzida por ser essencial, mas por ser relativa, porque esta apenas se opõe e se distingue do princípio do qual procede: portanto, essa relação não resulta da parte da essência, mas procede e é realmente produzida pelo Pai na

mesma essência. Portanto, esta meditação de Molina é completamente alheia à explicação deste mistério e nos conduz a muitas dificuldades e novidades perigosas.

25. Em terceiro lugar, digo: a opinião de Escoto deve ser rejeitada apenas na medida em que postula a fala como distinta do conhecimento, como se a própria fala e a produção da Palavra não fossem, em si mesmas, conhecimento; mas deve-se afirmar que a fala é intrinsecamente conhecimento. Já a opinião de Henrique, de que existe um conhecimento duplo, um essencial e outro conceitual, não encontra respaldo algum.

Para a compreensão da primeira parte, que aborda a opinião de Escoto, convém observar que, como bem observa Suárez no Livro I da Trindade, Capítulo 1, a opinião de Escoto contém muitos elementos, nem todos falsos. Escoto pressupõe que o Pai produz o Verbo pelo dizer, o que é inteiramente verdade: pois uma palavra não é produzida senão pelo dizer e pelo falar, visto que é o termo da fala. Em segundo lugar, ele pressupõe que o falar e o entender se distinguem de alguma forma, o que São Tomás também afirma expressamente em Q. XXXIV, Art. I e Q. XXXVN, Art.

I, visto que o entendimento é essencial às três Pessoas e implica apenas um hábito em relação à coisa entendida, enquanto o falar é próprio apenas do Pai, ou daquele que tem o Filho no divino, e implica um hábito em relação ao Verbo, tal como dito, e procedente do princípio da fala. Partindo dessas suposições, Escoto afirma que a dicção e a intelecção são duas ações, ou produções, ou emanações, de fato distintas em nós, mas em Deus, virtualmente ou pela natureza da coisa, de acordo com a maneira como Escoto distingue os atributos em Deus. Escoto distingue essas ações de tal forma que elas não possuem entre si uma ordem de causalidade ou emanação, de modo que uma não seja derivada da outra, ou vice-versa, mas que tenham uma mera concomitância, porque ambas procedem do intelecto fecundo no primeiro ato. E isso ocorre porque o intelecto profere uma palavra ou uma espécie expressa, e não a compreende, mas sim o objeto: portanto, como dicção ou produção, não é intelecção, embora compreenda simultaneamente e concomitantemente o objeto, mas formalmente como dicção, e com respeito ao termo produzido, não é intelecção.

26. Neste ponto, discordamos da opinião de Escoto, e os teólogos geralmente se afastam dela, como já citamos acima. Mas devemos afirmar que o mesmo ato, segundo o intelecto, que é conhecimento, ao apreender um objeto e tender a ele, é a produção de uma palavra, enquanto formativa de uma qualidade representativa, e não há atos distintos, embora o próprio ato de produzir a palavra seja uma qualidade, nem requer qualquer ação prévia terminada em si mesma, mas é ele próprio um segundo ato, como já dissemos acima.

A razão é que a fala é essencialmente uma expressão da coisa compreendida, e assim torna a coisa representada, e no ato final compreendida, ou a manifesta como compreendida: portanto, é necessário que a própria ação expressiva e formativa da palavra seja também cognitiva. A consequência é clara, porque o objeto é formado pelo conhecimento: pois o objeto não é formado e expresso no ser entitativo, mas no ser inteligível dentro da própria palavra: portanto, a palavra como representante inteligivelmente, e no sentido do termo intelecção, depende do próprio entendimento: pois a palavra é a manifestação formal da coisa entendida, onde a própria coisa brilha inteligivelmente e se manifesta: portanto, a palavra em si deve participar formal e efetivamente da luz inteligível, porque não apenas no primeiro ato, mas também no segundo ato ela brilha, e a coisa se manifesta na palavra, não apenas como inteligível, como na espécie impressa, mas como entendida: mas a luz pela qual a coisa conhecida brilha e se manifesta no segundo ato é luz espiritual interna, e nada mais é do que o próprio entendimento, porque o entendimento é a mais alta atualidade do intelecto, e essa é a luz inteligível: portanto, a palavra não pode representar uma coisa como entendida no segundo ato; e assim manifestá-lo no segundo ato, exceto dependendo da compreensão e do ser compreendido: portanto, ou deve incluir em si a própria compreensão como a luz pela qual manifesta o objeto de forma inteligível, ou deve depender dessa compreensão, proceder dela e ser formada. Portanto, a ação formativa da palavra é a compreensão, se de fato na própria palavra resplandecem a razão do compreendido, a manifestação e a luz inteligível, e o objeto como efetivamente compreendido, o que ela não pode ter senão por meio da dependência e da ordem da própria compreensão.

27. E isso se confirma, tanto pela função quanto pela própria tarefa do conceito ou palavra, pois sua função é tornar o intelecto concebível, tornar o objeto manifesto e representado ao intelecto, e assim uno com ele: portanto, tal palavra não pode proceder do intelecto, exceto por meio do conhecimento e dependendo do conhecimento. A consequência é clara, pois ela não pode proporcionar esses efeitos ao intelecto, exceto em virtude de sua razão e natureza, das quais participa a partir do intelecto; se de fato é uma certa expressão e fruto do próprio intelecto: portanto, se ela proporciona esse efeito ao intelecto, que é tornar o próprio concebível, e seu conhecimento finalizado, e o objeto manifestado inteligivelmente, e participa de tudo isso por processão a partir do intelecto, é evidente que ela participa do intelecto como inteligente e em razão de seu entendimento: portanto, depende do entendimento, nasce dele e participa. Portanto, em Deus, o próprio Verbo é chamado de sabedoria gerada e verdade em si, que é formalidade e a razão da inteligibilidade e do conhecimento: logo, o Verbo depende do intelecto sob as razões daquele que percebe e daquele que compreende, e da própria inteligência e do conhecimento, se em si mesmo é sabedoria e verdade. Isso também se deduz da própria ação formal de produzir a palavra, porque ela é formalmente vital, visto que a geração é formalmente divina, e é vital não pela vitalidade da vontade, mas do intelecto, e em um grau e linha de inteligibilidade, não em uma vitalidade comum ao intelecto e à vontade, mas própria do intelecto, porque é fala e manifestação, o que é próprio da luz inteligível, e isso pertence ao intelecto. Mas no intelecto, diferentemente da vontade, não há vitalidade senão a do conhecimento, porque o intelecto vive apenas uma vida cognitiva, não de qualquer outra forma de viver e se mover. Portanto, o ato vital do intelecto, por sua própria vitalidade, é o ato do conhecimento, e não pode ser outro senão distinto do conhecimento, e apenas concomitante a ele, porque, sem a vitalidade intrínseca do conhecimento, não sabemos que vitalidade atribuir a esse ato, e ele será apenas um ato do intelecto materialmente, não como o intelecto é formalmente trino.

XXVIII. Dirás: Este discurso prova que a fala está subordinada ao entendimento, e o pressupõe, mas não que seja formalmente entendimento, porque o intelecto, primeiro entendendo e tocando o objeto, usa essa ação de falar e fala como um ministro e subordinado a si mesmo para expressar o que entendemos, e assim, a partir da participação na intelecção, a fala expressa e manifesta o que entende. Contudo, não se segue que seja formalmente entendimento. E da mesma intelecção participa de sua vitalidade, como se fosse uma ação subordinada a ela. Por isso, São Tomás também diz, no presente caso, que a concepção é algo que procede do conhecimento do intelecto: portanto, ele pensa que o próprio conhecimento não é formal, porque procede dele.

E isso se confirma, porque, em nossa opinião, o próprio ato de intelecção é uma qualidade, que consideramos eminentemente uma ação produtiva, por ser o segundo ato do intelecto. Mas é repugnante que a qualidade seja formalmente, ou na prática, a produção de outra qualidade que não a que chamamos de palavra: portanto, essa palavra não é produzida por esse ato, que é compreender, mas por outra ação, que é a produção, e não a intelecção. A questão menor se prova, porque a produção se identifica com o termo produzido e está nele, porque produz esse produto; mas a qualidade não se identifica com outra qualidade. E na opinião que afirma que a intelecção não consiste na produção da palavra, mas em sua informação ao intelecto, pela qual ela se manifesta a ele, com mais razão não se pode dizer que a produção da palavra seja intelecção e conhecimento, visto que é a informação da própria palavra: portanto, nessa opinião, todo o discurso contra Escoto desmorona. E eu me pergunto como aqueles que sustentam a opinião de Vásquez, ou seja, que o entendimento é formalmente a informação pela qual a palavra informa e age sobre o intelecto, manifestando-o, e não na ação pela qual a palavra é produzida, dizem, por outro lado, contrariamente a Escoto, que o ato pelo qual a Palavra é produzida em Deus é formalmente conhecimento e intelecção, assim como a espiração pela qual o Espírito Santo é produzido é amor.

XXIX. Responde-se que a subordinação e multiplicação dos atos são supérfluas no presente, e que os atos não podem ser multiplicados no intelecto a menos que as cognições sejam multiplicadas, porque não podemos escapar do fato de que o próprio entendimento, enquanto entendimento formal e em razão da intelecção, flui para a própria palavra produzida, pois a própria palavra participa da natureza do conhecimento, da inteligibilidade e da luz espiritual, que, obviamente, ela não pode ter senão pelo influxo e participação da

própria intelecção. Mas o fato de isso ocorrer por meio de uma ação intermediária interposta, que não é intelecção, não elimina a dificuldade, mas a implica: pois como essa ação inferior e secundária participa do influxo do próprio entendimento para que possa transfundir na palavra aquelas coisas que são inteligíveis? Pois essa ação, por si só, não é intelecção; portanto, por si mesma e por seus próprios méritos, não pode comunicar inteligibilidade em ato, e a própria luz inteligível, à palavra produzida por si mesma, ou, se comunica a partir de si mesma, a intelecção provém dela mesma. Portanto, ela a comunica e a transmite por participação e derivação do entendimento.

Resta, portanto, explicar duas coisas. Primeiro, o que é aquilo que uma ação tão produtiva e inferior comunica por seus próprios méritos à palavra proferida por si mesma, e o que resplandece na palavra correspondente a essa ação, que não corresponde ao próprio entendimento, é algo vital ou não vital, pertencente à linha da inteligibilidade ou não? O que é aquilo que não é o esplendor do conhecimento? Ou será talvez a escuridão?

A segunda questão é como o próprio entendimento comunica àquela ação que não é intelecção o poder de transfundir a natureza da inteligibilidade na palavra, quer o faça por conhecimento, quer não. Se o fizer por conhecimento, pode produzir a palavra pela mesma razão, comunicando-lhe inteligibilidade, assim como, ao conhecer, comunica àquela ação inferior o poder de transfundir inteligibilidade na palavra, poder este que não possui por mérito próprio. Se não o fizer por conhecimento: portanto, será outra ação derivada do conhecimento, e o mesmo argumento será feito a respeito dela sobre como recebe o poder de conferir cognoscibilidade e o modo de inteligibilidade da própria palavra, e o processo prosseguirá ad infinitum. Portanto, não vejo Escoto usando essa subordinação de ações, mas sim pura concomitância, como se fosse um ato duplo concomitante, sem a subordinação de um ao outro. No entanto, ele é levado pelos argumentos apresentados a questionar como uma ação que não é intelecção pode comunicar à palavra ser inteligível e a luz da inteligibilidade no ato, sem a influência da intelecção. Mas se houver influência da intelecção, a ação se subordina a ela.

XXX. Mas o que São Tomás diz, que a concepção procede do conhecimento, é absolutamente verdadeiro, porque o conhecimento é sua ação produtiva, não porque procede do conhecimento como princípio da ação, ou como de uma ação superior movendo uma inferior, mas procede do conhecimento como o próprio ato de formar e produzir a palavra: pois é eminente e virtualmente uma produção. Pode também acontecer, às vezes, que uma palavra seja produzida depois do conhecimento, na medida em que procedemos de um conhecimento imperfeito para outro mais perfeito, ou na medida em que, tendo um conhecimento perfeito, alguém deseja produzir sua manifestação e palavra, mas então essa produção da palavra será em si mesma um certo conhecimento manifesto e eloquente que procede de um conhecimento anterior, o que não tem objeção.

Em resposta à confirmação, não é repugnante que a qualidade seja produção ativa, porque esta não se identifica com a reprodução, mas apenas com a produção passiva: mas esta nada mais é do que a dependência da coisa produzida em relação à sua causa produtora, porque nas ações onde não há movimento, nada mais resta senão a relação do princípio com a coisa produzida, e do princípio com o seu princípio, ou do produto com o seu princípio, como diz São Tomás abaixo, questão xli, artigo i a n, e na ação pela qual Deus cria, há apenas produção ativa por parte de Deus, ou o segundo ato da criação, e por parte da criatura, dependência do ser em relação a Deus. Portanto, visto que o entendimento não é uma ação imperfeita, e por meio do movimento, mas perfeita, e sem movimento, em si mesmo há um certo segundo ato, a saber, o entendimento, que é qualidade, e não busca ter produção em relação ao objeto; mas, não obstante, pode ser a produção ativa da palavra, e tal produção não se identifica com a coisa produzida, mas se mantém por parte do produtor; Mas, no que diz respeito à coisa produzida, existe produção passiva, ou seja, dependência do agente e de seu segundo ato, e isso se identifica com o termo produzido.

XXXI. Mas, quanto ao fundamento de Escoto que insinuamos acima nesta terceira conclusão, a resposta é que a dicção, ou produção de uma palavra, não compreende a palavra em sua entidade, mas o objeto representado na palavra, e, compreendendo o objeto, produz a palavra: mas, como a palavra contém em si mesma um objeto formado à maneira da coisa compreendida e da coisa conhecida em ato; portanto, esta

palavra não é produzida ou formada senão pela compreensão do objeto e sua comunicação à própria palavra, de modo que esta o represente como compreendido. Disso se segue apenas que a formalidade de produzir ou proferir uma palavra é diferente da formalidade de compreender, que denota apenas um hábito em relação ao objeto compreendido, mas não que seja uma ação distinta, visto que uma palavra só pode ser formada segundo o ser inteligível e da coisa compreendida em ato do próprio objeto.

XXXII. Não há muito a dizer sobre a opinião de Henrique: pois em Deus não se pode distinguir o entendimento absoluto do entendimento nocional, como se duplicassem até mesmo em nossa maneira de conceber na própria razão do entendimento, mas o entendimento absoluto e o entendimento nocional são o mesmo, e tornam-se nocionais apenas pela adição da relação, ou origem, como se modificados. Portanto, o mesmo entendimento divino, comum a toda a Trindade, é chamado de entendimento paternal e nocional, não porque seja um entendimento novo e distinto na própria razão do entendimento, mas porque esse entendimento é modificado pela relação e personalidade do Pai, tornando-se nocional e paternal para a Pessoa do Pai, e, como é comunicado pela geração, torna-se nocional do Filho.

A razão é que as coisas essenciais e absolutas não são duplicadas ao serem comunicadas às Pessoas, mas apenas modificadas por elas. Caso contrário, se postulássemos um duplo entendimento, um conceitual e o outro essencial e absoluto, postularíamos similarmente uma dupla sabedoria, uma dupla justiça e vontade, e uma dupla divindade, uma essencial e a outra conceitual; assim, Deus Pai seria um Deus conceitual, e o outro, um Deus absoluto, o que seria um completo absurdo. Mas não há razão maior para o entendimento ou a vontade do que a própria natureza e outros atributos, ou perfeições absolutas: e se o entendimento e a vontade são duplos, um essencial e o outro conceitual, o mesmo se pode dizer de outras perfeições absolutas. Ou, se isso só se verifica na compreensão e na vontade porque elas se relacionam por meio de operações, a razão apresentada não se eleva por isso, porque mesmo as operações, enquanto tais, têm sua atualidade e perfeição absolutas e essenciais, ou específicas, e não têm apenas relação, porque a relação, enquanto relação operativa e produtiva, não o é: pois o ser operativo pertence à atividade, e a atividade se funda na atualidade, e esta pertence à natureza. Portanto, se há uma operação nocional distinta, no sentido de operação, do essencial, deve haver atividade, ou atualidade nocional, distinta do essencial. E aquilo que é da atividade em tal operação nocional é comum às três Pessoas, ou próprio de uma delas. Se comum, é a própria operação essencial, na medida em que possui atualidade. Se, portanto, próprio, além da oposição da relação, há algo em uma Pessoa, no que diz respeito à atualidade e à atividade, que não está em outra, o que é repugnante.

## FUNDAMENTOS DE DURANDO E ESCOTO.

XXXIII. Durando e Escoto concordam em um fundamento comum, e cada um tem o seu próprio. O fundamento comum é que os atos de entendimento são comuns às três Pessoas, mas as processões não o são: pois nem o Verbo gera, nem o Espírito Santo espira. Desse princípio, Durando infere: portanto, essas processões são dadas antecedentemente a toda operação do intelecto ou da vontade; mas nada permanece antecedente a tais operações, exceto a natureza e sua fecundidade: portanto, através da fecundidade da natureza, essas processões são feitas antecedentemente ao entendimento e ao querer: do mesmo princípio, Escoto infere: portanto, o falar, pelo qual o Verbo procede, e o espirar, pelo qual o Espírito Santo procede, não são formalmente o querer e o entender, porque o querer e o entender, sendo assim comuns a todos: portanto, o falar e o espirar, que não são ações comuns, devem ser distintos do entender e do querer.

XXXIV. Além desse fundamento comum a ambas as opiniões, há um fundamento especial para a opinião de Durand, porque as naturezas criadas têm a fecundidade de se comunicarem umas com as outras pela força de sua natureza, e não pela operação do entendimento, razão pela qual a geração é chamada de obra da natureza, e em Deus os santos geralmente dizem que o Filho procede pela natureza: portanto, similarmente, a fecundidade em Deus está relacionada à geração e à processão antecedentes ao entendimento e à vontade. Mas que nas criaturas essa comunicação procede da fecundidade da criatura, e não de ações imanentes, é claro, porque essas operações

não produzem nada. Mas transferimos para Deus essas ações e processões, tal como são nas criaturas, separadas da limitação e da imperfeição: portanto, similarmente, em Deus as operações imanentes não serão produtivas.

Confirma-se, pois a natureza divina, estando em três Pessoas e sendo comunicada a elas, resulta imediatamente da infinitude da própria essência: portanto, resultará da mesma infinitude que uma Pessoa procede de outra, e não das operações do intelecto e da vontade.

XXXV. Mas o fundamento especial de Escoto é igualmente extraído da natureza do ato imanente, pois em si mesmo não é uma operação produtiva, como a intelecção, porque esses atos são a atualidade última na qual o agente repousa, não na qual ele opera; portanto, o entendimento tem sua própria natureza, como a perfeição última do inteligente, não como uma ação ordenada a um termo ou fim posterior, como é o caso da ação produtiva, cujo fim é o próprio termo.

Portanto, se uma operação produtiva for encontrada no intelecto, ela não será um ato imanente, nem será a própria intelecção formalmente, mas outra operação distinta.

Confirma-se que o intelecto, a vontade e suas operações, a saber, compreender e querer, são inteiramente a mesma coisa na realidade, porque são formas absolutas e não mutuamente opostas: portanto, não são adequadas para que tais processos diversos resultem de tais operações. Pois, se os processos são em si mesmos as operações de compreender e querer, e querer e compreender são o mesmo entre si, como podem os processos ser realmente distintos entre si, e não o mesmo? Portanto, para que os processos sejam realmente distintos, é necessário que os processos não sejam essas operações, nem ocorram segundo elas, que são realmente as mesmas.

36. Quanto ao primeiro fundamento, a resposta é que o entendimento e a vontade são comuns às três Pessoas segundo a perfeição que expressam, não segundo a modificação que possuem em determinada Pessoa; pois assim falam no intelecto e espiram na vontade; mas a operação de falar não se distingue do entendimento, e a operação de espirar da vontade, mas através da própria intelecção e volição afetadas por tal relação de origem, aquilo que é entendimentopermanece o expressivo e locativo, ou prolativo, da Palavra, e o amor espiratório da Pessoa que procede. Segue-se apenas, portanto, que essas modificações não são comuns, mas não que as operações sejam distintas do entendimento e da vontade, assim como não são distintas da essência. Para a fecundidade e a processão, porém, duas coisas são necessárias, a saber, a virtude, ou atividade, e a distinção dos extremos entre os quais a processão é exercida; caso contrário, não haverá verdadeira processão, se os extremos não forem realmente distinguidos. Portanto, o que é virtuoso e ativo nesta processão é comum a todas as Pessoas. Quanto à distinção peculiar e própria, a razão para isso é que a distinção só se faz por oposição relativa, porque não pode haver outra em Deus; mas a virtude concorda por razão da atualidade, porque a virtude é atividade. Mas a atualidade em Deus é puro ato; e aqui é comum, porque é perfeição absoluta. E, portanto, nesse aspecto, o entendimento pode ser comum em relação ao que diz da virtude e da atualidade, embora, na parte da distinção e da origem, pela qual o próprio entendimento fundamenta a processão, introduza uma modificação relativa. De fato, o argumento contra Durandus será rebatido, porque a natureza não é menos comum às Pessoas do que o entendimento e a vontade; portanto, segundo a fecundidade da natureza antes do próprio entendimento e da vontade, não se pode fazer uma distinção de processões, porque estas não são comuns. E a consequência de Scotus sofre da mesma falha, porque as ações de falar e espirar, embora não sejam entendimento ou vontade, são, no entanto, ações do intelecto e da vontade: portanto, elas serão por si mesmas tão comuns quanto o entendimento e a vontade.

XXXVII. Quanto ao segundo fundamento de Durand, a resposta é que, nas naturezas criadas, a fertilidade deve ser observada na comunicação de algo gerado distinto de si mesmo; e assim, por meio de uma ação transitória, essa fertilidade germina e dá à luz, podendo preceder ações imanentes, porque a fertilidade não se destina à comunicação imanente, nem ao interior, mas sim à germinação e à produção de algo distinto de si mesma. E assim, embora a fertilidade da natureza criada preceda a ação imanente, não a transitória, mas sim a comunicação, que se efetua por meio dela: pois sem alguma ação, seja imanente ou transitória, não há

comunicação de fertilidade. Mas na natureza divina, a fertilidade se destina à germinação em si mesma, com a comunicação da mesma substância, e, portanto, não pode ser efetuada por meio de uma ação transitória, mas sim de uma imanente, que é para o interior, mas sem qualquer ação, nem imanente nem transitória, pode ser compreendida de forma alguma.

XXXVIII. À confirmação, responde-se que provém da infinitude da essência divina que essa natureza exista em três Pessoas e lhes seja comunicada, sem excluir as operações do intelecto e da vontade, pelas quais as Pessoas devem proceder. Mas a essência divina não está em três Pessoas de modo algum, mas em duas como procedentes e na outra como não gerada: e assim a infinitude da essência, para existir em três Pessoas, requer infinitude de essência e processão, e isso requer infinitude de operações.

À fundamentação especial de Escoto, a resposta é que o ato imanente e, sobretudo, a intelecção possuem um duplo hábito: um para o objeto que compreendem, e outro para a palavra na qual a coisa compreendida é representada e expressa. Segundo o primeiro hábito, essa operação não é produtiva, nem possui um hábito de origem para o objeto, porque o objeto não procede dela, mas é específico e formal em relação ao ato; e, portanto, basta que se torne uno com o objeto, assim como com seu termo formal, o que implica um hábito de informação, como diz São Tomás, mas de natureza extrínseca, porque o objeto é uma forma extrínseca. Segundo o segundo hábito, o ato imanente e a intelecção são produção ativa, e, portanto, são chamados de expressão e fala, e há um hábito de origem implícito na palavra falada e dita. E esses são dois hábitos e formalidades da mesma operação, mas não operações diferentes. Nem mesmo duas razões formais são suficientes para distinguir, embora uma pertença ao gênero da causa formal e a outra ao gênero da origem ativa, e por assim dizer eficientes, porque o entendimento não é uma forma puramente informativa, mas uma operação verdadeira, que, no entanto, em relação ao objeto, na medida em que o apreende, implica o hábito de uma causa formal, não porque não seja em si mesma uma operação vital verdadeira, como já declaramos. Mas quando a produção de um termo depende necessariamente de outro alcance, ou do termo tocado, ambos os alcances podem concordar na mesma operação, nem é necessário multiplicar operações, nem elas podem ser multiplicadas no intelecto, visto que toda operação do intelecto é vital com a mesma vitalidade, ou seja, intelectual, como já consideramos detalhadamente acima: assim como a mesma ação iluminadora do sol é o aquecimento na matéria de um boné espaçoso, nem o aquecimento é uma operação diferente da iluminação, porque, como o aquecimento vem do sol, depende de sua luz: assim também a formação da palavra representativa e expressiva do objeto, tal como compreendido, depende do entendimento. Portanto, não é necessário multiplicar as operações, pois a mesma operação, que é compreender, é a expressão e a produção da palavra, na medida em que essa formação é subordinada ao próprio entendimento e depende dele. Por outro lado, embora o entendimento seja a atualidade última e imanente, e faça o intelecto repousar em relação ao objeto, ainda assim, como o segundo ato é eminente, ele é produção, ou uma ação ativamente produtiva: pois toda a razão da produção tomada ativamente consiste na razão do segundo ato por parte do agente. Portanto, a mesma operação, e a segunda atualidade imanente, que é compreender, em razão de sua eminência, é também a produção e a expressão da palavra, embora isso nem sempre seja exigido pela razão da ação imanente, nem a formalidade e o hábito de compreender sejam os mesmos que compreender e falar, ou produzir, como já foi explicado.

Em confirmação, responde-se que, embora o entendimento e a vontade, por causa de sua infinitude, como de sua simplicidade, sejam uma entidade, por causa da mesma infinitude, como de sua eloquência, eles podem fundamentar as relações de diversas processões; e assim estão aptos a que, por meio deles, as diversas processões da Palavra e do Espírito, faladas e espiradas, procedam com toda forma de comunicação na mesma natureza. Pois, como [essa infinitude é a infinitude da simplicidade, e o entendimento e a vontade são eles mesmos uma entidade, o que procede por meio deles procede como um na mesma essência e com comunicação consubstancial na mesma natureza. Mas, como há uma infinitude de fecundidade, como a fecundidade da própria comunicação, tanto pela expressão e pela fala no intelecto, quanto pela espiração na vontade, pertence àquele entendimento e à vontade, que são substancialmente um, por causa de sua eminência, para fundamentar as relações de processão, que são opostas e distintas; E, em primeiro lugar, da própria natureza, que possui essa eminência, surge a primeira Pessoa relativa e a

originadora das demais, que é o Pai, por cuja relação e Pessoa são supostas e mantidas antes de cada processão em virtude da infinita eminência e fecundidade do divino. Até mesmo o entendimento e o querer podem ter processões distintas, não distintas na própria substância do entendimento e do querer, mas na própria oposição entre origem e relação, que se fundamentam na infinita eminência daquela essência que também abrange o ser relativo. E assim, no que diz respeito às relações e origens, elas têm distinção, mas no que diz respeito ao entendimento e ao querer, o poder, a atualidade e a espécie de que tal ou tal termo procede, a saber, o intelecto ou o espirado.

## ARTIGO VI.

*A processão da Palavra é formalmente, e de uma quarta maneira, geração por si só?*

I. Essa dificuldade pressupõe, segundo a fé católica, que a processão da segunda Pessoa, que é o Verbo, seja a geração substancial do Filho, e questiona sob qual perspectiva.

A razão mais formal é a geração, pois diversas formalidades ou relações podem ser consideradas nesse processo, como diremos a seguir.

Portanto, a fé católica estabeleceu contra Ário que a processão do Verbo é a geração e a produção do Filho, pois o herege, como vimos acima no primeiro artigo, confessava que o Verbo está em Deus, por meio de quem todas as coisas foram feitas, mas que não era o Filho, porque não procede de Deus; mas aquilo que procede de Deus e do Filho, diziam eles, não era o Verbo, mas uma criatura, e que o Verbo era apenas chamado ministerialmente e como um instrumento de Deus, assim como a voz externa o é para nós, uma palavra que significa a palavra interna. Por isso, ele próprio disse no livro dos Banquetes, como Santo Atanásio relata no trecho citado por nós: "Há muitas palavras em Deus; qual delas chamaremos de Filho?". Mas a fé católica confessa que o mesmo Verbo que está no princípio com Deus, e por meio de quem todas as coisas foram feitas, é o Filho, porque esse mesmo Verbo diz que João se fez carne e viu a sua glória, a glória como a do Unigênito do Pai. Portanto, o Verbo é o unigênito de Deus e, consequentemente, o Filho. E essa processão do Filho não é uma processão externa que lhe comunica uma natureza diferente, mas uma processão interna que gera o Filho, não apenas substancial e semelhante ao Pai, como diziam os semiarianos, mas consubstancial e subsistente na mesma natureza do Pai, como ensina a fé católica.

Supondo, portanto, que a processão da segunda Pessoa, ou Verbo, seja a processão do Filho segundo a fé e, consequentemente, a geração, porque Aquele que procede é verdadeiramente gerado, a teologia indaga sob qual formalidade essa processão assume a força e a razão da geração. Pois, para que haja geração e para que Aquele que procede seja o Filho, deve haver uma substância semelhante ao Pai, e que proceda à Sua semelhança, ou uma imagem expressiva d'Ele. E, de fato, que a Segunda Pessoa que procede é uma semelhança expressiva da substância do Pai e uma imagem d'Ele, é bem compreendido pela força e formalidade do Verbo, porque o Verbo é uma certa imagem inteligível e uma semelhança representativa da coisa compreendida. Mas que é uma imagem substancial e representativa do Pai que compreende, não apenas da essência compreendida, mas também pelo fato de ser divina, onde todos esses aspectos são identificados; e assim não parece formalmente, e de quarta maneira, per se, que a processão do Verbo seja geração, mas apenas identicamente, na medida em que é divina.

## COMO A DEFINIÇÃO DE GERAÇÃO SE APLICA AO FILHO.

II. Antes de desenvolvermos as proposições na dificuldade proposta e apresentarmos uma resolução, é necessário supor uma definição de geração verdadeira e própria, e adaptá-la à processão do Filho, para que possamos ver sob que formalidade essa processão pode assumir a natureza de geração. E é necessário adaptar ao Filho aquela definição de geração que é comumente dada aos seres vivos: pois se essa geração, à parte das imperfeições da limitação e da criaturalidade, não for atribuída a Deus, não nos restará maneira de conceber em Deus o Filho verdadeiro e próprio, que a fé ensina, se essa filiação e essa geração não tiverem em substância as condições que a filiação e a geração, que recebemos das criaturas, têm, mas são apenas de nome e

equivocadamente chamadas de geração; assim como se em Deus não houvesse a razão verdadeira e própria e a essência da sabedoria, que vemos em nós, embora não com as imperfeições e limitações que há em nós, não poderíamos simplesmente declarar Deus sábio, mas atribuiríamos a Deus algo mais que não é sabedoria e é chamado de sabedoria.

III. Portanto, deixando de lado a geração comumente mencionada, e em seu sentido amplo como é encontrada nas coisas vivas e não vivas, que é uma mudança do não-ser para o ser em algum sujeito, ou que é uma mudança deste todo naquele todo, sem que nenhum sensível permaneça como sujeito, como Aristóteles define em De Generat, c v r, pois essas definições são apenas de gerações materiais, e que ocorrem com mudança, que de modo algum pode ser atribuída a Deus; falamos no presente da geração mais estritamente, e que pertence apenas às coisas vivas, e não explica em seu conceito que ocorre com mudança, mas é apenas definida como sendo: A origem de uma coisa viva a partir de uma coisa viva a partir do princípio da vida unido à semelhança da natureza, definição que São Tomás dá no presente segundo artigo e com ela todos os escolásticos admitem, e que explicamos no livro De Generat, q. i, a. i, especialmente no que diz respeito a dois aspectos que requerem explicação, a saber, que deriva do princípio da vida conjunta e que é semelhante à natureza. Agora, diremos brevemente que nas três partículas da definição todas as quatro causas que concorrem na geração são explicadas, bem como a maneira pela qual devem concorrer. Pois na primeira partícula, a origem do vivente a partir do vivente, é explicada a força e a processão efetiva pela qual um se origina ou é produzido a partir de outro, como a partir do princípio vital efetivo. A segunda partícula, do princípio conjunto da vida, explica a causa material da qual o gerado é elaborado e procede: pois é necessário que o agente gerador produza seu gerado a partir de sua substância, ou de algo a ele conjungido, e que este esteja conjungido e ligado a si, seja sempre enquanto o gerado existir, como acontece na vida cognitiva, seja pelo menos desde o início, quando a prole é elaborada; Como vemos na geração dos animais, em que o feto está conectado ao seu princípio gerador, embora separado dele pelo nascimento, e da semente do gerador, que é a substância separada do gerador, é coletada a matéria a partir da qual o feto é elaborado, e o próprio poder formativo do feto reside na semente, ou em suas partes mais sutis e espirituais. Portanto, do próprio princípio unido ao princípio vital, isto é, da própria substância do gerador, a prole é gerada. E embora nos animais perfeitos, em que o gerador é integrado a partir de dois, a saber, do mar e da mulher, o feto não esteja conectado a nenhum dos princípios antes do nascimento, mas apenas a um, a mãe, ainda assim, porque o sêmen separado do mar, fluindo de sua substância e portando poder formativo, é misturado com o sêmen e o sangue da mãe, o feto está conectado na mãe à própria matéria e ao poder de ambos os geradores, embora não à pessoa de ambos, mas apenas à mãe. Mas na vida cognitiva, assim como nos sentidos e no intelecto, aquilo que procede quando realizado por ação imanente estabelece uma conexão mais perfeita com o princípio do qual procede, como discutimos no trecho citado sobre a geração, na medida em que, a partir das espécies unidas e do poder unido a si mesmo, procede o conhecimento, ou mesmo a semelhança da palavra que reside no intelecto. Finalmente, a terceira partícula, à semelhança da natureza, declara tanto a causa final quanto a causa específica formal da geração. Final, de fato, porque o fim da geração é a propagação do gerador em um indivíduo semelhante a si mesmo e da mesma natureza; pois a natureza inclina-se à propagação de si mesma, para que possa ser perpetuada, na medida do possível, se não no mesmo indivíduo, ao menos em diferentes indivíduos da mesma espécie. Mas designa uma causa formal e específica, porque a geração é especificada pela forma do gerado, como semelhante, e expressa pelo gerador, de modo que a ação geradora é, por sua razão específica, assimilativa; Assim, o gerado não deve apenas ser essencialmente semelhante ao gerador em si mesmo, e no primeiro sentido falando, mas também deve proceder dele por meio da assimilação, e no quarto sentido falando, de modo que isso é tão formal no quarto sentido. O gerador assimila, como o construtor constrói, calores intensos: porque toda a formalidade da geração consiste na expressão da semelhança, ou na propagação da natureza, e gerar nada mais é do que expressar a semelhança propagativa de si mesmo, como se diz em Gênesis, 5: Adão gerou à sua imagem e semelhança.

Portanto, o que o artesão faz por meio da geração à semelhança do exemplar, a natureza faz por meio da geração à semelhança da natureza, porque realiza a propagação daquilo que é semelhante a ele.

4. Mas vejamos como essas condições se encaixam na processão da Palavra. Primeiramente, você objetará: Pois em Deus não há processão a partir do princípio da vida conjunta, porque o Filho não procede da substância do gerador, seja porque se entende que Ele procede da substância que é a essência, seja porque se entende que Ele procede da substância que é a relação com o Pai. O Filho não procede da substância que é a essência, porque a essência é um termo comunicado ao Filho; portanto, Ele não é o princípio do qual procede. Tampouco se compreende bem como o Filho é gerado a partir da substância do Pai, porque essa substância não participa da geração de outra forma senão na maneira como a espécie fecunda o intelecto, e a partir dela o intelecto suscita e expressa a palavra, e diz-se que a palavra procede da substância da espécie porque a partir do objeto representado na espécie o mesmo objeto é formado para ser compreendido na palavra. Mas assim, nada se forma no Verbo divino, porque essa espécie, ao fecundar o intelecto do Pai, tem toda a perfeição e formação no ato último, visto que é um ato puro no ser inteligível: portanto, o Filho não procede dessa substância, que é a espécie, porque não há nada nessa substância que seja formado, mas aquilo que é formado e compreendido é comunicado. E, finalmente, por essa razão, o intelecto do Pai deveria ser chamado de mãe em vez de Pai do Verbo eterno, tanto porque o intelecto dá à luz o Verbo a partir da espécie que o fecunda, quanto porque é fecundado pela essência que ocupa o lugar da espécie: mas ser fecundado e dar à luz é próprio da mãe. Por que, então, ser chamado de Pai, visto que essa primeira Pessoa é quem dá à luz e é fecundada pela essência, mas a essência que fecunda não é o Pai? Mas, na verdade, o Filho não procede da substância, que é uma relação, porque a relação do Pai se opõe ao Filho, distingue-se dele e não constitui o Filho; mas a substância da qual o gerado é feito o constitui e permanece nele.

Em segundo lugar, objeta-se a respeito da partícula "à semelhança da natureza", porque esta não pertence à geração divina, visto que o Verbo procede como consubstancial ao Pai: portanto, como o mesmo; portanto, não como semelhante em natureza; mas na Pessoa é diferente, porque oposto em relação; e assim essa processão excede a razão da geração, porque excede a razão da semelhança, e passa para a unidade da identidade. Finalmente, porque nenhuma espécie pode pertencer a algo ao qual o gênero não pertence: portanto, tampouco pode a espécie da geração de um ser vivo, à qual seu gênero não pertence; mas o gênero desta geração é a geração comumente chamada, como é comum às coisas vivas e não vivas: mas esta geração comumente chamada não pertence à geração da Palavra, porque aquela comumente chamada é uma mudança, o que não se pode dizer da geração da Palavra, e nela se encontra algo antes e depois: pois se há igualmente ao mesmo tempo o gerador e o gerado, não há razão maior para que o último proceda do primeiro, do que o contrário, o que está totalmente ausente na processão do Verbo: portanto, o gênero, ou a razão comum da geração, lhe falta.

V. À primeira questão, a resposta é que o Filho procede da substância, que é essência, não porque ele seja da essência como um princípio ativo: pois ele procede do Pai como um princípio que produz, nem da substância, como uma relação, exceto como constituinte de uma pessoa, que é o princípio que gera, mas porque ele é da substância, ou essência do Pai, como um princípio formal que lhe foi comunicado, e pelo qual a própria substância do Filho é constituída, visto que o Filho é da mesma substância da qual o Pai é constituído. Portanto, não há obstáculo para que ele seja um termo comunicado, porque a mesma coisa que é essencial e substancial no Pai é comunicada ao Filho; Assim, como no Pai, Ele é o princípio da comunicação, e como no Filho, Ele é o termo comunicado; mas, como comunicado, Ele não é um princípio, porque o que é comunicado é o mesmo que gerado, e Deus como gerado não significa apenas essência, mas essência modificada por tal relação; e, como em tal relação de gerado, Ele não é o princípio da comunicação, mas um termo, embora a mesma substância esteja no princípio comunicador e no termo comunicado; e assim é do princípio da vida unido, e supremamente unido, ou um com o gerador, que é a essência, e esta é comunicada ao Filho. Portanto, quando se diz que o Filho procede da substância, ou da substância do Pai, o "de" não designa matéria, ou o princípio material, do qual o Filho é constituído, como nas gerações criadas, porque em Deus não há matéria da qual qualquer Pessoa divina

seja feita. Mas designa o princípio formal e a natureza completa e total, à parte da Pessoa geradora, porque esta geração tende não só à semelhança, mas também à consubstancialidade. Portanto, deve proceder da substância de modo a comunicar-se consigo mesma totalmente e de forma completa, não como se formada a partir da matéria do gerador; e assim a geração consubstancial não procede do princípio material do gerador, mas do princípio formal. Mas quando o gerado é formado a partir da matéria do gerador, essa matéria é decidida e separada do gerador, como a semente do animal; e assim não permanece supremamente una e unida ao gerador, porque é decidida. Portanto, o de substance designa o princípio formal, como São Tomás observa corretamente abaixo na questão xli, art. in ad n, e ali Caetano não retém nenhuma condição de matéria, como São Tomás sustentou em i, dist. v, qu. ii, art. i porque ser feito de algo também pode ser entendido como forma, como se da alma já criada se unisse a uma nova matéria; e assim toda a forma, que é a natureza no Filho, é recebida do Pai, e não a matéria. E, portanto, a palavra substância designa a consubstancialidade mais perfeita, porque não alguma parte do gerador ou da matéria é comunicada ao Filho, mas a própria forma, que é a natureza completa. E assim o Filho procede da substância que é a natureza do Pai, não tendendo a

uma natureza distinta como a um termo propagado, mas comunicando a mesma.

VI. Daí se depreende a primeira réplica, apresentada no argumento: Pois dizemos que o Filho procede da essência do Pai como de uma espécie que fecunda o intelecto ou que sofre uma mudança de espécie, não de uma espécie imperfeita e formável, como se do primeiro ato passando para o segundo, e do inteligível para o intelecto, mas da espécie mais perfeita, e no segundo ato, e tendo a perfeição inteligível plena e suprema comunicando-se por meio da fala e da expressão, e como uma essência dita e manifestada, não como mais formada pela expressão em ser inteligível. Portanto, quando se diz que não há nada nessa espécie que seja formado, nem mesmo em ser inteligível, concordamos: portanto, o Filho não procede dessa substância, nego a consequência: pois ele procede dela, não para que a substância seja formada, mas para que seja manifestada, ou dita na palavra, não propagando uma distinta, mas comunicando-a à própria palavra manifestando-a e procedendo.

VII. Mas à segunda resposta, responde-se que, nas coisas divinas, a palavra pai é mais usada do que mãe, porque mãe implica um princípio passivo e potencial em relação à prole, e não apenas dar à luz a uma prole de qualquer maneira constitui a maternidade, mas dar à luz desta maneira, ou seja, a partir da fertilidade recebida de outro lugar e sofrendo-a.

Pois as árvores também dão à luz flores, e, no entanto, não são chamadas mães das flores por causa desse nascimento, porque não as dão à luz a partir da recepção passiva de sementes ou fertilidade para desenvolver e dar à luz o feto. Visto que, portanto, o intelecto divino não dá à luz a Palavra a partir de qualquer fertilidade recebida, mas de sua própria substância e da força ativa que possui para comunicar sua vida, que tem em si mesma, à prole que procede de si mesma, é mais chamado de pai do que de mãe, mas dar à luz a partir de seu próprio poder ativo não é contrário à natureza de um pai. Sim, e o nosso intelecto, embora receba espécies de fantasmas, e seja passivo em relação às espécies e, portanto, seja chamado de possível, ou intelecto possível, e o intelecto agente, como que vertendo ativamente essas espécies no seio do intelecto, não se diz que o intelecto, ao expressar a palavra, tenha a si mesmo como mãe, porque toda a vitalidade e inteligibilidade espiritual, que está nesse conceito, provém do próprio intelecto, entendendo e operando, não das espécies. Daí São Tomás IV contra Gent. C. XI no final: «Uma vez que a processão, diz ele, da Palavra, segundo isto, é dita, que Deus se entende a si mesmo, mas o próprio entendimento divino não é por algum poder passivo, mas como que ativo, porque o intelecto divino não está em potencialidade, mas apenas em ato; portanto, na geração da Palavra de Deus, esta não pertence à razão da mãe, mas apenas ao pai.» Portanto, tudo o que na geração carnal pertence distintamente ao pai e à mãe, na geração do Verbo é atribuído ao Pai nas Sagradas Escrituras: pois diz-se que o Pai tanto dá vida ao Filho, quanto o concebe e o dá à luz.

VIII. À segunda questão, responde-se verdadeira e apropriadamente que o Verbo procede à semelhança da natureza, e tudo isso se verifica no Verbo segundo diversas considerações, a saber: que, em natureza tomada em

absoluto, Ele é inteiramente o mesmo que o Pai: Eu e o Pai somos um; que, em relação, há uma filiação oposta à do Pai; e que o Filho é distinto d'Ele: É outro quem testifica de Mim, o Pai; e, finalmente, que a Pessoa procede do Pai, e assim recebe a natureza, sendo Sua semelhança e imagem: visto que Ele é a figura de Sua substância e a imagem do Deus invisível.

Nem estas coisas são repugnantes no mesmo, segundo diversas considerações. Pois, na medida em que a natureza é considerada, e tudo o que há de absoluta perfeição no Filho, Ele não é semelhante, mas inteiramente o mesmo; na medida em que a relação de filiação é considerada, como correlativa, e como um termo oposto à paternidade, Ele não é semelhante, mas diferente; na medida em que essa Pessoa é considerada tão distinta, que, recebendo a mesma natureza de maneira expressiva e manifesta (que é assimilativa), diz-se que Ele é perfeitamente semelhante ao Pai na força de sua propriedade característica. Pois, para que algumas coisas sejam semelhantes, não é necessário que a forma em que concordam seja diferente, mas que os sujeitos sejam diferentes, embora a forma seja a mesma em número; como se Deus colocasse a mesma brancura em duas pedras, essas duas pedras seriam semelhantes na quantidade de brancura, e nisso seriam muito semelhantes; e se a mesma quantidade fosse colocada em dois pedaços de madeira, eles seriam iguais. E se algo, pela força de alguma ação, pretendesse alcançar não apenas a brancura de outro ser, mas a mesma que a de outro, essa ação seria altamente assimilativa. Assim, portanto, o Verbo procede à semelhança na medida em que, embora uma Pessoa seja distinta, a forma que recebe do Pai é, no entanto, inteiramente una com Ele, e pela força de sua processão, recebe-a de maneira assimilativa, isto é, expressando essa semelhança e pretendendo recebê-la como uma só, inteligível e manifestamente, com o Pai. Se essa semelhança constitui uma relação real será examinado adiante, a respeito da questão XLn, onde, nos artigos i a iv, São Tomás sustenta que se trata de uma relação de razão porque se funda na perfeita unidade de essência. Daí também se poder dizer que entre o Filho e o Pai não há uma semelhança comum e ordinária, ou formal, mas uma semelhança eminente, porque é a mais elevada semelhança, que possui identidade na mesma forma, ainda que as Pessoas sejam diversas. E essa semelhança eminente basta para a verdadeira e própria geração; Na verdade, quanto mais o gerado for um só em forma com o gerador, desde que os supostos sejam distintos, mais a propriedade da geração será preservada.

IX. Finalmente, afirma-se que o que é comum na geração dos seres vivos por meio da imperfeição não se encontra na geração divina. Mas o que é comum e genérico se encontra por meio da perfeição. E esse predicado comum, que não denota imperfeição, é origem ou processão, e este pertence à geração divina. Mas mudança, prioridade e outros predicados semelhantes são predicados comuns, imperfeitos e potenciais, e pertencem apenas à geração imperfeita e criada, não à geração divina, como também demonstramos acima no terceiro artigo.

## A PROCESSÃO DO VERBO EM DEUS É FORMALMENTE GERAÇÃO NO QUARTO MODO DO PER SE.

X. Tendo demonstrado que a definição de geração viva e suas partes concordam com a processão do Verbo divino, segundo a qual Ele é verdadeira e propriamente o Filho, resta ver segundo que formalidade e consideração é a geração substancial: pois duas coisas ocorrem na processão do Verbo divino.

Primeiro, que ela esteja em uma linha inteligível, da qual possui a propriedade de ser uma certa expressão e uma representação intencional, porém inteligível, de seu objeto ou princípio do qual procede. E em virtude desse gênero, ou linha, ela de fato tem que ser uma imagem intencional, mas não atinge o ponto de ser substancial; portanto, não pode, em virtude dessa formalidade, ser geração per se no quarto sentido, porque a geração no quarto sentido é, per se, propagação substancial.

A segunda coisa que ocorre nessa processão é que ela é divina, e desse ponto de vista ela de fato possui a existência de uma processão substancial, mas devido à sua identidade com a própria natureza divina, porque tudo o que está em Deus é substância. Por essa razão também a processão do Espírito Santo, na medida em que é divina, é substancial, porque, sendo divina, está dentro da natureza divina, onde nada é acidental. Portanto, se isso é

suficiente para que uma processão inteligível seja considerada geração, por que não seria suficiente para que uma processão impulsiva também seja geração, por ser substancial, como divina?

Essa dificuldade levou os autores a diversas opiniões.

XI. Alguns dizem que esta processão é geração ou emanação substancial na medida em que é divina. Mas o ser divino encontra-se nessa processão como que materialmente, e como uma diferença extrínseca, porque a divisão da intelecção no divino, angélico e humano é a divisão da forma por sujeitos, ou como que do acidente em sujeitos, e isto deve ser relacionado materialmente, ou subjetivamente, à intelecção que é o ser divino. Contudo, essa processão é geradora, porque, pelo modo como procede, é assimilativa, embora tenha um ser assimilativo em substância na medida em que é divina. Isto é geralmente atribuído a Caetano, tanto nesta questão XXV, art. n, como abaixo, questão XXXV, art. n.

Outros ensinam que a intelecção não só é divina, e a própria substância é idêntica e materialmente, mas também, em sua linha mais formal de entendimento, como a mais perfeita e no mais alto grau dessa linha, é substancial e gera substancialmente, embora isso que é mais perfeito e no mais alto grau ela não possua, a menos que seja divina. Assim, Ferrariensis iv contra gentil. c. xi. Opinião com a qual parece concordar p. Suarez livro xi sobre a Trindade, c. v, números xiv e xv, onde ele ensina que, para qualquer produção ser geração, não é necessário que a geração seja segundo uma razão comum e análoga, mas segundo uma particular e contraída, e assim a intelecção, ou a fala de sua razão comum ao abstrair do criado e do incriado, não é geração, mas uma operação assimilativa intencional. Mas, como é particularizada e contraída a tal intelecção, como a que existe em Deus, ela é substancial e a geração se realiza. Mas que, a partir de seu gênero, ela passa apenas para assimilativos intencionalmente, mas em particular para semelhança substancial, ela tem isso, na medida em que é a semelhança mais perfeita, e assim a operação intelectual, que por si só tende à assimilação, quando é a mais perfeita, passa para a semelhança mais perfeita que é substancial e geradora. O que deve ser reduzido à opinião de Ferrari.

XII. P. Vásquez aqui disp. cxm, c. vi rejeita as opiniões de Caetano e Ferrari porque pensa que nas processões divinas não há material e identicamente apenas aquilo que é divino, mas formal e intrinsecamente. Portanto, ele pensa que, desse ponto de vista, intelecção e espiração, ou amor divino, são completamente iguais, porque cada uma, por sua própria força, tem que constituir um termo que procede consubstancialmente com seu princípio, e da mesma natureza e essência, de modo que esta proposição está no quarto modo per se: O Espírito Santo, pela força de sua processão, procede como Deus, ou igual e semelhante a Deus, como esta: O Verbo, pela força de sua processão, procede como Deus, porque se em ambas as processões for considerada a razão comum e análoga, que abstrai do criado e do incriado, a saber, intelecção e vontade, nenhuma delas produz um termo consubstancial. Se ambos forem considerados determinados e incriados, ambos, em virtude da processão incriada, têm a capacidade de alcançar o ser incriado, porque têm a capacidade de alcançar o ser inteligível e o ser amável, e ambos são seres substanciais; e o argumento de São Tomás não é mais urgente em um do que no outro: pois ele prova que o Verbo procede de forma semelhante em substância, porque procede através da intelecção, e a intelecção é o ser de Deus, e similarmente o amor é o ser de Deus.

XIII. Portanto, Vásquez reduz a formalidade da processão do Filho e da geração a outro princípio, a saber, porque a geração dos seres vivos por si só tende primeiro a expressar uma imagem que é representativa de seu princípio; pois, embora o Filho seja gerado como o termo substancial da geração, ainda assim, como Filho, e sob a formalidade do Filho, significa uma certa expressão e representação do Pai, e nisto consiste a relação especial do Filho, como Filho, que não é apenas um efeito substancial, mas também representativo de seu princípio; donde vemos que o fogo gerado a partir de outro fogo, embora emane como semelhante ao fogo gerador em substância, não é, no entanto, filho do fogo, porque não procede como uma imagem expressiva deste. Portanto, a processão do Verbo divino pressupõe, de fato, que seja uma processão substancial, e nisso concorda com a processão do Espírito Santo, assim como a geração do homem concorda, na proporção de processão substancial, com a geração do fogo; mas, como a processão substancial da segunda Pessoa tem, pela

própria proporção formal do Verbo, que é uma processão expressiva, e na proporção de imagem, que a processão substancial da terceira Pessoa não tem, a primeira é geração, e não a segunda.

XIV. Mas ainda havia algo a explicar nesta opinião de Vásquez, cuja ausência mantém intacta a dificuldade. Pois, embora seja bem verdade que o Filho tem a natureza de uma processão por meio de uma imagem, como ensina São Tomás abaixo na questão 35, artigo n, e assim o Filho é uma imagem, porque nasce, mas não o Espírito Santo, embora tenha a mesma divindade, no entanto, como São Tomás observa corretamente no mesmo lugar, na solução da terceira

questão, uma imagem é encontrada em algo de duas maneiras.

De certa forma, em algo de natureza diferente, como a imagem de um rei em uma moeda, e essa imagem tem a função pura de representar; de outra forma, em algo da mesma natureza, como a imagem de um rei em seu filho; e esta é uma imagem perfeita, e não tem a função apenas de representar, mas de propagar a natureza de seu princípio. Portanto, o filho é uma imagem inata, não uma imagem esboçada pela arte, embora uma imagem pintada e esboçada tenha a função mais de representar do que uma imagem inata, porque esta última tem a função de propagar a natureza: pois é isso que se entende por geração, ou seja, que a natureza seja propagada e comunicada, nas criaturas pela multiplicação da natureza, e nas coisas divinas pela comunicação consubstancial das mesmas. Visto que, portanto, encontramos a Palavra como imagem em ambos os sentidos, nas criaturas, de fato, como imagem representativa, ou ordenada a representar, na medida em que é uma representação acidental, e em uma coisa de outra natureza por seu objeto representado; mas nas coisas divinas, como imagem nascida e propagadora, não na multiplicação da natureza, mas na consubstancialidade da mesma, permanece a dificuldade completada por Vásquez: de onde, e por qual formalidade, se origina a processão da imagem intencional, que apenas diz que a palavra passa de seu conceito comum para a natureza de uma imagem propagadora, e substancial na mesma natureza, o que é absolutamente necessário para a natureza de uma imagem, que é o Filho? Pois, se ela a possui por ser divina, cai na opinião de Caetano, que ele ataca. Mas o intelecto não possui ser divino por sua razão análoga e comum, mas por sua razão contraída e particular, porque está em tal sujeito e em tal natureza, como disse Caetano. Resta explicar por que a processão do Espírito Santo, embora, por sua concepção análoga e comum, não seja uma processão de uma imagem representativa, por ter, a partir de um conceito particular enquanto divino, que produz um termo inteiramente semelhante em substância, dessa formalidade de tal processão, não precisa assumir a natureza de uma imagem propagadora da mesma natureza, visto que, para ser uma imagem, basta que tenha uma semelhança da mesma natureza em virtude de seu princípio e, assim, a represente. Mas se o Verbo tem a natureza de uma imagem nascida e propagadora substancialmente, mas não puramente representativa do próprio gênero da representação inteligível, enquanto é a mais elevada e perfeita nessa linha, então se enquadra na opinião de Ferrari, que ele rejeita.

XV. Portanto, em conclusão, é preciso dizer, com a opinião de Ferrari, que neste ponto tocou no pensamento do santo doutor, que a processão do Verbo, ao se situar precisamente na linha inteligível e pela força de sua formalidade, e não considerando qualquer diferença estranha ou idêntica como tal, mas apenas purificando a própria natureza da processão inteligível de toda potencialidade e imperfeição, pela própria propriedade e âmago da processão inteligível, torna-se substancial e geradora. Portanto, a processão inteligível, por sua própria perfeição, que é assimilativa de seu objeto e tende à sua unidade, busca a unidade e a assimilação substanciais e, consequentemente, que sua assimilação é a expressão da imagem propagadora. Mas de seu defeito, de sua imperfeição, vem o fato de ser uma imagem acidental e apenas representativa, como em nós, em quem o ser inteligível não é a própria substância da coisa, mas algo acidental; Assim, não é necessário indagar como uma imagem, que é apenas intencional e representativa, e por assim dizer pintada, como em nós a palavra, passa a se tornar uma imagem nascida e substancialmente propagada, como é necessário para a geração, na qual reside a maior dificuldade aqui; nem é evidente como isso se aplica a uma imagem inteligível em virtude da palavra e pela razão formal da linha inteligível, mas sim em razão do sujeito em que se encontra, ou seja, porque é divina, o que parece se sustentar no aspecto material. Mas dizemos que uma imagem intencional é substancial por sua

linha formal e por razão da intelectualidade, mas pela imperfeição que é acidental e pintada nas criaturas, e não é elevada pela purificação das imperfeições ao ponto de ser substancial, mas é vindicada e restaurada à sua natureza inteligível e àquilo que busca pela pureza da intelectualidade. Portanto, embora a processão seja divina, exigindo, por identidade na natureza substancial, que a processão também seja substancial, e isso é comum a toda processão divina, também exige, pelo fato de que o inteligível em ato puro, formalmente falando, é também substancial, e geração, porque é uma assimilação do inteligível da maneira mais elevada, e estabelecendo uma unidade suprema com o objeto.

XVI. O fundamento e a razão para isso são extraídos do próprio raciocínio de São Tomás neste segundo artigo, com o acréscimo do que é apresentado no primeiro artigo, na solução da questão n. Pois o santo doutor, ao explicar no segundo artigo como a processão do Verbo se dá por semelhança, demonstra isso porque a concepção do intelecto é uma semelhança da coisa compreendida. Mas, ao explicar como ela está na mesma natureza (que é o ser substancial), ele explica isso porque em Deus o entendimento e o ser são o mesmo: mas é claro que o entendimento não é o ser de Deus por identidade, mas por especificação, visto que pertence à intelectualidade inata, que é própria de sua natureza, tal como a natureza é, como no primeiro volume.

Já demonstramos isso na décima sexta disputa. Pois, quer a natureza de Deus consista no próprio segundo ato da intelecção, que é compreender e ser compreendido, quer consista em alguma intelectualidade que precede o segundo ato de compreensão, na opinião de todos, a natureza divina deve consistir, no plano intelectual; se, de fato, sua operação própria e específica, e supremamente imaterial, é compreender: portanto, é necessário que o ser de Deus, enquanto específico, seja aquilo que, no plano intelectual, é o ato último e mais puro, ou seja, o próprio ser na ordem inteligível, e isso é a compreensão, e, portanto, não é o ser de Deus por identidade, mas por especificação.

XVII. Mas se disseres que, na opinião de que a natureza divina não é entendimento, mas intelectualidade, ou entendimento radical, então o entendimento é uma operação, e o intelecto é um atributo; e assim supõem que a substância, e a natureza constituída, não são formalmente substância, mas idênticas; e assim, procedendo através do intelecto, procederá formalmente como semelhante em atributo, não como semelhante em natureza, exceto apenas identicamente, e isso está de acordo com o Espírito Santo, a resposta é que isso não é um obstáculo, porque embora o intelecto e o entendimento sejam atributos, e suponham natureza, como uma paixão e operação próprias, ainda assim a razão formal e per se dessa propriedade, e dessa operação, é expressar um termo, assim como em nós o poder gerador é uma propriedade, e não uma substância, mas seu termo formal não é semelhante no poder gerador, mas na natureza, e isso basta para a geração; Mas o intelecto tende a expressar o semelhante no próprio objeto, de modo que o intelecto possa se tornar inteligivelmente o mesmo que é, e se o ser inteligível é substancial, ele tende a torná-lo substancialmente o mesmo que o objeto, que é a natureza divina. Mas o Espírito Santo, compelido, tende ao amor, que pressupõe o intelecto e, consequentemente, a natureza; e assim não cria o semelhante na natureza tal como a natureza é.

Portanto, São Tomás, ao explicar nesta questão, nos artigos i a n, como o Verbo divino não é diverso em natureza, mas consubstancial ao Pai a partir daquilo que procede de dentro, prova isso, porque quanto mais perfeitamente alguém compreende, mais íntima é a sua concepção e mais una com o intelecto: pois o entendimento tende a isso, a tornar-se uno com o compreendido, isto é, com o objeto, e do objeto nasce o conhecimento juntamente com o intelecto. Portanto, quando o entendimento está no auge da perfeição, ou supremamente perfeito, como o é o entendimento divino, o Verbo que procede por meio desse entendimento deve necessariamente ser supremamente uno com aquilo de onde procede, isto é, com o Pai no objeto compreendido, que é a sua essência. Veja como São Tomás infere da mais alta perfeição da intelecção, dentro da linha do entendimento e da ordem inteligível, e segundo a própria formalidade do entendimento, que é tornar-se uno com o objeto compreendido, que deve ser substancialmente uno, como mostraremos em breve. Sobre o mesmo assunto, São Tomás pode ser visto em IV Contra Gentil. c. xi.

XVIII. A partir disso, portanto, forma-se o discurso para a razão, e a opinião de São Tomás sobre a razão mais formal, e no quarto caminho de seu próprio entendimento, e de sua expressão, ou distinção, é tornar-se uno com o objeto no ser inteligível, e expressar o próprio objeto com toda a sua semelhança no mesmo ser inteligível, no qual o próprio objeto é inteligível, mas que o ser inteligível do objeto não é a própria substância, e o ser entitativo do próprio objeto procede de sua potencialidade, e de uma deficiência na razão do ato puro: portanto, se da própria razão do ato puro na linha inteligível e de sua perfeição deduzida de toda potencialidade procede que a inteligibilidade é substância, e que o ser inteligível não é acidental, mas substancial, procederá da mesma suprema perfeição no próprio entendimento, e em sua expressão, que a processão inteligível se torna una em substância com seu objeto, e não apenas acidentalmente.

A principal delas é clara a partir da própria razão da intelecção: pois a compreensão se dá atraindo o objeto para si, penetrando-o e apreendendo-o, e quanto mais perfeitamente a compreende, mais o atrai para si e o une a si, o que, naturalmente, só acontece na medida em que o próprio objeto se une ao inteligente em ser inteligível, de modo que, por meio dessa união, o intelecto não se torna outra coisa, mas o próprio objeto numérico, que é em si mesmo entitativo, entra no intelecto de forma inteligível e no ser intencional ou representativo, e o mesmo objeto numérico que se une ao intelecto nasce e se expressa em ser inteligível ou compreendido e expresso: portanto, a compreensão de si mesma, formalmente e por sua própria razão, tende a fazer unidade em ser inteligível com o mesmo objeto; e a expressão, ou fala inteligível, tende à mesma unidade em ser inteligível por meio da expressão.

O princípio da imaterialidade é comprovado, pois a inteligibilidade de uma coisa está relacionada à sua imaterialidade e purificação das condições da matéria. Portanto, a imaterialidade maior de uma coisa reside no fato de ela se tornar inteligível por si mesma, e não por meio de alguma espécie sobreposta. Pois o fato de ela se tornar inteligível por meio de alguma espécie resulta do fato de que a própria coisa não possui essa imaterialidade em tal ato que possa servir como substituta de uma espécie, tanto em si mesma quanto em outros intelectos. Assim, sempre que uma coisa é formada em um ser inteligível, seja por meio de um princípio inteligível e uma espécie impressa, seja por meio de um termo compreendido em uma espécie expressa por alguma representação acidental distinta de si mesma, é um sinal de que tal coisa não é inteligível em ato puro, mas com alguma potencialidade, na medida em que pode ser formada e aperfeiçoada em uma ordem e linha inteligíveis por algo distinto de si mesma, e consequentemente sua inteligibilidade não pode ser participada acidentalmente, nem por si mesma, e toda a sua inteligibilidade está em sua substância.

Mas se um objeto é de tal forma desprovido de potencialidade que, por si mesmo e segundo a sua substância, e não por algo sobreposto, possui a sua inteligibilidade no ato último, então aquilo que procede através de tal entendimento, por seu próprio poder e pela razão formal do entendimento, procede como um só e semelhante em substância. Isto é claro, e ao mesmo tempo a consequência acima mencionada é comprovada, porque a intelectualidade, a partir do seu conceito formal, é um grau constitutivo da natureza viva substancial, como é evidente em nós. Mas o facto de existir tal intelectualidade que necessita de uma espécie acidental impressa ou expressa, e da intelecção como um ato acidental acrescentado, decorre da imperfeição dessa intelectualidade na linha inteligível, porque é uma intelectualidade com potencialidade; e assim não se forma por si mesma no seu objeto e no seu entendimento, mas necessita de uma espécie sobreposta e de um ato acrescentado distinto, como São Tomás muito bem observa acima na questão 1. xiv, ou Se, portanto, dentro da linha intelectual, ela é purificada de toda essa potencialidade e defeito, assim como a intelectualidade é, por si só, um grau de natureza substancial, também a partir das próprias vísceras, e a linha da intelectualidade será inteligível e compreendida, e terá todo ser inteligível, não acidental e vindo a ela acidentalmente, mas substancial e constituindo substancialmente esse grau de intelectualidade no ato final. Novamente, toda processão inteligível, que ocorre segundo o entendimento interno, é uma processão que tende a expressar a unidade inteligível com o objeto e a torná-la no mesmo número de objetos: portanto, se ela procede purificada de toda potencialidade na linha inteligível, pela mesma razão formal ela tende a se unir ao objeto em substância e a se tornar consubstancial com o objeto, porque a própria

inteligibilidade é substância por sua perfeição e suprema pureza no ser inteligível, e a processão inteligível se torna una com ela.

XIX. Dirás primeiro: Ficamos com a mesma dificuldade que na opinião de Vásquez e na opinião de Caetano, porque essa mesma coisa que purifica a intelectualidade e a inteligibilidade de toda potencialidade não a tem da própria linha e do gênero inteligível, mas do fato de ser divina: portanto, também o fato de ser uma geração substancial a tem do fato de ser divina, e por assim dizer apenas identicamente, não formalmente, e de quarta maneira per se.

Em segundo lugar, você dirá: A discussão foi feita apenas para provar que, quando a inteligibilidade é purificada de toda potencialidade, ela se torna inteiramente una por meio de lugar intrínseco e, na mesma linha, o entendimento e o objeto entendido, a espécie impressa e expressa, que é a palavra, mas não que a própria processão inteligível seja substancial. Pois alguém diria que uma natureza compreensiva, quando supremamente perfeita e purificada de toda potencialidade, possui de fato uma soma. Mas que em cada entendimento, tanto o objeto entendido quanto o próprio entendimento possuem uma unidade preciosa e substancial, mas ainda assim não possui uma processão real, porque o objeto entendido não é manifestado em ato pela processão. Mas se uma processão real for admitida em tal entendimento, ela se destinará apenas à manifestação e expressão da coisa entendida; e assim basta que seja acidental, porque não está ordenado a constituir a inteligibilidade do objeto no ato final, mas a manifestar o constituído, ou se essa processão for substancial, porque um acidente não pode ser encontrado em Deus, então essa processão, como uma processão inteligível, não será substancial por um lugar intrínseco, mas apenas identicamente, porque é divina e está dentro de Deus, que também pertence ao Espírito Santo.

XX. Em primeiro lugar, afirma-se que, embora a intelectualidade, como qualquer outro predicado em Deus, não seja purificada de toda potencialidade a menos que seja divina e identificada com o ser e a entidade de Deus, na realidade, dentro de sua própria linha e razão formal, cada predicado é purificado da potencialidade e transformado em puro ato, e essa purificação e desnudamento da potencialidade e de toda imperfeição não são considerados estranhos, mas apenas material e identicamente apropriados a ela, dentro da razão formal de sua linha. E isto porque a exclusão de toda a potencialidade, e a sua desprovida em qualquer predicado e em qualquer gênero, mesmo que o gênero seja considerado precisamente dentro dessa linha, e não como identificado em uma coisa com outros gêneros e predicados, é a sua exclusão, que é imperfeição, defeito e potencialidade em tal gênero e linha, e somente aquilo que é de perfeição e atualidade, considerado em sua forma pura, e a atualidade disso, pertence à sua razão formal: de fato, esta é a sua consideração mais formal, porque tal abstração e precisão, pelas quais algo é desprovido de suas imperfeições e potencialidade, é uma abstração formal, mas nunca aquilo que é de imperfeição e potencialidade pertence à razão formal de uma coisa, nem a sua exclusão exclui a razão formal de uma coisa. Portanto, embora seja verdade que a inteligibilidade e a intelectualidade não estejam purificadas de toda potencialidade na realidade, nem sejam atos puros, a menos que sejam seres divinos na realidade e se identifiquem com todos os outros predicados e atributos de Deus, ainda assim, elas permanecem dentro de sua própria linha e gênero, ou seja, sendo atos puros na linha inteligível e sendo purificadas de toda potencialidade. Elas não se afastam dessa linha, nem são consideradas estranhas a ela, mas estão formalmente dentro da própria linha da inteligibilidade, assim como outros atributos, como sabedoria, justiça e misericórdia em Deus, são considerados dentro de sua formalidade, quando considerados como atos puros dentro da razão, e na linha da sabedoria ou da justiça, ainda são considerados formalmente, e não segundo algo adjacente, como se lhes fosse estranho e identificado, mas estão dentro de sua razão formal; E isto porque a razão do ato puro, tanto incriado quanto criado, pode ser absorvida em cada formalidade, e estas não são consideradas como algo externo, embora seja verdade que essa razão do ato puro necessariamente exija que ele seja identificado com tudo o que é divino, e não pode ser encontrado na realidade de outra forma: mas não consideramos tudo o que a inteligibilidade possui em razão da divindade identificado consigo mesma, mas apenas aquela perfeição que ela possui em sua essência a partir da própria purificação de sua particularidade nesse gênero inteligível.

XXII. Em segundo lugar, diz-se que o discurso proferido apenas demonstra que o entendimento e o ser entendido em ato puro buscam uma unidade suprema e substancial, e a possuem com o objeto entendido. E assim, se segundo tal entendimento existe alguma processão, esta deve ser substancial, e não apenas representativa, como um acidente representa a substância, mas propagativa, como a substância do Filho representa a substância do Pai, comunicando-a a si mesma. Mas que existe uma processão de facto, este discurso não demonstra, mas pressupõe pela fé. Mas, visto que a própria fé afirma que a única Pessoa que procede é o Verbo, que pertence à expressão intelectual, e não é dito ser externo, como as palavras entre nós, mas interno, que está com Deus, e que Deus é o Verbo, o próprio discurso nos leva a supor que, nessa processão inteligível, devemos necessariamente dizer que ela é consubstancial em virtude de tal inteligibilidade também dentro da linha e da ordem inteligível, ou segundo a unidade na substância, de modo que essa expressão do Verbo não é apenas uma processão da imagem representada, infelizmente, mas propagativa, não em uma natureza diferente, mas na mesma Pessoa propagadora. E embora somente a fé mostre que essa processão existe, e a razão não a demonstre, ainda assim, supondo fé e não a contradizendo, a razão convence que essa processão é a mais adequada para Deus, porque a natureza intelectual manifesta por si mesma, ou fala, daquilo que compreende, e ter fecundidade para manifestar é uma grande perfeição, que é mais do que adequado para Deus não faltar, nem Ele a tem por falta de algo para que o objeto compreendido no ato possa ser realizado, mas sim pela inteligência e pela abundância do coração com que Ele revela a boa palavra.

XXII. Mas quando se insiste que, se assim for, a processão manifesta não será substancial por meio do lugar intrínseco, porque não é exigida de si mesma para a substância da inteligibilidade, mas se for substancial, só o terá porque está dentro de Deus, a resposta é que ela é substancial por meio do lugar intrínseco, não porque a processão seja necessária para constituir a intelectualidade em ato puro, mas porque a própria Palavra é essencialmente, e por meio do lugar intrínseco, um termo inteligível e uma representação que contém o objeto compreendido e, sob o ser inteligível, é expressa. Portanto, se essa inteligibilidade na qual a expressão é feita a partir de seu conceito formal, e por meio do lugar intrínseco, é substância, porque é um ato puro de intelectualidade e inteligibilidade, então também por meio do lugar intrínseco a própria Palavra é una com seu objeto no ser substancial, porque por meio do lugar intrínseco ela procede como una no ser inteligível com o objeto, de modo que é numericamente una com o objeto nesse ser. Pois não representa numericamente nada além do próprio objeto, e contém em si a Palavra em seu ser inteligível; porém, o ser inteligível desse objeto que expressa a Palavra divina através do lugar intrínseco é o seu ser substancial, se de fato o objeto. Sua formalidade primária e específica é a própria essência divina, e seu ser inteligível, pela própria razão do ato puro, é substancial em sua própria linha, como já foi demonstrado. Portanto, quando a processão do Verbo é purificada de toda potencialidade, a processão substancial está em sua própria linha e na ordem formal da processão inteligível.

23. Disso deduz-se o que nos propusemos a provar acima, que a processão inteligível, considerada a partir de sua própria perfeição, e não da natureza adjetiva e das imperfeições que lhe são acrescentadas nas criaturas, não só produz uma imagem representativa, que exerce puramente a função de representação, como uma pintura e como uma imagem esboçada pela arte, mas também produz uma imagem propagativa e substancial; aliás, ela exige de si mesma que o termo precedente seja consubstancial no mesmo número, substância e natureza. Mas o defeito da processão inteligível reside no fato de que a imagem precedente é apenas representativa por meio de expressão acidental, e como se fosse uma pintura; porque a processão inteligível de si mesma tende a que o entendimento seja um com o objeto compreendido, não um em espécie, como quando um homem produz outro homem que é o mesmo apenas em espécie, mas um em número, porque entendendo algum objeto e penetrando-o, ele se une a esse objeto no mesmo número e se torna um com ele, não enitativamente por meio de conversão e transmutação nele, mas sem transmutação por meio de apreensão e representação inteligíveis: portanto, a processão inteligível de si mesma busca e tende à identidade com o objeto no ser inteligível: onde, portanto, encontra que o ser inteligível é substancial, e a própria substância do objeto tende mais à consubstancialidade, porque tende à identidade na substância, isto é, naquele ser inteligível que é substancial, e

quando a processão inteligível tende a ser um com a coisa compreendida, onde tende mais perfeitamente, torna-se mais perfeitamente um: portanto, substancialmente o mesmo, porque este é mais perfeitamente um; e assim serve principalmente para a geração de uma Pessoa consubstancial da mesma natureza que Deus.

24. A explicação da razão de São Tomás segue-se em segundo lugar no segundo artigo, que é o mais formal e intrínseco, quando ele demonstra que a processão do Verbo é geração. Pois ele aplica a ela todas as partículas da geração. Porque que a origem do vivente é do vivente é claro, porque é uma processão por meio da ação inteligível, que é a operação da vida. Que ela provém do princípio da vida conjunta é claro, porque provém da substância do Pai: pois a substância do Pai é o seu objeto que é substancialmente inteligível e compreendido em puro ato; mas do objeto conhecido e compreendido forma-se o Verbo, que é a manifestação inteligível de tal objeto. Que seja semelhante é claro, porque é a concepção do intelecto e a semelhança da coisa compreendida, que em nós é uma semelhança acidental e puramente representativa, pois o ser inteligível pertence acidentalmente à intelectualidade, mas em Deus é uma semelhança substancial e propagativa, porque estabelece unidade com o objeto no ser inteligível que, em um objeto incriado, é o ser substancial. E, finalmente, é da mesma natureza, porque compreender e ser são o mesmo, onde na mesma natureza o que é compreendido é substancialmente o mesmo; E o mesmo significa compreender e ser, sendo compreendido como um ser substancial específico, não apenas pela identidade como um com o entendimento, pois tudo o que está em Deus é um e o mesmo, mas formalmente pela força da inteligibilidade no ato puro, que, pelo próprio fato de carecer de potencialidade, se consolida na própria intelectualidade, que é o grau constitutivo e específico da natureza substancial, de modo que a própria natureza, e a substância, não só é intelectual em si mesma, mas também é inteligível e compreendida, porque, sem qualquer potencialidade, possui tudo o que pertence à linha inteligível. E assim, pouco importa para esta razão de São Tomás que a natureza divina consista no entendimento no segundo ato ou na intelectualidade no primeiro ato; basta que o ser quiditativo e específico da natureza divina seja a intelectualidade no ato puro; de modo que seja o seu ser substancialmente inteligível. Portanto, é o mesmo proceder num ato inteligível puro e proceder no ser substancial, que é o mais formal na própria natureza intelectual, pois é um ato puro, que não se manifesta em outros atributos e perfeições, que são substanciais apenas porque são divinos, não porque pertencem substancialmente ao grau da própria intelectualidade como num ato puro. E pela mesma razão, em virtude de sua processão, não só o entendimento é comunicado ao Verbo, passivamente no segundo ato, mas também o inteligível no primeiro ato, e o entendimento ativo, porque todos estes são o mesmo no ato puro de inteligibilidade, e são apenas divididos e diferenciados por alguma potencialidade, como diz São Tomás acima na questão xiv, art. ii. E assim, visto que o próprio entendimento de Deus é seu objeto, se em virtude da processão a identidade do objeto é comunicada, o próprio entendimento é formalmente comunicado, e não apenas o próprio entendimento.

## RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

25. O argumento principal é extraído da purificação da processão do Verbo divino como sendo substancial, juntamente com a processão do Espírito Santo como sendo também substancial, provando que ou ambas a possuem identicamente, e não formalmente, ou ambas devem possuí-la de quarta maneira per se. E a essência do discurso se reduz a isto: essas processões são consideradas não em comum, e sim segundo um conceito análogo de abstração do criado e do incriado; pois, assim, nenhuma delas é uma produção substancial em virtude de tal conceito, caso contrário haveria geração, ou produção substancial, em toda coisa inferior, o que é claramente evidente.

13$ deixa claro que é falso na processão do intelecto criado; mas, considerando em particular e de forma contraída, como as processões das Pessoas divinas o são em virtude de sua processão formal, e no quarto sentido elas são substanciais, e à semelhança da natureza, porque são processões da Pessoa divina incriada, e através das quais a natureza divina é comunicada, e a própria divindade é considerada o princípio de tal comunicação e processão: portanto, se a partir disso a processão do Verbo divino é uma processão, geradora e substancial, e a processão do

Filho, porque em virtude de sua processão no quarto sentido procede como Deus, e semelhante ao seu princípio, o Espírito Santo terá o mesmo. Mas se o Espírito Santo não o possui, a Palavra também não o possuirá: portanto, tudo o que apresentamos sobre inteligibilidade, e sobre a processão para o ser inteligível, e por meio da semelhança do representante, é acrescentado em vão e supérfluo, porque tudo isso pertence à processão da semelhança e da representação intencional, que por si mesma, e por seu conceito, é apenas uma processão por meio de uma certa representação acidental, como acontece em nós. Mas que essa processão da semelhança intencional passe para outra linha, a saber, para ser uma processão da semelhança substancial, e se propague, não se obtém da força da linha inteligível, mas do fato de ser uma processão divina. Mas também por essa razão, a processão do amor e do impulso, que em si mesma, e na medida em que é um certo peso em nós, e o amor acidental, como uma processão divina, é substancial e comunicativa da mesma natureza, e aquilo que procede dessa maneira procede pela força de sua processão, como uma Pessoa incriada e como Deus, não como um acidente ou criatura: portanto, desse ponto, não há distinção entre a processão do Verbo e a do Espírito Santo. E isso é ilustrado por um exemplo comum. Pois a processão e a emanação de uma pintura são a produção de uma semelhança representativa a partir de si mesma e de sua própria razão; e, no entanto, se essa processão crescesse em perfeição a ponto de produzir um homem semelhante em substância pela mesma arte da pintura, não seria um filho dela, assim como não seria se o produzisse por uma ação ambulante ou de alguma outra forma por motivo. Mas o intelecto, a partir do gênero intelectual, produz uma imagem apenas por meio de pintura e esboço: portanto, o fato de chegar a esse ponto de produzir algo semelhante em substância não constituirá uma processão do Filho na quarta via em si mesma, assim como não constituiria se a própria espiração e inclinação da vontade comunicassem a mesma substância e natureza.

26. A resposta é que este argumento deve ser resolvido no artigo seguinte, onde será tratada a processão do Espírito Santo. Mas, quanto à dificuldade atual, que pretendemos abordar, visto que, a partir da razão formal e própria da processão inteligível, que é quatro vezes perfeita e purificada em sua essência de toda potencialidade, a processão da imagem e da semelhança intencional é, em si, uma processão de semelhança substancial, e por meio de propagação, e não de mera representação, afirmamos que a processão do intelecto e da vontade não são iguais nesse aspecto, considerando cada uma em sua própria essência, e pela razão formal precisamente também como purificadas de toda potencialidade e imperfeição: pois a processão expressiva e inteligível através do intelecto, e a processão espirativa e volitiva através da vontade, concordam no que se sustenta da parte do princípio produtor e operante, e diferem muito no que se sustenta da parte do objeto, e, por meio de um princípio formal, concorda com essas processões. Quanto ao princípio operante, concordam que ambas as processões ocorrem dentro do próprio princípio operante, pois a operação é imanente. Logo, se tal princípio é incapaz de acidente, e ainda assim é capaz de algo proceder dentro de si mesmo, em virtude de tal processão quanto a essa formalidade e consideração, essa processão será substancial, porque esse poder não produz em si mesmo nenhum acidente, mas seu ser substancial deve ser o que ele é em si mesmo; e assim, se opera algo que realmente procede de si mesmo, deve operar substancialmente. Mas, quanto ao objeto que é como forma, ou como princípio formal nessa processão, a processão do intelecto e da vontade é diferente, porque no intelecto o conhecimento nasce da potencialidade e do objeto, e o objeto fornece especificação ao ato, e é a forma segundo a qual essa processão se torna inteligível e expressa na palavra. Na vontade, porém, o amor e a inclinação não nascem de um objeto unido e conjungido à vontade, fecundando-a, mas a força é atraída pelo objeto proposto pelo intelecto e tende, ou inclina-se para ele; e assim o objeto proposto move de fato a vontade, inclinando-a e atraindo-a, mas não fornecendo-lhe aquilo de onde a semelhança da coisa, ou a própria coisa procedente, deveria ser formada ou expressa: pois assim como o gerador deixa cair de sua substância uma parte que a força formativa elabora em um feto e uma imagem propagadora de si mesma, assim também o entendimento, a partir do objeto a ele unido inteligivelmente na espécie impressa, ou de sua própria essência, se ela mesma é a coisa compreendida, como em Deus forma e expressa a propagação inteligível no conceito da coisa compreendida, como em um certo feto inteligível. Mas a vontade, de fato, produz um ato e um impulso insuflado em si mesma e a partir de si mesma, como de um princípio ativo que opera sobre uma suposta

proposição e a atração de um objeto, mas não fornecendo de si mesma uma substância, seja por meio de um princípio formal ou material, para ser formada e expressa à semelhança daquilo de que procede. Portanto, se aquilo que procede na vontade é uma substância como seu princípio, isso se deve à identificação com seu princípio ativo, que não é passível de acidente, nem de outra substância. Mas aquilo que procede pelo intelecto não é apenas uma substância por identificação com seu princípio ativo, porque o ato é imanente, mas também com seu princípio formal, a partir do qual é formado e expresso à sua semelhança, ou seja, com o objeto, cuja expressão se dá na palavra. E essa segunda consubstancialidade é necessária para a geração, a saber, que a partir da substância da coisa gerada, como da matéria, ou de uma natureza formada, ou de um princípio formal, uma semelhança de tal natureza e princípio seja formada ou expressa. Portanto, a processão da vontade é apenas uma processão substancial, e comunica a própria natureza divina, porque está dentro de Deus e procede da própria vontade, e não do nada, porque procede por meio de um ato imanente, e em virtude dessa processão como imanente dentro de Deus, procede de fato como algo que Deus espirado, não como algo gerado, porque não é uma processão substancial em virtude da processão a partir de seu princípio formal, que é o objeto, nem consubstancial a ele, mas procede apenas substancialmente, e como consubstancial ao seu princípio produtivo, ou operativamente por identidade, na medida em que é uma ação imanente, nem procede para o exterior como um efeito, mas permanece dentro, ou seja, dentro da natureza onde nenhum acidente pode proceder, nem nada diferente em substância, mas como consubstancial na mesma.

XXVII. A partir disso, o argumento se resolve formalmente: as processões divinas não são substanciais, na medida em que se abstraem do criado e do incriado por meio de uma certa abstração análoga, e admito isso em termos de todo o potencial: portanto, na medida em que são divinas, admito, porque para serem divinas é absolutamente necessário que procedam por meio de um ato puro; e assim, na medida em que se afirma que existe uma condição absolutamente necessária e inerente à substancialidade dessa processão, formalmente ela a possui porque é um ato puro em sua essência. Mas insiste-se que, na medida em que é divina em virtude da processão, e de uma quarta maneira formalmente é substancial e semelhante ao seu princípio, essa suposição é negada, porque essa processão pode ser divina de duas maneiras, como já foi dito, seja pela identidade com o princípio, como operante e quase-ativo produtivo, seja pela identidade com o princípio formal, a partir do qual a semelhança da coisa que procede é formada e expressa. Mas para que algo proceda dessa maneira per se no quarto modo, não basta que seja assim formado por alguma condição encontrada no agente concomitante e identicamente, mas sim pela força da própria forma, ou pelo princípio formal pelo qual age, como quando dizemos: "Aquece algo quente", está no quarto modo per se, porque o princípio formal pelo qual esse agente produz calor é explicado ali. Mas se dissermos: "Uma coisa existente aquece, uma coisa aplicada aquece", não se torna uma proposição no quarto modo per se, porque, embora a condição necessária para operar seja explicada, a razão formal para operar em si, que sozinha torna a formalidade no quarto modo per se, não é. Assim, portanto, quando se diz que a processão da vontade, enquanto divina, é a processão da substância, ainda não faz sentido formal no quarto modo per se. Porque não expressa um princípio formal, que é a razão da processão da substância, mas apenas um princípio ativo e quase operativo, que, pela incapacidade de ter um acidente, ou uma substância diferente de si mesmo, produz um termo, que é sua própria substância, porque permanece em si mesmo. Quando, porém, é chamada de processão inteligível, como divina, ou como uma processão substancial em puro ato, faz sentido formal no quarto sentido per se, porque expressa o princípio formal, que é a razão da processão da substância, a saber, o próprio objeto, que é a essência divina, e tem a si mesmo como princípio formal do qual a semelhança é expressa, ou emana no próprio ser inteligível, que em virtude da perfeição inteligível e da delegação de toda potencialidade, é um ser substancial; e assim, em virtude e pela razão formal da processão no puro ser inteligível, que é substância, essa processão é substancial.

XXVIII. Mas a afirmação de que uma processão inteligível, a partir de seu conceito formal, é apenas uma processão por meio de semelhança intencional, e não passa para a linha da processão substancial, exceto na medida em que é divina, razão pela qual também a processão do amor passa para a linha da processão

substancial, encontra resposta no que foi dito de duas maneiras. Primeiro, que a semelhança intencional de si mesma, e dentro de suas próprias vísceras, e dentro da linha da inteligibilidade, sem qualquer outro adjunto externo, busca e tem força suficiente para que a processão seja substancial, se o próprio ser inteligível carece de potencialidade, e assim em puro ato: pois assim é substancial, e não acidental, e consequentemente a processão segundo esse ser, e a expressão de sua semelhança, é uma processão substancial formalmente, não apenas por algo identicamente concomitante, mas pela própria razão formal do ser inteligível considerado em sua perfeição, sem adjuntos de potencialidade e imperfeição. Portanto, não precisa passar da linha intencional para a linha substancial através de algo externo e apenas concomitantemente adjacente, mas, permanecendo dentro de sua própria linha e purificando-se de toda potencialidade e imperfeição adjacente, o ser inteligível exige de si mesmo que seja substancial, e que a expressão da semelhança no ser inteligível seja uma processão para o ser substancial formalmente.

Em segundo lugar, afirma-se que a vontade divina, mesmo sendo divina, não possui uma processão substancial de amor, ou consubstancial com seu princípio formal, mas apenas com seu princípio ativo ou operante, ou seja, porque esse ato é imanente, e a processão ocorre segundo o ato imanente em tal princípio, que não é suscetível de acidente ou de outra substância, mas não porque o princípio formal, enquanto processão, e a expressão no próprio ser substancial façam dessa expressão uma semelhança do objeto, como faz a processão inteligível. Portanto, pelo fato de a processão ser divina, a coisa que procede é idêntica e por identidade no princípio ativo, não pelo fato de estar formalmente na linha do princípio formal que pretende uma semelhança, visto que a coisa que procede está em um ser inteligível purificado de toda potencialidade. Mas quanto àquilo que se diz proceder como Deus, e não como uma criatura per se, no quarto sentido, diremos no artigo seguinte como isso deve ser entendido.

XXIX. Ao exemplo dado da pintura, dizemos que há uma razão diferente, pois, quer a semelhança através da pintura seja apenas acidental, quer seja uma semelhança substancial e viva, ela seria sempre criada e elaborada pela arte, não uma expressão natural, mas para a geração é necessária uma progressão natural daquilo que é semelhante em natureza.

Pois, se o homem tivesse o poder de Deus para elaborar com as próprias mãos um corpo humano, no qual a alma seria infundida, assim como o corpo de Adão foi elaborado a partir da terra, esse homem assim elaborado não seria um filho, porque não procederia de forma natural, mas de forma artificial, por mais que pudesse assemelhar-se ao seu criador em sua substância. Da mesma forma, se alguém, ao formar uma pintura, criasse um homem verdadeiro, não haveria uma progressão substancial à maneira de um filho, porque não seria uma emanação natural de seu princípio, mas uma artificial. Mas, na verdade, a processão inteligível não é a elaboração de uma imagem por meio da pintura e da arte, mas sim por meio da expressão natural e da emanação em um ser inteligível, no qual busca expressar e formar não apenas uma natureza semelhante, mas a mesma natureza, ou objeto em si mesmo, que está na coisa compreendida, mas não no mesmo ser entitativo, e sim em um ser inteligível, tal como era. Portanto, se o próprio ser inteligível fosse também um ser substancial, e não estivesse além do reino do ser, nem fosse acidentalmente expressável e representável, em virtude de sua processão formal, e sem nada estranho a ele acrescentado, a processão substancial se concretizaria na quarta maneira per se, e em virtude de seu princípio formal.

XXX. Em segundo lugar, argumenta-se que o Verbo, em virtude de sua processão mais formal, possui apenas o ser de intelecto passivo, não de intelecto ativo, mas não é como o Pai que gera pelo fato de ser compreendido, a menos que também seja inteligente: portanto, em virtude da processão mais formal de sua processão, e no quarto sentido da palavra, ele não é como seu pai gerador substancialmente, e em sua própria natureza. O menor e o consequente são claros, porque a natureza intelectual, como substância, e a natureza denotam o grau da vida intelectual viva, à qual pertence a operação vital, ou a operação da vida devida a tal grau e a tal ser vivo. Ora, a operação da vida intelectual é compreender; portanto, aquilo que procede como semelhante em natureza e em substância ao seu princípio inteligente, deve proceder como um intelecto ativo, e não apenas como um intelecto passivo. A afirmação principal, contudo, está comprovada, porque a palavra, enquanto palavra, procede como

um termo de intelecção, e a expressão disso, não no ser inteligível do primeiro ato, mas no ser da coisa compreendida: mas é da natureza do termo de intelecção ser compreendido, não inteligente; portanto, aquilo que, em virtude de sua processão, também procede em uma linha inteligível como um termo de intelecção, procede como um intelecto, não como inteligente. Mas se for inteligente, será concomitante e identicamente, porque essa processão é divina, assim como o Espírito Santo também é inteligente. Mas essa intelecção divina está materialmente relacionada à razão e à forma inteligível, porque a divisão da intelecção e da inteligibilidade em divina, angélica e humana é uma divisão por sujeitos.

XXXI. Confirma-se, porque ser compreendido ou ser entendido postula apenas uma denominação extrínseca na coisa compreendida: portanto, do seu conceito formal, ser compreendido não confere ser real e muito menos ser substancial à própria palavra, mas a palavra só o terá não por aquilo que lhe é próprio e formal na linha do entendimento, mas por aquilo que é concomitante e identicamente, isto é, porque permanece em Deus e procede, como o Espírito Santo o faz.

Daí vemos que mesmo as criaturas objetivas que existem em Deus são compreendidas por Ele, e ainda assim não possuem o ser substancial de Deus: portanto, a palavra também não surge precisamente por ser compreendida; mas é necessário ainda que o próprio entendimento lhe seja comunicado ativamente, o que certamente não lhe é comunicado pela força e razão formal da palavra. Nem o mesmo entendimento pode fornecer ser à própria palavra, porque é o ser do intelecto.

Lançado, como transformado em ato pelo conhecimento: portanto, não da palavra em si, porque não é possível que duas coisas que são realmente distintas sejam a mesma coisa.

A resposta reside na negação do princípio maior. Em prova, afirma-se que a palavra procede de seu conceito formal como um termo de intelecção; eu a distingo; como um termo de intelecção purificado de toda potencialidade e substancialmente uno com seu princípio, eu concordo; como representação acidental apenas, e como um termo acidental, e com imperfeição e potencialidade, eu nego. Mas quando o termo de intelecção procede segundo o ser inteligível purificado de toda potencialidade, e que é ser substancial, por essa mesma força de sua processão mais formal, ele procede como substância e como substancialmente uno com seu objeto, que é um princípio formal do entendimento. Mas se ele procede como substância e substancialmente uno com tal princípio, que é a própria essência divina, por essa mesma força ele procede formalmente não apenas como um intelecto, mas como um ser inteligente, porque procede como substância na ordem inteligível e intelectual. Mas a substância, nessa ordem inteligível, não é apenas algo compreendido, mas também inteligente e vivo, e assim procede de maneira perfeitamente semelhante ao Pai, não apenas por ser compreendida, mas também pela razão do inteligente.

Mas quanto ao fato de se dizer que essa intelecção é divina materialmente, e identicamente, e por assim dizer, da parte do sujeito, a resposta é que essa intelecção é considerada como abstraindo-se do incriado e do criado, do angélico, do humano e do divino, assim divididos, por assim dizer, materialmente, e da divisão da forma em sujeitos por divino, angélico e humano. Mas se for considerada como uma intelecção purificada de toda potencialidade, e que é puro ato dentro de sua linha inteligível, então não é materialmente, mas formalmente divina, e formalmente por seu próprio poder possui ser substancial, e para fundar uma processão substancial, e para expressar uma semelhança em ser substancial, porque da própria purificação da inteligibilidade de toda potencialidade, procedendo precisamente dentro de sua linha, e com todo outro aspecto ou formalidade removidos, esse ser inteligível tem que ser tornado substancial, e sem qualquer razão acidental, como foi explicado; e assim a palavra "procedimento" tem um ser compreendido, um ser inteligente.

Para confirmar isso, responde-se que pode ser compreendido de duas maneiras: a saber, como um objeto extrínseco ao intelecto, e nisso postula apenas uma denominação extrínseca, como ser visto, ser conhecido. Em segundo lugar, compara-se a uma palavra, ou uma espécie expressa, na qual o objeto compreendido é representado, e a própria representação é passivamente dita e expressa, e por essa razão é chamada passivamente compreendida,

porque é dita e, em si mesma, representa a coisa como compreendida; e isso não postula uma denominação extrínseca, mas produz a verdadeira realidade, e o próprio objeto é realmente representado e dito como compreendido nessa palavra. E isso se verifica especialmente na essência divina, que por sua própria substância e entidade é seu próprio ser inteligível, e compreendida em puro ato, e o próprio ser compreendido constitui aquilo em um segundo ato inteligível, e requer que o próprio entendimento seja extrínseco a si mesmo. E tudo isso é algo real. Mas quanto às criaturas que existem objetivamente no intelecto de Deus, dizemos que elas são compreendidas por Deus como um objeto extrínseco e secundário, que não é o Seu próprio entendimento e ser compreendido; e, portanto, Ele não lhes concede tal entendimento de qualquer ser real ou substancial. Mas ser compreendido A Palavra é o próprio ser compreendido pela essência divina, que por si só é o seu ser inteligível em ato último e, consequentemente, no compreendido; e isso em si mesmo é expresso e dito, ou representado passivamente na Palavra, que certamente é algo real na Palavra. Mas o que se diz, que o mesmo ser de coisas distintas não pode ser dado, é falso: pois se coisas distintas estão unidas entre si e compõem o mesmo, como acontece com as coisas compostas; e assim, quando o entendimento e o ser compreendido estão completamente coordenados entre si em uma linha inteligível, eles são afetados e expressos na Palavra pelo mesmo ser inteligível, e isso se aplica muito mais fortemente à Palavra divina, à qual o mesmo ser que está no Pai, ou a mesma essência, e o mesmo ser inteligível que é substancial, são comunicados, e eles são completamente um em essência.

## ARTIGO VII.

*Por que a processão do Espírito Santo não é geração?*

I. É tão certo pela fé que a processão do Espírito Santo não é geração, quanto é certo que Ele próprio não foi gerado, nem é o Filho. Mas que Ele não é o Filho é certo: pois assim o Filho de Deus não seria o unigênito, se houvesse muitos gerados. Por isso se diz no Credo Atanasiano: «O Espírito Santo, proveniente do Pai e do Filho, não foi feito, nem criado, nem gerado, mas procedente.» Mas, devido à ausência da partícula que pertence à definição de geração, afirmar que essa processão não é geração é muito controverso e difícil, de modo que não faltaram, tanto entre os Padres da Igreja quanto entre os autores mais antigos, aqueles que consideravam esse assunto insondável e inacessível, admitindo que nenhuma razão poderia ser encontrada para explicá-lo, como diz Damasceno, livro I sobre a fé, capítulo X, e Bernardo, sermão I sobre Pentecostes: «A processão do Espírito Santo fez das trevas o seu esconderijo.» A mesma insondabilidade é ensinada por Nazianzo, oratória V, teologia, que é XXXVN; Agostinho, livro I contra Maximino, capítulo XIV; Anastácio do Sinai, livro De Rectis Fidei Dogmatibus; Magister Sententiarum, livro I, dicionário XIN, e muitos outros. Não obstante, os Padres e Doutores católicos não cessaram de explicar a razão dessa majestade insondável e dessa processão tão oculta, por que não há geração, para que a verdade católica possa ser defendida contra os hereges, e na medida em que a fragilidade de nossa condição permita lançar o olhar sobre o imenso abismo desse esplendor.

II. Portanto, visto que a definição de geração, que apresentamos como geração criada, está totalmente separada de toda imperfeição e, em seu sentido mais formal, adaptada ao Filho, resta agora observar como ela se distingue da processão do Espírito Santo. E isso é difícil. Pois diz-se que a geração é: a origem do vivente a partir do vivente, do princípio da vida unido à semelhança da natureza. Todos os detalhes parecem se encaixar nessa processão do Espírito Santo. Pois é a origem do vivente, porque o Espírito Santo é a própria vida. Provém do vivente, isto é, de Deus Pai e do próprio Filho. Provém de um princípio unido à própria vida, ou ao próprio Deus, porque não provém do nada, nem de uma substância criada: portanto, do divino. É semelhante à natureza, porque, pela força de tal processão, procede como Pessoa divina e como Deus, não como criatura: pois procede como algo, e não como algo criado: portanto, como divino: portanto, como semelhante. E tudo isso se dá pela força de sua processão, porque essa processão tem o poder de comunicar essa natureza e semelhança ao Espírito Santo. Portanto, por que Ele tem o poder de produzir essa Pessoa como divina, por que Ele tem o poder

de comunicar essa natureza e semelhança? Portanto, assim como Ele procede pelo poder da processão, como Pessoa divina e terceira Pessoa da Trindade, Ele procede como semelhante.

## DOIS PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS.

III. Antes de examinarmos a razão de São Tomás para a qual a processão do Espírito Santo não é a geração, devemos examinar duas coisas que são muito propícias à compreensão da razão dessa processão do Espírito e, como também pertencem à vontade criada, são filosóficas. Mas não podemos defender e explicar teologicamente as coisas que pertencem a esse mistério tão sublime, a não ser pela razão extraída daquilo que conhecemos em nosso intelecto e vontade. Portanto, devemos observar duas coisas que intervêm em nossa vontade.

A segunda questão é se, através do ato imanente de amor, algum termo é produzido dentro de nós como algo gerado por esse ato, e qual a sua função.

Em segundo lugar, questiona-se se tal termo procede ativamente da concepção do intelecto e da Palavra, assim como nas coisas divinas o Espírito Santo procede da Palavra como de alguém que ativamente produz e espira.

IV. Quanto ao primeiro ponto, há a opinião expressa de São Tomás de Aquino de que, por um ato da vontade, produz-se um termo pelo qual se diz que a coisa amada está na vontade, não por semelhança, mas por peso e por uma inclinação determinada em relação a esse objeto. Ele sustenta essa opinião nesta questão xxvii, art. in, e abaixo qu.

xxxvii, art. i e iv contra gentil. c. xix, em que não apenas a ensina, mas a explica e a prova propositadamente. E, de fato, no intelecto há uma razão clara para se considerar a palavra como o termo da intelecção; tanto porque o objeto que é compreendido deve estar dentro do intelecto e ser alcançado dentro dele, porque a intelecção se efetua atraindo o objeto para si e tornando-o uno com ele em um ser inteligível; quanto porque o objeto deve ser manifestado e expresso, porque o intelecto, por sua perfeição e natureza, é manifestativo e locativo; e assim é necessário que, para manifestá-la, ela expresse em si mesma uma representação, que é uma palavra, e fale consigo mesma por meio dela. Mas na vontade, assim se manifesta a razão pela qual se postula algum termo produzido pelo amor (omito agora o hábito, que é produzido pelo hábito: pois não estamos falando dele, porque ele é produzido como princípio de outros atos, não precisamente como termo de qualquer ato no singular), porque os atos imanentes não são, por si mesmos, produtivos e imutáveis de qualquer termo: portanto, o amor, que é um ato imanente, não busca a processão de nenhum termo em si mesmo. Além disso, nem que o objeto esteja dentro da vontade, porque a vontade não atrai o objeto para si como o intelecto o faz, mas tende a ele por inclinação e peso, e assim o objeto desejável não está dentro da vontade. E esta é a diferença entre o verdadeiro e o bom, como diz o Filósofo no sexto texto metafísico, vm, que: "A verdade está na mente, o bem nas coisas: portanto, não é necessário nenhum termo pelo qual a coisa seja amada no amante: pois a coisa amada não está no amante por semelhança e representação, como no intelecto. Como então está nele, pois nenhum outro modo pode ser percebido pelo qual algo está em outro, exceto por si mesmo, ou por seu poder, ou por sua representação e semelhança, como um efeito representa uma causa, ou um traço um pé, ou uma imagem um protótipo. Mas a coisa amada não está no amante por semelhança e imagem: pois isso é próprio do intelecto, nem por seu poder, porque o objeto não dá à vontade o poder de suscitar um ato: pois a vontade tem em si mesma o poder de suscitar, que é vital, e tal poder não vem do objeto, porque o objeto é extrínseco. Muito menos o objeto por si mesmo está dentro da vontade, visto que permanece fora, e a vontade é impelida pelo amor a buscar a coisa amada. Nem é suficiente colocar o objeto, ou algum poder dele, na vontade para atrair." ou fazê-lo pesar e inclinar-se em sua direção; tanto porque a atração é feita pelo objeto proposto, quanto pela própria concepção do intelecto em que o objeto brilha, o desejo age na vontade no gênero da causa final da atração; também porque, para pesar sobre o objeto e inclinar-se, o poder e o hábito da vontade, que implicam força e faculdade de inclinação, são suficientes. Mas esse termo produzido não é peso e inclinação, porque não é um princípio impelido, mas um termo produzido pelo ato de inclinação e volição:

portanto, esse termo não é um impulso que o faz ser impelido: pois o impulso impresso na flecha é a força que move a flecha, mas esse termo produzido não é a força que move a vontade: pois então seria o princípio de seu movimento, mas é o termo de tal movimento e ato. Por que então essa qualidade é apresentada como um termo produzido pelo ato da vontade?

Finalmente, isso é confirmado por São Tomás, qu. iv De Veritate, art. n ad vn, onde ele ensina que a vontade não tem nada que proceda de si mesma, exceto por meio de operação, e nisso ela difere do intelecto, pois neste último algo procede não apenas por meio de operação, mas também de trabalho: portanto, é falso dizer que algo procede por meio de termo, como uma palavra no intelecto.

V. Não obstante, é preciso dizer que este termo deve necessariamente ser situado no ato da vontade; aliás, em qualquer ato de apetite despertado, pela razão apontada por São Tomás nos trechos citados acima, que para ser compreendida pressupõe-se que, sendo esta a diferença comum entre o intelecto e a vontade, o intelecto atrai o objeto para si e, assim, possui sua semelhança, enquanto o apetite é atraído e puxado pelo objeto, sendo este, portanto, seu peso; daí que em todo apetite, que se torna peso e inclinação para algo, deve haver, em si, alguma proporção e concordância com aquela coisa para a qual tende: pois, por isso, aquilo que é pesado tende para o centro e para um lugar inferior, porque possui em si mesma proporção e concordância com o lugar inferior, que lhe é próprio, e não com o superior, para o qual a luz se inclina. Pois é dessa concordância e proporção que surge o fato de que pesa e é conduzido para tal lugar ou tal termo para o qual tal apetite é direcionado. Mas essa proporção no apetite inato, que surge da própria forma entitativa, também é determinada e igual a um, assim como a própria natureza sempre opera dessa forma. Portanto, não necessita de nenhum outro peso ou proporção adicional para tender determinadamente a esse objetivo, sendo, portanto, proporcional e adequada a ele. Mas, na verdade, o apetite suscitado surge de sua forma como uma força determinável pelo objeto através da forma intencional e apreendida, mas, por si só, apenas afirma ser uma força indiferente e indeterminada de querer; não que todo apetite tenha a indiferença do domínio que pertence à liberdade, mas que tem a indiferença da indeterminação e da confusão, que depende da forma apreendida e é por ela removida, a qual, como existe apenas na apreensão, torna necessário ainda postular na própria força apetitiva uma proporção e concordância determinadas com esse objeto, e não com ela; e tal proporção determinada, resultante da forma apreendida por meio de um ato intrínseco, é chamada de qualidade, ou termo produzido por um ato suscitado de si mesma, pelo qual pesa de forma determinada, e a força fica inclinada ao ato intrínseco e suscitado, assim terminado em tal peso e impulso.

VI. Em segundo lugar, deve-se presumir que esse impulso, ou peso, pelo qual a vontade ou o apetite é determinadamente proporcionado e impelido em direção a tal objeto, deve surgir por meio de um ato da vontade, que é intrínseca e essencialmente amor, mas na medida em que produz tal termo, esse ato é chamado de espiração ou impulso, assim como no intelecto o mesmo ato, que é intelecção com relação ao objeto, é dicção e expressão com relação à palavra que profere, e na qual o objeto é representado como uma coisa no intelecto e dito.

A razão para isso é que esse impulso, ou esse peso, ou proporção na vontade não se forma senão em relação a algum objeto determinado para o qual a vontade se inclina, nem pode tal impulso se formar senão pela inclinação da vontade para tal objeto: pois assim como o intelecto, ao apreender e compreender o objeto, forma uma palavra e fala, assim também a vontade, ao tender para o objeto, forma um impulso pelo qual se torna proporcional e afetada pelo próprio objeto; e assim afetada, ela se inclina determinadamente para esse objeto em vez de outro, porque esse lhe parece adequado e adaptado a ela; e assim a vontade, tendo sido adaptada ao objeto, ama, e ao amar, adapta-se, assim como ao compreender ela diz, e ao falar ela compreende, o que na verdade é tudo ao mesmo tempo e no mesmo ato, mas com uma atitude diferente, como mostramos acima a partir de São Tomás no quinto artigo, porque compreender é uma atitude em relação ao objeto, não por meio da origem, mas por meio de uma certa informação inteligível; Mas dizer é uma atitude em relação à palavra que é expressa e dita, que é uma atitude de origem. Assim, amar e espirar diferem no mesmo ato da vontade, como ensina São Tomás abaixo no quinto

capítulo, xxxvn, art. i e iv contra gentil. cap. xix, porque amar, ou amar, implica a atitude do amante em relação à coisa amada por meio de uma certa inclinação e união afetiva para com ela. Mas espirar implica não apenas uma atitude em relação ao objeto para o qual ele impele e espira, mas também implica uma atitude em relação ao seu princípio, ou seja, à forma apreendida no intelecto, e à própria vontade, na medida em que, através do movimento intrínseco e vital da vontade com ordem e respeito à forma ou coisa apreendida, forma-se dentro dela, ou procede uma certa proporção e adequação determinada da vontade em relação a tal objeto visto, pela qual ela se sente pesada e atraída, ou impelida pelo intrínseco e vital, para a coisa amada; Assim, o peso, ou impulso vital impresso na vontade, e que dela procede, e da forma concebida e apreendida, é chamado de espírito ou espiração, embora tanto o processo da espiração e do impulso, quanto a emanação do ato de amar, sejam amor, porque é um ato vital por meio da inclinação que procede da vontade.

VII. Disso decorre uma certa diferença a ser observada entre o modo como uma coisa existe no gerador, como em princípio, e pelo poder seminal que a produz, e o modo como uma coisa existe na inclinação e no peso de alguma coisa, que tende e se inclina para alguma coisa, como São Tomás, no trecho citado contra os gentios, observa excelentemente: uma coisa existe no gerador por semelhança em sua forma e em sua substância, da qual, como de um semelhante, a coisa gerada se propaga. Mas uma coisa existe em sua coisa ponderadora ou inclinadora como em um princípio que tem proporção e coaptação com a coisa para a qual se inclina, e por meio de tal proporção diz-se que uma coisa é amada em sua inclinação, ou no princípio inclinador, assim como se diz que uma coisa a ser executada existe primeiro na intenção e depois segue na execução, como no fogo ou na terra, e ali é dado o poder gerador de outro fogo ou terra, e ali é dado o peso, em um, da leveza, no outro, da gravidade, aos seus lugares. Pelo poder gerador, contém em si a coisa gerada virtual e seminalmente; pelo poder ponderativo, contém o lugar para o qual tende virtual e relativamente, na medida em que contém proporção e respeito por tal lugar, e se inclina para ele. A primeira contenção do gerador se dá por semelhança, a segunda não, mas por proporção e adequação, ou coaptância, à coisa em que se concentra, porque o gerador gera por sua forma e, a partir de sua substância, se for vivo, a coisa gerada emana seminalmente dele, mas a forma do gerador e a substância da qual a semente é depositada são algo semelhante ao próprio gerado, que participa da mesma substância e forma, e o propaga. Mas a inclinação para um lugar para cima ou para baixo não é feita por alguma forma que também seja um lugar, mas por uma certa coaptância e proporção da coisa para a qual se inclina, com o término para o qual a inclinação é feita. Portanto, aquilo para o qual a inclinação é feita não está no inclinador e no pesador por sua semelhança, mas como uma coisa proporcional, em sua proporção e coaptância, assim como se diz que uma coisa está em intenção antes de estar em si mesma. Já falamos mais sobre isso em Física, qu. xin, tratando do fim, onde explicamos o que São Tomás 1-2, qu. xxvi e xxvm transmite sobre essa união afetiva pela qual a coisa amada está no amante, e como ela se une à vontade para este propósito: que ela possa amar.

VIII. Portanto, com esses pressupostos, a razão de São Tomás e a resposta aos objetos acima mencionados tornam-se suficientemente evidentes: pois a razão de São Tomás se reduz a isto. A vontade é uma força, ou faculdade, que tende, por peso e inclinação, para um objeto desejável, em termos adequados e proporcionais a ele; mas toda adequação e proporção, ou coaptação, devem ser recíprocas e mútuas, de modo que, se um extremo, como um objeto, é proporcional à vontade, a própria vontade também deve ser coaptada e proporcional a esse objeto, e assim amá-lo, porque o amor não se dirige senão para algo adequado e proporcional a ele. Mas a vontade, por si mesma e por sua própria faculdade, é indiferente a todo objeto desejável, nem pesa de fato mais para um do que para outro; Portanto, para amar e nutrir no segundo ato por meio do amor, a vontade deve ser tornada proporcional e adaptada, ou afetada por este objeto e não por outro: portanto, deve receber em si a impressão dessa proporção e peso do objeto apreendido, que é a forma que determina a inclinação da vontade para este objeto e não para aquele, da mesma maneira que a vontade pode ser determinada pelo objeto, ou seja, atraindo-o e deixando para si o domínio da indiferença, de modo que possa se livrar de tal inclinação e peso quando quiser, mas, mesmo assim, por sua própria doçura e adequação, prende a

vontade para que possa ser conduzida, não por necessidade. E, finalmente, Deus está no gênero da causa eficiente e determina quanto ao exercício, com liberdade preservada. Portanto, é necessário que essa impressão e impulso, ou adaptação e proporção em relação ao objeto, nasçam na vontade e sejam produzidos por seu ato com dependência e ordem em relação à coisa concebida. A consequência é clara, pois essa impressão, ou proporção, e coerção, que ocorre na vontade, não é um impulso violento e extrínseco, mas voluntário e vital, porque faz com que se pondere as coisas voluntariamente; portanto, deve nascer de um ato vital da vontade. Mas esse ato é inclinação e amor: pois a vontade não pode ter outro; portanto, por meio do ato de amor, algum termo é produzido por meio de impulso vital e espírito, de modo que tende ao objeto amado.

9. Portanto, assim como se algum composto, como madeira ou uma folha, fosse indiferente por si só, de modo que fosse movido por seus princípios intrínsecos para um lugar acima ou para um lugar abaixo, ele não poderia, de fato, ser movido determinadamente para um lugar acima a menos que a leveza, que é a inclinação, e o peso pelo qual esse corpo se adapta a esse lugar lhe fossem colocados, nem poderia ser movido para um lugar abaixo a menos que a gravidade, que é o peso, e a adaptação a um lugar abaixo lhe fossem colocadas: assim também no apetite despertado, que por si só e de maneira natural não pesa este ou aquele objeto, exceto na medida em que é atraído e puxado pela forma apreendida pela qual essa pesagem é regulada, é necessário que não apenas no próprio intelecto, onde a coisa é conhecida, mas também na própria vontade, onde há uma inclinação vital e um peso em direção ao objeto, haja alguma impressão ou impulso que constitua a vontade adaptada e proporcional determinadamente a esse objeto, e assim, com tal proporção, ela se incline em direção a essa coisa. E porque se trata de uma ponderação e coadaptação vital, deve provir do intrínseco por meio de um ato da vontade, e ser impresso nela, e assim produzido por um ato de amor, porque é um peso não de qualquer forma, mas vital e voluntário, ou surgindo da própria vontade, porque se inclina movendo-se e empurrando-se, como se uma coisa pesada devesse ter gravidade vital, de modo que pesasse em direção ao centro, a partir de si mesma, e por seu próprio movimento tivesse gravidade, e não a priori, porque deveria ser tornada vitalmente pesada por si mesma.

X. Às objeções em contrário. À primeira, dizemos que os atos imanentes não são produtivos em relação aos objetos que tocam, mas são produtivos em relação aos efeitos que possuem em seu potencial e produzem: pois, embora por sua natureza os atos imanentes não exijam que produzam um efeito dentro de seu potencial, não é, contudo, repugnante que produzam, porque são atos secundários e possuem eminentemente o poder de ação para produzir, como já explicamos diversas vezes acima.

Quanto ao segundo exemplo, que afirma que o objeto da vontade não deve estar nela, nem ser atraído por ela como no intelecto, admitimos que o objeto não é atraído pela vontade, como pelo intelecto, por semelhança, representação e união inteligível, mas é, no entanto, fortemente impelido pelo objeto, e a vontade torna-se proporcional e coadaptada ao objeto, de modo que pesa e se inclina para ele, e em razão dessa coadaptação e peso, diz-se que o objeto está na vontade e é amado no amante, como um termo para o qual se inclina virtualmente, e como em princípio, por meio de proporção e afinidade, afetando e impelindo o termo. Assim, portanto, o objeto deve estar na vontade por meio de impulso e peso, não por meio de semelhança e representação. E Aristóteles disse que o bem está nas coisas, mas não disse que o impulso para o bem, e o peso para ele, estão nas coisas, mas naquele que se inclina e tende a tal bem, e este é a vontade, que não tende ao bem, nem o busca, como está na mente, mas como está nas coisas, porque a inclinação da vontade opera para que ela alcance as próprias coisas; portanto, diz-se que o bem está nas coisas, isto é, o bem como algo a ser adquirido em última instância e de forma definitiva, embora o princípio que inclina a adquiri-lo esteja na vontade; inversamente, porém, a percepção e a aquisição da verdade devem, em última instância e perfeitamente, estar dentro do intelecto, porque o objeto não é conhecido, nem é alcançado pela contemplação, exceto dentro do intelecto.

XI. E quando se pergunta como o objeto está na vontade, dizemos que não está por si só, nem por semelhança e representação, como no intelecto, mas por meio de proporção e coaptação com o objeto, pelas

quais a vontade se torna ponderadora e afetada em relação a ele, e tal coaptação com o objeto é relativa e proporcionalmente o próprio objeto. E quando se responde que, para produzir esse peso e inclinação, ou impulso, o objeto representado na mente é suficiente, a partir do qual o desejo é produzido na alma, a resposta é que esse objeto não pode operar na vontade, a menos que nela e dentro dela haja alguma impressão e coaptação em relação a tal objeto, em razão da qual a vontade pesa elicitamente, porque, embora atraia o objeto, ela não pesa eficaz e elicitamente em direção ao objeto, a menos que esse movimento e tendência surjam vitalmente de si mesmos, nem podem surgir a menos que sejam determinados em si mesmos por alguma união, proporção ou coaptação em relação a esse objeto, como por um certo peso determinado, a tender para ele.

E esse peso deve estar na própria vontade, e não apenas na apreensão da mente, porque a própria vontade é aquela sobre a qual age esse peso, segundo as 13 Confissões de Agostinho, capítulo IX: "Todas as coisas agem por seus pesos; meu peso é meu amor; sou levado para onde quer que eu seja levado". Portanto, a partir do objeto apreendido, ocorre na vontade uma pesagem ou espiração, pela qual ela tende a esse objeto por meio de uma inclinação interna. Mas quando se insiste que o poder da própria vontade basta para isso, já foi dito que não basta, porque a vontade não é um poder determinado a uma só coisa, nem o é qualquer apetite despertado, que pode ser conduzido a diversos objetos segundo diversas formas apreendidas. Daí a necessidade de um peso determinado e de um impulso que ajuste e adapte o poder a esse objeto, e não a outro. De fato, mesmo que a vontade seja necessariamente conduzida em direção a um objeto, como a vontade divina o é em sua essência, e o bem-aventurado a Deus claramente visto, ainda assim, como essa necessidade surge na vontade através da forma apreendida, e não entitativamente de si mesma sem um objeto, ela precisa de um impulso que surge do objeto, e um impulso máximo se for conduzida necessariamente. E quando se diz que esse impulso, ou impressão, ou peso da vontade não é o início, nem a força motriz, mas o fim, a resposta é que esse impulso é o fim da ação da vontade como um espírito e como uma força vitalmente inclinada para o objeto, mas também é a razão e a força de ponderação, de modo que o amor possa ser continuado, ou novamente despertado, ou para que possa crescer, conforme essa impressão do objeto conhecido se apegue à vontade com mais eficácia ou tenacidade, como uma flecha impelida, ou uma pedra que primeiro toca outra com seu movimento, imprimindo-lhe um impulso, e a partir desse impulso o movimento da pedra continua e é despertado até o lugar destinado. E assim diz São Tomás IV, Contra Gentil, capítulo XIX, no final: «O amado existe na vontade como algo que inclina e, de modo, impele o amante interiormenteem direção à própria coisa amada;» que certamente consiste em ter a si mesmo como princípio para suscitar ou manter o amor, porque essa inclinação é amor: assim como o intelecto, pelo entendimento, profere uma palavra e novamente se contempla na palavra proferida, e suscita novamente, ou mantém o entendimento: pois a vontade não se impulsiona, nem se determina, nem se torna ponderada, exceto de maneira vital, como dissemos acima, e de forma vital voluntária ou espontânea, e tal movimento de inclinação (voluntário) é substancialmente amor; e assim difere do intelecto, que não pode ser fecundado pelo conhecimento, mas por uma espécie impressa por outra, infundida ou produzida, e não pelo conhecimento, porque na fecundação o intelecto não se move por si mesmo, mas está sujeito ao objeto; e por isso o filósofo disse que entender é sofrer, ou seja, causalmente, e em sua fecundação. Mas a vontade não se determina por si mesma, nem é impelida pelo sofrimento, mas sim voluntariamente e por uma inclinação e determinação intrínsecas, e isso já é amar enquanto espira e se impulsiona por si mesma.

XII. A resposta à confirmação do significado de São Tomás é que na vontade nada procede por meio de uma operação na qual existe em última instância, assim como no intelecto algo procede por meio de uma operação, onde o objeto é representado como a coisa última tocada e compreendida, e ali o objeto é compreendido dentro da palavra, mas o bem não é amado como dentro da vontade, embora através daquilo que é produzido na vontade, a coisa seja amada para o exterior. Portanto, São Tomás não nega absolutamente que algo seja operado na vontade, mas algo opera de tal maneira, como no intelecto, no qual o objeto está contido, que o conhecimento termina nele como dentro de si mesmo: pois ele diz que isso ocorre porque a operação do intelecto termina na mente, na qual há verdade ou falsidade, mas a operação da vontade termina em coisas nas quais há bem ou mal; e, portanto, o amor é significado em Deus como uma operação, não como uma coisa

operada, mas a palavra como uma coisa operada e subsistente, e assim não se diz que o amor seja pessoal em Deus. Portanto, São Tomás nega que algo proceda na vontade como um efeito, porque aquilo que procede não procede como um termo no qual o objeto é amado, e ali reside o amor, mas como um impulso pelo qual a vontade pesa e inclina o objeto para o exterior. Contudo, ele não nega que algo produzido procede da vontade, de modo que é vitalmente impelido por ela, e assim recebe peso vital em relação a algum objeto ao qual está adaptado e proporcional.

XIII. Mas se perguntardes se tal termo vital de espiração pode ser fornecido por Deus, de modo que o próprio objeto amável se una à vontade por si mesmo e cause essa ponderação e inclinação, como sustentamos que no intelecto do Deus bendito fornece a palavra, ou a espécie expressa, de modo que a essência divina seja vista nela, e não na palavra, ou representação criada, a resposta é que não pode ser, e que há uma proporção discrepante entre a palavra, que é o termo da intelecção, e esse impulso, que é o termo do amor; que a palavra não é apenas o termo vital da produção e da fala, mas também a representação intencional expressa do próprio objeto, de modo que contém o próprio objeto em ser intencional e inteligível, formando-o em si mesmo sob essa inteligibilidade e imaterialidade que o objeto tem em si mesmo; Portanto, quando a inteligibilidade e a imaterialidade do objeto são tão grandes e tão divinas que toda inteligibilidade e imaterialidade criadas não só não podem igualá-las, como permanecem infinitamente distantes, isso deve ser suprido pela própria imaterialidade divina. Assim, a palavra ou termo da intelecção, na medida em que deve conter e representar um objeto em seu ser inteligível, tal como ele é em si mesmo, não pode obtê-lo por meio de uma imagem criada e produzida, mas a inteligibilidade divina deve supri-lo por si mesma, porque nada é criado e capaz de tal inteligibilidade, nem qualquer imagem que possamos atribuir a ele. Mas, na medida em que deve ser um termo produzido e proferido vitalmente pela intelecção e pela fala, ele não pode de modo algum ser suprido pela essência divina, nem a essência divina se une no bem-aventurado como um termo produzido e proferido pela intelecção do bem-aventurado: pois isso implica que o divino é produzido por alguma ação criada, e implica que ele apenas se une, e não procede, para ser chamado de termo produzido ou proferido. Portanto, no que concerne a este efeito de um termo produzido, nem a essência divina supre o lugar da palavra na bem-aventurança, nem a visão bem-aventurada possui qualquer termo proferido ou produzido por si mesma, mas apenas um termo unificado no qual o objeto é contemplado, a saber, a própria essência divina em lugar da palavra. Mas um termo produzido involuntariamente não tem o caráter de uma imagem que desenha e contém em si um objeto por meio da representação, de modo que, deste ponto de vista, o próprio objeto supre, por sua inteligibilidade, aquilo que é impossível para qualquer imagem criada, mas apenas tem o caráter de uma coisa vital que procede e emana da própria vontade, e é impressa pelo objeto apreendido no conceito, o que causa tal peso vital na própria vontade: pois essa impressão e mudança da vontade dependem do objeto desejável, como do fim e do objeto, mas são realmente vitalmente suscitadas pela vontade; daí que São Tomás chama essa coadaptação ao objeto de complacência, que, naturalmente, deve ser suscitada pela vontade, da qual o próprio São Tomás pode ser visto no capítulo n, questão. xxvi, art. n, e o que dissemos em Física, q.xm, art. ii. E nesta primeira parte, q. xxxvn, art. i, São Tomás diz que esta impressão da coisa amada na afeição do amante provém do fato de alguém amar: portanto, procede vitalmente. Logo, não há nada ali que a essência divina forneça por si mesma, porque este impulso não pode ser um impulso e um peso unidos, mas vitalmente e vitalmente, ou impresso na vontade de dentro, porque pesa na medida em que é voluntário, e não de fora: pois a vontade só se inclina voluntariamente. Logo, não pode ser inclinada por um peso e um impulso unidos a si mesma, mas produzida por si mesma: portanto, a essência divina como princípio ativo, e de maneira eficaz, será capaz de inclinar a vontade, assim como inclina operando internamente, como se fosse a raiz da própria vontade, mas não à maneira de uma forma vital que formalmente a torna inclinada e pesada em direção ao objeto. Mas tudo o que procede e tem vitalidade não é fornecido formalmente por Deus, nem na palavra da mente, nem no impulso da vontade, mas apenas aquilo que é inteligível por imagem e representação, ou que se sustenta na parte do objeto de modo que o objeto se una ao intelecto, não aquilo que tem processão vital. E como o ato de intelecção não requer a processão

do verbo pelo intelecto, mas apenas a contemplação em direção ao objeto representado na palavra a ela unida, portanto a palavra é salva e suprida, sem que isso proceda vitalmente, apenas por estar unida ao intelecto, e a intelecção termina ao contemplá-la, o que, para ser intelecção, não exige um termo produzido, mas basta que o contemplado, que é inteiramente diferente, esteja no impulso da vontade, que é um impulso na medida em que é voluntário e vitalmente originado da vontade.

XIV. De acordo com o que dissemos acima, deve-se pressupor aqui se esse impulso e espiração da vontade, ou amor, procede ativamente da concepção da mente, ou apenas especificamente, por ser um objeto, e finalisticamente, por ser um fim atraente. Pois é geralmente aceito que somente nessa dupla espécie de causas, a saber, formal, extrínseca ou objetiva, e finalista, o ato da vontade, e sua espiração ou impulso, dependem da concepção da mente. Caetano acrescentou nesta primeira parte, questão lxxx, art. n, que o ato de amor também depende ativa ou eficientemente do objeto apreensivo, pois na medida em que o desejo age sobre o objeto apreensivo na alma, e assim efetivamente causa a especificação no apetite para tal ato, para a qual ele está em potencialidade, e nenhuma outra causa aparece pela qual ele seja efetivamente reduzido a agir. Mas este ponto deve ser tratado em 1-2, questões ix e x. No ponto em questão, em que encontramos a espiração passiva, ou seja, que o Espírito Santo provém do Verbo divino não apenas no gênero de uma causa formal extrínseca, ou final, mas também por meio de um princípio ativo de espiração, deve-se observar que, embora seja verdade que o amor procede do Verbo e da concepção da mente, e que, portanto, o Espírito Santo deve proceder do Filho, como ele ensina abaixo na questão 36, art. n, e iv contra gentil. cap. 19, ele não expressa ali em que gênero de causalidade o amor procede do Verbo. Dizemos, portanto, que do Verbo pode-se entender que o amor procede e se origina, tanto em razão do objeto representado no Verbo, com o qual o amor se preocupa, quanto em razão da própria essência ou natureza divina e de sua vontade, que o Verbo possui enquanto Pessoa subsistente em Deus; e assim ele opera por intelecto, vontade e poder como agente e pessoa operante, como princípio pelo qual... Portanto, a Palavra é tanto o princípio pelo qual se manifesta o objeto, ou se o propõe à vontade, quanto o princípio pelo qual se opera por meio da vontade. De primeira maneira, como é puramente manifestativa do objeto, o amor, ou a espiração da vontade, não procede da Palavra, exceto no gênero de uma causa formal, objetiva e final, porque dessa forma considera-se apenas a processão ou emanação do objeto, da qual depende, como causa formal e final. De segunda maneira, a espiração procede da Palavra e do Pai como que ativamente pelo mesmo poder espirativo e pela mesma vontade, que, com relação ao amor, ou à ação espirativa, é considerada como operando ativamente, não como um fim ou objeto.

O raciocínio de São Tomás é eficaz para

## POR QUE A PROCESSÃO DO ESPÍRITO SANTO NÃO É GERAÇÃO?

Dito isto, não tenho desejo de prosseguir ou explicar todas as razões que geralmente são acumuladas para provar que o Espírito Santo não procede como gerado, nem que sua processão é geração; várias são apresentadas pelo Padre Vasquez aqui, disp. cxm, c. ii e m.

XV. Dizemos, portanto, com base em São Tomás, que a processão do Espírito Santo está excluída da razão da geração, porque, embora por meio dessa processão o Espírito Santo tenha a mesma substância e divindade ligada a si mesmo com tanta identificação e unidade quanto o Filho, mas não comunicada pela mesma formalidade, ou razão formal, e devido a uma razão formal e modo de comunicação diferentes em uma processão e em outra, uma processão é chamada de geração, outra não. Mas que essa diferença se reduz a um modo e razão de comunicação diferentes, ou seja, porque em virtude do modo de proceder a semelhança da natureza não é comunicada ao Espírito Santo, como ao Filho, é ensinado por São Tomás abertamente na primeira Epístola a Anibald, Dist. XNI, questão um, A.IN, onde ele diz: «Assim, portanto, a processão do Espírito Santo, por causa do modo de proceder, não significa conformidade da natureza, que é o que significa geração.» Onde conformidade da natureza é o mesmo que semelhança. E ele ensina o mesmo em IV Contra Gent., capítulo 1. xxni, no final, onde ele ensina que: "Se um homem pudesse fazer outro homem de duas maneiras, ou seja, por

geração, ou de outra maneira, ou seja, artificialmente, a partir de sua própria carne, o primeiro seria chamado de filho, não o segundo, embora ambos fossem semelhantes em substância apenas por causa da maneira diferente de proceder."

E se perguntarem qual é esse modo diferente, ou essa razão formal diferente, pela qual a processão do Espírito Santo não é geração, e por qual partícula ela é excluída da definição de geração, respondo que ela é excluída pela falta de uma partícula dupla, que falta na definição de geração da processão do Espírito Santo. Pois, em primeiro lugar, essa partícula carece de semelhança. Em segundo lugar, essa partícula é a natureza, porque formalmente, e em virtude da formalidade da processão formal do quarto modo per se, ela não procede em semelhança, nem procede sob a razão formal da natureza, mas de algo subsequente à natureza, embora no primeiro modo per se o Espírito Santo seja essencialmente a natureza divina e tenha a semelhança, ou melhor, a identidade dela. São Tomás postulou ambas as maneiras de excluir a definição de geração da processão do Espírito Santo. Pois que ela não é geração pelo fato de não proceder formalmente em semelhança, mas pelo modo da semelhança, ele postulou aqui em a. iv e em m contra gent. c. xix, e em outros lugares onde ele trata dessa processão. Mas que ela não procede formalmente pelo modo da natureza, ele ensina em i, dist. xm, q.

i, art. não ao sexto, onde ele diz que: «A natureza não é o início da processão do Espírito Santo sob o aspecto da natureza, mas sob o aspecto da vontade da qual procede o amor.

XVI. Daí surgiu o fato de Caetano e outros intérpretes de São Tomás geralmente afirmarem que, para a geração, é necessário que o que procede não apenas seja semelhante, mas que o seja pela força da geração. O que São Tomás expressou nas palavras citadas acima, na primeira carta a Anibald: "Pelo modo de proceder, procede em semelhança ou conformidade com a natureza". Portanto, embora na processão do Espírito Santo o que procede seja semelhante, como não possui semelhança pela força, ou pelo próprio modo de processão, não é geração. Mas o que significa proceder como semelhante, pela força, ou pelo próprio modo de processão, será esclarecido mais adiante por meio de argumentos. Ora, dizemos que o que procede pelo modo de proceder nada mais é do que proceder pelo próprio modo formal de proceder, de maneira assimilativa, de modo que a própria ação é assimilativa, e de quarta maneira, que o gerador assimila por si mesmo, assim como o calor aquece e o gerador gera. Contudo, não acrescentamos uma nova partícula à definição de geração, dizendo "pela força da processão", mas explicamos nestas palavras a força dessa partícula em semelhança, que então é corretamente compreendida quando a razão formal para o termo geração é a própria semelhança da natureza, ou tornar semelhante, como semelhante, ou gerar à imagem, como se diz de Adão em Gênesis 5, que diz: Ele gerou à sua imagem e semelhança. Mas se a própria semelhança, ou tornar semelhante, é o que a geração formalmente pretende, é necessário que a semelhança seja obtida da própria força e razão formal do processo, de modo que, no quarto sentido, o semelhante procede por si mesmo, e não basta que o que procede por si mesmo seja semelhante, no primeiro sentido, ao que o produz, como já explicamos.

XVII. Nosso fundamento, portanto, para mostrar que a processão do Espírito Santo não é geração é porque essa partícula dupla, a saber, em semelhança e em natureza, não se aplica a ela, de modo que ela não procede em semelhança da natureza, que é colocada na definição de geração.

A razão é que a partícula em similitude, que é colocada em tal definição, implica uma razão formal sob a qual o termo precedente é o termo de geração: portanto, é necessário que a processão, que é geração por sua razão formal e tendência, respeite essa similitude: portanto, embora uma coisa semelhante seja ativamente produzida, e o termo precedente essencialmente, e de primeira maneira tenha uma similitude per se, aliás, e identidade e unidade com a natureza de seu princípio, no entanto, se a ação sob sua formalidade, e de quarta maneira não for per se assimilativa, e de maneira processual assimilativa, não é geração. O antecedente é comprovado, tanto porque a definição de geração não diz que se trata de uma processão ou produção de algo semelhante de alguma forma, mas sim que ocorre em semelhança, onde a partícula "em" indica a razão formal do termo "geração", a saber, porque a geração tende a isso, a que uma semelhança possa ser feita: mas a definição seria diminuída se explicasse essa

processão segundo a formalidade, que provém de seu princípio ativo, isto é, de um ser vivo, e da substância ou matéria da qual é feito, e da parte do termo à qual tende, pois não declara a razão formal sob a qual o termo é alcançado, dizendo "em semelhança", mas se desvia dela. Além disso, a própria razão formal da geração exige isso, porque por sua natureza e razão própria ela é a processão propagativa de seu gerador: mas nada se propaga senão por aquilo que é produzido como um outro eu, e no qual o próprio produtor permanece, por assim dizer, e é representado. E, portanto, os seres vivos se geram a partir de sua própria substância, de modo que, por assim dizer, a mesma substância se estende ao seu gerado, e ali, por assim dizer, a mesma pessoa que produziu continua e perpetua-se: portanto, toda a razão formal, pela qual o gerador se refere, é aquela formal que é a propagadora do produtor: mas não se propaga senão em seu semelhante, porque naquilo em que falta semelhança, e a congruência na natureza não se propaga, mas é descontinuada e falha, para que o mesmo que produziu não seja representado e continuado na coisa gerada. Portanto, a semelhança, diz ele, é a razão formal do próprio termo geração. Então, finalmente, porque é dessa maneira que as Escrituras explicam a geração quando dizem em Gênesis 5 sobre Adão: "E gemeu à sua própria imagem e semelhança, e chamou o seu nome Sete"; portanto, aquilo que Adão pretendia gerar era a imagem e semelhança de si mesmo para propagar: portanto, a semelhança é a razão formal do termo geração. XVIII. A consequência do argumento apresentado está comprovada, pois se o termo formal de geração é semelhança, alguma ação, ou processo, deve corresponder a ele, a qual é especificada por tal termo e, por sua própria especificação, diz respeito a tal termo. Mas não é outro senão a geração, porque a natureza instituiu a geração para este propósito, para que, a partir de sua própria espécie e razão própria, pudesse ser uma natureza propagadora; e. Portanto, diz-se que a geração é a preservação da espécie, assim como a nutrição é a preservação do indivíduo. Portanto, a razão própria e formal para a geração é explicada naquela partícula "em semelhança", porque da própria semelhança, como propagadora na natureza, a geração é especificada. Daí decorre a segunda consequência: para a razão da geração, não basta que haja uma ação que produza eficiente ou ativamente algum termo que, em si mesmo, seja semelhante, mas que ela produza especificamente, ou de quarta maneira, um semelhante, de modo que, assim como isto é de quarta maneira: aquecer algo até ficar quente, também isto é de quarta maneira: a geração assimila ou propaga em semelhança por si mesma. Portanto, é necessário que, pela força da processão, um semelhante proceda, não apenas semelhante por uma força quase produtiva e ativa, ou no gênero do produtor, mas pela força da razão formal ou especificadora, de modo que seja de quarta maneira por si só. Mas se, de alguma outra maneira, alguma ação produz um semelhante, mesmo que tal termo produzido seja essencialmente semelhante, ou da mesma substância que outro, não se dirá que o produz por geração, mas por outra ação. Um exemplo é dado por São Tomás IV, Contra gentil, cap. 23 Finalmente, se alguém recebesse de Deus o poder de formar outro homem a partir de sua própria carne ou sangue, de maneira artificial e com suas próprias mãos, assim como Eva foi formada da costela de Adão, se esse homem produzisse um homem da maneira comum, a partir da união com uma mulher, e o moldasse a partir de sua própria carne por meio de outros, cada um seria produzido por esse homem semelhante a si mesmo, no que diz respeito à força da produção ativa ou eficiente; contudo, o primeiro seria gerado e seria um filho, o segundo não, porque, embora fosse essencialmente da mesma espécie e natureza que seu produtor, não se processaria de maneira natural, mas de maneira artificial. Portanto, é um sinal claro de que a produção de qualquer coisa semelhante na natureza não é suficiente para a geração por parte da coisa produzida, mas sim por parte do modo de produção, e pela força da processão, não apenas eficazmente ou ativamente, mas também especificamente, e de uma quarta maneira per se.

XIX. De acordo com o que dissemos, que na processão do Espírito Santo não se encontra aquilo que pertence à definição de geração, mas sim a natureza da natureza, que procede à semelhança da natureza formalmente naquilo em que tal natureza se constitui, não em algo que dela decorre, embora não se distinga identicamente da natureza. Pois a geração entende primeiramente a espécie e por si mesma, não as propriedades da coisa: pois estas decorrem da geração, assim como a forma, que é o fim da geração primeiramente e por si mesma. Portanto, a geração tem como termo formal uma forma substancial e um ser substancial, porque é formalmente uma ação substancial. Daí requerer que seu princípio seja a própria forma substancial do gerador,

embora utilize como poder e instrumento o poder gerador, que é o poder acidental de ação da própria forma. Mas o princípio formal da geração não pode ser algo que decorra de uma forma substancial, porque aquilo que decorre da força de seu conceito formal pressupõe a natureza, porque algo mais decorre dela: portanto, a geração não pode ser fundada em tal consequência, se de fato a geração tende à forma substancial, pela qual o próprio ser substancial é constituído. Mas na natureza cognitiva, o apetite tem a si mesmo como natureza consequente, ou a razão constitutiva da natureza, não como forma constituinte, porque o apetite, a partir de seu conceito formal, é uma certa inclinação e um peso em direção ao desejável: mas toda inclinação decorre de alguma forma, não a constitui, e de acordo com diferentes formas, decorrem diferentes inclinações, assim como vemos também nas coisas naturais que uma é a inclinação da terra, outra do fogo, outra de um cavalo, outra de um leão, por causa das diferentes formas às quais a inclinação decorre. E assim o filósofo, em seus livros sobre a alma, distingue três graus de seres vivos: o vegetativo, o sensitivo e o intelectual. Mas ele não considera o apetitivo entre os graus que distinguem as naturezas dos seres vivos, porque o apetitivo não constitui, mas segue a forma constituinte. Daí se segue que, embora a natureza divina seja constituída pelo próprio entendimento no segundo ato, ou pela intelectualidade no primeiro ato, ou por qualquer outro conceito anterior, ela não é constituída pelo próprio querer, porque a vontade pressupõe o intelecto: pois nada é desejado que não seja conhecido; portanto, ela também pressupõe uma natureza intelectual, que ou precede o intelecto ou consiste no próprio entendimento. Embora o entendimento e o querer tenham exatamente o mesmo ser em Deus, assim como tudo o que está em Deus é Deus, então aquela processão que tem a vontade como seu princípio formal, como a vontade é, e não a intelectualidade como um grau constitutivo da natureza, não pode ser geração, porque procede segundo aquilo que, a partir de seu conceito essencial, pressupõe uma natureza constituída e é algo consequente a ela.

XX. Daí se conclui que esta razão de São Tomás, comumente seguida por seus discípulos, é mais verdadeira, mais formal e mais íntima, e não é contestada por Vásquez, nem por ele apresentada como a razão adequada para esta questão.

Isso fica claro, pois a razão de São Tomás apresenta a razão mais formal para explicar por que esta processão do Espírito Santo não é geração, a saber, porque as partículas essenciais da definição de geração não concordam com ela, pois esta é a razão mais adequada para excluir dessa processão a razão das coisas geradoras. Mas que essas duas partículas são excluídas, a saber, o "in similitude" e a "natureza" segundo a compreensão correta desta definição, visto que o "in similitude" deve ser tomado formalmente como o termo formal da coisa gerada e como a razão formal da própria processão, de modo que a coisa gerada procede como semelhante no quarto sentido per se, e como semelhante em natureza naquilo que é formalmente natureza, não naquilo que decorre da natureza e a pressupõe, já foi suficientemente demonstrado acima.

Mas Vásquez aqui disp. cxm, cap. ın, esta explicação que é a de Caetano e Ferrari e comumente dos tomistas, porque ali ele persuade que a processão do Espírito Santo é também, de quarta maneira, a processão de uma coisa semelhante em substância, visto que é a processão do incriado e da Pessoa divina, que em virtude de sua processão é substancialmente semelhante, aliás, da mesma substância que seu princípio, argumentos que foram parcialmente propostos no artigo anterior e serão parcialmente propostos imediatamente. Mas ele próprio, com Canariense sobre esta questão xxvn, art. n, diz que a razão pela qual o Espírito Santo não é o Filho não é porque ele não procede como semelhante em natureza em virtude da processão, mas porque ele não procede como uma imagem e para representar: pois eles pensam que a natureza de uma imagem consiste em ter a função de representar, e como o Verbo é representativo de si mesmo, e não o Espírito Santo, portanto ele não tem a natureza de uma imagem. Mas, a partir disso, dizem que Ele não é uma imagem, nem é o Filho, porque o Filho é uma relação especial, pois Ele não o é porque é efeito do Pai e causado por Ele: pois também assim um fogo é causado por outro fogo, e não é chamado de Seu Filho, e os ramos são propagados vitalmente do tronco, e não são Seus filhos. Portanto, a relação do Filho, como tal, consiste em Ele ser o representante do Pai e Sua imagem; e assim a filiação segue a representação.

Mas, como Suárez observa muito bem no Livro ıı da Trindade, capítulo V, nº ı, em contraposição a essa opinião, os Padres que ensinam que o Filho deve ser uma imagem para ser o Filho tomam imagem e semelhança

como sinônimos, e não negamos que o Filho procede como uma imagem quando dizemos que procede em semelhança, visto que imagem é a razão e o nome próprios do Filho, como ensina São Tomás abaixo na questão XXXV. E a Escritura explica a geração humana a partir de Adão e por imagem e semelhança naquele trecho de Gênesis, V: "E gerou Adão à sua imagem e semelhança; e chamou o seu nome Sete". E Anselmo diz muito bem em seu monólogo, capítulo LIII: "O Verbo é o Filho, porque traz consigo a natureza da imagem, e o Espírito Santo não é o Filho, porque traz consigo a natureza da semelhança", tomando semelhança e imagem como sinônimos. Mas, como a imagem é dupla, uma puramente representativa, a outra representativa e propagativa, a imagem no primeiro sentido não basta para a geração, visto que também se encontra no ministro que representa o príncipe, no denário onde está a imagem de Gesari e na pintura onde o rei é representado. A imagem no segundo sentido, porém, basta para a razão da geração; contudo, Vásquez não explica suficientemente como ela se distingue da semelhança da natureza, na qual ocorre a propagação, e por que não pertence à processão do Espírito Santo se procede por seu próprio poder, sendo semelhante em substância ao seu princípio. Pois o que lhe falta para propagar e representar substancialmente? Porque a Palavra é, em si mesma, representativa, mas apenas intencionalmente e inteligivelmente; porém, torna-se substancialmente representativa por esses autores por nenhuma outra fonte senão porque é divina e emana por processão divina. Da mesma fonte o Espírito Santo deve emanar, sendo substancialmente semelhante em si mesmo, ou seja, pelo poder de sua processão divina, e da mesma fonte recebe ser semelhante em substância e propagar a natureza: por que, então, não receberia representar-se substancialmente como uma imagem, se recebe ser semelhante pelo poder da processão em si mesmo? E, finalmente, esta opinião é defendida, e a arma que Vásquez usa contra Caetano, e como lhe parece, volta-se contra si mesma; ou seja, o filósofo, na definição de geração, não postulou que há uma processão à semelhança em virtude da processão: portanto, essa partícula "em virtude da processão" não pertence à definição, mas à glosa e à adjeção de Caetano. Assim, baseando-se na única e pura definição do filósofo, que expressa a própria essência da geração, Caetano não tem como excluir a definição de geração da processão do Espírito Santo. Retruco: Aristóteles não postulou na definição de geração que algo procede à semelhança da natureza por meio de imagem e representação; portanto, essa partícula "por meio de imagem e representação" não pertence à definição de geração, mas à glosa e adjeção de Ganariensis e Vásquez. Como, então, eles próprios sustentam que a processão do Espírito Santo não é geração, baseando-se apenas na definição do filósofo? Dirão que não estão acrescentando nada à definição, mas explicando bem a força dessa partícula "em semelhança". Por que, então, não foi permitido a São Tomás, Caetanoo, Ferrara e seus outros discípulos explicar a palavra "em semelhança" no sentido formal, isto é, em virtude da processão, e na quarta via per se, de modo que a geração, para ser geração, deve proceder de forma assimilativa, já que isso é o mais consistente com a própria natureza da geração?

XXI. Portanto, concluímos, com a doutrina de São Tomás até aqui explicada, que o Espírito Santo não procede pela força de sua processão como semelhante em natureza formalmente, embora identicamente, e por assim dizer materialmente, ou realmente não apenas semelhante, mas da mesma natureza e consubstancial. E duas ambiguidades devem ser removidas, pelas quais tudo isso é esclarecido. A primeira, no sentido de ser identicamente semelhante, não formalmente. A segunda, no sentido de ser pela força da processão. E a primeira ambiguidade é removida pelo fato de não negarmos que o Espírito Santo é formalmente Deus, e mais formalmente consubstancial com o Pai e o Filho pela formalidade do primeiro modo em si, não formalmente pela formalidade do quarto modo em si. Pois o primeiro modo em si explica apenas a perseverança da conexão essencial e da predicação; mas o quarto modo em si não explica a perseverança da conexão essencial entre os predicados, mas a perseverança da operação em direção ao termo formal operado. Pois, como a forma é o princípio de constituição e operação, na medida em que constitui, funda a conexão intrínseca dos predicados que concorrem nessa natureza constituída; na medida em que opera, ou na medida em que é o princípio pelo qual a operação ocorre, funda a condutância, ou proporção, e a coaptação per se, e formal com um termo formalmente correspondente a si mesmo. E este é o quarto modo per se, que não é um modo de predicação e conexão, mas de operação e agência: assim como o calor é a forma que constitui o quente, e ao constituir funda

a conexão de todos os predicados essenciais a ele, e nesta linha constitui o primeiro modo per se; e assim se diz per se do calor que ele é uma qualidade, que é uma paixão, ou uma qualidade passível, que é sensível, etc. O calor também é uma forma operante. Mas o que o calor opera per se? Em si, aquece, porque aquecer expressa proporção e condutividade formais; mas se for dito: O que é quente se move, ou o que é quente constrói, a perseverança da operação não é explicada. Assim, portanto, o Espírito Santo procede de forma semelhante ao seu princípio e consubstancial a ele, em primeiro lugar, em si mesmo, porque é produzida uma Pessoa que é essencialmente Deus; mas não formalmente, em quarto lugar, em si mesmo, porque a razão formal e o modo pelo qual ela procede não são assimilativos em natureza sob o conceito formal de natureza, de modo que a razão formal à qual ela termina é aquela pela qual a natureza é constituída em Deus, e para que possa ser semelhante ao seu princípio, como no Filho, a razão do Verbo é, pelo próprio modo de proceder, expressiva e assimilativa ao seu princípio inteligível. E se esse princípio inteligível na razão inteligível é substância, e a própria expressão é perfeita e desprovida de toda potencialidade, em virtude de sua assimilação, ela é uma semelhança substancial e propagação da natureza; Visto que, porém, o impulso e a espiração são apenas impulsivos dentro de Deus no gênero volível, que é verdadeiramente uma substância, não o são pelo fato de o gênero volível ser substância em Deus, e a própria processão ser um impulso perfeito, porque o impulso não procede para assimilar e expressar o ser volível, mas para ponderá-lo e incliná-lo em direção a ele; e assim, se é uma substância, o é porque está dentro de Deus, em quem não há acidente, não em virtude de sua expressão e ação, como é volitivo. E para este fim serve o exemplo citado acima de São Tomás de Aquino de dois homens procedentes do mesmo homem, um pelo poder seminal e nascimento natural, o outro pelo poder artificial de formar outro homem da terra, ou da costela do próprio homem, ou do sangue com suas próprias mãos. Este homem não seria um filho, e o primeiro seria um filho, embora ambos fossem semelhantes ao seu princípio na natureza humana pela semelhança no primeiro sentido em si, mas um também seria semelhante no quarto sentido em si, e um filho; O outro não faria isso.

XXII. O segundo mal-entendido reside no termo "ex vi processionis": pois "ex vi processionis" pode significar força ou poder apenas como eficiente ou ativo em relação à ação e ao termo que a precede, ou pode significar força ou poder produtivo de acordo com o que a razão formal, a condução ou a proporção representam em relação à espécie do ato, ao termo e à razão formal sob a qual ele é alcançado, de modo que não apenas a força ativa está na própria produção e a força produtiva em exercício, e no que diz respeito à existência no termo ou ser que considera a causa eficiente, mas a própria razão formal específica é explicada, e a própria espécie, ou especificação do termo, na coisa que procede, o que pertence ao quarto modo per se, como quando se diz que "quente" aquece, "o construtor constrói", onde tanto a força ativa quanto a proporção formal, ou razão, e a condução a tal termo são designadas. Portanto, quando se diz que o Espírito Santo não procede de forma semelhante pela força da processão, o "pela força da processão" não denota o princípio ou poder apenas como ativo: pois é a partir desse poder ativo de espirar que o Espírito procede segundo toda a consubstancialidade que lhe é comunicada na realidade e de forma idêntica; e assim o Espírito Santo procede e recebe de tal poder ativo uma semelhança, aliás, até mesmo identidade, mas o "pela força da processão" deve denotar a razão formal, ou a condutividade, e a coaptação da forma operante a um termo formal. Ora, toda razão formal que se pode considerar nessa processão é que ela é divina e que é espirativa. Do fato de ser divina e estar dentro de Deus, essa processão não precisa originar e derivar de si mesma um termo, nem distinguir a razão própria e formal de uma processão da de outra, como São Tomás bem disse sobre essa questão, nos artigos iv a i. A razão é que a processão, enquanto divina, não considera o termo que procede como oposto a si mesmo e distinto de si, mas apenas considera a natureza divina que comunica, e em cuja unidade torna ambos os extremos substancialmente um: pois se a processão, enquanto divina, se originasse e produzisse, consideraria a divindade como distinta do princípio do qual procede, o que é inteiramente implícito, visto que na própria natureza divina, e na própria razão da divindade, não pode haver distinção, mas, ainda assim, comunicação. E assim, visto que nessas processões se encontram duas coisas, a saber, que se trata da produção, ou origem, de um termo distinto, e que

este é divino, ou está dentro de Deus, para esta segunda parte a processão, enquanto divina, considera apenas o divino, ou a divindade, como uma razão formal; mas a divindade, ou a natureza divina, pode de fato ser comunicada através da processão, mas não produzida, nem pode ser considerada como um termo que procede, oposto e distinto, porque na natureza divina, a oposição e a distinção relativas ao princípio originário não são explicadas sob o conceito de divindade. Portanto, pelo fato de a processão ser considerada divina, a formalidade da própria processão não se explica em relação ao termo produzido e distinto, mas em relação à coisa comunicada e identificada. Desse ponto, portanto, não se discerne qual é a razão formal de tal processão, e qual é ela em virtude da processão no quarto modo per se, porque a perseverança da operação, e sua razão formal, só se explicam pela ordem a um termo que procede e é distinto do operador, não em virtude da coisa comunicada, pois a perseverança do quarto modo conduz ao termo sendo produzido, ao qual ele comunica tal coisa por sua razão formal. Tampouco a razão própria de qualquer processão se explica pelo fato de essa processão ser divina, porque o ser divino é comum a todas essas processões: portanto, na força divina, a razão formal própria e o quarto modo per se de tal operação não se explicam; Porque o quarto modo em si se fundamenta na razão formal específica do operador e do termo que o precede, e não na razão comum, como quando digo: "A coisa quente aquece", aí se explica a razão formal e específica da operação do calor; e assim se explica o quarto modo em si. Mas se eu disser uma razão comum, por exemplo, "o quente age ou causa; quente como uma substância aquece", não estou dizendo a razão formal do quarto modo em si: similarmente, portanto, se eu disser apenas: "A processão como divina produz um termo semelhante", não estou dizendo a formalidade do quarto modo em si, mas devo redistribuí-la, com a razão própria e específica, na qual uma processão se distingue de outra, e verificar se, segundo essa razão própria, algo procede como semelhante, e isso se dá pela força da processão. Assim, portanto, a formalidade da processão deve ser tomada na força da processão, não pelo fato de ser precisamente divina, mas pelo fato de ser tal, por exemplo. Espirativo, ou intelectivo, e sob essa formalidade como espirativo, fica claro que não procede formalmente como semelhante, mas como algo espirado e amado.

XXIII. Mas se disseres: Pois as processões divinas, mesmo consideradas segundo as suas razões particulares e específicas, por exemplo, como espirativas ou intelectuais, não podem tender ao seu término formal prescindindo do que é divino, mas incluindo-o, se de fato não produzem o seu término formal, por exemplo, o impulso infinito ou uma palavra como mais perfeita e representativa em ato puro, a menos que essa processão seja considerada como em ato puro, seja inteligível ou volitivo, cada um na sua própria linha: portanto, na própria razão formal e específica, e na força da processão como no quarto modo per se, está incluído aquilo que é divino nessa processão, e aquilo que ela tem como divino, a resposta é que essas processões, nas suas razões particulares e na sua própria linha, pressupõem a razão do divino e o ato puro, mas como uma razão comum, não como uma razão formal específica: pois a espécie sempre pressupõe o gênero, e a razão particular, o comum. Portanto, dizemos que essas processões, segundo suas razões particulares e específicas, não pressupõem o que é divino, e da razão do ato puro, eu as distingo; elas não pressupõem o que passa da razão pressuposta e comum; como da razão formal explicativa daquilo que é próprio em sua linha e ordem, eu nego. Pois essa razão formal não é a única razão do ato puro, e a única razão da processão divina enquanto divina, mas do divino enquanto contraído e determinado a tal linha, a saber, como divino intelectivo, ou como divino espirativo, etc. Nessas processões assim consideradas sob essa determinação específica e formal, considera-se esta diferença: o divino, enquanto intelectivo a partir de sua razão específica formal e última, é assimilativo, e quando essa linha inteligível é purificada de toda potencialidade pela razão divina, ela é assimilativa no mais alto grau, e na própria substância, porque a inteligibilidade é substância pura. Mas a processão divina, enquanto espirativa, a partir de sua razão formal última e específica, não é assimilativa, mas inclinativa e ponderosa, e da razão divina ela é purificada de toda potencialidade, e torna-se infinitamente inclinativa e impelida, mas não assimilativa; e, portanto, não é geração, mas identifica-se e comunica-se em unidade com a natureza divina, porque é infinita e porque está dentro de Deus, como já foi dito.

## RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

XXIV. As principais objeções contra essa maneira de distinguir a processão do Espírito Santo da geração podem ser reduzidas a uma dupla cabeça.

A primeira é demonstrando que o Espírito Santo é também, em virtude de sua processão, e formalmente de quarta maneira, por si só, uma processão de semelhança em substância.

Em segundo lugar, se o Espírito Santo, pelo poder de sua processão, não procede de forma formalmente semelhante, mas apenas identicamente, o Verbo também procede apenas desta maneira, como semelhante, e assim, se apesar disso a processão do Verbo é geração, a processão do Espírito Santo também será geração.

A primeira argumentação é a seguinte: tudo o que o Espírito Santo recebe e lhe é comunicado em processão pelo Pai e pelo Filho, é comunicado a si mesmo pela força da processão, mas também lhe é comunicado pelo Pai e pelo Filho que Ele é uma substância viva e intelectual em si mesma, e que Ele é a terceira Pessoa da Trindade: portanto, pela força de sua processão, Ele procede como semelhante e à semelhança da natureza, da maneira que isso exige para a definição e a razão da geração, na qual o filósofo não colocou essa partícula, "pela força da processão", mas ela foi adicionada por Caetano e outros tomistas para evitar dificuldades; contudo, aquilo que não é colocado na definição de geração para as criaturas não deve ser adicionado para a geração divina, se de fato uma razão própria e formal para a geração pode ser encontrada em Deus, a não ser adaptando a Ele a geração que se encontra nas criaturas, não adicionando uma nova partícula, mas removendo imperfeições. A premissa principal deste argumento é comprovada, tanto porque o que o Espírito Santo recebe ao proceder do Pai e do Filho, ele não recebe por acaso, mas pelo poder próprio e inerente a tal processão; quanto porque tudo o que procede de outro tem, em virtude de sua produção, aquilo pelo qual é formalmente constituído no sentido de tal efeito, ou de tal termo que procede: portanto, aquilo pelo qual o Espírito Santo é constituído no sentido de tal Pessoa, e da natureza que ele tem na medida em que o Espírito Santo a tem em virtude de sua processão, e em virtude de algum princípio formalmente proporcionado e conducente à produção de tal termo, que é o Espírito Santo. O menor é comprovado, tanto porque o Espírito Santo, formalmente enquanto tal, quanto na força de sua processão, recebe aquilo pelo qual é constituído na proporção do Espírito Santo, ou na proporção do termo formal de tal processão, mas aquilo pelo qual é constituído na proporção do Espírito Santo, seja na proporção da terceira Pessoa, seja na proporção da natureza, é a substância divina, e o próprio Deus na proporção do sopro: portanto também o princípio formal, e per se na quarta via de tal processão, é a divindade como sopro: portanto, pela força de sua processão formalmente, e na quarta via, per se procede como Deus espirado, mas Deus espirado formalmente como tal, é semelhante à divindade como sopro: portanto, per se na quarta via, e pela força de sua forma, ou princípio formal, procede como semelhante ao seu princípio, e como gerado, de modo que o ser gerado coincide nesta processão com o ser soprou, porque procede como amor incriado pela força de sua processão formal. E não por acaso: portanto, procede pela força de tal processão como semelhante na natureza da própria divindade, pois basta ser semelhante na proporção da divindade inalada. Além disso, porque o Espírito Santo, pela força mais formal de sua processão, procede como uma pessoa subsistente segundo a propriedade característica da terceira Pessoa: portanto, procede como semelhante em natureza. O antecedente é comprovado, porque procede formalmente como o Espírito Santo: portanto, como relativamente oposto ao princípio gerador: portanto, como incomunicável: portanto, como uma pessoa divina inalada: pois isso pertence ao caráter dessa terceira Pessoa. A consequência é comprovada, porque é da natureza mais formal de uma pessoa ser uma substância individual de natureza racional: portanto, o que formalmente procede como uma Pessoa divina procede formalmente como uma pessoa de substância intelectual: portanto, como semelhante à Pessoa que se origina, que na mesma natureza é uma Pessoa subsistente. E aqui se fundamentam as consequências que geralmente se fazem nesta parte, como a de que o Espírito Santo procede formalmente como Deus, se de fato não procede como criatura: portanto, como semelhante, porque Deus é formalmente semelhante a Deus. Nem é um obstáculo que Ele procede como um Deus espirado, e não como um

Deus nascido, porque ser espirado em nada diminui a Sua semelhança, se de fato não diminui em nada a Sua divindade.

A resposta ao argumento é dada negando-se o modo maior, e similarmente o modo menor; falando de comunicação e processão formalmente com a formalidade do quarto modo em si, ou em virtude da processão, por essa razão esta partícula é colocada, de modo que o "em virtude da processão" não seja adicionado à definição, mas esteja implícito, como sua explicação necessária, porque ninguém pode negar que a definição de geração procede daquilo que é de outro à semelhança da natureza formalmente no quarto modo em si.

25. Quanto à primeira prova do princípio maior, afirma-se que tudo o que o Espírito Santo recebe não o recebe por acaso, isto é, por algum poder acidental, ou acidentalmente apropriado ao seu princípio, nem o recebe como acidental a si mesmo, e não essencialmente apropriado de primeira maneira per se, mas o recebe de forma idêntica e concomitante; e assim, se o "por acaso" for entendido como aquilo que é apenas identicamente e concomitantemente, então deve-se admitir que Ele recebe muito por acaso, e não per se de quarta maneira. Mas se o "por acaso" for entendido como algo acidental e externo, então nega-se que Ele receba algo por acaso. E como o "por acaso" parece soar secundário, e más formas de palavras devem ser evitadas, deve-se simplesmente admitir que o Espírito Santo não recebe nada por acaso.

Consequentemente: portanto, distingo o "por si mesmo" do "pelo seu próprio poder"; nego o "por si mesmo" pela perseverança da quarta maneira; Em primeira instância, admito, porque aquilo que recebe é essencial a si mesmo, intrínseco e semelhante a Deus, de fato, uno com Deus, mas não de forma assimilativa, nem sob a razão formal da assimilação, e em quarta instância, per se. Caso contrário, provaria-se que o Espírito Santo ou o Filho procede formalmente em quarta instância, per se, como imenso, ou como justo, ou misericordioso, e geralmente sob cada atributo procederia formalmente e per se, porque não o possui por acidente, mas por seu próprio poder; mas não recebe tudo em quarta instância, per se, porque nem tudo explica a razão formal sob a qual procede. E assim também se diz quanto à segunda prova do princípio maior, que aquilo que é formalmente constituído pelo Espírito Santo no sentido do termo formal e da especificidade desta processão, é possuído pela força da processão formal, e em quarta instância, per se.

Contudo, nem tudo que constitui o Espírito Santo, e qualquer termo que procede em sua natureza essencial e predicados essenciais, o possui formalmente no quarto modo per se por força da processão. Pois nem tudo que confere a um termo sua natureza, seus predicados essenciais e tudo o que lhe pertence no primeiro modo per se o confere formalmente no quarto modo per se. Mas para a formalidade do quarto modo per se, é necessária uma concordância, ou proporção, e uma especificação formal entre a razão da produção e o termo produzido. Pois se o homem fosse produzido da terra, ou da costela, ou da própria carne do homem, ele procederia no quarto modo, como um homem feito pela arte, não como um homem nascido ou um filho; E agora, na transubstanciação, o corpo de Cristo é alcançado, como convertido e transubstanciado, não como homem, ou então de quarta maneira propriamente dita. Quando Deus cria o homem de quarta maneira, Ele formalmente alcança toda a natureza do ser e, materialmente, a natureza do homem. Embora, em todos esses exemplos e outros casos semelhantes de causas equívocas, por meio dessa processão, Sua natureza e predicados essenciais sejam conferidos ao termo que procede, mas não formalmente de quarta maneira propriamente dita, isto é, pela força da razão a partir do formal sob o qual esse termo procede. Assim, o Espírito Santo, pela força de sua processão de quarta maneira propriamente dita, recebe que é espirado por Deus, não que nasceu, embora, ao ser espirado por Deus, Ele receba, por meio de tal processão, a natureza purificada e a semelhança de Deus identicamente.

XXVI. À primeira prova do ponto menor, admitimos que, pela força da processão, o Espírito Santo recebe aquilo pelo qual é constituído na proporção do Espírito Santo e na proporção do termo formal de tal processão, e similarmente que recebe, pela força da processão formal, que é um Deus espirado: pois é por isso que o Espírito Santo é constituído na proporção do termo formal de tal processão. Similarmente, admitimos que procede da divindade como sopro, assim como de um princípio formal, e de quarta maneira per se. Mas, visto que se diz que

o Deus espirado é formalmente mais semelhante ao Deus que espira, faço distinção: formalmente semelhante de primeira maneira per se, isto é, em seus predicados essenciais, admito; formalmente semelhante de quarta maneira per se, isto é, que procede de maneira assimilativa, nego. Pois, para a proporção entre o Deus formal que espira e o que é espirado, contribui apenas formalmente o fato de Ele ser uma divindade, como criador de inclinação e peso, mas o fato de Ele ser semelhante em natureza não contribui mais do que o fato de Ele ser justo, misericordioso ou imenso, embora tudo isso seja idêntico em realidade e essência. E, similarmente, embora proceda como amor incriado, não proceda formalmente como semelhante em natureza e na divindade espirada, porque, para ser formalmente semelhante no quarto sentido em si mesmo, não basta ter em si a semelhança da natureza, mesmo essencialmente, e no primeiro sentido em si mesmo, mas é necessário que a tenha de forma assimilativa, e da própria condução formal da operação à assimilação, como foi explicado no exemplo do homem produzido seminalmente, ou artificialmente, ou por criação.

XXVII. À segunda prova diz-se que, distinguindo o antecedente, pela força da processão, procede como uma pessoa subsistente espirada, eu admito; como nascida e propagada, eu nego; portanto, como semelhante, eu distingo o consequente; como semelhante no primeiro sentido per se, e como essencialmente tal, passa; como semelhante no quarto sentido per se, e pela força da condução formal em operação a tal termo, eu nego. Mas quando se diz que é da natureza formal de uma pessoa ser semelhante a outra pessoa na mesma natureza subsistente, eu digo que isso é da natureza de uma pessoa no primeiro sentido per se, mas não é da natureza de uma pessoa proceder no quarto sentido per se como é constituída, ou proceder sob a própria razão formal da semelhança, de modo que

procedem de maneira assimilativa, como tantas vezes foi dito no exemplo citado por São Tomás: Se um homem produzisse outro homem com as próprias mãos, mesmo que o produzisse a partir de sua própria carne, tal homem seria essencialmente e de primeira maneira uma pessoa per se, e teria uma natureza racional semelhante àquela que produz, nem seria um filho, porque formalmente, de quarta maneira, não procederia à semelhança como uma pessoa nascida, mas como uma criada pela arte; assim também o Espírito procede como uma Pessoa espirada, isto é, segundo a inclinação do amor, não como nascida, e semelhante em virtude do modo de proceder. Acrescento que pessoa e supósito não expressam a razão formal para proceder no termo produzido, mas aquilo que é como o quê; e assim, do fato de alguma pessoa proceder em virtude da processão, nenhuma razão formal específica é tomada, e do quarto modo per se: pois é comum a todo termo que procede no gênero da substância, que ele procede como subsistente na parte do termo que procede como aquilo; E assim também o Espírito Santo procede como uma pessoa subsistente como um termo que procede como aquilo. Mas a razão formal para a processão no quarto modo em si não é extraída daquilo que é como aquilo, mas da própria razão formal sob a qual algo é o termo de ação; e assim, deve-se atentar para a própria forma, ou a razão formal para o termo, e para aquilo pelo qual ele é constituído como procedente, de modo que por isso a processão possa ser regulada, esteja ela no quarto modo em si ou não; mas a própria pessoa que subsiste como aquilo não é a razão formal para o termo. E assim, embora o Espírito Santo proceda, não é o "como" que replica a razão formal como aquilo, mas o próprio termo como aquilo.

XXVIII. Mas, quanto à consequência: Ele procede como Deus: portanto, como semelhante, o antecedente é respondido pela distinção; ele procede como um Deus inalado, ou como algo divino por impulso, eu admito; como um Deus nato, eu nego. Quanto à consequência: portanto, ele procede como semelhante, eu distingo; como semelhante no quarto sentido per se, que é proceder de forma assimilativa, eu nego. Portanto, não dizemos que ele procede como uma criatura, nem como Deus absolutamente, mas como um Deus inalado, ou como algo divino inalado, porque Deus sob o aspecto da divindade não é o fim da produção, embora seja uma coisa comunicada por processão; contudo, este inalado e impelido procede como Deus em realidade e identicamente, mas não formalmente no quarto sentido per se, mas como Deus no primeiro sentido per se, assim como um homem procederia como essencialmente homem, e no primeiro sentido per se, mesmo que fosse feito pelas mãos de outro homem, mas não como semelhante no quarto sentido per se. E na Eucaristia, o corpo de Cristo é colocado pela força das palavras como um corpo, animado apenas por concomitância, embora

Ele seja essencialmente e identicamente animado na realidade. E quando se diz que ser espirado não diminui a semelhança, eu faço uma distinção: não diminui dela de primeira maneira em si, eu admito; de quarta maneira em si, eu nego: pois prosseguir e ser espirado não é terminar formalmente a processão sob a razão da semelhança e expressão da natureza, mas sob a razão da inclinação. E embora a inclinação seja a própria natureza na realidade, e identicamente, ela não termina e prossegue formalmente sob o conceito de natureza, mas sob o conceito de inclinação: mas a inclinação, por si só, segue à natureza.

XXIX. Em segundo lugar, argumenta-se a partir do segundo capítulo, porque o Verbo não é formalmente Deus mais do que o Espírito Santo, nem tem de proceder como Deus pela força da sua processão, mais do que o Espírito Santo ou como algo semelhante: portanto, assim como a geração é a processão do Verbo, assim também será a processão.

A geração do Espírito Santo. O antecedente é claro quanto à primeira parte, pois o Espírito é Deus de maneira igual ou igual ao Verbo, visto que na Trindade não há desigualdade, mas suprema unidade: portanto, o Espírito Santo é Deus tão formalmente quanto o Filho. Quanto à segunda parte, ela é comprovada, tanto pelos argumentos apresentados no artigo anterior, onde demonstramos que o Verbo divino não procede pela força de sua processão, por ser semelhante em substância, exceto na medida em que essa processão é divina, e nisso ela se pacifica com a processão do Espírito Santo.

Pois a processão do Verbo, ao abstrair-se do criado e do incriado, é de fato uma semelhança intencional e representativa do objeto, mas não propagativa e substancial, e da mesma natureza; e, similarmente, o amor é um impulso, não uma substância. Mas a processão do Verbo, como incriado e divino, é uma processão à semelhança da substância pela força da processão, não na medida em que é intelectual como tal, mas na medida em que o é, isto é, divino: similarmente, o impulso, não na medida em que é amor como tal, mas na medida em que é divino, procede pela força de tal processão, não como um acidente, mas como a própria vontade, que é o ser substancial de Deus. Nem São Tomás, neste segundo artigo, provou que o Verbo procede por qualquer outra razão senão porque procede segundo o entendimento, e o entendimento é o ser de Deus, mas não menos disposto é o ser substancial de Deus do que o entendimento. Portanto, concluir-se-á, pela mesma razão, que o Espírito Santo, pelo poder de sua processão, procede como semelhante em substância.

XXX. Confirma-se que tudo o que é exigido per se da parte do princípio no primeiro ato para produzir algum termo é exigido per se no quarto sentido, porque necessariamente da parte do termo produzido algo deve corresponder a tal primeiro ato da parte do próprio princípio, mas a divindade é uma forma per se que constitui um poder gerador fértil para gerar, tanto no sentido de um poder nocional, quanto similarmente um poder espiritual: portanto, um termo que emana por meio de ambos os poderes, emana per se Deus no quarto sentido, e de forma similar, porque emana da força da divindade que constitui per se ambos os poderes. O menor é provado, porque o poder nocional denota o poder de produzir e emitir Pessoas: portanto, não pressupõe relação, mas divindade, embora conote relação, porque relação, enquanto relação, não denota poder, mas puro respeito. E assim como a divindade é a virtude da potência nocional, também o Verbo e o Espírito Santo são a própria divindade, contraída por tal relação, a saber, a de filiação ou espiração: portanto, o Espírito Santo, em virtude de sua processão e propriedade característica, procede como Deus com tal relação: portanto, como semelhante.

XXXI. Confirma-se, em segundo lugar, que a intelecção pertence à essência e à natureza divina tanto quanto a vontade: pois ambas são o próprio ser de Deus, e o entendimento é tão próprio de Deus quanto a vontade, como ensina São Tomás em muitos lugares, especialmente em p. qu. xix, art. i e qu. xxvn, art. in e iv contra gentil. cap. xix, e em outros lugares frequentemente: portanto, aquilo que procede pela força de sua processão, como amor e como vontade, procede pela força de sua processão, como a essência e a natureza divinas: portanto, como semelhante ao seu princípio.

E, finalmente, porque o amor procede pela semelhança, e a semelhança é a causa do amor, como ensina São Tomás 1-2, qu. xxvn, art. ni, portanto, aquilo que procede pelo amor procede formalmente pela semelhança e para a semelhança.

A resposta é dada a partir do que foi dito, distinguindo o antecedente: formalmente, o Filho é Deus, assim como o Espírito; formalmente, da primeira maneira em si, eu admito; da quarta maneira em si, eu nego. Pois o Filho e o Espírito Santo são igualmente essenciais e formalmente Deus em si mesmos, e a própria divindade em puro ato: mas pela força da processão, um procede como Deus espirado e amado, e de forma impulsiva, o outro como Deus nascido, de forma assimilativa em substância, e assim um procede como semelhante, e Deus no quarto caminho per se, o outro como Deus identicamente, que é Deus formalmente no primeiro caminho per se, mas no quarto caminho apenas como Espírito, e como impulsivo: assim como o corpo de Cristo no sacramento não é menos formalmente um corpo vivo e animado do que era nas mãos da Virgem, ou como é no céu, e ainda assim no quarto caminho per se, não procede na Eucaristia como vivo e animado, mas puramente como um corpo convertido do pão, mas como procedeu da Virgem, procedeu no quarto caminho per se como animado e como humano. Disso decorre a primeira demonstração do antecedente de que na Trindade não há desigualdade, nem mais nem menos, mas igualmente formalmente no primeiro sentido per se, isto é, igualmente em essência o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus, mas no modo de proceder há diversidade, porque um procede como nascido e como Filho, e consequentemente como semelhante no quarto sentido per se, isto é, no modo assimilativo, o outro não. Portanto, assim como um é o Filho e o outro não, sem prejuízo da igualdade, também na formalidade do procedimento há diversidade sem perda da igualdade.

À segunda prova, afirma-se que a processão do Verbo, não na medida em que é identicamente divina, ou formalmente, mas na medida em que é inteligível sem potencialidade e imperfeição, e apenas como divina pressuposta, tem de produzir algo semelhante em substância. Isto é, a processão do Verbo, dentro de sua linha e ordem de inteligibilidade, na medida em que está em puro ato e sem potencialidade, deve proceder de quarta maneira per se como semelhante, ou consubstancial, em um ser inteligível, que é substancial: embora, para que essa linha inteligível seja purificada de toda potencialidade, seja necessário pressupor que ela seja divina. Portanto, fica clara a separação que ocorre entre esta processão do Filho e do Espírito Santo, pois dizemos que, embora estejam separados no sentido de que, abstraindo-nos do criado e do incriado, nem a processão do Verbo é substancial, nem a processão do impulso produz substância, contudo, ao contrairmos essas processões ao incriado e ao divino, elas diferem grandemente no modo de proceder e produzir, porque a processão intelectual, em sua linha, purificada de toda potencialidade, tem, no quarto modo de operar por si mesma e pela força da razão formal, a capacidade de produzir o similar substancialmente, porque procede de maneira assimilativa no mais alto nível, isto é, assimilativamente sem qualquer potencialidade; e tão substancialmente, porque a assimilação por acidente significa potencialidade e imperfeição, como já foi amplamente considerado acima. Mas, na verdade, a processão volitiva em sua própria linha, purificada de toda potencialidade e imperfeição, não chega a isso, pois procede de maneira assimilativa, nem tende à semelhança da natureza, como na razão formal que especifica a processão no quarto caminho, mas procede de maneira impulsiva em direção ao impulso, ou ao Espírito divino, ou dentro de Deus, que é um impulso infinito, e a própria substância divina, porque aí não há acidente.

Portanto, no quarto caminho, não procede per se como uma substância, ou como semelhante, ou como Deus, mas como Espírito, ou impulso infinito, e purificado de toda potencialidade, que na realidade, e identicamente, aliás, e essencialmente, e no primeiro caminho, é Deus em si mesmo, mas não no quarto caminho per se, assim como o corpo de Cristo procede na Eucaristia como um corpo convertido no quarto caminho per se, não como animado, embora seja essencialmente, e no primeiro caminho per se animado. Portanto, em cada processão, o ser divino não é a razão formal própria e específica de ambas as processões, mas sim uma razão comum e pressuposta: pois, assim como nas ações criadas o ser criado não é a razão própria e formal, mas uma razão transcendental e comum, também nas processões divinas o ser incriado e divino não é a razão própria e específica, nem constitui um quarto modo per se, mas é uma razão comum a ambas as processões e é pressuposto. Mas essa razão, assim

pressuposta, e tornando cada processão em sua própria linha purificada de toda potencialidade, opera de modo que cada processão procede de acordo com sua razão formal da maneira mais elevada e infinita, e não em um gênero acidental, mas em um gênero substancial. Portanto, visto que a razão formal própria da processão intelectual é a assimilação, seu termo procede de maneira semelhante na quarta via em substância; e visto que a razão formal da processão volitiva é o impulso, seu termo procede não de maneira semelhante na quarta via per se, mas como uma inclinação e um impulso infinito, que na realidade é substância. Além disso, a processão sendo divina formalmente não considera o termo produzido, mas o termo comunicado, porque a divindade não é produzida; e assim, da ideia do divino, como divino, a formalidade e a ideia do quarto modo não são tomadas per se, porque isso é exercido em relação ao termo que procede e é produzido, não em relação ao comunicado.

XXXII. E quando se argumenta que procede formalmente como querer, ou segundo a razão do próprio querer, que é o ser de Deus, assim como o Verbo procede segundo o entendimento, que é o ser de Deus, e São Tomás não apresentou nenhuma outra consequência para provar que o Verbo procede segundo o ser substancial senão aquela que procede segundo o entendimento, que é o ser de Deus, digo que a consequência de São Tomás é a melhor, e se aplica formalmente ao próprio entendimento com respeito à processão do Verbo, e apenas identicamente ao próprio querer com respeito à processão do Espírito Santo, pois o que deve estar implícito na proposição de São Tomás é o que ele mesmo explicou em outros lugares, como diremos imediatamente, e já insinuamos acima, que o entendimento é o ser de Deus em primeiro lugar, e pertencente ao ser da natureza, e ao grau constitutivo do vivente. Mas querer é o ser de Deus, pressupondo o conceito de natureza e sendo consequência do entendimento, porque o amor essencialmente pressupõe conhecimento, e a inclinação a forma, ou natureza à qual decorre; e assim querer é ser Deus de forma idêntica e consecutiva à natureza, não formalmente ser natureza, e entrar no conceito de natureza, que é intelectualidade, e seu ato próprio e per se, é compreender em puro ato, que é substancial: assim como os atributos devem ser Deus de forma idêntica e consecutiva, porque estão relacionados como propriedades, e assim, se alguém procedesse como justo ou misericordioso formalmente, procederia de acordo com o que deve ser Deus de forma idêntica e em realidade, não formalmente de acordo com o conceito de natureza, porque o conceito de natureza não é formalmente o conceito de atributos.

XXXIII. E se perguntardes se esta proposição deve ao menos ser admitida absolutamente: O Espírito Santo procede como Deus em virtude de sua processão, alguns a negam categoricamente, porque Ele não é Deus, exceto na medida em que é uno com o procedente, não como distinto Dele, e Ele não precisa ser uno com o procedente formalmente por meio da origem, nem em virtude da processão, mas pela identidade de tudo o que está em Deus: pois como se explica formalmente a razão da origem entre extremos na medida em que são um? Outros afirmam, porque o Espírito Santo procede formalmente como algo, e não como um ser criado: portanto como incriado e como Deus. Mas, pelo que foi dito, esta proposição deve ser distinguida, pois quando se diz que Ele procede como Deus, o "como" pode duplicar a formalidade do ser do termo do próprio procedente, ou sua razão essencial, e aquilo que está no primeiro modo per se, ou pode explicar a formalidade de proceder e emanar, ou aquilo que pertence ao quarto modo per se. De primeira maneira, o Espírito Santo procede como Deus, porque procede tendo a divindade como seu predicado essencial e constitutivo: pois ele não é constituído por predicados criados, mas divino, nem procede como criatura. De segunda maneira, ele não procede como Deus, nem a divindade é a razão formal para o término dessa processão, mas procede como um impulso infinito, que na realidade é Deus, mas não enquanto Deus, assim como, através da geração do homem, ele procede formalmente como homem de quarta maneira, não como um animal ou um ser criado, embora na realidade ele seja essencialmente um animal e uma criatura. E o corpo de Cristo não se converte como animado de quarta maneira, mas como um corpo, embora seja essencialmente animado, e de primeira maneira, de primeira maneira. Pois, de quarta maneira, não é necessário explicar tudo o que essencialmente concorda com o termo, mas precisamente aquilo que formal e especificamente na linha efetua, ou leva ao procedimento, que é um termo. E quando se diz que ele não procede como uma criatura: portanto, como Deus, digo isso no quarto

modo em si, nem como Deus nem como uma criatura, mas como um impulso que é identicamente Deus, ou como um Deus espirado, como dissemos acima, porque nessa formalidade do quarto modo em si, nem o conceito de Deus nem o de criaturas são explicados, embora esteja incluído ali que ele é Deus na realidade, assim como na geração do homem não se explica que ele procede como um animal, ou como uma criatura sob a formalidade que é o término dessa geração, embora isso esteja incluído ali: pois dada a denominação, ou formalidade do conceito, não é necessário admitir um dos opostos, assim como o homem em si mesmo

não é bom nem mau, embora na realidade ele seja o outro.

XXXIV. A primeira confirmação é respondida concedendo-se a maior sobre o que vale em relação ao princípio como forma, ou razão formal para operar: pois isso concorre por si só e é exigido na quarta via. Mas à menor, digo que a divindade constitui um poder nocional, seja gerador ou espirativo, eu distingo; a divindade constitui ambos os poderes, sob a mesma razão formal e especificação, eu nego; sob outras diferentes, deixemos passar: pois a divindade constitui um poder gerador sob o conceito de natureza e o grau inteligível do fecundador; e assim procedendo por meio dela, procede como uma coisa gerada e semelhante em natureza na quarta via por si só. Mas a divindade constitui um poder espirativo sob o conceito do espirador e amante; e assim procedendo por meio dela, procede formalmente na quarta via por si só como um impulso infinito, mas identicamente como a natureza divina, ou semelhante em natureza. E o Espírito Santo é chamado de divindade em virtude de sua propriedade característica, contraída por tal relação, a saber, a de espiração; e assim, pela força de tal processão, ele procede como um Deus espirado, não como Deus de modo algum na medida em que seja uno com seu princípio, nem como um Deus nato.

XXXV. A resposta à segunda confirmação provém do que foi dito, que o ser de Deus é o seu entendimento, a sua vontade e todos os seus atributos, na medida em que todos se identificam no mesmo ser entitativo, e como que na essência transcendental, porque o ser incriado é intimamente consistente com tudo o que há em Deus. Mas, assim como neste ser e nesta entidade divina há uma distinção entre o que é o conceito de natureza e o conceito de um atributo, ou daquilo que é consequente à natureza, o entendimento não é o ser da mesma maneira, e a vontade não é o ser, mas o entendimento é o ser enquanto pertencente ao conceito de natureza, e a vontade é o ser enquanto consequente, e pressupondo a natureza, na medida em que pressupõe o entendimento, e consequentemente a natureza intelectiva, quer constituída formalmente pelo próprio entendimento, quer antecedentemente pela própria intelectualidade. E São Tomás, quando diz que a vontade é o próprio ser e substância de Deus, assim como o entendimento, fala do ser e da substância tomados transcendentemente, pois o próprio ser é comum à natureza, aos atributos e às Pessoas, e da mesma forma que qualquer atributo é o ser de Deus, não da mesma forma que o ser é tomado como natureza, distinguindo-se das propriedades e das Pessoas. E nós já transmitimos isso em grande parte no volume anterior, disp. xvi, art. ni. A passagem de São Tomás citada acima em i, distin. xin, quaest. i, art. in ad iv é suficiente, onde ele diz que: «A natureza não é o princípio da processão do Espírito Santo sob a razão da natureza, mas sob a razão da vontade, da qual procede o amor.»

O que poderia ser mais claro para distinguir o conceito de natureza do conceito de vontade?

Àquilo que foi acrescentado sobre a semelhança, que é a causa do amor; aliás, a própria Palavra, enquanto semelhança, é a causa do amor, a resposta é que a semelhança da coisa amada, enquanto objeto, e da palavra que a representa, é a causa do amor, por atrair e inclinar, não por propagar e produzir o semelhante na natureza. E a Palavra que representa o objeto causa o amor, não pela impressão de semelhança, mas pelo peso e pela inclinação para amar.

O Espírito Santo pode ser chamado de Pai?

## PODE O ESPÍRITO SANTO SER CHAMADO FILHO NATURAL EM RAZÃO DA NATUREZA DIVINA QUE POSSUI?

36. O amor impaciente pelas novidades muitas vezes degenera em erros doutrinários. Isso pode ser constatado em certa doutrina recente, quase antiquada, produzida em algumas disputas compulsênias, a saber, que Cristo, em sua santificação, é chamado Filho natural de Deus com respeito a toda a Trindade, e não apenas à Pessoa do Pai, somente por ser santificado, não por algum dom criado, mas pela própria comunicação da divindade através da união hipostática, porque consideram que essa filiação natural não consiste na origem, como a filiação que resulta da geração, mas na participação e comunicação da santidade, pela qual alguém se constitui herdeiro dos bens de Deus. Portanto, se a Pessoa do Pai, ou do Espírito Santo, se encarnasse, esse homem não seria menos chamado Filho natural de Deus do que Cristo, por causa da participação da divindade na mesma Pessoa.

XXXVII. Desta doutrina deduziu-se uma consequência difícil, porém eficaz e inquietante. Portanto, a Pessoa do Espírito Santo será chamada Filho natural de Deus, devido a uma comunicação da divindade muito mais íntima e consubstancial do que aquela que ocorre por meio da missão hipostática na humanidade, visto que esta comunicação da encarnação se torna uma união, e a do Espírito Santo, uma unidade suprema; esta última é livre e temporal, aquela necessária e eterna, e em toda a plenitude da divindade: pois a terceira Pessoa também é especialmente chamada de santa: pois o Espírito Santo é nomeado.

Essa consequência foi enriquecida, pois admiti-la parecia perigoso para a fé, e negá-la, contrário à doutrina superior.

Finalmente, parece ter surgido uma distinção, a saber, que não é um grande horror admitir que o Espírito Santo é chamado de Filho natural por santificação, não por propagação, por herança, não por origem. Tampouco essa novidade pode ser prescrita ou eliminada pela antiga definição de geração e processão de filiação, porque esta nega que a filiação se constitua por essa processão, mas pela comunicação da divindade, que a fé ensina encontrar-se no Espírito Santo.

XXXVIII. Esta opinião, quanto ao ponto principal concernente à filiação natural de Cristo como homem, deve ser tratada fora deste lugar, a saber, m pq xxiii. Quanto à consequência que pode afetar a filiação natural do Espírito Santo, deve-se agora concluir brevemente com uma conclusão negativa e com o estigma da temeridade e da ocasião de cair na heresia, ou pelo menos por comunicar em palavras e de uma maneira de falar que incita à heresia. A marca da temeridade lhe é imposta porque é desprovida de fundamento, porque introduz algo novo e, em matéria gravíssima, sem o apoio dos autores, algo inédito no mistério da Trindade, sobre o qual não é permitido, devido à grande reverência que lhe é devida, falar, como é costume na Igreja e nos ditos dos santos padres. Mas chamar o Espírito Santo de Filho natural de Deus, quando as Escrituras proclamam abertamente o Verbo unigênito de Deus, seja qual for a forma como essa filiação seja dita ou explicada, não é apenas incomum, mas também temerário e insolente. Além disso, que isso constitui ocasião para heresia e erro, ou melhor, se formalmente não é um erro, aproxima-se muito dele, favorece-o e o comunica em palavras, é evidente, porque esta proposição absoluta é proclamada: O Espírito Santo é o Filho.

A ideia de que o Filho natural é o único Filho é uma heresia declarada, visto que a fé católica afirma que o Filho na Pessoa divina, ou segunda Pessoa, é o unigênito, e que o Espírito Santo não é gerado nem originário, mas procede.

Explicar a natureza do Filho natural, não por filiação de origem, mas por filiação de santidade, porque a filiação de origem não pode ser atribuída ao Espírito Santo sem heresia, é buscar um subterfúgio para o erro, comunicar-lhe palavras e inventar um significado inédito por meio de novas palavras ambíguas. Pois a Igreja não só nega que o Espírito Santo seja gerado e nascido de Deus, o que diz respeito à filiação de origem, como também nega categoricamente que Ele seja o Filho, e que não se possa dizer que haja outro Filho na Trindade senão um, nem outro Pai senão um, como é claro no Credo Atanasiano: "Portanto, um só Pai, e não três Pais; um só Filho, e não

três Filhos." Mas nesta frase pode-se dizer: Não um Filho, mas dois Filhos, ou mesmo três (pois da mesma forma o Pai será chamado Filho, não por origem, mas por santidade e por comunicação da natureza divina, porque embora não seja comunicada a si mesmo por outro, verdadeiramente a possui com a mesma identidade do Filho e do Espírito Santo); portanto, qualquer filiação que não seja uma se opõe claramente ao símbolo, visto que se diz simplesmente um Filho, não três Filhos: portanto, seja qual for a forma como se digam três ou dois Filhos, esta proposição de fé é contradita, ao menos na maneira de falar, mesmo que o significado seja diferente.

XXXIX. Mas, se nessas questões dogmáticas for permitido falar tão livremente, tomar em outro sentido aquelas coisas que são aceitas por todos no senso comum e que são consideradas de significado comum, e inventar novos significados para nomes ou coisas estranhas às definições comuns, dificilmente algo certo poderá permanecer nas definições da Igreja, e os subterfúgios dos hereges estarão sempre abertos, e os erros poderão ser ocultados e encobertos sob a aparência de significados diferentes. Mas quando a Igreja define algo de forma absoluta, ela não pode atentar para os significados dos nomes; ou para os significados das proposições, que podem ser inventados ou acomodados ao capricho de qualquer um, mas rejeita ou não admite todos esses significados, pelo próprio fato de definir uma coisa de forma absoluta sob esses termos e nomes, como a Igreja determina que não há pessoa criada em Cristo, contra Nestório; Se alguém dissesse que existe uma pessoa criada em Cristo, entendendo por pessoa não uma substância individual incomunicável, como é comumente entendida e definida, mas uma substância que sustenta ou é capaz de acidentes, não seria essa proposição condenada por ser em si mesma oposta à definição da Igreja, embora por esse novo subterfúgio desejasse se esconder e escapar do sentido herético? Da mesma forma, a Igreja define que a essência divina ou divindade não gera, nem é gerada, mas Deus em concreto, como afirma Damnamus, sobre a Suprema Trindade. Mas se alguém dissesse que a divindade gera e é gerada, tomando geração não como origem e processão, mas como comunicação de si mesma, manifestação ou santificação, seria então admitido, e não mais condenado? Assim, chamar o Espírito Santo de Filho, e gerado não segundo a origem, mas segundo a justificação, é de modo algum admitível, caso contrário o Filho seria chamado de Pai, não por origem, mas por dignidade, porque tem o mesmo título que o Pai ou algum outro título semelhante; e tudo ficará confuso em relação às noções de Pessoas, e as palavras serão alteradas de acordo com o capricho e o bom senso de cada um, sem serem abaladas por ninguém.

40. Isso não nos impede de admitir que Cristo é uma criatura, não absolutamente, para não concordarmos com os arianos, mas com o acréscimo de que é homem, e que o Espírito Santo pode ser chamado de não gerado tomando-se não gerado como a única negação de gerado, ensina São Tomás abaixo, questão xxxin, art. iv a n. Por que, então, o Espírito Santo não pode ser chamado de Filho, não absolutamente, nem segundo a processão da origem, mas com o acréscimo de que é santificado pela divindade? A resposta é que há uma razão diferente, porque ser Filho de si mesmo, e pelo uso comum dos falantes, significa processão e origem, mesmo quando se diz de um Filho adotivo e de qualquer pessoa que tenha a denominação de filho; e do Espírito Santo, segundo a origem, seja natural e própria, ou metafórica e adotiva, isso não pode ser dito de modo algum. Mas essa aceitação da filiação para a santificação efetuada pela natureza divina não implica de modo algum analogia à origem, nem tal filiação tem a razão da origem, mas apenas uma comunicação da natureza com o direito, ou uma comunicação de herança. E assim, tal comunicação não deve ser entendida pelo nome de filho, segundo o sentido comum de compreensão do significado desse nome, filho. Mas, sendo verdadeiramente uma criatura enquanto homem, não gerado enquanto privado de geração, não extrai tudo isso de seu significado próprio, mas atribui seu significado próprio ao sujeito com uma certa restrição, restrição essa que também é verdadeira e própria.

# QUESTÃO XXVIII.

## SOBRE RELAÇÕES DIVINAS.

### SUMÁRIO DO TEXTO

São Tomás passa das processões para as relações na ordem correta, porque as processões são como os alicerces de relações verdadeiramente distintas, e as relações são formas pessoais opostas e incomunicáveis.

São Tomás aborda dois pontos principais na questão. Primeiro, se existem, e quais são, relações reais em Deus.

Segundo, quantas existem. O primeiro ponto é pertinente nos dois artigos anteriores. O segundo, nos dois últimos.

No primeiro artigo, ele afirma que existem relações reais em Deus. A razão é que Deus é realmente o Pai e o Filho: portanto, Ele realmente possui relações de paternidade e filiação. Novamente, onde os fundamentos são reais, as relações resultantes também são reais: em Deus existem fundamentos reais, a saber, processões dentro da mesma natureza e a ordem divina, como foi demonstrado no artigo anterior: portanto, também relações reais.

No segundo artigo, ele afirma quais são essas relações reais e de que realidade e ser elas desfrutam, ou seja, a própria realidade e o ser da essência divina.

A razão é que, embora as relações reais estejam em um termo, elas estão, no entanto, verdadeira e realmente no sujeito ao qual se referem e denominam. Mas as relações não podem estar em Deus como acidentes inerentes e sobrepostos, porque a substância divina é incapaz de acidentes, visto que não possui a potencialidade de recebê-los.

Portanto, elas são a própria substância de Deus.

No terceiro artigo, ele ensina que deve haver muitos relacionamentos em Deus, e não apenas um.

A razão é que uma relação real só se estabelece em relação a um termo verdadeiramente distinto, pois não há relação real do mesmo consigo mesmo. Esse termo distinto não é algo criado fora de Deus, porque essas relações se dão com algo interno e anterior a toda criatura: portanto, com algo divino, não absoluto, pois nos absolutos não há distinção, mas suprema unidade: portanto, em coisas relativas.

No quarto artigo, ele ensina que existem quatro relações reais, nem mais nem menos.

A razão é que existem duas processões reais, e cada uma tem dois extremos realmente distintos, os quais não podem ser outra coisa senão relações; pois possuem apenas unidade absoluta: portanto, cada processão requer duas relações; e assim, como existem duas processões, haverá quatro relações. Contudo, existem apenas três Pessoas, porque uma dessas relações não é incomunicável, a saber, a espiração ativa: pois é comunicada ao Pai e ao Filho; e assim não constitui uma Pessoa à parte deles. Portanto, existem quatro relações: paternidade, filiação, espiração ativa e espiração passiva, mas as

Pessoas são três: o Pai, o Filho e o Espírito Santo, porque no Pai e no Filho há espiração ativa.

# DISPUTAÇÃO XIII

## SOBRE RELAÇÕES DIVINAS.

### ARTIGO I.

*Como se distinguem essência e relações?*

I. Apresentam-se atualmente duas dificuldades que, devido à sua afinidade e semelhança, devem ser abordadas por nós numa determinada ordem.

A primeira questão diz respeito à distinção entre relações e essência, o que é a essência e em que medida ela deve ser admitida. Embora essa dificuldade seja comum a todos os atributos, como eles se distinguem da essência e uns dos outros, ela apresenta uma dificuldade especial nas relações, devido à maior força que a afirmação e a negação, princípio da distinção, exercem sobre elas, pois nelas fica mais evidente que a essência é comunicada sem que a relação seja comunicada na coisa, e antes de qualquer operação do intelecto.

A segunda dificuldade reside em como a essência é incluída nos conceitos do intelecto, visto que não há distinção entre essência e relações, e se as relações pertencem ao conceito de essência ou não. Abordaremos esse tema no próximo

artigo. Este é o primeiro.

### O QUE NESTA QUESTÃO PERTENCE À FÉ E O QUE PERTENCE À FILOSOFIA.

U. Que existam relações em Deus deve ser aceito com certa fé. Esta é a primeira pressuposição. Que existam relações reais nas criaturas, distintas das coisas absolutas, deve ser pressuposto por certa filosofia, e não parece possível negar isso sem recorrer à teologia. Esta é a segunda.

A primeira definição é estabelecida pela própria definição de Igreja e deduzida das Escrituras. A definição de Igreja é extraída, em primeiro lugar, do Concílio de Toledo, na Confissão de Fé, onde encontramos que as relações na Santíssima Trindade são expressamente nomeadas, quando se diz: «Nos nomes relativos das Pessoas, o Pai é referido ao Filho, o Filho ao Pai, o Espírito Santo a ambos; que, embora relativamente chamados de três Pessoas, crê-se, em essência, em uma só natureza.» E abaixo: «Pois aquilo que o Pai não é para si mesmo, mas para o Filho, é, e aquilo que o Filho não é para si mesmo, mas para o Pai: da mesma forma, o Espírito Santo não é referido para si mesmo, mas para o Pai e o Filho relativamente.» Nesse trecho, as relações em Deus são expressas pelo nome próprio de relação. Também são citados, para isso, o sexto Concílio Sinodal, na carta de Sofrônio recebida naquele Concílio, e o Concílio de Latrão sob Inocêncio III, em C. Firmiter, e a sessão florentina. XVIII e IX, e nas cartas de união. Mas nesses trechos, o termo "relação" não é expresso da mesma forma que no já mencionado Concílio de Toledo, pois na carta de Sofrônio diz-se: "Na Santíssima Trindade há uma só natureza em três subsistências", mas não há menção à relação. E na carta de Firmiter, afirma-se que esta Santíssima Trindade é individual segundo uma essência comum e discreta segundo propriedades pessoais, mas o termo "relação" não é ali mencionado, nem na carta de Damnamus, que se segue, onde, embora se diga: "O Pai deu ao Filho a sua substância, gerando-o", não se acrescenta a palavra "relação", como alguns citam incorretamente desse texto, pois ali tal partícula não é acrescentada. No Concílio de Florença, nas cartas de união, o Papa Eugênio afirma que tudo o que o Pai - Pessoas - é mencionado. São Bernardo piset, cxc, são três, o próprio Pai deu ao seu Unigênito, além de ser o Pai, mas não se diz além da relação, embora ser o Pai seja uma relação, mas pelo Pontífice, não é expresso pelo nome de relação. É verdade que nas décima sétima, décima sétima e décima nona sessões o Concílio usa frequentemente os nomes de relações e hipóstases, mas, no entanto, nessas sessões o Concílio não produziu nada definitivo, mas apenas discussões doutrinais foram realizadas, das quais se estabeleceu uma definição, que foi posteriormente apresentada nas cartas de união de Eugênio III, onde o nome de relação não é usado. Da mesma forma, no Concílio de Reims

sob Eugênio III, um certo símbolo foi emitido pelos padres das províncias, isto é, os bispos, onde, contra as proposições de Gilberto, diz-se, entre outras coisas: "Nem se diz que alguma coisa, sejam relações ou propriedades, esteja presente a Deus e não seja Deus", onde se mencionam relações. Mas que força tem este símbolo do Concílio, e se foi aprovado pelo Papa, já dissemos no volume anterior, disp. iv, art. vi.

III. Mas que o senso comum da Igreja é que as relações são dadas em Deus para distinguir as Pessoas é evidente pela maneira comum de falar dos santos Padres. Agostinho V, sobre a Trindade, C.Vmet IX, afirma: «Somente substância e relação são propriamente encontradas em Deus», e XV, sobre a Trindade, C.M: «O que se diz de Deus não se diz segundo a substância, mas relativamente». Boécio, no livro sobre a Trindade, tem aquela famosa frase: «A substância proporciona a unidade, a relação multiplica a Trindade», e ao longo desse livro ele afirma frequentemente que as relações são dadas em Deus. Santo Anselmo, no livro sobre a Encarnação, C.M, falando deste mistério, infere, como inconveniente para aquele com quem disputa, que: «Não haverá relação em Deus, e assim muitos não o serão», contrariando os erros de Pedro Abailard, ele repete frequentemente que essas relações estão em Deus. Finalmente, o mestre das opiniões em I, Dist. 26 e 27, e todos os doutores escolásticos, e São Tomás sobre esta questão 28, e finalmente todos os doutores católicos concordam unanimemente em afirmar e postular estas relações.

IV. Esta afirmação é deduzida das próprias Escrituras, que explicam claramente a distinção das Pessoas por nomes relativos, como Pai e Filho, como quando se diz: "Batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo" (Mateus 25:15). "Há três que dão testemunho no céu: o Pai, o Verbo e o Espírito Santo" (1 João 3:1), e em muitos outros lugares dos quais se extrai o mistério da Trindade, que é significado pelo nome do Pai e do Filho. Mas, entre nós, as relações são explicadas por esses nomes, pois Pai e Filho são ditos relativamente; portanto, relações, ou um gênero relativo, também são encontradas nas coisas divinas, se de fato nomes que significam relações são atribuídos às Pessoas.

Mas relações fictícias ou racionais não podem ser significadas por esses nomes, tanto porque a paternidade quanto a filiação entre nós são relações reais; portanto, se elas são atribuídas a Deus propriamente dito, e não metaforicamente, nem em relação a criaturas que estão fora dele, mas em relação a Pessoas que são divinas, certamente relações reais devem ser atribuídas. Também porque Deus é realmente o Pai e o Filho, não ficticiamente, e somente segundo a razão, caso contrário, na realidade, haveria apenas um e mesmo Pai e Filho, pois não seriam chamados de Pai e Filho de fato, mas intelectualmente; e assim o Filho e o Pai não seriam realmente distinguidos em essência, e no sentido de Pessoa, e muito menos no próprio sentido de divindade, ou perfeição absoluta, que não pode ser dividida: portanto, a mesma Pessoa seria o que se chama de Pai e Filho, que é a heresia sabeliana. Daí se explica ainda mais essa razão, pois é uma questão de fé que as Pessoas sejam realmente distinguidas: portanto, segundo alguma realidade, que está em uma e não em outra. Mas essa realidade não pode ser absoluta, porque dessa forma a essência divina seria dividida, nem seria a mesma em número nas Pessoas, mas diversa, o que seria postular vários deuses: portanto, é uma realidade relativa.

Finalmente, como em Deus há uma verdadeira processão e origem, pois há um gerado e um gerador, há, portanto, um fundamento real de relações, e também um termo distinto, porque há Pessoas distintas em Deus: portanto, tudo o que é necessário para uma relação real é dado, ou seja, um fundamento e um termo reais.

V. De acordo com o que supomos da metafísica e o que tratamos na lógica, questão 17, artigo 1, existem relações reais verdadeiras distintas do gênero absoluto, segundo a concepção de São Tomás, que frequentemente ensina que as relações são acidentes inerentes ao sujeito, e tão distintas que se compõem com o sujeito. Veja em 1, dist. 31, questão 1, artigo 1, no final do corpo, onde ele diz: «Nas relações reais, o ser da relação é diferente da substância à qual se refere; e, portanto, diz-se que elas estão em, e, conforme estão em, compõem o acidente ao sujeito.» E nesta questão, artigo 9, no corpo: «Uma relação, diz ele, conforme é um acidente, é inerente ao sujeito e tem um ser acidental nele.» E o mesmo é ensinado em RV contra gentil.C. XIV, sobre a nona razão, e em Qu. Vin de Potencia, artigo 1. Tudo isso provamos ali, tanto do ponto de vista natural quanto teológico, ou

seja, deste mistério no qual se encontram as relações reais. E com isso afirmamos que as relações reais de predicamento, ou segundo o ser, e que são relações puras, não podem ser negadas sem o custo da teologia, nem a razão da relação pode ser explicada unicamente pelo conceito de um extremo absoluto com a conotação de outro, ou com uma denominação extrínseca, como alguns pensam. Pois essa imaginação (ainda que falsa) poderia ser imaginada nas coisas criadas, mas nas coisas divinas, dado este mistério da Trindade, não pode. Pois se a relação nada mais é do que a assistência de dois absolutos e conotação, assim como a igualdade são duas quantidades que não se excedem e a semelhança são duas qualidades que concordam, dê-me em Deus dois extremos realmente distintos, cuja assistência e conotação constituem uma relação: pois ou esses extremos distintos são relações, ou entidades absolutas; Se absoluto, você divide e distingue a essência naquilo em que ela é absoluta; se há relações, portanto a relação não consiste na conotação e na assistência mútua de dois, mas antes da própria conotação você admite relações, porque os próprios extremos que devem conotar e se auxiliar mutuamente são realmente distintos apenas por uma razão relativa, e não por algo absoluto, porque isso é único no divino. Portanto, em Deus existem extremos realmente distintos, a saber, Pessoas, e também existem relações reais; esses extremos não são distinguidos por razões absolutas, porque o que é absoluto em Deus não pode ser distinguido, porque não pode ser oposto: eles são, portanto, distinguidos por relações; portanto, a relação no divino não pode consistir na conotação, ou na assistência mútua de dois extremos, ou em sua denominação extrínseca, porque os próprios extremos, entre os quais deve haver conotação, não são extremos distintos, exceto por relações; portanto, a relação é dada antes da conotação mútua. Assim, uma relação não pode existir na composição ou coexistência de dois extremos absolutos, visto que, nas coisas divinas, sem distinção de absolutos, ela deveria ser preservada pela distinção das próprias relações. As relações, portanto, são algo além da conotação de absolutos. E assim como nas coisas divinas o gênero relativo se encontra distinto da conotação e da composição de absolutos, também nas criaturas as relações predicamentais são algo além da conotação de vários absolutos, além do gênero absoluto, ou além de cada absoluto em si mesmo. E isso é defendido pela própria teologia, pois os Concílios e os Padres da Igreja não definem, com base em nenhum outro fundamento, que nas coisas divinas existem relações, e que estas se distinguem não por absolutos, mas precisamente por relações, visto que nas Escrituras as Pessoas são designadas por nomes relativos, a saber, Pai e Filho, etc. Pois o próprio nome de relação não é expresso nas Escrituras: portanto, se Pai e Filho entre nós não significam nada além de extremos absolutos com conotação, ou denominação extrínseca, tampouco se postularão relações nas coisas divinas, mas apenas extremos absolutos com conotação, o que equivale a postular uma distinção em absolutos.

VI. Tampouco impede o fato de que tudo o que se diz sobre coisas relativas pode ser formalmente entendido como concordante, sem essa entidade relativa sobreposta, apenas pela postulação de vários absolutos e suas conotações, como se o Pai gerasse e o Filho fosse gerado, este último é formal e propriamente o Pai porque formalmente gerou, o primeiro o Filho porque formalmente procedeu dele, e ainda assim o Pai que gera, e a própria geração, e o Filho que é gerado, são algum absoluto: se duas quantidades são postuladas que não se excedem, elas são formalmente iguais, porque formalmente uma não é menor que a outra; portanto, elas são formalmente iguais. E o mesmo é verdadeiro para duas coisas semelhantes, e para quaisquer outras coisas relativas. Portanto, essas coisas relativas sobrepostas são postuladas supérfluamente, se sem elas tudo o que postulamos ser exercido por elas se realiza.

A resposta é que, sem uma entidade relativa resultante, nem tudo o que é dito sobre esses extremos será dito, dada essa entidade relativa: pois falta pelo menos um predicado formal, a saber, respeito e ordem, pelos quais um extremo é comparado a outro. Pois, dado um Pai gerador, e geração, e um Filho gerado, ele é chamado de Pai, e esse Filho de forma causal, não relativa; fundamentalmente, não formalmente: pois esse homem é chamado de causador do filho, mas não é chamado de pai relativamente e formalmente, por formalidade comparativa. E duas quantidades que concordam de tal forma que nenhuma é menor que a outra são duas quantidades iguais quantitativamente, não relativamente, fundamentalmente, não formalmente; e uma não supera a outra, nem é

menor que a outra entiativamente, e quanto à quantidade, não relativamente, e por comparação real: pois é claro que uma não tem menos quantidade que a outra, mas não está ordenada à outra, nem a considera não menor e inferior a ela, até que tenha uma entidade relativa pela qual esteja formalmente ordenada a ela. Mas tudo isso diz respeito ao fundamento da relação, não à formalidade da consideração em si, na qual a relação consiste; mas esta se dá por meio de uma entidade relativa sobreposta à conotação e à distinção de extremos absolutos.

## AS RELAÇÕES DIVINAS DISTINGUEM-SE DA ESSÊNCIA SOMENTE PELA RAZÃO.

VII. Abordamos este ponto no volume anterior, Disp. iv, Art. vi, tratando da distinção entre atributos e essência. Pois, embora as relações não sejam calculadas entre entidades, os atributos, por serem comuns a todas as Pessoas e pertencerem à perfeição absoluta, enquanto as relações pessoais não o são, não obstante, por serem divinas e encontradas em Deus, devem gozar da mesma essência divina que os atributos e, portanto, ser a mesma que a essência. Digo brevemente que, dentre todas as distinções que se podem encontrar, seus autores se destacaram por sustentarem que algumas delas existem entre atributos, entre essência e relações. Pois há uma distinção real, como entre duas coisas. Há uma distinção modal, como entre coisa e modo, entre sentar e sentar. Há uma distinção formal real, pela qual, a saber, perante a obra do intelecto, uma não inclui a outra. Há uma distinção da razão com fundamento na coisa, que se chama distinção da razão da razão. Finalmente, há uma distinção da razão sem fundamento na coisa, que se chama distinção da razão da razão.

A primeira distinção real entre essência e Pessoas, ou relações, foi postulada por Gilberto de Porreta, como São Tomás relata aqui no artigo n. E antes dele, parece ter sido ensinada mais expressamente por um certo Walter, que ensinava que existe absolutamente uma distinção real entre essência e atributos, como Suárez relata no livro i sobre a essência de Deus, c. x, e Vásquez aqui em disp. cxvi, cn. No entanto, Gilberto falava especificamente da distinção entre relações e essência, não de atributos, como Walter. Contudo, nessa distinção entre relações e essência, ele parece ter compartilhado da mesma opinião de Walter, embora Vásquez tente libertá-lo dessa distinção real em disp. cxx.

A segunda distinção modal que apresentei em Durandus, dist.xxxm, q. i e dist. xxiv, qn

Scotus estabeleceu a terceira distinção em i, dist. n, quaest. vn, §. Mas aqui permanece, e dist. vin, qu. iv, e dist. xxvi, qu. n, e em outros lugares que citamos no volume anterior, dist. iv, art. vi.

São Tomás, falando de atributos em i, dist. n, qu. i, art. m, e falando de Pessoas e essência nesta questão, art. n e qu.

xxxix, art. n a n, e em i, dist. xxxi v,qu. n, art. i a ii. E os tomistas, que citamos no local citado, geralmente seguem.

A quinta distinção foi defendida por alguns, aos quais São Tomás se refere em I, dist. n, qu. i, art. n, e a atribui a Avicena e ao Rabi Moisés, e parece ter sido seguida posteriormente por Gregório em I, dist. vm, qu. n, art. i e ii, e por Aureolo no mesmo lugar, no sexto artigo, na medida em que eles apenas concedem uma distinção em atributos que conota efeitos diversos nas criaturas, mas da parte de Deus nada lhes corresponde, exceto a diversidade de nomes.

VIII. Contra a primeira opinião de Gilberto houve um debate no Concílio de Reims sob Eugênio III, onde a proposição de Gilberto foi condenada. A proposição de Gilberto era a seguinte: "As três Pessoas são três coisas eternas, e diferem entre si em número da substância divina." Se elas diferem em número da substância divina, então elas realmente diferem dela e são extrínsecas a ela. Portanto, para suprimir esse erro e expurgar a proposição de Gilberto, um símbolo foi composto pelos bispos das províncias, com a intervenção do santo padre Bernardo, que estava presente naquele Concílio, e a seguinte proposição foi colocada em oposição a ele: "Não se postulam relações, propriedades ou unidades que sejam eternas e não sejam Deus." Disso se tornou evidente que as relações, ou Pessoas, não diferem realmente da substância divina: pois, nesse caso, elas não seriam Deus, mas algo diferente de Deus. Mas, não obstante, como este símbolo não parece ter sido aceito pelo Concílio,

conforme ensina Severino Binius, citando Otto de Freising em suas notas ao Concílio, volume xl dos Concílios, na segunda parte sob Eugênio III, visto que foi elaborado pelos bispos sem a intervenção dos cardeais, que se queixaram disso ao Papa; não obstante, como ali se diz sobre uma das proposições de Gilberto, o Papa definiu: "Nenhuma razão em teologia, isto é, nenhum argumento ou opinião, faria distinção entre Pessoa e essência, nem Deus seria chamado de essência divina apenas no caso ablativo, mas também no nominativo", ou seja, que coisas abstratas seriam predicadas de coisas concretas no nominativo, como que Deus é divindade ou essência divina, mas não apenas no ablativo que Deus é divindade. Portanto, não há dúvida de que Gilberto sustentava essa opinião sobre a distinção entre Pessoas e essência, embora mais tarde tenha repetido o que Vasquez disse aqui, disp. O capítulo 20, citado por Otto, deseja exonerá-lo dessa opinião. Pois devemos acreditar mais nos próprios atos, no credo elaborado por São Bernardo e os bispos contra Gilberto, em São Tomás (artigo 20), em São Boaventura, em Alexandre de Ales e em outros homens mais antigos que viveram perto da época de Gilberto e nos mesmos lugares onde ele viveu e ensinou, do que Vasquez acredita em Otto, que, no entanto, não foi obrigado a narrar em sua história tudo o que ocorreu naquele Concílio, ou o que Gilberto afirmou. Portanto, Suárez, em seu livro IV da Trindade, capítulo 20, ataca com razão aqueles que pensam que São Tomás e Boaventura impuseram essas coisas a Gilberto.

IX. Mas o erro aqui é claramente comprovado, porque as Pessoas divinas são realidades criadas ou incriadas. Se criadas, não são Pessoas de Deus, mas feitas por Ele, e incorre-se na heresia de Ário e Macedônio. Se incriadas: portanto, são Deus e puro ato sem potencialidade; portanto, não se distinguem da entidade e do ser divino, porque o ser divino, sendo infinito e puro ato, contém toda a razão divina em uma única e indivisível razão, nem se agrega a si mesmo por composição: pois se nessa razão de puro ato e natureza divina não se encontra tudo o que é divino, mas algo se distingue dela e pode chegar a ela, então, nessa razão em si mesma, ela não é de infinita perfeição e pureza, se de fato algo falta nesse conceito e na realidade que pode chegar a ele. Portanto, deve-se dizer que a essência e as Pessoas não podem ser distinguidas se as próprias Pessoas forem incriadas. Daí se confirma finalmente que não há oposição entre essência e relação, nem relativa, porque o nome essência não explica nada correlativo, mas apenas aquilo que é absoluto; nem privativa, ou contrária, ou negativa, porque todas essas implicam limitação e imperfeição: pois algo falta em uma que está presente na outra, e vice-versa: portanto não há distinção, porque esta se fundamenta em alguma oposição.

X. Com base no mesmo princípio, refuta-se a opinião de Durand sobre a distinção modal entre essência e Pessoas. Porque esse modo, assim modalmente distinto da natureza, é ou criado ou incriado. Se criado, não pode afetar nem modificar a natureza divina: pois seria uma grande imperfeição ser modificado e informado por algo criado. Se é incriado, é puro ato: portanto, a entidade suprema; portanto, não é um modo, que é a entidade mais baixa e menos que um acidente, mas uma substância, que é mais nobre. Mas se a substância é realmente distinta da essência divina e não apenas modalmente, e incorre-se no erro de Gilbert, ou se é inteiramente a mesma que a divindade em essência e formalmente, então a opinião de Durand é falsa e difere pouco do sentido de Gilbert.

XI. Os fundamentos de Gilbert são que algo pertence à Pessoa, que não é da natureza, e isso não através do nosso intelecto, mas na realidade: pois dizemos que a Pessoa não gera a natureza, a Pessoa do Filho é encarnada, não essência: portanto, elas têm uma distinção na realidade. E o que Durandus propõe se reduz ao mesmo, porque, da natureza da coisa, e antes da negociação do intelecto, o Pai é formalmente o Pai por paternidade, e não por essência, caso contrário, ele não seria formalmente distinguido do Filho, nem o consideraria por essência, e ele se opõe ao Filho, mas por paternidade; se de fato ele também está no Filho. Portanto, a essência está em mais do que paternidade, porque paternidade é essência, mas essência é paternidade, e algo mais, a saber, filiação, à qual a paternidade não se estende, mas se opõe a ela, e tudo isso está na realidade: portanto, algo na realidade é paternidade que não é essência. Da mesma forma, tudo o que é igual em um terço, é realmente igual em si mesmo; Mas as três Pessoas são realmente as mesmas entre si em essência, porque não se distinguem umas das outras por si mesmas: portanto, são realmente as mesmas entre si. A consequência é herética: portanto, algumas das premissas são falsas. Não maior, porque é um princípio conhecido pela luz natural: portanto,

menor; e assim deve-se dizer que essência e relações se distinguem. Finalmente, algumas autoridades de Damasceno e Agostinho concordam com Durand. Para Damasceno, livro I da Fé, capítulo IX, diz o seguinte: "Todas as coisas que o Pai tem são do Filho, exceto a geração, que não significa nem uma diferença de substância nem uma dignidade, mas um modo de existência". E capítulo IXN: "Gerado, gerado e processável não são significados de substâncias, mas daquilo que está em relação um com o outro de hábito e modo de existência". Portanto, pessoa significa modo, e como o modo se distingue da substância essencial. Da mesma forma, Santo Agostinho, VII

sobre a Trindade, capítulo I, diz que:

«Tudo o que é dito relativamente é algo que não é o relativo ou a relação.» Disso ele conclui que no Pai há algo além da paternidade, a saber, a essência. E no quarto capítulo ele diz que: «Não é o mesmo ser Deus e ser Pai.» Portanto, paternidade e divindade, segundo o bem-aventurado Agostinho, não são inteiramente a mesma coisa. E ele ensina o mesmo sobre o Salmo 95.

XII. A resposta ao argumento principal e à segunda réplica é que essas questões são as mesmas na terceira, e já foram suficientemente tratadas por nós e resolvidas no terceiro artigo anterior. E, novamente, essa primeira réplica deve ser resolvida em favor da opinião de Escoto: pois se baseia no mesmo fundamento que também observamos no volume anterior, disp. iv, art. vi, onde todas essas questões são resolvidas. Dizemos brevemente que, para essa afirmação e negação, a distinção da razão é suficiente, como São Tomás ensina abaixo qu. xxxix; art. i a n e em i, dist. xxxiv, qu.n,art. de i a n, mas não é necessária uma distinção real na coisa, bastando que haja uma distinção fundamental e eminente na coisa, isto é, uma coisa de tal eminência que seja equivalente a várias coisas às quais essas condições diversas e opostas concordam, de modo que, quando uma proposição negativa é colocada, ela não nega o predicado do sujeito segundo toda razão, mesmo real e identicamente, mas apenas no sentido formal, como quando se diz que o Pai gera, a divindade ou essência não gera, esta negação é verificada no sentido formal, isto é, a essência, ou divindade, na medida em que é significada de tal maneira, isto é, no abstrato; e porque as proposições, se forem proferidas de forma absoluta, sempre procedem no sentido formal, portanto, deve-se negar absolutamente que a essência ou divindade gere, como é negado no Concílio de Latrão, capítulo Damnamus, sobre a suprema Trindade. Mas uma negação no mesmo sentido é falsa, como se dissesse: "Nada que seja essência gera", e no concreto: "Deus não gera", o que é falso, porque a essência divina é aquilo que gera. Portanto, para este propósito, não é necessária uma distinção real em ato entre esses extremos, mas basta uma distinção eminente, a saber, que a mesma coisa seja simultaneamente essência e relações, tanto do gênero absoluto quanto do relativo, e execute a função. E como a essência não é apenas a paternidade que gera, mas também a filiação que é gerada, diz-se que não é propriamente paternidade, isto é, não é apenas paternidade, nem é propriamente filiação, mas ambas juntas. E quando Durandus infere que é mais essência do que paternidade, eu distingo; mais identicamente e realmente, nego (pois é a mesma realidade simplíssima) que passe formalmente do modo de significação. E não digo formalmente, por uma formalidade real distinta, que é o modo, mas formalmente a partir do modo de significação, que tem um lugar na mesma realidade devido à sua suprema eminência. E quanto à consequência de que são iguais em um terço, etc., digo que o defeito desse silogismo não está no menor, mas no maior, que é mal compreendido; e assim ele infere uma consequência defeituosa. Pois o maior deve ser entendido como aquelas coisas que são iguais em um terço sob a mesma denominação e formalidade, não sob denominações diferentes, e que serão iguais entre si da mesma maneira que eram naquele terço, e não de outra forma; e assim as Pessoas serão iguais entre si essencialmente, não relativamente, porque são iguais apenas em um terço essencialmente, não relativamente, como discutimos com mais detalhes na discussão anterior, no terceiro artigo.

XIII. Em resposta às passagens de Santo Damasceno e Agostinho, não se afirma de modo algum que esses Padres afirmem que as Pessoas são modos, e não a própria substância divina: pois Santo Agostinho diz expressamente no Livro Um da Trindade, capítulo seis: "Quando dizemos a Pessoa do Pai, não queremos dizer outra coisa senão a substância do Pai". Quando, portanto, Damasceno diz que a geração é um modo, não uma

diferença de substância, da qual o ingerido e o gerado não são substâncias significativas, mas modos, ele fala desses nocionais da parte do modo de significação, não da parte da coisa significada, como ela está na coisa, e segundo aquilo que é identicamente e entitativamente. E embora, pelo modo de significação, signifiquem um modo de substância, não significam um modo sobreposto e distinto, mas um modo identificado e divino, que é a própria substância, como quando significamos alguma virtude em Deus, como a justiça, a misericórdia, etc. Não significamos substância, mas propriedade e poder, que, no entanto, são na realidade e identicamente a própria substância e essência, mas, pelo modo de significação, são significados como algo consequente à essência, e supondo-a: assim, relação e pessoa são significados em Deus, não como propriedade ou poder, mas como um termo de existência: pois isso é subsistência. E como um termo para nós tem o caráter de um modo com respeito à substância, portanto, quando transferido para Deus, assim como tem o caráter de um termo, é compreendido e significado por nós segundo o caráter de um modo, embora não difira modalmente.

XIV. Ao primeiro lugar de Agostinho, em Vn De Trinitate, c. i, São Tomás responde nesta questão, art. n a ii, onde cita esse lugar como argumento e o explica, dizendo que quando Agostinho afirma que tudo o que é dito relativamente é também algo diferente do relativo, isso é entendido segundo uma distribuição apropriada, isto é, não da mesma maneira nas coisas criadas e em Deus: pois nas coisas criadas encontra-se, além da relação, algo absoluto como sujeito da relação, que é uma coisa diferente da relação. Mas em Deus também se encontra algo absoluto, mas não como uma coisa diferente da relação, porque essa coisa, que é Deus, é equivalente ao absoluto e ao relativo ao mesmo tempo. Mas há algo diferente do relativo segundo a distinção virtual, e segundo a nossa consideração, não segundo a distinção atual na coisa. Ao segundo lugar de Agostinho, São Tomás responde em Vm De Potentia, art. De n a xiv, onde ele explica aquela passagem de Agostinho, que quando Agostinho diz que não é o Pai por ser Deus, ele não se refere a isso, não quanto à realidade e à entidade, mas quanto ao modo de significação, porque a relação não é significada como aquilo pelo qual algo é em si mesmo, mas como aquilo pelo qual é para algo, enquanto a divindade é significada como aquilo pelo qual é em si mesma e pelo qual é constituída em si mesma, porque é significada como a própria substância pela qual Deus é.

Portanto, em relação à coisa significada, naquilo em que ele é o Pai, ele é Deus, mas não no modo de significação, porque por paternidade é significado como tendo a si mesmo para outro, por divindade como sendo para si mesmo, e este modo de significação é próprio da substância.

XV. Quanto à distinção de Escoto, que ele próprio chama de formal, ou da natureza da coisa antes da negociação do intelecto, Durando, no trecho citado, distingue. xxxin, qu. i,num. xxvm, referindo-se a esta opinião de Escoto, disse que não entendia essa formalidade da diferença da natureza da coisa, exceto naquilo que dizem não ser formalmente o mesmo, mas que difere formalmente da natureza da coisa, incluindo aquilo que alguns dizem que não são adequadamente o mesmo, e aquilo que outros dizem, ou seja, que diferem, como coisa e modo. Por isso, alguns entenderam Escoto, nesta distinção formal, como se ele próprio estivesse postulando alguma distinção de extremos por parte da coisa, e antes da operação da razão.

O que, se ele postula, parece absolutamente impossível de sustentar a menos que essa distinção seja real, isto é, da parte da coisa, seja como duas coisas, seja como uma coisa e um modo: e então é atacada da mesma forma que a opinião de Gilbert e Durand, como sendo inteiramente repugnante à simplicidade divina e ao ato puro, que são os fundamentos a partir dos quais rejeitamos todo tipo de distinção que precede a operação do intelecto, no volume anterior, disp. iv, art.

vi. Mas se Escoto nega toda distinção da parte da coisa, ou do real, em relação a Deus, como parece negar, como dissemos ali, e como abordaremos imediatamente, e além disso, ele não se contentava com a distinção da razão apenas, mas desejava introduzir uma certa distinção intermediária entre a distinção real e a distinção da razão, como alguns o acusaram, convencidos por suas palavras, porque ele desejava que essa distinção não fosse nem real nem modal, nem mesmo da razão apenas, mas anterior à operação do intelecto, ele introduziria uma monstruosidade absoluta na metafísica e na teologia. Pois toda distinção, assim como a unidade segue a entidade,

mas nenhuma entidade pode ser imaginada como intermediária entre um ser real e um ser da razão, portanto, a distinção também não pode.

XVI. Portanto, sempre considerei que a opinião de Escoto não se explica tanto pela distinção ou separação de extremos, sejam eles reais ou modais, mas sim pela não inclusão ou não identificação da razão formal de um na razão formal de outro, isto é, que um não é do conceito do outro, de modo que, embora se possa dizer que isto é isto, por exemplo, a sabedoria é a justiça, ou é a própria divindade, ou o contrário, não se pode dizer que a razão formal de um esteja incluída, em parte da coisa, na razão formal de outro, de modo que, a partir da mesma razão formal, esteja incluída por sua natureza no conceito formal ou na razão formal de outro. E assim, esses extremos, a saber, relação e essência, são realmente identificados, mas não são identificados sob toda formalidade, nem um inclui o outro, e sob essa formalidade pela qual não são incluídos, eles se distinguem, e como não são incluídos pela natureza da coisa e por sua própria razão, também se distinguem em parte da coisa, ou pela natureza da coisa. O que significa postular uma distinção em relação à coisa, ou a partir da natureza da coisa, não fundada em qualquer oposição, como postulamos, mas na não inclusão de uma coisa em outra por parte de alguma razão formal, sob a qual essa inclusão não ocorre, embora ocorra identidade sob outra. Assim demonstrei, com base no próprio Escoto e em Arretino, no volume anterior, disp. iv, art. vi.

E assim a opinião de Escoto, diferentemente da opinião de Durandus e Gilbertus, diz respeito mais a uma certa sutileza do que ao estabelecimento de uma distinção verdadeira. Pois Escoto, nessa distinção ii,qu. vil, §. Mas aqui permanece: no primeiro, ele rejeitou a distinção real e modal de opiniões nas coisas divinas, e Durandus entendeu isso também dessa maneira, referindo-se à sua opinião acima, e ele apenas postulou aquela distinção formal a partir da natureza da coisa, que ele finalmente ensina ser virtual e pode ser chamada de racional. Assim, Escoto, em sentido estrito, não parece diferir da opinião comum de São Tomás, embora divirja bastante em sua maneira de falar e, por distinção da natureza da coisa, ou antes da operação do intelecto, ele entendia apenas duas coisas. Primeiro, que algumas coisas, não identificadas por toda formalidade, embora uma em si mesmas, são em entidade e realidade. Segundo, que duas coisas contraditórias são verificadas nessa coisa antes da operação do intelecto, como a essência ser comunicável, mas a relação não. Pois essas duas parecem postular alguma distinção, ou alguma não-unidade de alguma forma, se de fato alguns extremos sob certa formalidade não são um e o mesmo, sob essa formalidade eles permanecem diferentes, ou não um, embora sejam um na realidade: isso, portanto, deve ser formalmente diversificado. E se for dito de algo que não é comunicado na realidade, e sob outra formalidade é comunicado na realidade, essa oposição, ou afirmação, e negação parece introduzir alguma diversidade.

XVII. Já falamos o suficiente sobre toda essa distinção de Escoto, ou não-identificação formal, e acima do volume anterior, disp. iv, art. vi, conci, in, e muitos outros podem ser vistos ali contra a distinção modal de Durand e a distinção real de Gilbert; pois nada mais ocorre para ser acrescentado no presente caso para impugnar essas distinções. Observo apenas que tudo o que foi dito ali sobre os atributos entre si e com a Ausência deve ser dito aqui sobre as relações, ou Pessoas, porque embora as Pessoas se distingam entre si, porque são opostas, não há oposição entre Pessoas e essência, porque elas não estão relacionadas correlativamente, mas assim como uma relação criada é, de tal maneira, uma relação com outra, que também é um acidente de algo, e isso que é um acidente, ou a própria razão em, não se opõe à razão para, mas está intrinsecamente imbuído nela: assim também, nas coisas divinas, uma relação que considera outra como um termo não se opõe à própria razão em, que é a substância divina e a própria realidade da relação. Se, portanto, não há oposição entre essência e relação, mas uma suprema identificação real, e na realidade, o mesmo deve ser considerado da distinção entre atributos e essência, e entre relações e essência. Portanto, como a mesma substância divina contém o gênero absoluto e o relativo, e desempenha a função e o ofício de ambos, essa contradição que, ao distorcer a forma, de que a essência é comunicável, e não a pessoa, requer apenas, e lhe basta, a diversidade de função e ofício, não de entidades, mas as mesmas entidades mais simples, em virtude de sua eminência, ocupam o lugar de muitas coisas; e assim tem a capacidade de verificar essa contradição, desde que sejam colocadas no sentido formal e sob a designação formal, mas não se forem significadas por termos idênticos, como mostramos detalhadamente no

local citado, e é manifestamente claro por si só, porque se a forma contradiz nestes termos: A coisa que é a essência divina, a coisa que é a paternidade, verifica-se que a coisa que é a paternidade é comunicada, embora a paternidade não seja comunicada, e verifica-se que a coisa que é a essência não é comunicada, embora a paternidade seja comunicada. E assim, é um sinal de que essa contradição, ou afirmação e negação, ou seja, a paternidade não é comunicada, não busca diversidade ou distinção da natureza da coisa nos próprios extremos de que se fala, ou seja, na paternidade e na essência, mas no ofício e na função ou nas formalidades, que na mesma entidade eminente não têm distinção, mas a equivalência de várias, porque essa afirmação e negação são feitas apenas no sentido formal desses termos, não em um sentido idêntico, ou naqueles que tornam o interminável um sentido idêntico. Nem é um obstáculo que comunicar e não comunicar digam uma distinção entre si, pelo menos negativa na coisa, porque se opõem contraditoriamente: portanto, essas duas coisas contraditórias que comunicam tal como Deus é, farão alguma distinção, pelo menos negativa, na coisa em Deus mesmo como essência e como Pessoa. Negamos a consequência, como negamos na lógica q. in, art. vi para i, no final, mas esta oposição estabelece uma distinção negativa entre os próprios extremos da oposição, ou seja, comunicar e não comunicar, pois estes não são iguais na realidade, mas também não no próprio sujeito a que concordam, porque não é o efeito formal desta contradição tornar o sujeito dividido em sua entidade (muito menos dizer que a contradição dividida em si mesma é extrema) se for infinita e eminente tanto para as funções de comunicar quanto para as de não comunicar, mas apenas se for limitada, como dissemos no volume anterior, disp. iv, art. vi. Mas para introduzir distinção na própria coisa antes da operação do intelecto, afirmação e negação em algum sentido, e formalidade, ou denominação, não são suficientes, mas sim afirmação e negação na própria coisa, também significadas de forma idêntica e absoluta, porque afirmação e negação sob alguma formalidade, ou apenas em algum sentido, e não significadas na própria coisa também em um sentido idêntico, podem ser verificadas enquanto a mesma unidade da coisa permanece, e de modo algum dividida, mas antes inteiramente una por causa de sua suprema eminência, que, indistinta e indivisa, é equivalente a muitas.

XVIII. E acrescento que, se este fundamento que motiva Escoto, e no qual alguns se esforçam para introduzir uma distinção real, prova alguma coisa, prova a opinião de Gilberto condenada pela Igreja. Pois ele não tinha outro fundamento senão o de que a mesma coisa não pode ser afirmada e negada da mesma maneira, o que também se aplica quando se fala da mesma coisa entitativa e em si mesma: pois duas coisas contraditórias sobre a mesma coisa entitativa e em parte da coisa não são verificadas, ou se são verificadas sobre a mesma coisa por causa de uma formalidade diferente e uma consideração diferente que pode ser feita sobre a mesma coisa, embora essa coisa seja una em si mesma, Escoto constrói em vão uma distinção real a partir da natureza da coisa com base neste fundamento, se de fato há indistinção e unidade sem qualquer oposição, e a divisão na coisa pode, por causa de sua eminência, sofrer afirmação e negação da mesma coisa segundo uma formalidade ou consideração diferente, na medida em que essa entidade é equivalente a muitos, e carrega o vinte de muitos sem divisão em muitos; Assim, no sentido formal que explica essas diversas funções e não diversas entidades, há uma afirmação e uma negação, para as quais basta essa pluralidade eminente ou virtual, que nada mais é do que o fundamento que existe em alguma entidade, de modo que a razão possa distinguir através do intelecto e, assim, afirmar e negar diversas coisas; mas não uma distinção real, que de fato divide antes da operação do intelecto.

Mas os fundamentos desta distinção escocesa, todos os quais foram apresentados e resolvidos, encontram-se no local citado do volume anterior, que trata da distinção de atributos em disp. iv, art. vi.

*99.* Quanto à distinção da razão que São Tomás postula entre atributos e essência, e entre essência e Pessoas com fundamento na realidade, que é uma distinção da razão, nós a explicamos suficientemente, citando a quarta disputa, e a mostramos em dois aspectos.

Primeiro, que não se trata da distinção exclusiva do raciocínio, que não tem fundamento na realidade e se mantém apenas em termos da forma de significar a mesma coisa, assim como nomes sinônimos, como vestuário e roupa, não distinguem nada, nem criam extremos diferentes em conceitos, mas antes multiplicam o conceito da mesma coisa.

A segunda é que existe uma distinção entre a razão fundamentada, ou a razão baseada no próprio objeto, e a nossa limitação de entendimento, na medida em que tal eminência não pode ser alcançada por um único conceito da nossa limitação; e assim o conceito divide-se segundo as diversas formalidades, ou razões explicadas nesses conceitos, embora na realidade seja um só, que engloba eminentemente todas as razões, as quais só podem ser explicadas por nós com ordem e conotação às razões criadas e limitadas. Estas duas questões foram demonstradas detalhadamente na quarta discussão citada do volume anterior, e as dificuldades em sentido contrário foram resolvidas, não havendo nada mais a acrescentar.

## REJEITA-SE OUTRA DISTINÇÃO VIRTUAL INVENTADA PELOS MODERNOS.

XX. Não obstante, o fundamento de Gilbert Porretani, Durand e Scotus, de que a afirmação e a negação da mesma coisa, ou contradição, não podem ser verificadas de modo algum em uma coisa, como a essência ser comunicável e a paternidade incomunicável por parte da coisa, e segundo a qual este mistério em si mesmo é visto por Deus e pelos bem-aventurados, de modo que eles sempre insistem em postular alguma distinção antes da operação do intelecto, que Gilbert e Walter inequivocamente chamaram de real, e foram oprimidos pela definição da Igreja: alguns modais, mas não reais, como Durand, que está fadado a suportar a mesma condenação; outros, para evitar calúnias, obscuramente postularam nem real nem modal, mas formal, como Scotus, que não queria postular nada além da não identidade na coisa, e de fato chamou-a de distinção virtual, como vimos; Finalmente, outros autores desta época, negando até mesmo uma distinção formal de atributos antes da operação do intelecto, afirmaram, no entanto, que alguma outra distinção existe antes da obra do intelecto em Deus. Mas que outra? Se prestarmos atenção às palavras, elas nos deram uma distinção rica em muitos nomes: se abrirmos a coisa e o sentido, não encontraremos nada além dos escoceses ou dos porretianos. Eles chamam essa distinção de iniciática, aptidial, fundamental, mas mais comumente virtual, nome pelo qual rejeitam com mais inveja. Opinião que ele defende amplamente. Degídio, da Apresentação do Livro. Veja sobre a felicidade, q. v, art.

vi, § n e in, e muitos se referem a ela. Ele a recebeu de mãos abertas, como se tivesse caído do céu, com tal veneração, Herice disp. n, c. m, num. xvm e disp. xii, c. i, num. iv, e disp. l, c. ii, a num. xxm, que ele chama essa distinção de invenção divina para explicar as dificuldades insuperáveis que surgem na questão da Trindade. E outros, mais recentes, seguem o mesmo raciocínio. Chamam essa distinção de incoativa e fundamental, porque ela é a raiz da distinção atual, que é concebida pelo intelecto. Por isso, também a chamam de eminente virtual ou real pela razão, mas ainda assim ensinam que ela desempenha a mesma função e ofício que uma distinção atual, porque por meio dela pode haver uma onde não há outra, como se os extremos fossem realmente distintos. E são corroborados pelo argumento de que não apenas a essência é comunicada em uma coisa, e não a paternidade, mas também Deus vê seu ser essencial comunicado a ele, e a paternidade não comunicada, e não distingue paternidade de essência pela razão, porque Deus não forma uma distinção pela razão: portanto, diante da distinção pela razão na mesma entidade indivisível, duas coisas contraditórias são verificadas; e, portanto, deve haver alguma distinção que precede a operação da razão na própria entidade divina, porque mesmo vista em si mesma imediatamente, ela fundamenta essas coisas contraditórias.

XXL Mas se esta opinião, sob o nome de distinção virtual e anterior à operação do intelecto, não entende nada além do que é geralmente entendido na opinião dos tomistas sob o nome de distinção virtual, e na escola de Escoto sob o nome de distinção que precede a operação do intelecto, ela não traz nada de novo. Se entende algo diferente, ou não diz nada, ou recai nessas opiniões. Portanto, esta distinção virtual é excelentemente contestada por P. Alarcon, tratado V

sobre a Trindade, disp. II, c. Vn e X. Diremos brevemente duas coisas.

Primeiramente, na antiga opinião de São Tomás e dos tomistas, e também de Escoto, encontramos menção à distinção virtual. Pois, como tudo o que se diz ser virtualmente assim é necessariamente dito em relação àquilo que

é efetivamente assim, pode-se dizer uma distinção virtual, seja com respeito ao atual que uma coisa pode receber e ter em si mesma, seja com respeito ao atual que ela pode produzir: a opinião dos tomistas admite uma distinção virtual nos atributos de Deus com respeito ao atual que pode ser produzido pela razão; e, portanto, nada mais é do que o próprio fundamento que se sustenta na parte da coisa, de modo que ela é concebida com distinção. E esse fundamento permanece em si mesmo, antes da operação do intelecto, inteiramente único e indivisível, sem qualquer distinção em ato; Assim, se coisas contraditórias são verificadas a respeito disso, certamente são verificadas a respeito de algo que, antes da operação do intelecto, é inteiramente uno, e possui pluralidade apenas em comparação com nossos conceitos distintivos, que é o de que nenhuma distinção é dada antes da operação do intelecto para verificar essas coisas contraditórias, mas sim da mesma coisa segundo uma formalidade diversa distinguível pela razão, e antes da operação do intelecto, as coisas contraditórias são verificadas formal e efetivamente como uma só. É isso que a opinião tomista diz sobre a distinção virtual, que é de fato virtual em relação ao atual, que pode ser feita pelo intelecto na própria coisa. Mas se essa nova opinião pressupõe uma distinção virtual, não em relação ao atual, que é feita pela razão, mas em relação ao atual, que ela pode fazer nas próprias coisas antes da operação do intelecto, ela cai nas opiniões de Escoto, Durand ou Gilbert, e não pode se desvencilhar delas, como já dissemos.

XXII. Em segundo lugar, acrescentamos que esta opinião, ao tentar introduzir, por meio dessa nova distinção virtual, algo que, antes da operação do intelecto, opera a verificação de um duplo contraditório, com uma distinção suficiente, e ao querer fugir da opinião de Escoto, Durand e Gilbert sobre a distinção real da parte da coisa, e, por outro lado, ao querer dizer mais do que tornar a distinção da razão com fundamento na coisa, que é a distinção virtual dos tomistas, completamente inexplicável, acaba por ou não dizer nada além de palavras, ou cair em um desses extremos que deseja evitar. Pois, quando perguntamos qual é a distinção virtual em Deus antes da operação do intelecto, eles dizem que não é nada além de Deus em si mesmo, e que, antes da operação do intelecto, é equivalente a muitas e distintas coisas, de modo que essa distinção virtual é um certo poder de muitos, e o próprio Deus desempenha a função de muitas e distintas coisas. Bem. Isso não é negado pelos tomistas. Nem pode essa eminência divina, sendo ela da mais pura simplicidade, equivalente a muitas e infinitas perfeições, ser negada por ninguém. Mas insistimos. Será que essa eminência permanece uma razão ou entidade única e indivisível diante da operação do intelecto, sobre a qual recai essa afirmação e negação, ou existe algo efetivamente distinto na coisa, sobre o qual, como extremos distintos diante da ação do intelecto, recaem a afirmação e a negação? Se na coisa existe algo efetivamente distinto como extremos que possuem alguma distinção diante da ação do intelecto, sobre o qual recaem essa afirmação e negação, então a distinção não é mais meramente virtual, mas real diante da operação do intelecto, e essa distinção real deve ser formal, como em Escoto, ou modal, como em Durand, ou real, como em Gilbert, e não de qualquer outra forma. Mas se disserem que, da parte da coisa, não há distinção real, nem que haja realmente muitas, mas virtualmente muitas e realmente uma, eu sempre insisto: o que é esse "virtualmente muitas" além daquilo que é o fundamento da distinção da razão? Pois nada se encontra nessa pluralidade virtual que, diante da operação do intelecto, extrai essa entidade da unidade, reduzindo-a a alguma distinção em ato; portanto, além daquilo que é uno na realidade, e do fundamento da distinção da razão, que consiste no fato de que essa eminência é equivalente a muitas, nada mais se encontra além do que é significado por essa palavra de distinção virtual.

Mas se, da parte da coisa, e antes da operação do intelecto, nada se encontra senão uma única e indivisível razão em ato, e essa unidade não é quebrada em nenhuma distinção real, mas o todo permanece no fundamento e na raiz até que surja o conceito distintivo de razão: portanto, esta opinião deixa intocadas todas as dificuldades deste mistério e da verificação da dupla contradição, e não traz maior luz à sua solução do que a distinção entre virtual e racional, que os tomistas postulam; se, de fato, toda a dificuldade que levou Gilbert, Durand e Scotus a postular uma distinção a partir da natureza da coisa antes da operação do intelecto reside no fato de que, em uma coisa, duas coisas contraditórias podem ser verificadas sobre a mesma coisa que é inteiramente indivisível e una; e, portanto, eles tentaram introduzir nessa única entidade alguma distinção antes da operação do intelecto, de modo que alguns

extremos pudessem ser atribuídos em ato antes dessa operação, sobre os quais essa afirmação e negação recairiam; Mas tudo o que essa opinião postula diante da operação do intelecto é uma única razão, e essa virtualidade da distinção não extrai nada dessa unidade, nem reduz essa virtualidade a uma distinção em ato diante da operação do intelecto: portanto, sofre as mesmas dificuldades quanto à verificação de coisas contraditórias em relação a uma só coisa, e esse mesmo extremo não é efetivamente multiplicado.

Mas dizer que esse extremo, na realidade, é virtualmente dois, e não efetivamente, não é explicar o sentido, mas multiplicar palavras: pois indagamos se o virtualmente dois, na realidade, postula dois efetivamente, ou se deixa apenas um efetivamente, que, no entanto, pode ser múltiplo pela razão: pois, se na realidade deixa apenas um, o que impede isso da verificação de duas coisas contraditórias, o que não acontece senão em um extremo, e não em muitos, por parte da realidade?

Portanto, admitimos uma distinção virtual, que nada mais é do que uma distinção da razão com fundamento na parte da coisa, que é a opinião dos tomistas; mas entendemos uma distinção virtual como intermediária entre essa distinção da razão, que é chamada virtual por causa de seu fundamento, e uma distinção real perante a obra do intelecto, seja formal ou real, e não vejo o que explica essas dificuldades a não ser palavras puras.

XXIII. Com base na opinião contrária insinuada, afirmamos que Deus e os bem-aventurados veem, com sua visão intuitiva, exatamente aquilo que é dado em Deus na parte da coisa, e da maneira como é dado, não da maneira como nós, guiados por um conhecimento imperfeito, o concebemos. Portanto, Deus vê a paternidade como relativamente oposta ao Filho, ou seja, aquela relação, segundo a razão, não comunicada ao Filho, mas essência, atributos e toda a perfeição absoluta comunicada sem qualquer distinção entre essência e paternidade, e com uma distinção entre paternidade e filiação. Daí também não forma uma distinção racional entre essência e paternidade, porque não as trata com conceitos distintos, nem à semelhança daqueles que são distintos em nós, mas como sendo uma em si mesmas, pois mesmo segundo essa opinião que estamos atacando, essência e paternidade são uma em realidade e em ato. Portanto, Deus vê a Sua essência como uma entidade tão infinita e eminente que exerce oposição e respeito sob a razão do relativo, como a paternidade em relação à filiação, e não o exerce em relação à essência em si, pois esta é absoluta; e assim Ele vê aquilo que é único e a mesma entidade divina comunicada e não comunicada segundo diversas considerações, distinguível de fato segundo os nossos conceitos, mas em si mesma não realmente distinta, mas apenas fundamentalmente, ou virtualmente, porque não ser comunicada não pertence àquilo que é idêntico na realidade, mas apenas sob precisão, isto é, como sendo relativamente oposta. Pois, do contrário, se a negação for assim apresentada: Seja o que for a essência divina, formal ou identicamente, não é comunicada, ela é falsa. Portanto, Deus vê aquilo que é comunicado absolutamente, e não comunicado como é relativamente, não para fazer uma distinção na realidade, mas como a eminência de uma só coisa que inclui essas muitas precisões.

## ARTIGO II.

*As relações são o conceito essencial, e vice-versa?*

I. Numa relação real, duas coisas estão incluídas, ou explicadas por uma dupla formalidade ou consideração: e pela ordem ao sujeito, que é chamada de in relationis, porque as relações que são acidentes aderem ao sujeito e o afetam.

Portanto, tudo o que pertence a uma relação por parte do sujeito, seja ao qual adere ou no qual subsiste, é chamado de in relationis; e, em segundo lugar, uma relação real é considerada pela ordem ao termo, e sob essa consideração é chamada de to. E nas relações reais, que são encontradas por parte da coisa, a relação é real segundo ambas as formalidades, e diz realidade, não apenas as relações divinas, que são as mais reais e substanciais, mas também as criadas. E, de fato, p.

Suarez, livro V sobre a Trindade, ensina que há uma disputa entre os tomistas sobre se as relações divinas são reais segundo o 'ser para', em relação ao 'ser para', não apenas segundo o 'ser em', que é o 'ser nelas' subsistente.

Porque Caetano, diz ele, neste primeiro artigo, q. xxvm, pensa que, segundo o ser-para, essas relações não são algo real; e atribui o mesmo a Capreolus em i, dist. xxxiii. Mas Caetano não fala de relações divinas, nem mesmo de relações reais segundo o ser-para, como tais, por exemplo, reais (suas palavras são), mas na medida em que são da ratio para, segundo si mesmas. E a mentalidade de Caetano e dos tomistas nesta parte é que uma relação real segundo ambos os conceitos, ou formalidade em e para, é real e verdadeira, não fictícia, mas não explica essa realidade no conceito para, por ordem para o termo, embora a retenha ali e a possua: pois na ordem para o termo explica apenas contra o que é, não o que essa relação é, mas a realidade propriamente pertence ao que é, não ao que é contra o que é. Portanto, como explica formalmente ad em direção a um termo, não explica a realidade que ele possui, embora a possua ali, mas a oposição dessa realidade. No entanto, essa oposição se exerce por meio de uma forma real e verdadeira, que é uma relação, mesmo quanto a um termo, porque, ao se relacionar a um termo, ela não perde, nem se despoja da realidade, nem exerce nada que não possa ser exercido na realidade. São Tomás também não disse, neste primeiro artigo, que somente na categoria de relação se encontra algo segundo a razão, como Suárez cita para a opinião dos tomistas: mas não é esse o caso das palavras de São Tomás, que apenas afirma: «Somente naquilo que se diz de algo se encontram algumas coisas segundo a razão, e não segundo a realidade, o que não ocorre em outros gêneros, etc.» Embora São Tomás possa parecer contrastar a relação com outros gêneros, e assim falar da categoria da relação, não sem razão ele se absteve do nome categoria, dizendo apenas naquilo que se diz a respeito de algo, abstraindo-se da relação, que está na categoria, e falando somente do próprio conceito de relação, que às vezes se encontra segundo o ser real, e na categoria, outras vezes não, mas fora da categoria, e segundo a razão, o que não acontece em outros gêneros, cujo conceito formal se encontra apenas na categoria real.

Nem é necessário que a realidade desta relação com a outra se multiplique nela, de modo que seja uma coisa em comum e geral a todas as relações, ou, nas coisas divinas, a todas as Pessoas, como a própria essência divina, com a qual todas se identificam num conceito absoluto; mas sim outra coisa em sua relação, naquilo que é com a outra, e naquilo em que uma relação é discordante e oposta a outra. Isso não é necessário; tanto porque aquilo em que a própria relação com a outra se torna real, é uma realidade transcendente, quanto porque é o conceito em que todas as relações concordam: portanto, não é necessário que se multiplique na mesma relação, mas que seja um, porque a própria relação e a própria relação com a outra, que existe através do "em", são uma só forma; também porque as existências não se multiplicam nas relações, como será dito adiante: portanto, nem no "em", embora as realidades se multipliquem: o que será explicado mais detalhadamente no terceiro artigo que se segue.

II. Visto que, portanto, o conceito de relação inclui realmente tanto os males formais "em" quanto "para", e a relação divina, em vez de "em", que é inerente às nossas relações, possui um ser divino subsistente e se identifica com a própria essência, porque nada pode realmente chegar à essência divina pelo próprio fato de ela ser puro ato, enquanto distinta de si mesma, permanece a presente controvérsia: se as relações, não apenas segundo o conceito "em", que é o seu conceito como subsistente, mas também segundo o conceito "para", ao qual eles referem o termo, não apenas se identificam realmente com a essência, mas também em seu conceito formal, e entram na razão essencial. Pois as relações se identificam real e modalmente com a essência divina, como fica claro pelo que foi dito acima contra Gilbert e Durand, porque não se distinguem dela: portanto, se identificam com ela. Daí que no Concílio de Latrão, no capítulo Damnamus, se diz: «O Pai, o Filho e o Espírito Santo são inteiramente o mesmo e uma só substância». Prosseguimos agora e indagamos se esta relação, que não é distinta, mas é a mesma e una com essa substância divina, também entra no conceito formal e essencial de tal substância, e se a própria substância divina entra no conceito essencial e formal da própria relação: embora esta segunda seja mais fácil de entender, porque a essência divina é algo intrínseco e, por assim dizer, comum a tudo o que há em Deus, sejam atributos ou relações, assim como animal é do conceito intrínseco do homem e de outras espécies. Mas a primeira é mais difícil, pois as relações são do conceito da própria essência, visto que a pressupõem segundo o seu conceito formal, assim como atributos e propriedades pressupõem a natureza, e assim como o termo subsistência pressupõe a substância, assim como a espécie humana pressupõe o gênero de um animal, não a constitui, nem entra no seu conceito formal.

3. Por causa disso, os autores, especialmente os modernos, divergem sobre esse ponto. Alguns negam ambas as posições, ou seja, que nem a essência é do conceito formal e essencial de relações, nem as relações do conceito e razão essencial da essência, mas que elas próprias possuem linhas diversas de atributos e razões, que estão em Deus, e uma não é do conceito formal da outra, embora sejam realmente identificadas, assim como a justiça não é do conceito de sabedoria, ou ao contrário, nem a vontade do conceito de intelecto. Assim ensina P. Vásquez aqui, disp. cxxi, c. n e iv, seguido por Alarcón, tract. v de Trinitate, disp. n, c. xi e xni, e cita Becan, Turrian, Gill e outros.

Outros sustentam que a essência é de fato do conceito formal de relações, mas que as relações não são do conceito de essência. Em favor desta segunda parte, além de Vásquez e dos outros citados, Suárez também se apresenta no livro iv de Trinitate, c. v; Arrubal, disp. ci, c. ni; Granados, tract. ni, disp. iv, sect. m, e outros. Mas para a primeira parte, ou seja, que a essência é do conceito de relações, os mesmos Suárez, Arrubal, Granados, Canariensis, Belarmino e outros se posicionam, os quais ele cita, e Ruiz segue aqui, disputa. xni, qest. i et seq. Alarcón também os cita, onde acima, cap.

xm.

Finalmente, outros afirmam que a essência é do conceito de relações, assim como as relações são do conceito de essência. Para essa opinião, Suárez cita acima alguns expositores modernos de São Tomás. E, de fato, é comum aos tomistas, e é ensinada por Caetano aqui em qu. xxvn, art. ii, sobre ni; por Bagnéz em qu. xxvm, art. n, dub. m, sobre o sexto argumento; por Navarrete em tomo m, controv. xvm, e é de todos os outros que sustentam que a essência não pode ser vista em Deus sem Pessoas, porque as Pessoas pertencem à essência do divino. Contudo, Ferrari em qu. contra gentil.

c. ix, estabelece uma distinção entre atributos e relações, ensinando que os atributos são do conceito de divindade, se concebidos em si mesmos, porque implicam perfeição, mas as relações não são da natureza da divindade, mesmo se concebidas em si mesmas, porque não implicam perfeição em seu conceito.

IV. Contudo, para a resolução desta questão, convém observar que a essência divina pode ser concebida de duas maneiras. De uma maneira, como um conceito quase transcendental, pois expressa precisamente a natureza do ser incriado e do ato puro, que é chamado transcendental, não por ser comum a Deus e às criaturas, mas apenas a todas as perfeições divinas e a toda coisa divina, visto que um ser criado está transcendentalmente relacionado à substância e ao acidente, e a todas as perfeições criadas, porque em todas as coisas está impregnada não apenas a natureza do ser em si, mas também a natureza do ser criado; assim, a natureza do ser incriado está intimamente impregnada em toda perfeição e atributo que é divino, e em tudo o que está dentro de Deus, seja natureza, atributo, Pessoa ou operação. De outra forma, a essência divina é tomada como um conceito específico e próprio, pois significa a natureza da natureza divina sob esse conceito, e a linha que a distingue do conceito e da linha dos atributos, que se relacionam por meio de propriedades, e do conceito de Pessoas, ou relações, que se relacionam como termos subsistentes; e assim os atributos e as Pessoas, a partir de seu conceito próprio, pressupõem a natureza em consonância com o conceito de natureza. Outros, porém, propõem essa distinção de maneira diferente, dizendo que uma coisa é ser Pessoas e atributos a partir da essência da divindade, ou pertencer essencialmente a ela, e outra coisa é ser Pessoas a partir do conceito de divindade, ou seja, a partir de um conceito próprio e específico, que é o conceito de divindade como natureza.

V. Em segundo lugar, deve-se notar que o transcendental criado é absorvido intimamente em tudo aquilo que transcende de uma maneira diferente, e o divino de outra maneira: pois o transcendental criado entra nos conceitos formais de seus inferiores, não por pertencer à sua própria perfeição e constituição, porque esse conceito transcendental é análogo e comum, nem porque sua abstração e analogia são constituídas por analogias, nem porque está conectado a elas, mas sim porque os inferiores têm uma conexão essencial com ele. Mas a entidade divina não é transcendental a todas as perfeições divinas, como algo análogo e comum, mas como uma entidade inteiramente singular e individual, ou estas. Portanto, ela não pode transcender a todas

essas perfeições e absorvê-las em si mesma, exceto porque elas pertencem à sua essência singular e lhe são essencialmente apropriadas. Caso contrário, não fica claro como uma coisa singular é absorvida nelas transcendentalmente, exceto também essencialmente, isto é, por causa de alguma conexão essencial com tais perfeições, assim como uma coisa transcendental universal não é absorvida em coisas inferiores, exceto por causa da conexão essencial que as coisas inferiores têm com essa coisa superior. Assim, quando algo é transcendental, não é absorvido por aquilo que transcende, a menos que haja uma conexão essencial recíproca entre ambos, na medida em que essa coisa singular busca todas essas perfeições a partir de sua razão intrínseca e essencial. E assim é em Deus, porque sua essência é puro ato proveniente de seu próprio conceito essencial, razão pela qual, em virtude de tal conceito, ele não possui potencialidade, nem está em potência para qualquer perfeição e atualidade.

Portanto, em virtude do conceito essencial, ele possui toda a perfeição em ato, se é que lhe falta alguma; e assim está essencialmente conectado com tudo o que pode lhe pertencer, caso contrário, se não estivesse essencialmente conectado, e ainda assim pudesse pertencer a ele, pela força do conceito essencial, lhe faltaria perfeição e estaria em potência para ele. Portanto, se algum atributo, Pessoa ou relação pertence a um ato puro, e pela força e razão do ato puro em seu conceito essencial não está conectado a eles: então, pela força do conceito essencial, está em potência para eles e os carece, se de fato, pela força do conceito essencial, os conceitos não os possuem de fato, e ainda assim podem tê-los como identificados consigo mesmos, mas não pela força da conexão.

VI. Com base nessas premissas, apresento duas conclusões. A primeira é: se a divindade ou essência divina for tomada em virtude do conceito de natureza, segundo o qual natureza significa um conceito específico e próprio, distinto de propriedades, operações e personalidades, então nem os atributos nem as relações pertencem ao conceito formal de natureza divina, e vice-versa, o conceito de natureza não pertence ao conceito formal de relações e atributos.

Segunda conclusão: Se a essência divina for entendida no poder do conceito de ser incriado, como tal, ou ato puro, que é um conceito transcendental a tudo o que está em Deus e possui ser incriado, então a essência divina não se refere apenas ao conceito essencial de Pessoas, relações e atributos, mas também os atributos e as relações se referem à razão essencial e à conexão com a própria essência divina, porém de uma maneira diferente: pois a essência se refere ao conceito de relações como um constituinte intrínseco, ou como uma entidade, enquanto as relações se referem ao conceito, ou à razão essencial da essência divina, como um modo ou termo da própria essência divina, não como um constituinte; e nenhuma relação é adequadamente intrínseca e essencial à essência divina, mas sim inadequadamente, ao passo que toda a coleção de relações o é.

VII. Por meio dessas duas conclusões, as diversas passagens de São Tomás nesta parte, que parecem contraditórias, são reconciliadas, e sua mente é aberta. Para penetrar nisso, é preciso ter em mente que, na doutrina de São Tomás, há uma distinção entre ser algo, ou ser essencialmente predicado de Deus, ou estar incluído em sua substância, no que diz respeito ao modo de significação, ou no que diz respeito à coisa significada. No que diz respeito ao modo de significação, nem tudo o que está em Deus, e é a própria substância de Deus, é significado pelo modo de substância e essência, mas como um modo ou propriedade da essência. Mas, no que diz respeito à coisa significada, tudo o que é Deus, é essencialmente Deus, e se algum predicado pertence ao próprio Deus, por exemplo, que Ele é Pai, ou Filho, que Ele é justo, ou sábio, pertence essencialmente a Ele e é predicado Dele. Essa doutrina é extraída do próprio São Tomás, em sua obra "De Potentia", artigos ii a iv, onde ele afirma que: «Embora as relações divinas signifiquem aquilo que é a essência divina, não o fazem à maneira de uma essência, porque não à maneira de uma coisa inexistente, mas de uma coisa relacionada a outra.» E ao quinto ponto, ele diz que: «Embora uma relação seja uma substância divina, ela não significa à maneira de uma substância; e, portanto, não são ditas segundo a substância, porque ser dita segundo a substância pertence à maneira de significar.» E ele ensina o mesmo nesta questão xxvni, art. n ao primeiro ponto.

VI. Justapondo a unção e aquilo que postulamos nessas duas conclusões, podemos compreender a mentalidade de São Tomás. Pois, ao falar de relações, atributos e essência da coisa significada, e conforme a essência é tomada como a entidade divina, por assim dizer de modo transcendental, ele sempre ensina que as relações essencialmente concordam com a essência, e vice-versa, e constituem predicação por si só. Pois, abaixo da questão 39, artigos VI a N, ele afirma que: «Assim como esta proposição é per se: O Pai é Deus, também esta: Deus é o Pai, e de modo algum per accidens». E São Tomás deduziu isso do fato de que, quando se diz Deus, ou a essência divina é o Pai, trata-se de uma predicação por identidade, não de um inferior sobre um superior. Onde o santo doutor ensinou que a predicação por identidade também é essencial, ou per se, mas não per se no quarto modo, nem no segundo, mas no primeiro. Não no quarto modo em si, porque o quarto modo em si é a perseidade da operação, não da predicação: mas nessas proposições nenhuma operação é significada. Não em si no segundo modo, porque essa perseidade é de uma propriedade, que é comparada ao sujeito acidentalmente, ou como um acidente, embora necessariamente conectada a ele, mas nessa proposição: A essência divina é o Pai, o Pai não é comparado como um acidente ao sujeito, nem como um atributo e uma propriedade, mas como uma Pessoa: portanto não há conexão e perseidade no segundo modo, e assim deveria estar apenas no primeiro, que é a essência da conexão. Daí também São Tomás dizer que é assim em si, como neste caso: O Pai é Deus, onde Deus não é predicado como uma propriedade do Pai, mas como uma natureza; e assim não está no segundo modo em si; nem a paternidade é uma propriedade da natureza, mas uma subsistência. Portanto, se é predicado per se em razão da identidade, não o é de segunda maneira como uma propriedade, mas sim como uma propriedade essencialmente adequada de primeira maneira, predicado per se.

IX. Então o próprio São Tomás, acima, questão xxvii, artigos n a m, ensina que: «Na própria perfeição do ser divino estão contidos o Verbo e o princípio do Verbo, assim como todas as coisas que pertencem à sua perfeição, como foi dito acima.» Onde ele fala da continência no ser divino, na medida em que o ser divino está imbuído de tudo o que é divino: pois assim o é de um modo quase transcendental. E nesta questão, art.

ii afirma que: "Uma relação que realmente existe em Deus tem o ser da essência divina, a mesma coisa que existe por completo." Mas em outros trechos que apresentaremos mais adiante na resolução dos argumentos, ele ensina que propriedades ou relações não estão incluídas no conceito de essência, seja porque não estão incluídas em virtude da maneira como são significadas, seja porque o conceito de essência é tomado como o conceito próprio e formal específico da essência tal como é a natureza, e é formalmente distinto do conceito de atributos e relações.

X. As expressões dos santos padres também nos favorecem, embora sejam apresentadas tanto por um lado quanto pelo outro. Porque, às vezes, os padres, atentos à nossa maneira de entender, que compreendemos propriedades ou atributos como acidentes ou acidentes à substância de Deus, e explicamos relações como algo externo a nós, e não a si mesmos como substância, dizem que estes não são substancialmente nomeados, ou não explicam a substância. Pois, como Cirilo advertiu corretamente, no livro II do Dicionário de Sinônimos: "Nem tudo o que está em Deus, e é dito de Deus, significa substância. Resta, portanto, dizermos que são acidentes pela palavra e pelo modo de falar, visto que os entendemos como acidentes. Diz-se sabiamente que nada acontece à substância de Deus, pois ela é perfeita em si mesma; mas, à nossa maneira, entendemos e falamos, a partir daquilo que está em nós, como que por exemplos, compreendendo coisas maiores, isto é, coisas divinas." Onde Cirilo nos revelou claramente a mente dos santos, que São Tomás mais tarde delineou em termos escolásticos, a saber, que significa, segundo a nossa maneira de significar, não como a substância ou essência de Deus; mas, em relação à coisa significada, que é a própria substância de Deus, e que não pode ser essencial e intrinsecamente nada além de Deus, nem Deus pode ser nada além de si mesmo. As melhores palavras encontram-se no sermão lxxx de Bernardo em Cantica, onde, falando contra Gilberto: «Que se retirem os romancistas, não dialéticos, mas hereges, que impiedosamente contestam que a grandeza pela qual Deus é grande, e também a bondade pela qual ele é bom, mas também a sabedoria pela qual ele é sábio, e a justiça pela qual ele é justo, e finalmente a divindade pela qual Deus é, não é Deus. Mas se Deus não é, o que é?» E abaixo: «Longe da Igreja Católica concordar, isto é, que exista uma substância, ou qualquer coisa, pela qual Deus seja, e que não seja Deus.» Mas

Deus é o Pai por paternidade: portanto, a paternidade é Deus. Dizem: A paternidade é Deus de fato, não essencialmente. Eu defendo a consequência de Bernardo: Se Deus não é essencialmente, o que é essencialmente? Pois essencialmente ele é algo: e esse algo, se Deus não é essencialmente, é essencialmente nada. Daí, finalmente, Agostinho, Livro 1 da Trindade, Capítulo 6: "Quando dizemos, diz ele, a Pessoa do Pai, não dizemos nada além da substância do Pai." Se não dizemos nada além disso, então é essencialmente essa substância.

XI. De maneira semelhante, quanto à outra parte, ou seja, que o próprio Deus, ou a essência divina, é essencial e intrinsecamente uma relação, ou Pessoa, encontram-se as melhores palavras de Santo Atanásio em seu discurso contra o gregoriano Sabélio: "A plenitude e integridade universal da Divindade é o Pai e o Filho": como se dissesse que a plenitude da própria Divindade, como ato puro, absorve tudo o que é de Deus, sendo o Pai e o Filho, na medida em que é uma forma de ambos, como o próprio Atanásio afirma. E Cirilo, no segundo livro do Tesouro, capítulo i: "A Divindade não pode ser perfeita", diz ele, "a menos que tenha um Filho e produza frutos de si mesma". Ora, se coletivamente o Pai, o Filho e o Espírito Santo pertencem à plenitude e integridade da Divindade, então também ao conceito essencial, porque integridade e plenitude são essenciais à divindade. Ora, se toda a coleção de Pessoas pertence à plenitude, então também cada uma delas, divisivamente: pois cada Pessoa pesa apenas o mesmo que a coleção inteira. Daí o Segundo Concílio de Toledo ter dito, na confissão de fé: "Cada Pessoa individualmente é Deus pleno". Portanto, sem nenhuma Pessoa, Deus não é plenamente Deus; logo, se Deus é essencialmente pleno, Deus é essencialmente uma Pessoa. Nem se pode dizer que a essência divina, considerada metafisicamente, seja compreendida em relação às Pessoas, como espécies em relação a indivíduos, mas indivíduos não são do conceito de espécies: pois, ao contrário, a espécie não tem indivíduos para a plenitude e integridade de sua essência, mas a divindade tem as próprias Pessoas para a plenitude e integridade da divindade, como diz Atanásio, e a plenitude da divindade é essencial à divindade.

XII. Finalmente, é claro que os Padres negam que, sob o nome de natureza, e não de divindade ou essência tomada transcendentalmente, as Pessoas ou relações pertençam à natureza de Deus, como disse Damasceno em De Fide, capítulo VI: "Características", afirma ele, "hipóstases não são naturezas". E Anselmo, em seu Monólogo, capítulo XIV: "Se algo", diz ele, é dito da natureza suprema, não é o seu significado". O que se entende sob a formalidade e a expressão do conceito de natureza: pois é isso que se pretende com o significado; pela mesma razão, Damasceno disse dos atributos em De Fide, capítulo IV: "Se você diz bom, se justo, se você diz qualquer coisa desse tipo, você não está dizendo a natureza de Deus, mas o que está próximo da natureza". Quando você diz natureza, é o mesmo que você explica formalmente. Caso contrário, não se pode negar de forma idêntica e verdadeira que a relação e a Pessoa são a natureza divina, como o Concílio de Latrão define no capítulo. Condenamos que cada uma das três Pessoas seja essa coisa, ou seja, substância, essência ou natureza divina.

XIII. O fundamento de ambas as conclusões é extraído do que foi dito. Pois o fundamento da primeira é que o conceito formal de natureza se distingue do conceito formal de atributos e relações, e a natureza é pressuposta pela própria razão formal e pelo modo de significar para as personalidades: portanto, é repugnante que a Pessoa seja do conceito formal de natureza, ou vice-versa. A consequência é clara, porque ser do conceito formal de outro nada mais é do que entrar e pertencer àquilo que é formal no conceito próprio e específico de tal coisa. Ora, aquilo que é formal no conceito de natureza, ou de qualquer atributo, é expresso em tal conceito como a forma própria, ou a razão formal desse atributo ou natureza: pois o que é comum a outros atributos ou à natureza não é formal e próprio de tal conceito, mas comum e pressuposto, sendo a forma o que distingue; E, portanto, diz-se que isso é formal, ou que pertence formalmente ao conceito de cada atributo ou natureza, no qual se distingue de outro atributo, ou da formalidade da própria natureza, ou do conceito formal de relação, ou Pessoa, e é isso que é formalmente expresso nesse conceito; assim como o conceito de sabedoria se distingue formalmente do conceito de justiça, ou misericórdia, etc. O antecedente está claramente estabelecido, porque os conceitos de natureza e Pessoa, ou atributos, estão tão relacionados que a natureza é considerada sob o conceito de natureza, como fundamento e raiz de atributos e operações, e como algo pressuposto à Pessoa, porque é

entendida como algo terminável por personalidade como por um termo: portanto, explica um conceito sob alguma razão formal distinta do conceito de Pessoa e atributos. Portanto, Pessoa e relação não podem entrar ou pertencer ao conceito formal de tal natureza. Pois é repugnante entrar sob essa formalidade um conceito sob o qual se distingue dela.

Mas distingue-se dela segundo um conceito formal: portanto, sob essa razão, não é do seu conceito.

A base para a segunda conclusão tem duas partes.

A primeira é que a essência divina, sob o conceito amplo e quase transcendental de entidade divina, está essencialmente incluída nas relações como seu predicado intrínseco e entitativo.

XIV. A segunda, que as relações também estão essencialmente incluídas, ou estão essencialmente conectadas à própria essência. E a primeira parte é clara, porque essas relações são essencialmente seres incriados: portanto, são essencialmente essência divina e divindade. A consequência é clara, porque a essência divina, ou divindade, é a própria razão do ato puro e do ser divino, ou ser incriado: portanto, o que é essencialmente ser incriado é essencialmente ser divino: portanto, Deus, ou a própria divindade. O antecedente é claro, porque essa relação é essencialmente algum ser, e é essencialmente um ser incriado: portanto, é essencialmente um ser incriado. Daí essa consequência muito firme ser aquela que P. Suarez faz quando, acima, no Livro IV da Trindade, capítulo 1, a paternidade é Deus: portanto, essencialmente Deus: portanto, em seu conceito essencial, inclui a divindade. A primeira consequência é clara, porque aquilo que é Deus não pode ser Deus acidentalmente, como um acidente distinto de si mesmo, visto que não é algo por composição, por meio de ato e poder, mas pela suprema identidade do ato puro: portanto, por uma conexão necessária e imutável, e sendo inteiramente o mesmo: portanto, estando essencialmente conectado. Mas a segunda consequência também é clara, porque aquilo que é essencialmente tal inclui isso em seu conceito essencial: portanto, se o Pai é essencialmente Deus, o Pai inclui a divindade em seu conceito essencial.

XV. E daí se toma a prova da segunda parte, porque tudo o que realmente pertence a Deus, em si mesmo, pertence a Ele essencialmente, de modo que esta é uma consequência legítima: Deus é justo ou sábio: portanto, Ele é essencialmente sábio e justo; Deus é o Pai: portanto, Ele é essencialmente o Pai, porque tudo o que Deus é essencialmente pertence a Ele formalmente, e da parte de ser Pai e Filho, tanto quanto ser justo ou eterno, de modo que isto é verdade segundo a fé: Deus é o Pai, Deus é o Filho, pois está dito em João 5: Deus era o Verbo, portanto, o Verbo, ou Pai essencialmente.

Três vezes pertence a Deus. O menor é de fé, e a consequência está em dari. O maior é provado. Tudo o que pertence a Deus em si mesmo, e é formalmente incriado, divino e puro ato, porque, como provamos, a essência, ou ser divino, é essencial ao Pai, às relações e aos atributos; mas todo ser divino e incriado é essencial ao próprio Deus, ou à essência divina, na medida em que é um ser divino: portanto, a paternidade e as relações, que são essencialmente seres divinos, e o ser divino, pertencem essencialmente à divindade, porque todo ser divino é essencial à essência divina.

E isso se confirma, porque é essencial para Deus ser puro ato: portanto, é essencial para tudo o que o puro ato possui, a partir de seu conceito essencial; mas, a partir do conceito essencial de puro ato, é apropriado que Ele não seja nada em potencialidade, mas que possua toda a perfeição pertencente a Si mesmo, e tudo o que está em Si mesmo: portanto, em virtude de Seu conceito essencial, Ele é o que Ele é, mas a essência divina, ou Deus, é de fato o Pai e o Filho, e este mistério pertence à Sua perfeição, a saber, que Ele é trino em Pessoas, e não possui apenas uma Pessoa, nem apenas um gênero absoluto, mas também um relativo: portanto, Ele é essencialmente a própria relação e as próprias Pessoas. Mas, ainda assim, visto que Ele inclui três Pessoas correlativamente opostas, embora a essência seja essencialmente uma Pessoa, ela não é adequadamente qualquer Pessoa, porque esta Pessoa é tal que também é outra; assim como o ser, embora transcendentalmente inclua acidente e substância, não é adequadamente o outro, mas adequadamente ambos.

XVI. Portanto, é claro que os autores que concedem a primeira parte desta conclusão, como Suarez e outros, e negam a segunda, falam de forma inconsistente, porque se deduz por uma consequência evidente que se a Pessoa é essencialmente Deus, e o ser divino necessariamente segue que a essência divina ou divindade é essencialmente uma Pessoa, porque essencialmente é todo ser divino, e de fato é quase idêntico, ser divino é ser divino.

Contudo, autores opositores que negam a primeira parte desta conclusão respondem que, embora da parte da coisa toda relação seja divina e todo atributo seja essencialmente Deus, e não uma criatura, sob o estado de precisão em que é considerada em si mesma, ela não é nem divina nem criada, porque não explica nenhuma das duas, mas apenas expressa sua razão formal: assim como o homem em si mesmo não é branco, nem não é branco, mas abstrato; e mais para a coisa, o homem ou o animal, sob esse conceito preciso, não é algo produzido nem não produzido, embora na coisa haja essencialmente algo criado e produzido: e o Espírito Santo, sob a formalidade da processão, não procede como criatura, nem como Deus no quarto sentido per se, embora na coisa e no primeiro sentido per se ele seja essencialmente Deus. Da mesma forma, as relações, sob esse conceito, não incluem essencialmente a natureza, embora na coisa sejam essencialmente divinas em natureza e sejam Deus.

XVII. Mas esta resposta demonstra com clareza como a opinião contrária é distorcida e vertiginosa, impulsionada pela força do argumento. Pois, embora seja um lugar-comum na filosofia afirmar que uma coisa considerada sob certa precisão não explica outros predicados além daqueles que são explicados nessa precisão e que a ela conduzem por si mesmos, ainda assim, em toda a filosofia, é certo que, quando indagamos se um predicado está essencialmente incluído e pertence a alguma coisa, não procedemos com precisão, mas simplesmente explicamos aqueles que estão intrinsecamente conectados a tal coisa; por exemplo, "animal", sob a noção precisa e formal de animal, não explica a noção de corpo, substância ou criatura; contudo, se indagarmos se a substância está essencialmente incluída em "animal", de modo que seja essencialmente predicada de "animal", e similarmente de um ser criado, quem pode duvidar que esta seja uma predicação essencial? "Animal é substância, é criatura, é corpo", porque para que esta seja uma predicação essencial, a conexão essencial, ou intrínseca, dos extremos é suficiente. Visto que, portanto, nesta segunda conclusão não procedemos sob a precisão e a denominação de um conceito formal — pois isso pertence à primeira conclusão —, mas simplesmente se a essência é essencialmente predicada na realidade, e a essência está conectada com as Pessoas, e as Pessoas com a essência, de modo que essas predicações na realidade são per se do primeiro modo: Deus é o Pai, o Pai é Deus, assim como se fôssemos indagar se corpo e substância são essencialmente predicados na realidade de um animal, e agora também estamos indagando se a paternidade é um predicado essencial da divindade, e a divindade um predicado essencial da paternidade, de modo que estejam essencialmente conectados, por que deveríamos desviar a

resposta para uma predicação feita de algo sob alguma precisão e denominação?

## RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

XVIII. Em primeiro lugar, argumentam as autoridades tanto dos santos padres quanto de São Tomás, que claramente parecem pensar que nem as relações nem os atributos são da substância da divindade, nem pertencem à sua essência. As autoridades provêm dos padres. Agostinho, em VII De Trinitate, capítulos n e iv, e sobre o Salmo 953, diz: “O Pai é chamado de Pai de um modo, Deus de outro, porque o que Ele é dito a si mesmo, mas o Pai é dito ao Filho”. E, similarmente, ele ensina que o Verbo não é sabedoria naquele sentido em que o Verbo e o mesmo são da essência. Da mesma forma, em V De Trinitate, capítulo vi, ele ensina que as relações são ditas de Deus, não segundo a substância, nem segundo o acidente, mas quanto a algo: portanto, a substância divina não é do conceito de relação, nem as relações são do conceito de substância. Da mesma forma, Nazianzo, na Oração xliv, falando das Pessoas: “Nem elas separam a substância”, diz ele, “mas são separadas em relação à substância”. Atanásio, no Diálogo II De Trinitate contra Anomseum, afirma: “A geração não é algo essencial”, portanto não pertence à essência de Deus. Isidoro, em Vnetymolog. ci: «Deus não existe

essencialmente, o que é relativo a cada Pessoa.» Damasceno, livro m de fide, c.vi: «Características e hipóstases não são da natureza.» Cirilo de Alexandria, em Thesauri, c. m, ensina que Ele tem extrinsecamente uma relação com a essência pela qual a Pessoa se distingue. Anselmo, no monólogo, cap. xiv: «Se algo é dito sobre a natureza suprema relativamente, não é por ela significado.»

Isso é confirmado por São Tomás, que em Dist. XXXIV, Q. I, Art. I a IV, afirma expressamente que: «Do intelecto da Pessoa deve haver alguma razão, ou seja, uma relação, que não seja do intelecto da essência.» E no livro de Anibald, Dist. XXXM, Questão Um, Art. IV, ele ensina que: «A propriedade é distinta da essência, mas para a Pessoa ela se dá por meio da forma.» Como então ela é do conceito de essência, e é essencialmente predicada dela, se é distinta? Ainda mais enfaticamente, na primeira questão da potência, Art. N a VI, ele diz: "Esta predicação não existe per se: a essência é a paternidade", portanto não se trata formalmente do conceito de essência. Da mesma forma, nesta primeira parte, q.

xxxm, art. m ad 1, diz: «Que as coisas comuns estão absolutamente incluídas na compreensão das coisas próprias, mas não o contrário. Pois na compreensão da Pessoa do Pai Deus é compreendido, mas não convertido.» O que poderia São Tomás dizer mais claramente contra a segunda parte da nossa segunda conclusão?

A primeira autoridade de Agostinho é respondida, a qual São Tomás expressamente contesta em seu livro sobre o poder, artigo n, argumento xiv. E o santo doutor responde ao argumento xiv: «Deve-se dizer que Deus não é chamado de Deus da mesma forma que é chamado de Pai, devido à diferente maneira de significar divindade e paternidade, como já foi explicado.» Mas eles explicaram na solução do iv que, embora as relações divinas signifiquem aquilo que é a essência divina, não a significam no sentido da essência, porque não no sentido do não-existente, mas no sentido de se relacionar com o outro. Portanto, quando Agostinho diz que um é o Pai, o outro é Deus, entende-se o outro no sentido do modo de significar, não no sentido da coisa significada. Pois sobre este ponto Agostinho diz em De Trinitate, c. vi, que: «Quando dizemos a Pessoa do Pai, não queremos dizer outra coisa senão a substância do Pai.» De acordo com a passagem de Agostinho, São Tomás interpreta-a da mesma maneira no trecho citado em xm, e nesta questão, art. n ad 1, pois em ambos os lugares ele se opõe a ele e resolve a questão, dizendo que as coisas relativas não são ditas de Deus substancialmente, ou quanto à substância no que diz respeito ao modo de significar, porque as substâncias não são significadas de um modo de significado, como si mesmas e para si mesmas, mas de um modo de significado, quanto a outra coisa. No entanto, no que diz respeito à coisa significada, elas são substâncias. Considere isso no mesmo sentido sempre que você ouvir em alguns dos Padres que os atributos de Deus não significam substância, mas algo sobre a substância, como em Damasceno, Livro I, De Fide, c.rv; Basílio, Livro I, Contra Eunomius;

Nazianzeno ora, xxxvni e xlii; Justino q. ni gentil. e outros: pois entende-se que eles não significam substância no modo de significar, não na própria coisa significada.

XIX. Quanto à passagem de Nazianzo apresentada no argumento, dizemos que ela foi retirada de lugar: pois seu significado é claro, que as Pessoas não separam a substância, isto é, não dividem a substância, mas são separadas em relação a ela, porque se distinguem umas das outras, não da própria substância. Pois o teólogo explicou o significado daquele nome "substância", que naquela época era debatido se significava hipóstase, e assim seria multiplicado em Deus, ou natureza, e assim não seria dividido. E tanto trabalho foi então feito na ambiguidade desse nome, por causa do engano dos arianos que enganaram aquele povo simples, de modo que, ao admitirem várias substâncias em Deus, eles próprios infeririam naturezas diversas. Daí Nazianzo disse corretamente: a substância não é separada pelas Pessoas, porque é o nome da natureza, nem é dividida pelas Pessoas. Mas o que isso tem a ver com a presente controvérsia? Em vez de Atanásio, afirma-se que a geração não é algo essencial, porque é nocional: pois distinguimos os nocionais dos essenciais, não porque não sejam predicados da essência por uma conexão essencial, mas porque são ditos por um conceito relativo e são próprios das Pessoas, visto que os essenciais são absolutos e comuns. A explicação de Isidoro é a mesma, ou seja, que Deus não existe essencialmente, o que é relativo, porque o relativo é nocional, não essencial; e assim ele distingue a

existência essencial da existência nocional, mas não nega que o que é divino essencialmente pertença aos nocionais, ou à existência relativa. Em Damasceno, já dissemos acima que as hipóstases não são naturezas sob o conceito próprio e específico de natureza, e segundo o modo de significação, na medida em que a natureza é significada de forma comunicável, as hipóstases de forma incomunicável, 'contudo, ele não nega que haja natureza, natureza tomada como essência, ou existência divina de forma quase transcendental! tendo em conta tudo o que há em Deus. Assim, o sentido é que as características em Deus, ou nocionais, não são naturezas, isto é, não se enquadram no conceito de natureza, mas pertencem à hipóstase ou Pessoa. Segundo Cirilo, diz-se que possui uma relação extrínseca com a essência, tanto em relação ao modo de significação, porque é significada não pelo modo da essência, mas fora dela, quanto em relação ao conceito próprio e específico da essência no sentido de natureza, com o qual tem uma relação extrínseca formalmente e em relação à sua expressão, embora, no sentido de um conceito transcendental e de uma entidade incriada, a inclua intrinsecamente em si mesma.

XX. À confirmação, em diversas passagens de São Tomás, a resposta é dada, em primeiro lugar, quando ele afirma que a relação é do intelecto da Pessoa, não do intelecto da essência; ao falar da relação em relação ao modo de significar, não em relação à coisa significada; e, ainda, ao falar da essência em relação ao conceito próprio e específico da natureza, tal como a natureza se distingue dos atributos, não do conceito de essência em relação a todo ser divino e ato puro. E daí também se depreende que, quando São Tomás, em qualquer uma dessas passagens, ensina que a relação se opõe à essência, o que soa mais como uma distinção da qual ela se distingue pela razão, pois os atributos se distinguem, e não se opõem; pois ele diz que o que se opõe, opõe-se; e assim parece dizer que, na medida em que se opõe, não é do seu conceito. Mas a resposta é que o que se opõe, opõe-se em relação ao modo de significar, não em relação à coisa significada. E assim se segue apenas que, pelo modo de significação, a saber, "substância, em si mesma, relação, não em si mesma, mas em relação a outro, opõem-se em si mesma e não em si mesma absolutamente, e não absolutamente, embora, da parte da coisa significada, não se oponham". Ou, em segundo lugar, a relação não pertence ao conceito de essência, como um predicado adequado e conversível com ela, e como um constituinte da razão essencial. Contudo, isso não nega que pertença ao conceito de essência como algo inadequado a ela, se de fato a essência inclui em si uma relação de tal forma que não exclui outra: pois deve ter um correlativo. Nem é repugnante que haja, em um conceito essencial, um predicado mais amplo em si mesmo, como o animal, outro menos amplo e inadequado a ele, a saber, o racional, embora nisso não haja exemplo, porque o animal, singularizado e determinado no homem, é igual ao racional; mas, como se abstrai e é tomado genericamente, não lhe é igual, mas sim a essência divina, existente singularmente em A própria essência é comum às três Pessoas. Por isso, possui o privilégio de ser algo abstrato e universal, por exemplo, gênero, de modo que está essencialmente conectada às Pessoas, ou relações, mas não de forma conversível, como se um animal fosse abstraído da parte de uma coisa, como Platão sustentava, ele identificaria diferenças específicas consigo mesmo, mas não de forma conversível e adequada com nenhuma delas. Finalmente, a relação não entra no conceito de essência como um predicado constituinte, mas como um predicado terminante; e assim, essencialmente, pertence a ela como seu modo e término. Mas entendemos São Tomás assim, porque ele mesmo explica, no mesmo lugar citado na distinção 34, este mesmo exemplo universal com respeito aos inferiores, embora com a referida diferença. E assim ele postula que não há relação sobre o intelecto da essência que de modo algum difira dele, que não seja sobre seu intelecto por adequação, e pelo modo de um predicado constitutivo não modificador, como ele explicou em outros lugares mencionados acima, essencialmente, e per se as relações são predicadas de Deus.

XXI. Em segundo lugar, a partir da questão 6 sobre a potência, São Tomás diz que esta proposição não é per se: "A essência é paternidade", da parte do modo de significação, não da parte da coisa significada: pois ele admite expressamente nesta primeira parte, q.xxxix, art. vi a n, que: "Isto é tão verdadeiro: O Pai é Deus, quanto isto: Deus é o Pai". Também não é per se, tomando essência como o conceito formal de essência, ou natureza, distinguindo-se do conceito formal de atributos e Pessoas, sob esta precisão e formalidade não é per se, porque não contribui para, nem pertence a essa formalidade ou precisão do conceito, embora esteja ligada àquela coisa

concebida per se, e que é essencialmente predicada. Daí São Tomás dizer nesse mesmo lugar que: "Nem a essência é predicada per se da paternidade"; embora, no entanto, a relação não tenha outra essência senão divina; Assim, fica claro que São Tomás sempre equipara estas proposições: Deus é o Pai e o Pai é Deus, ou a essência divina, porque ele as considera ambas per se na questão 31, e nenhuma delas per se na questão 7 sobre a potência, o que é um sinal claro de que São Tomás falou sob diferentes considerações: na questão 39, do ponto de vista da coisa significada; na questão 7 sobre a potência, do ponto de vista do modo de significar, ou mesmo segundo a precisão e formalidade do conceito próprio, o que o santo doutor indica suficientemente ali quando diz: "Algo é predicado de algo per se que é predicado dele segundo a sua razão própria", isto é, sob a formalidade do conceito próprio.

XXII. A resposta ao terceiro ponto é que ali São Tomás nega que existam coisas próprias do conceito de coisas comuns, falando do conceito sob a formalidade e precisão do que é comum e do que é próprio, não do conceito absoluto, e segundo a realidade e a essência, tal como é em si mesmo. E isto é claro, porque ele fala de coisas comuns e coisas próprias segundo a ordem do nosso intelecto, que certamente não postula ordem, isto é, antes e depois, nesses conceitos, exceto na medida em que entende cada coisa segundo a sua própria formalidade e precisão, tomando a natureza sob o conceito de natureza, o atributo sob o conceito de propriedade e a relação sob o conceito de término, etc. Pois assim, as coisas que são anteriores são do conceito de coisas posteriores e coisas comuns, porque essencialmente elas pressupõem segundo os seus conceitos formais, mas não inversamente as coisas posteriores não pressupõem as coisas anteriores; E assim, elas não são do seu conceito, razão pela qual também se pode encontrar nos próprios predicados absolutos, porque a vontade essencialmente pressupõe o intelecto, ou a natureza intelectiva, e não o contrário, e a eternidade pressupõe a imutabilidade, e não o contrário. Portanto, atentando para a ordem do nosso intelecto, e falando sob essa formalidade, na medida em que pressupõe ordem nesses conceitos, as coisas comuns são do intelecto das coisas próprias, e não o contrário. E assim é o mesmo dizer que o que é compreendido no conceito da Pessoa de Deus Pai, e dizer que o que é pré-compreendido, ou pressuposto no conceito do Pai como animal, no conceito de homem. E isso se deduz das palavras de São Tomás no início da solução da primeira questão, de que as coisas comuns, ditas absolutamente segundo a ordem do nosso intelecto, são anteriores às coisas próprias. Portanto, se a inclusão das coisas próprias no intelecto procede segundo a ordem do nosso intelecto, é segundo essa ordem e prioridade, isto é, elas são pressupostamente incluídas, e não o contrário. Pode-se também dizer que as coisas comuns são incluídas e fazem parte do entendimento das coisas próprias, não apenas pressupostamente, mas também formalmente, porque são absolutas, e as coisas comuns são constitutivas das coisas próprias, e da mesma forma as coisas próprias não fazem parte do entendimento das coisas comuns, assim como a Pessoa do Pai não é entendida no conceito de Deus, isto é, de forma adequada e conversível com Ele, ou como um elemento constitutivo da natureza de Deus, embora de forma inadequada, e como um modo ou termo da essência divina, como já foi explicado. XXIII. Em segundo lugar, argumenta-se com base no Padre Suárez, com uma razão que lhe parece evidente. Tudo o que é da essência de Deus é da essência das Pessoas individuais e lhes é comunicado; porém, as três relações não são da essência das Pessoas individuais, mas sim uma Pessoa se opõe à outra e não lhe é comunicada: portanto, não são da essência de Deus. A premissa maior é comprovada, tanto porque as Pessoas individuais são o verdadeiro Deus: portanto, tudo o que essencialmente pertence a Deus e lhe é predicado pertence às Pessoas; quanto porque, no Concílio de Latrão, em Damnamus, e no Concílio de Florença, diz-se que o Pai comunicou toda a essência ao Filho, mas não o que significa ser Pai: portanto, a paternidade não pode pertencer ao conceito e à constituição da essência, porque sem a paternidade toda a essência é encontrada e comunicada. Mas a premissa menor é manifesta, porque uma Pessoa, e uma relação, não é outra: portanto, não é do conceito e da essência de outra, se de fato se opõe a ela.

Confirma-se. Naquele princípio de origem em que o Pai é compreendido como constituído e capaz de gerar, e o Filho ainda não é compreendido como gerado, compreende-se a divindade plena, completa e perfeita; contudo, nem todas as relações e Pessoas são compreendidas ali: portanto, nem todas as relações são da essência e do conceito

de divindade, mesmo que inadequadamente. A consequência é certa, porque então o Filho ainda não é compreendido, e a essência é compreendida plena e perfeitamente: portanto, a filiação não está dentro da constituição e plenitude dessa essência. O antecedente é provado, porque naquele princípio compreende-se no Pai tudo o que ele pode comunicar ao Filho pelo poder da geração: mas ele comunica toda a essência plena e perfeita: portanto, toda a essência é compreendida para aquele princípio plenamente constituído e essencial, e ainda assim a filiação não é então compreendida.

Confirma-se, em segundo lugar, que a essência é una e simples, e não admite qualquer distinção na sua natureza, enquanto as relações admitem distinção; da mesma forma, a essência é absoluta e constituída absolutamente: portanto, as relações não podem pertencer à constituição da essência; logo, tampouco podem ser do seu conceito essencial. E nisso se fundamenta o argumento comum, de que, como toda a essência é comunicada ao Filho, e a paternidade não é comunicada, a paternidade não é do conceito e da constituição essencial da essência.

Finalmente, porque se as relações fossem do conceito de essência, uma não poderia ser prescindida da outra, assim como o conceito de homem não é prescindido da racionalidade, porque é da razão essencial do homem; mas o conceito de essência é prescindido da relação, e vice-versa: portanto, uma não é do conceito da outra, caso contrário todas as coisas em Deus seriam formalmente as mesmas, e não apenas idênticas, se uma fosse do conceito formal e essencial da outra.

A resposta é o argumento que Suárez parece evidente, e claramente sofístico, e que ele peca ao transformar o quê em algo, o que São Tomás chama de falácia do acidente no divino. Portanto, a principal distinção deve ser feita. Distingo o que é da essência de Deus da essência das Pessoas individuais; o que é da essência de Deus como o quê, ou pelo modo da quididade, eu admito: pois isso é comum a todas as Pessoas; o que é da essência de Deus como um modo, em relação a outro o quê, que é um modo inadequado (pois nem toda relação equivale à essência completa, visto que deve ceder lugar nela ao seu correlativo), eu nego. E assim é o argumento sofístico que os hereges formulam: o que quer que seja entiativamente, ou realmente, Deus, ou a essência de Deus, está em cada Pessoa, por exemplo, no Pai: mas a filiação é realmente, ou entiativamente, a essência de Deus: portanto, a filiação está no Pai; Nesse sofisma, o que é evidentemente transformado em algo, e o maior deve ser negado absolutamente, ou distinguido: tudo o que é a essência divina em termos de quididade está no Pai, isso é verdade; tudo o que é a essência divina em termos de relação, ou a algo, eu nego.

Você encontrará exatamente o mesmo pecado no argumento de Suárez, apenas mudando esse termo entitativamente, e realmente para esse termo essencialmente, e dizendo: Tudo o que é essencialmente Deus, ou da essência de Deus, está em qualquer Pessoa, por exemplo, no Pai, a filiação é essencialmente Deus, ou da essência de Deus: portanto, está no Pai. Mas é possível colocar essencialmente no lugar desse termo entitativamente, e assim ambos os sofismas são claramente falhos pelo mesmo motivo, porque. Deus, seja o que for, é essencialmente: pois, como o próprio Suárez admite acima, no sétimo capítulo, que esta é uma boa consequência: O Pai é Deus; portanto, Ele é essencialmente Deus; similarmente, portanto, isto também será bom: Deus é o Pai; portanto, Ele é essencialmente o Pai; pois tudo o que Deus é, é essencialmente; pois nenhum predicado pertence a Deus acidentalmente, mas por uma conexão íntima e essencial, visto que, em virtude de seu conceito essencial e formal, que é puro ato, tem ligado a si tudo o que lhe pertence; é o mesmo que algo pertença a Deus em realidade e pertença essencialmente, porque a conexão divina com seus predicados é a mais elevada; e, portanto, a mais essencial. E este argumento é assim resolvido por São Tomás, e em termos quase idênticos ele propõe o vin de potentia, art. n, argumento vi e vn.

XXIV. Ele diz: Isso implica que algo está essencialmente conectado a outra coisa e entra em seu conceito essencial; e, no entanto, é inadequado a ela, assim como se o modo de união entra na constituição do homem, como um modo, implica que não lhe é adequado e é encontrado onde quer que o homem seja encontrado: portanto, o que dizemos sobre o essencial adequado ou inadequado é um mero comentário para evitar a força do argumento.

A resposta é negar o antecedente, quando alguma essência, devido à sua amplitude e eminência, busca ser terminada não de uma só maneira, mas de várias. E não encontramos um exemplo disso que seja inteiramente consistente nas coisas criadas, mas encontraríamos um semelhante se gêneros e espécies, como Platão sustentava, subsistissem na parte da coisa: pois então eles essencialmente identificariam seus inferiores consigo mesmos, se de fato fossem essencialmente universais, e buscariam inferiores, e seriam inadequados com qualquer inferior tomado divisivamente. Mas a essência divina tem a força de um termo comum com respeito às Pessoas, embora seja uma forma singular e subsistente; portanto, admite esse aspecto de conexão essencial, inadequada ou adequadamente, como já foi dito, que não se vê nas coisas criadas. E tudo isso surge desse fundamento, de que o que quer que Deus realmente seja, ele é essencialmente. Ora, é claro que a essência divina é real e entitativamente o Pai, e não é adequadamente o Pai, isto é, apenas o Pai, porque ele também é o Filho. Portanto, ele é inadequado. Portanto, ele também é essencialmente inadequado, porque este é o poder da divindade, que é o mesmo ser realmente assim e essencialmente assim, isto é, pela mais alta conexão.

25. À primeira confirmação, a resposta é que, nesse prior de origem, compreendemos toda a essência divina, mas não totalmente, porque tudo o que pertence à essência divina não é explicado por esse signo, nem mesmo como sua modificação e terminação, de forma inadequada: pois, como essa prioridade não é a prioridade de uma coisa, mas da inteligência e da razão, aí está a essência com tudo o que lhe pertence, mesmo nocional e relativamente; mas, como dividimos o que ali está pela nossa inteligência, concebemos aquilo que é da essência como absoluto e como aquilo que é comunicável por geração, não como relativo e modificador da essência, que não expressa totalmente o que pertence à essência, embora toda a essência esteja expressa. E embora se entenda que o Pai compreende a si mesmo e a tudo o que há em Deus antes disso, isso não nos convence de que a Pessoa do Filho seja entendida antes disso, como produzida, embora seja entendida objetivamente tocada e conhecida pelo Pai, se de fato procede do conhecimento de si mesmo e das criaturas, como mostraremos adiante na disputa xv: portanto, entende-se que ela é conhecida como um objeto antes de ser expressa e procede como algo gerado, porque é gerada a partir do conhecimento do Pai.

Quanto à segunda confirmação, a resposta é que uma única essência existente não admite distinção em absolutos, mas sim em relativos: portanto, quanto ao absoluto, ela não é constituída por uma relação sob a formalidade e precisão do absoluto. Mas o absoluto, como uma razão que não se encontra na razão do absoluto, mas que também abrange o gênero relativo devido à sua eminência, é assim também constituído no relativo, porque pertence a essa essência, enquanto ato puro, e abrangendo toda a perfeição e a razão divina, também contendo essencialmente a relação, porque se realmente a contém, o faz também essencial e intrinsecamente. E assim a essência, como diz o conceito preciso de natureza, distingue-se da relação, nem é constituída por ela em tal conceito, porque a relação pertence à função e ao conceito de Pessoa, não da natureza, mas, como diz, como diz, à razão quase transcendental do ato puro e do ser incriado, incluindo assim ambos os gêneros, tanto o absoluto quanto o relativo, e incluindo essencialmente as relações como termos e certos modificadores da essência.

XXVI. E quando se argumenta que toda a essência é comunicada, e não a paternidade, eu faço uma distinção: a essência é comunicada sob o conceito absoluto e sob a razão precisa da essência, eu admito; sob todo modo e inclusão de tal essência, eu nego, porque não sob o modo da paternidade. Da mesma forma, toda a essência é comunicada, mas não totalmente, isto é, não sob todo modo incluído em tal essência pertinente à sua terminação e subsistência. E assim, a relação não é do conceito da essência como constituindo a razão absoluta e o que é ditativo, mas sim do conceito da essência como modificando e terminando-a.

XXVII. À última proposta, a resposta é que o que é essencial e intrínseco a algo pode ser separado disso se for concebido com um conceito inadequado e imperfeito, não se for perfeito e adequado, como alguém que concebe o homem sob o conceito do gênero próximo, por exemplo, animal, e da diferença última, a saber, racional, concebe a essência do homem, embora não explique os graus superiores, como corpo, substância, etc. E, no entanto, quem negaria que esses graus são essenciais ao homem? Contudo, a essência do homem não se

separa deles por uma precisão exclusiva, como se ele não os incluísse, ou fosse impotente em relação a eles, mas por uma precisão não expressiva, ou por uma não explicação, porque, embora estejam incluídos neles, não são explicados neles. Pois, como observamos no volume anterior, Disputação IV, art. vi. A precisão é dupla: uma pela não inclusão, quando algo está tão separado de outro que permanece apenas em potência para este; a outra pela não expressão pura, quando algo efetivamente inclui outra coisa, mas não a explica, pela qual a razão transcendental se separa dos inferiores, e o ato puro, ou a essência divina, de seus atributos e das razões que inclui, jamais se separa deles de modo a permanecer em potência, mas pode assim explicar uma coisa que não é outra, embora inclua essencialmente todas as coisas, porque não explica plena e totalmente o todo que pertence à essência. Mas quando se diz que assim todas as coisas serão formalmente iguais em Deus, e não apenas identicamente, a resposta é que todas as coisas são formalmente iguais, se o que é formalmente igual for essencialmente igual, ou seja, no primeiro sentido, pois de outra forma não são iguais. Mas nem todas as coisas são formalmente iguais pela formalidade da precisão e da denominação, assim como não são no quarto sentido, per se.

XXVIII. Em segundo lugar, argumenta-se a partir de pág. Vásquez aqui disputa. cxxi, cap. n. A relação é concebida para chegar à essência: portanto, não a inclui formalmente; caso contrário, se a incluísse, como chegaria a ela? E especialmente porque a relação é concebida para chegar à essência de tal maneira que a determina: mas aquilo que é determinado não está contido no conceito do determinante, ou ao contrário. Nem impede um exemplo de ser, que é determinado por modos contrativos, e ainda assim está incluído neles. Pois, ao contrário, porque o ser não significa alguma razão comum, que é determinada por particulares, mas apenas o nome é comum; mas na essência presente é real e verdadeiramente comum às Pessoas.

Confirma-se que, se a essência fosse incluída no conceito de relação, isso seria verdade: a paternidade é essência, donde se seguiria que, pela paternidade, Deus compreende e, pela paternidade, Ele é sábio; e similarmente pela filiação ou pelo Verbo, porque a essência é paternidade, e a essência é sábia e inteligente. Mas os teólogos não admitem que Deus seja sábio por sabedoria gerada.

Confirma-se, em segundo lugar, que se a relação incluísse essência, seguir-se-ia que a relação não constitui uma Pessoa. Não admitimos, portanto, a consequência. A sequência está provada, porque uma Pessoa nada mais é do que uma essência determinada pela própria relação; portanto, se a relação inclui essência, então a relação é uma Pessoa: logo, não é aquilo que constitui uma Pessoa, se de fato uma Pessoa não é constituída como uma forma, mas sim como uma coisa constituída.

A resposta é que a relação é entendida como algo que chega à essência, não como algo extrínseco e totalmente separado dela, como se a essência permanecesse em potência e não tivesse em si a própria relação, visto que a essência é puro ato e, em potência, nada: portanto, diz-se que ela chega à essência e a determina, não como a diferença determina o gênero ao qual é comparada, como acontece em ato e potência, mas como algo mais explícito, aquilo que é menos explícito e mais confusamente significado.

Pois a essência divina, significada por este nome, significa apenas o ser divino em toda a sua amplitude, e como na confusão inclui toda a perfeição, quando na verdade a relação é explicada, aquilo que explica uma certa perfeição ou razão determinada em Deus, que não era explicada pelo conceito anterior de essência, embora estivesse incluída nele, não é acrescentado o que não estava incluído na essência ou natureza em ato e conexão essencial. Portanto, esta determinação, e a obtenção da relação, não se dá pela adição de um ao outro, porque em Deus toda composição é impossível, mesmo pelo nosso intelecto, visto que é repugnante à mais alta simplicidade e ao ato puro; e consequentemente toda adição ou acumulação de um ao outro é impossível, mas em razão do ato puro, tudo o que é divino, de fato, inclui. Portanto, a obtenção e a determinação da relação com a essência se dão por uma nova explicação daquilo que não estava previamente expresso no conceito dessa coisa, embora estivesse incluído, não por adição ou composição de um com outro. Mas o que se diz ser comum apenas no nome é dizer que o ser não é

análogo, mas puramente equívoco, o oposto do qual mostramos a partir de São Tomás na Lógica, questões xm e xiv.

XXIX. À primeira confirmação, responde-se que a proposição é verdadeira: a paternidade é a essência, mas outras proposições não são admitidas: pela paternidade Deus é sábio, ou pela filiação, ou pela Palavra, porque, pelo modo de significação, há uma significação e aplicação formal da paternidade sob um conceito relativo próprio e formal, sob o qual ela se distingue do absoluto. E sob o conceito relativo, ela constitui um Deus relacionado, ou Pai, não sábio, que é o conceito de perfeição absoluta. Portanto, quando algo é significado sob a formalidade e a precisão de um conceito próprio, não se pode admitir que, sob essa formalidade e precisão, atribua um efeito formal que pertença a outra precisão ou formalidade. E embora a essência divina em uma coisa seja tudo isso; e identicamente essa coisa, que é paternidade, é sábia, e essa coisa, que é sabedoria, é Pai, não obstante, porque nessa essência, por causa de sua eminência, muitas razões e perfeições são distinguidas e significadas em nossa maneira de entender; Portanto, devido à forma de significar um determinado termo sob certa formalidade e precisão, não concedemos certas proposições, embora tratem da mesma coisa, que é essencialmente a mesma coisa, e intrinsecamente, por causa de uma forma diferente de significar. Pois não dizemos que o Filho procede pela vontade, mas pelo intelecto, e o Espírito Santo pela vontade, e, no entanto, a vontade e o intelecto em Deus são inteiramente um, e essencialmente o mesmo. Certamente Vásquez não pode negar que a divindade é do conceito intrínseco e essencial de Deus, porque é essencialmente constituída pela divindade, e, no entanto, nas doutrinas da fé, Deus gera, e a divindade não gera, por causa de uma forma diferente de significar os termos: portanto, não é surpreendente que, embora a paternidade seja do conceito essencial da essência divina e da sabedoria, etc., por paternidade ele não seja sábio, mas essência, por causa de uma forma diferente de significar, e de uma formalidade e precisão diferentes, pelas quais uma e a outra são explicadas.

Quanto à segunda confirmação, a resposta é que esse argumento é claramente sofisma, e é claramente insistido no exemplo dado sobre Deus e a divindade. Pois Deus é constituído pela divindade como forma, e, no entanto, a própria divindade é Deus, mesmo no concreto: pois tudo o que está em Deus é Deus, e dizer que a divindade não é Deus é a maior impiedade, como Bernardo afirma no sermão lxxx de Cantica contra Gilberto. Da mesma forma, a Pessoa é constituída pela relação, e a própria relação é Pessoa, e é essência, e é Deus; contudo, a Pessoa não é constituída por Pessoa, mas pela personalidade e pela relação, assim como Deus não é constituído por Deus, mas pela divindade como forma, embora a própria divindade também seja Deus. Porque nas coisas divinas as coisas abstratas são predicadas das coisas concretas, e, ao contrário, porque assim não diferem senão na maneira de significar, não na parte da coisa significada. Assim, portanto, ao argumento da forma dizemos negando a consequência. À prova: Pessoa nada mais é do que essência determinada pela relação, eu distingo; Não é nada além de essência sob o conceito comum, e por assim dizer transcendental! da essência, eu nego; sob o conceito de essência, como a natureza terminada por personalidades relativas, passe. À consequência: Portanto, se a relação inclui essência, então a relação será Pessoa, eu distingo: se a relação inclui essência sob o conceito de natureza terminada por personificação, será Pessoa, eu admito; se inclui apenas sob o conceito comum, e transcendental! do ser incriado, que é comum a toda coisa divina, segue-se que é Pessoa, eu nego; mas é suficiente que haja uma personalidade, ou forma que termina e constitui a Pessoa, que de fato é idêntica e realmente Pessoa, mas do modo de significação, é significada apenas como uma forma, ou término da Pessoa, não como a própria Pessoa constituída, assim como a divindade é significada como uma forma que constitui Deus, do modo de significação, embora da parte da coisa significada ela seja Deus. Portanto, quando se infere que a relação será Pessoa, se incluir a essência, porque a Pessoa não é Pessoa constituída, eu faço uma distinção; será Pessoa se incluir a essência com um modo de significação tal que seja significada à maneira de ser constituída a partir da essência, como natureza, e da relação, como termo, eu concordo; se com um modo de significação tal que seja significada por meio de forma ou termo constituinte, e incluindo a essência apenas de uma maneira geral e quase transcendental, eu nego; pois assim é a essência que constitui a Pessoa por meio da forma, não por meio da Pessoa constituída. E como a essência divina

pode ser significada de todas essas maneiras, no concreto e no abstrato, como uma forma constituinte e como uma coisa constituída, porque todas essas coisas são Deus quando estão dentro de Deus, conclui-se que da inclusão da essência na relação de qualquer maneira, não se segue que ela seja Pessoa, a menos que também, pelo modo de significação, seja significada como constituída, não como uma forma constituinte. Mas se inclui a essência e é significada como forma,

não se segue que seja Pessoa, mas sim personalidade.

XXX. Disso também restam certas incongruências que podem ser objetadas como sofismas contra nossa opinião. Primeiro, segue-se que a filiação poderia ser do conceito de paternidade, se for do conceito de essência: pois a essência é do conceito do Pai, a filiação é do conceito de essência; portanto, a filiação é do conceito do Pai. Segundo, segue-se que a essência poderia ser concebida de um conceito relativo: a consequência é absurda: portanto, também nossa opinião. A sequência é comprovada, porque a essência pode ser concebida do conceito pelo qual é constituída, e é de sua essência, mas é constituída de si mesma por relação: portanto, pode ser concebida de um conceito relativo. A menor é clara, porque um conceito relativo é incomunicável, mas o conceito de essência é comunicável, e portanto a essência não gera, nem é gerada, porque não é relativa. Terceiro, segue-se que algo é do conceito de essência no Pai que não é do conceito de essência no Filho, a consequência é absurda: portanto. A questão menor é clara, pois, caso contrário, a mesma essência não estaria presente no Pai e no Filho, uma vez que um teria algo do conceito essencial que não possui no outro.

E a consequência é comprovada porque a paternidade não é do conceito de essência adequadamente, como em todas as Pessoas; caso contrário, a paternidade seria comunicada ao Filho, o que é herético: portanto, ela é apenas do conceito de essência inadequadamente compreendido, ou seja, como no Pai; portanto, não é do conceito de essência como no Filho; portanto, há algo do conceito de essência no Pai que não é do seu conceito como no Filho. Quarto, segue-se o comum e inconveniente de que o Pai não comunicaria toda a essência ao Filho, porque não comunicaria tudo o que é do conceito de essência, ou seja, a relação.

XXXI. Este e outros sofismas semelhantes são resolvidos a partir do que foi dito. Ao primeiro ponto, diz-se que esse sofisma é pecaminoso, assim como o vulgar: O Pai é esta essência divina: esta essência divina: é o Filho: portanto o Pai é o Filho; a consequência não é válida, mesmo falando real e identicamente, porque algo é transformado em algo que é a falácia do acidente: pois assim o Pai é esta essência, e esta essência é o Pai, que não é adequadamente o Pai, mas também o Filho, donde não se segue da identificação do Pai com a essência que este se identifica com qualquer outra relação de essência. O mesmo pecado reside na mesma consequência, com a adição da palavra essencialmente, porque nas coisas divinas é o mesmo que o Pai seja Deus realmente, e que Ele seja essencialmente, ou mesmo que Deus seja o Pai essencialmente: pois seja o que for que Deus seja, Ele é essencialmente.

Ao segundo ponto, distingue-se a sequência. Segue-se que a essência pode ser concebida por um conceito relativo, sob um conceito preciso e explícito de essência, e a partir de um modo de significar essência, nego; sob outro conceito que explique o modo e a terminação pessoal da essência, passa: mas este não será sob o conceito de essência, nem como significado por esse nome de essência. E para provar que a essência pode ser concebida por esse conceito pelo qual é constituída, faço uma distinção; se for adequadamente concebida e explicada, admito; se inadequadamente, nego; pois não em um conceito inadequado e preciso tudo pelo qual ela é constituída em si mesma deve ser explicado, mas tudo pelo qual ela é constituída sob essa precisão e explicação. Mas a essência explica tudo o que é constitutivo da essência, sob a razão do quê, mas não todo constitutivo sob a razão do algo, ou sob a razão do modo, porque não explica tudo o que é modificador de tal essência, e esse modificador é também essencialmente Deus, ou a essência divina, porque não tem outra essência, e a essência divina, devido à ilimitação de sua perfeição, também inclui essencialmente tal modo, porque inclui essencialmente todo o ser divino; mas não explica sob cada conceito tudo o que inclui essencialmente; e assim, na medida em que é explicada sob o conceito

de essência, no qual se separa dos modificadores, não é explicada por um conceito relativo e incomunicável, embora inclua aí uma razão relativa.

A terceira questão é respondida distinguindo-se a sequência. Algo é do conceito de essência, como no Pai, que não é do conceito de essência como no Filho, eu distingo; quanto à modificação da essência, deixemos passar; quanto aos constituintes da essência, eu nego, isto é, quanto a algo, mas não quanto a quê. E assim, quando se infere que haverá uma essência de tipo diferente no Pai do que no Filho, eu distingo; de tipo diferente quanto aos constituintes da essência, e quanto a quê, eu nego; de tipo diferente quanto ao modificador, e quanto a algo, deixemos passar; pois uma relação se opõe a outra, e assim, quanto a isso, é de tipo diferente. Portanto, não se pode seguir que haja algo do conceito de essência em uma Pessoa, que não esteja em outra, falando simplesmente, mas apenas quanto a uma modificação inadequada e relativa.

A resposta à quarta pergunta já foi dada acima: o Pai comunica toda a sua essência ao Filho, mas não totalmente, e sob todas as modificações, ou seja, o todo em relação a quê, mas não em relação a algo específico.

## ARTIGO III.

*Será que três relações significam três perfeições, existências e outros atributos semelhantes?*

I. É certo que, assim como a divindade não pode ser multiplicada substancialmente nas Pessoas, também os atributos, que são inteiramente absolutos e não são comumente predicados do relativo e do absoluto, não podem ser multiplicados substancialmente.

E a razão é clara, pois nas perfeições absolutas não há oposição, nem relativa, porque são absolutas, nem privativa, nem negativa, nem contrária, porque são ilimitadas, e a própria oposição não pode ser fundada pela negação ou privação, exceto na limitação e na imperfeição, como foi considerado na discussão anterior, no quarto artigo. Portanto, esses atributos não podem ser multiplicados e distinguidos, assim como a própria divindade. Daí que no Credo de Atanásio se diz: "Não três eternos, mas um eterno; não três onipotentes, mas um onipotente, etc.", o que é entendido substantivamente: pois os adjetivos são multiplicados apenas pela multiplicação de suposições, donde dizemos que existem três Pessoas divinas, incriadas, coeternas, coiguais; e em c. Firmemente, diz-se que são onipotentes, consubstanciais, etc., o que deixa claro que esses adjetivos são multiplicados. Mas a dificuldade reside em outros atributos ou predicados, que não são de modo algum absolutos, mas também são comumente predicados de coisas relativas e absolutas, porque são predicados de maneira transcendental, como três coisas, três entidades reais, três unidades relativas e assim por diante. Destes, alguns não expressam uma perfeição determinada, como três realidades, três unidades relativas, enquanto outros expressam perfeição, como três bondades, três verdades, três existências, três infinitos e assim por diante. E, portanto, a dificuldade é quais destes podem ser multiplicados e quais não podem.

No entanto, como quase todas essas questões dependem de uma dificuldade anterior, a saber, se as relações, segundo seu próprio conceito formal, e não apenas em razão da essência divina com a qual são identificadas, mas em sua precisão e em sua linha, expressam perfeição, isso deve ser discutido primeiro, e depois devemos discutir os atributos ou predicados, que podem ser multiplicados relativamente.

## COMO AS RELAÇÕES DIVINAS EXPRIMEM PERFEIÇÃO.

Portanto, ao falar de relações divinas, não em razão da essência com a qual são identificadas, mas em razão de seu conceito formal e preciso, como uma relação, e como distintas de outros gêneros e atributos, a opinião principal é dupla.

II. A primeira sustenta as relações segundo seu conceito formal e preciso, ou na medida em que explicam a formalidade, não dizendo perfeição, ou não a explicando. Esta opinião é atribuída a muitos tomistas, Capreolus em i, dist. vn, qu. i ad ni, contra primam conclusione; Cajetan aqui art. ii; Bagnez ibid.; Ferraresi n contra gentil. c. ix, e em outros lugares. Scotus sustenta o mesmo em i, disp. m,qu. i ad iv; Molina segue nesta questão

xxvm, art. n. disputatione ultima; Bellarmine lib. n de Christo, c. xn. Nay e p. Vasquezhic disp. cxxi, c. vi, de fato sustentam que as relações em Deus são chamadas de perfeição, mas não perfeições distintas, mesmo relativas, mas únicas. Porque a bondade é dupla, uma absoluta, e nada mais é do que a perfeição da integridade, pela qual cada coisa tem plenamente aquilo que pertence à sua razão formal e constituição; A outra é a bondade relativa, ou seja, como algo é adequado a outro. A primeira bondade encontra-se nas relações na medida em que pertencem à constituição completa e perfeita de Deus, porque sem elas Deus não seria completo e perfeito. Mas essa bondade não é extraída das relações como de partes, mas através da suprema identidade, donde não se multiplica nas relações, mas é uma e a mesma. Mas a bondade em relação não pertence realmente às relações, porque elas não se distinguem da essência, donde não lhes pertence, exceto segundo o respeito da razão, tal como se encontra na essência da mesma em relação a si mesma. Esta opinião é considerada provável por Vásquez, p. Alarcon tract. v, disp. in, c. iv, num. ix, e Ruiz a sustenta disp. xxx, sect. n.

III. A segunda opinião não só afirma que as relações divinas implicam perfeição em seu conceito, mas também que essas perfeições se multiplicam na medida em que são relativas; e assim, sob o conceito mais explícito de relação, e sob a própria formalidade, implicam perfeição. Assim se sustenta p.

Suarez, livro m sobre a Trindade, c. ix, número xiv, e seguintes, e cita Gabriel, Hervá e outros para isso. Alguns tomistas seguem o mesmo, como Cabrera em parte qu. n, disp. iv, e Ledesma inclina-se para a mesma visão sobre a perfeição divina, qu. ni, art. n, que, no entanto, acrescenta que não se deve admitir que alguma perfeição infinita, mesmo relativa, deva ser colocada no Pai, que não esteja no Filho, ou ao contrário, porque embora essa perfeição em uma coisa seja infinita, na medida em que se explica em relação, não explica a natureza do infinito. A mesma opinião é seguida por m. Cano, e Torres citado por m. Bagnéz aqui art. n, dub. i. A mesma opinião é defendida como provável por p. Alarcón onde acima número x, e muitos outros são citados para isso por Ruiz onde acima seção i, embora ele próprio seção iv, n.

xvi, e seção ix, n. XXI considera impróprio dizer que as perfeições reais são simplesmente multiplicadas em Deus.

IV. As razões que causam dificuldade nesta parte favorecem a primeira opinião. Em primeiro lugar, há o argumento comum a posteriori: porque se uma relação, enquanto relação, é uma perfeição; portanto, enquanto oposta e distinta de outra, é uma perfeição; porque uma relação, enquanto relação, opõe-se ao seu correlativo; portanto, é o mesmo dizer que é uma perfeição enquanto relação e dizer que é uma perfeição enquanto correlativo e enquanto distinta, ou na medida em que é distinta de outra relação. Postulado isso, argumenta-se: segue-se disso que há alguma perfeição no Pai que não háno Filho; a consequência é falsa: portanto. A sequência é provada. Há alguma relação no Pai que não há no Filho, mas na medida em que está no Pai e não no Filho, ou na medida em que se distingue do Filho, é uma perfeição; portanto, há alguma perfeição no Pai que não há no Filho. E assim como esta consequência se aplica: a relação, tal como no Pai e distinta do Filho, é subsistência, ou personalidade; portanto, multiplicada pela relação, a subsistência se multiplica. Por que a mesma consequência não se aplicaria ao falar de perfeição, se essa relação, mesmo em oposição e incomunicável a outra, significa perfeição, e ser oposta e multiplicada é a própria perfeição? Logo, não se pode invocar a essência divina em si, porque a paternidade é uma essência, mesmo em distinção do Filho, e, no entanto, não há essência no Pai que não esteja no Filho. Essa invocação, porém, é rejeitada, porque a essência divina não é um termo que explica a relação, nem as relações se opõem em essência, mas se identificam; logo, como a paternidade se opõe, ela não significa essência, embora a pressuponha na realidade. Mas a opinião oposta afirma que a relação, mesmo em oposição a outra e distinta dela, e sob um conceito relativo formal que explica a oposição, significa perfeição: portanto, há alguma perfeição relativa no Pai que não está no Filho. A premissa menor do argumento está comprovada, pois se existe alguma perfeição relativa nessa relação, por exemplo, na paternidade, que não existe na filiação: portanto, a relação de paternidade não é infinita na linha e no gênero da relação. A consequência é clara. Ela não possui toda a perfeição desse gênero, se de fato existe alguma perfeição na relação do Pai, que não existe no Filho: portanto, ela não é infinita, porque infinito é aquilo que contém toda a perfeição, nem lhe falta

qualquer perfeição no gênero em que se encontra. Tampouco se pode dizer que a relação do Pai contém eminente e virtualmente a perfeição que existe na relação do Filho, embora formalmente não seja a relação do Filho. Pois é contrário a isso, porque a paternidade não é uma forma mais eminente do que a filiação, mas inteiramente igual a ela: portanto, não pode contê-la eminentemente, mas ou deve contê-la formalmente, ou não a contém de modo algum.

A priori, porém, a razão exige

Porque, embora uma relação esteja em um sujeito no qual ela é a perfeição do próprio sujeito, com relação ao termo ela não postula nenhuma perfeição, mas apenas opõe a sua própria perfeição a ele: pois um termo não é algo perfectível a partir de uma relação, se de fato o perfectível não se opõe à sua perfeição, mas a recebe, enquanto uma relação se opõe ao termo: portanto, ela não explica a perfeição com relação a ele: e assim ela não diz quanto à perfeição, mas como em, isto é, com relação ao sujeito. O que não deve ser entendido como se o próprio ad não dissesse perfeição em si mesmo, visto que na realidade ad está no sujeito e inclui em, mas porque a perfeição que ele diz, diz com relação ao sujeito, não com relação ao termo. Mas uma relação não se distingue de outra relação por causa do seu "em", porque ela o possui em razão de sua essência, mas em razão do seu ad, como algo que toca o termo, não como algo que subsiste em si mesmo, ou como algo que está no sujeito: portanto, se por razão do ad ela não explica a perfeição, nem a perfeição é multiplicada.

Finalmente, essa multiplicação de relações não é consistente com a explicação desse mistério, mas antes leva a ela, de que a perfeição permanece sempre una, assim como a perfeição absoluta e a essência permanecem, mas que se multiplicam apenas no ser relativo: portanto, se pudermos afirmar que a perfeição não se multiplica, embora uma, e a mesma, se aplique a todos, isso é muito mais coerente.

V. Mas para a segunda opinião, há aquele argumento comum: Porque quando uma entidade real é multiplicada, é necessário multiplicar aquilo que decorre de tal entidade; mas a bondade ou perfeição decorre do ser: portanto, assim como existem três entidades relativas reais, também existirão três perfeições relativas, porque a perfeição é uma paixão do ser. E isso é ainda mais enfatizado nas relações divinas, porque a relação, mesmo distinta de outra relação, encontra-se formalmente em Deus: portanto, é capaz de alguma perfeição: pois aquilo que é incapaz de perfeição está mais distante de Deus, "que é a perfeição suprema": portanto, se a relação, enquanto distinta, está formalmente em Deus, é necessário que, como tal, seja capaz de perfeição: portanto, distinta da perfeição, porque, enquanto relação, é distinta. Se, portanto, a relação, enquanto distinta, é capaz de perfeição: portanto, de facto, ela a possui, porque aquilo que é capaz de perfeição e, de facto, não a possui, carece dela; e assim a coisa será imperfeita.

VI. Em segundo lugar, argumenta-se que o mistério da Trindade diz respeito à grande e intrínseca perfeição de Deus, de modo que, se lhe faltasse essa perfeição, faltaria a grande perfeição, visto que, nesse mistério, Deus é elevado acima de tudo o que é imitável pelas criaturas, em relação a Deus. Portanto, não apenas aquilo que diz respeito à unidade absoluta de Deus, mas também aquilo que diz respeito à distinção das Pessoas e implica a perfeição das relações em Deus: portanto, aquilo que é de distinção nas relações, ou relações, enquanto distintas, dizem perfeições em Deus. E argumenta-se ou confirma-se ainda que, se o mistério da Trindade é a perfeição de Deus, então a paternidade, enquanto distinta da filiação, é uma perfeição em Deus, pois, de fato, sem ela, o Deus trino não seria tão distinto: portanto, também a paternidade, enquanto distinta da filiação, é uma perfeição simplesmente simples. A consequência é clara, pois integra e constitui o perfeito simplesmente simples, ou seja, o mistério da Trindade, porque em Deus o mistério em si é melhor do que não o mistério, e a relação de paternidade é melhor do que não a si mesma, que é a definição de perfeição simplesmente simples. E nisso parecem concordar os ditos dos Padres, que afirmam que sem Pessoas a divindade permanece imperfeita. Daí Atanásio dizer em seu discurso contra a congregação de Sabélio: “As coisas criadas, se não existem, não diminuem o criador; mas se a prole não coexiste eternamente com o Pai, prejudica a perfeição dessa substância”. E Nazianzo: “Ele não seria uma divindade se fosse imperfeito; mas como será perfeito, se algo for desejável para

a perfeição? Mas é desejável se lhe faltar santidade, que terá se não tiver o espírito". E finalmente Cirilo em Thesaurus, cap. i: "Não pode haver uma divindade perfeita a menos que tenha um Filho e produza fruto de si mesma".

Assim, na discussão anterior, no quarto artigo, provamos que a fertilidade e a geração no divino pertencem à perfeição.

Damasceno também afirma no livro I da Fé, capítulo XI: "O Pai e o Filho distinguem-se por perfeições pessoais".

Portanto, ele reconhece a multiplicação das perfeições. E na carta do Papa Agatão, no sexto Sínodo, ação IV, está escrito: "A divindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo está em três subsistências perfeitas, ou em três Pessoas perfeitas".

Em última análise: três relações são três subsistências relativas, ou personalidades; mas subsistência é o termo da substância e pertence à sua perfeição; portanto, também nas coisas divinas, a subsistência, que é a relação como termo último, é incomunicável; portanto, na medida em que é distinta de outra relação, e subsistência; portanto, uma relação tem uma perfeição distinta da outra.

E isso se confirma, pois se houvesse apenas uma subsistência e personalidade em Deus, essa seria, sem dúvida, a perfeição, visto que tornaria essa natureza, em última instância, completa e terminada. Portanto, se três relações são verdadeiramente e propriamente três subsistências e personalidades, por que perderiam o sentido de perfeição na medida em que são diversas, sentido esse que teriam se fossem apenas uma?

Confirma-se, em segundo lugar, que na natureza divina ser comunicável é a maior perfeição, e própria de tal natureza; portanto, também as Pessoas divinas, na medida em que são muitas, alcançarão a perfeição. A consequência é clara, porque, na medida em que são muitas e distintas, são capazes daquela perfeição infinita que lhes é comunicada, e identificam-se com essa perfeição; mas ter perfeição infinita e identificar-se com ela não é uma perfeição moderada, mas a maior: portanto, as Pessoas, também numerosas e cada uma distinta da outra, possuíam a maior perfeição, e assim a personalidade do Verbo comunicada à humanidade de Cristo, também distinta do Pai (pois a paternidade não lhe foi comunicada), conferiu-lhe a maior perfeição, e as próprias Pessoas, também distintas, e cada uma delas separadamente por si mesma, são dignas do maior amor e veneração quando o culto é oferecido: portanto, são as mais perfeitas.

VIII. Dentre essas opiniões, julgo mais provável, segundo o pensamento de São Tomás, que as relações, mesmo em si mesmas, em linha e na formalidade da relação, sejam chamadas de perfeição, mas que não a explicam pela ordem do termo, e sim pela ordem do sujeito e do fundamento. E, consequentemente, que essas perfeições não se multiplicam nas três relações, ou Pessoas, porque o fundamento não se multiplica, mas que a mesma perfeição é desfrutada mesmo como parente.

A primeira parte da conclusão é extraída principalmente de São Tomás, citado acima, qu. xxvn, art. n a ni, onde ele diz que: «Na própria perfeição do ser divino estão contidos, tanto o Verbo que procede inteligivelmente, quanto o princípio do Verbo, bem como tudo o que pertence à sua perfeição»; mas o Verbo e o princípio do Verbo são Pessoas e relações distintas: portanto, se estão contidos na perfeição do ser divino, assim como tudo o que pertence à sua perfeição, certamente o Verbo e o princípio do Verbo pertencem à perfeição. E qu. vin sobre potência, art. i a i, ele diz que: «Como a essência divina abrange as perfeições de todos os tipos, nada impede que uma relação seja encontrada nela.» Argumento que não tem valor se a relação não denota perfeição. Da mesma forma, na questão XXIX, artigo NVI, São Tomás afirma que: «Pessoa significa aquilo que é mais perfeito em toda a natureza, ou seja, subsiste na natureza racional. Portanto, visto que tudo o que é perfeito deve ser atribuído a Deus, visto que sua essência contém em si toda a perfeição, é apropriado que este nome, Pessoa, seja aplicado a Deus.» Mas no quarto artigo imediato, ele diz que: «Pessoa em Deus significa relação segundo aquilo que distingue, e significa-a como subsistente.» Portanto, a relação como subsistente e como pessoal, que certamente pertence à relação divina em si mesma, e na linha e formalidade da relação, embora não exercitada no termo, mas fundada em seu fundamento,

denota perfeição, se de fato o nome de pessoa, como diz São Tomás, é o nome da perfeição, e portanto é atribuído a Deus como uma pessoa relativa, e constituída pela relação. Veja também São Doutor, qu. ix de potentia, art. m, onde ele distingue em pessoa a natureza e o modo pelo qual a natureza existe. E de fato a natureza é a mais digna, a saber, intelectual; mas o modo de existência, que pessoa implica, é o mais digno, a saber, como existindo assim per se, e como tudo o que é mais digno nas criaturas deve ser atribuído a Deus, segue-se que o nome de pessoa é atribuído a Deus. Portanto, São Tomás, pelo fato de o modo de subsistir denotar perfeição, atribui-o a Deus; Mas a relação, tal como se distingue da natureza em nossa forma de compreensão, é formalmente este modo de existência em si, e incomunicável.

## RELAÇÕES DIVINAS.

da subsistência, porque é o que formalmente constitui uma pessoa no sentido de uma pessoa que subsiste incomunicavelmente e é distinta de outras Pessoas: portanto, a relação dentro da linha de relação em Deus implica perfeição pelo próprio fato de implicar um modo de personalidade. Finalmente, em IV Contra Gentil. c. xiv, sobre ix e x do argumento, São Tomás admite que a relação nas criaturas tem uma existência dependente não só da substância, mas também de outros acidentes, sendo, portanto, imperfeita e última; mas nas coisas divinas a relação não tem uma existência dependente nem imperfeita. Disso ele conclui que: "Da imperfeição que parece existir nas relações criadas, não se segue que as Pessoas divinas sejam imperfeitas, que se distinguem pelas relações, mas segue-se que há a menor distinção das Pessoas divinas." Se, portanto, da relação também como Pessoas distintivas a imperfeição não se segue nas coisas divinas: então a relação deve implicar perfeição em virtude de seu conceito, mesmo na medida em que é uma relação distinta ou distintiva.

IX. Mas o fato de ele não explicar essa perfeição pela ordem ao termo, e sob exercício ao, como o "ao" toca o termo, mas como é tocado e surge de um fundamento, é retirado do próprio São Tomás em i, dist. xxvi, qu. n, art. n ad m e iv, onde ele diz que: «Embora uma relação do que é dito a outro não deva ser uma coisa, ela é, no entanto, alguma coisa na medida em que tem um fundamento naquilo a que se refere; e disso ela tem ainda, como divina, que é uma hipóstase, ou substância: e, portanto, faz uma distinção real de hipóstases.» E mais claramente na primeira menção a Anibald, a mesma dist. xxvi, qu. ii, art. i: «Deve-se saber, diz ele, que uma relação pode ser considerada de duas maneiras. De um modo, em relação àquilo a que se refere, não se pode afirmar que postula algo, embora também não se possa afirmar que não é nada: pois há algumas relações que são algo na realidade, mas algumas que são nada, o que não se encontra em outros gêneros. De outro modo, em relação àquilo em que está; e assim, quando tem uma causa no sujeito em que está realmente, e o próprio respeito é real." E ele praticamente apresenta a mesma coisa nesta questão xxvm, art. i. E a razão para isso é clara, porque aquilo que é real em si mesmo, e em si mesmo é perfeição em relação ao termo, não postula senão respeito, e se opõe a ele: portanto, não explica, como tal, a realidade que é, mas a que realidade está, nem o respeito postula nada no termo, senão ser respeito, nem recebe perfeição do termo, mas apenas correspondência e correlação, nem é comparado a ele como perfectível à perfeição, mas como um termo puro. Em si mesmo, portanto, pode ter realidade em razão do fundamento, porque dele recebe ser e atualidade... mas toda perfeição é dita em razão de algum ser ou atualidade, e toda realidade diz respeito a alguma existência, mas através do termo não recebe ser, nem existência, nem atualidade, mas apenas terminação, portanto não recebe realidade dele, mas para ele. E assim o fundamento é a causa da realidade, mas o termo é a condição, ou aquilo sobre o qual a oposição real é exercida, porque sem um termo real não há Não haveria respeito nem oposição. Por isso, São Tomás diz em seu livro sobre o poder, artigo i, que: "Aquilo que é próprio da relação, ou seja, ser oposto e distinguido, encontra-se verdadeiramente em Deus". Portanto, São Tomás não nega, nem pode nenhum de seus discípulos negar, que a relação, enquanto relação, e enquanto exerce influência sobre o termo, é real, e que sua oposição e distinção são reais, mas dizemos que ela possui essa realidade, esse ser, essa atualidade e, consequentemente, essa perfeição em razão do fundamento, e nela coloca aquilo que ela é. Mas, com respeito ao

termo, ela exerce essa realidade que possui do fundamento, não por colocá-la nele, mas por opor-se a ele, ou por respeitá-lo, e isso não é explicá-la por ordem ao termo, como se a colocasse nele, ou a recebesse dele.

X. Quanto à segunda parte da conclusão, de que a perfeição que a relação afirma, e que ela extrai do fundamento, e a segunda que o correlativo oposto considera, não é multiplicada, ela é extraída, antes de tudo, de São Tomás na primeira parte, qu. art. iv ad n, onde ele diz: «Assim como a mesma essência que é paternidade no Pai é filiação no Filho, assim também a mesma dignidade que é paternidade no Pai é filiação no Filho. Daí se dizer que qualquer dignidade que o Pai tenha, o Filho também a tem, e não se segue que o Pai tenha paternidade: portanto, o Filho tem paternidade; pois algo se transforma em algo: pois a essência e a dignidade do Pai e do Filho são as mesmas; mas no Pai é segundo a relação do doador, no Filho segundo a relação do receptor.» Daí se constrói o argumento: Qualquer perfeição, mesmo relativa, que exista no Pai, pertence à sua dignidade; pois ser o Pai, ou o princípio das Pessoas, é a sua dignidade, e isto é algo relativo, mas São Tomás diz que a dignidade da paternidade e da filiação é a mesma: portanto, a mesma perfeição relativa. Da mesma forma, na primeira questão sobre a potência, artigos i a xi, São Tomás diz que: "De modo algum se deve admitir que o ser da relação em Deus seja uma coisa e o da essência outra. Mas a razão não significa ser, mas ser o quê, isto é, o que algo é. Portanto, as duas razões para uma coisa não demonstram seu duplo ser."

Assim, se o ser da relação em Deus não deve ser admitido como diferente da essência, embora haja outra razão para a relação, e a essência, e toda perfeição e bondade, segundo São Tomás, I Par. Qu. V, Art. N, sejam extraídas da ordem do ser presente, é necessário que, segundo São Tomás, a perfeição e o ser da relação, mesmo enquanto relativos, não sejam multiplicados.

XI. Finalmente, devemos ver o santo doutor em i, dist. xxxin, quaest. i, art. i a n, onde ele diz que: «Assim como no Filho há o ser essencial, também há o ser paterno, porque no divino há apenas um ser.» Onde fica claro que, ao distinguir o ser essencial do ser paterno, o ser paterno não pode ser tomado senão como ser relativo; mas o santo doutor diz que, assim como no Filho há o ser essencial, também há o ser paterno; portanto, é o ser relativo que é do Pai e do Filho, e não apenas o ser absoluto que é da essência. E ele dá a razão, porque há apenas um ser; portanto, ele pensa que o ser relativo é apenas um, e não se multiplica mesmo quando é distinguido do ser essencial. Mas a perfeição relativa é regulada pelo ser, ou pela atualidade relativa, assim como a perfeição absoluta é regulada pelo ser e pela atualidade da essência: portanto, São Tomás sente que a perfeição relativa não se multiplica em Deus, embora o respeito se multiplique e a relação se distinga: pois, depois de dizer que o ser da paternidade está no Filho, porque só existe um ser, ele acrescenta: "A paternidade tem a natureza da paternidade, que é diferente da natureza da essência: portanto, segundo a sua natureza, o respeito pode estar no Pai e não no Filho, ou seja, distinguindo o Pai do Filho." Veja como São Tomás admite que a função de distinguir, segundo a natureza do respeito e da relação, está nas relações divinas, não distinguindo nem multiplicando o ser da própria relação ou da paternidade, tal como se distingue do ser da essência: portanto, da mesma forma, a perfeição relativa não se multiplicará, embora a relação, segundo a oposição, se multiplique de fato.

XII. A razão para essa relação, que vem das próprias entranhas da natureza, parece ter sido dada por São Tomás quando ele diz em seu livro De Potencia, art. i a xn, que: "Como a relação é um acidente nas criaturas, seu ser está nelas; donde seu ser não é ter-se para outro." Esta razão aplica-se com mais força às coisas divinas, porque se nas criaturas o ser da relação está nelas, nas coisas divinas ele deve subsistir, donde seu ser não é para outro, se de fato subsiste em si mesmo, e para si mesmo é esse ser enquanto subsistente: mas toda a razão para multiplicar relações ou relações é a oposição, e a correspondência entre elas é o correlativo: portanto, se o ser da relação em si é apenas por ordem ao sujeito, quando é um acidente inerente, ou por ordem a si mesmo se subsiste, deduz-se claramente que tal ser não pode ser multiplicado em virtude da oposição relativa: portanto, se em Deus algo pode ser multiplicado por nenhum outro princípio senão o da oposição relativa, onde esta cessa, a multiplicação cessa; O que não ocorre nas coisas criadas, nas quais, como a relação adiciona um ser acidental

acima do próprio sujeito, ou fundamento, uma relação pode ser multiplicada a partir de um ser limitado diferente que qualquer relação possui, mesmo por parte de seu fundamento, e em relação ao sujeito, não multiplicada por oposição correlativa: pois mesmo relações díspares e não correlativas são multiplicadas em algum sujeito, e não por oposição correlativa entre si, o que não acontece em Deus, porque se algumas relações não se opõem, elas são identificadas por esse mesmo fato, como é claro na paternidade e na espiração ativa. Portanto, se por parte do fundamento e do ser que as relações recebem dele não há oposição na relação divina com seu fundamento, por essa parte elas não podem ser multiplicadas, porque o princípio da multiplicação, que é a oposição, está ausente. Portanto, se a perfeição plena de uma relação, mesmo enquanto relativa, for extraída do fundamento e do sujeito, ela se torna repugnante à multiplicação no sentido de perfeição, embora se multiplique no sentido de relações opostas e distintivas.

Confirma-se, pois está bem estabelecido, que uma relação em Deus se distingue e se opõe a outra correlativa a si mesma no sentido de um respeito oposto, e ainda no sentido de uma entidade relativa; e que outras perfeições, mesmo relativas, são identificadas com outras relações às quais não se opõem, como fica claro na espiração ativa, que se opõe ao proceder do Espírito Santo, mas não se opõe, sendo também identificada como algo relativo, e relativa à paternidade e à filiação, às quais não se opõe: portanto, se as próprias relações pessoais não se opõem na perfeição relativa, tal como extraídas e assimiladas do fundamento, no qual não há oposição, mas apenas como opostas ao termo, ou correlativo, não é surpreendente que na própria perfeição relativa elas se identifiquem e sejam uma, embora as relações na função de distinguir e opor-se ao correlativo sejam muitas.

XIII. Dirás: Mesmo uma relação não possui realidade em seu termo, e ainda assim a multiplica, embora o termo não a forneça: por que então não multiplicaria a perfeição, embora não a possua em seu termo, mas em seu fundamento?

A resposta é que, embora a relação não tenha realidade quanto a ser proveniente do termo, como vimos em São Tomás I a Anibald, dist. xxvi acima, ela possui, no entanto, oposição real a seu respeito e, consequentemente, distinção real, que formalmente decorre da oposição, como também relatamos do próprio São Tomás em seu livro sobre o poder, art. i a ni, acima. Mas, assim, a perfeição relativa não tem nem realidade proveniente do termo, nem oposição. Não tem realidade porque a deriva do fundamento, porque tem existência a partir dele, e considera isso como seu perfectível e a raiz da qual surge, o que não possui no termo. Não se trata de oposição, pois a perfeição de uma relação não concorda, nem se exerce por ordem ao termo, mas ao fundamento, em razão do qual é possuída: pois um termo não é comparado como perfectível ou perfectível em relação a uma relação, mas como algo meramente oposto, e um correlativo que considera, não aquilo que aperfeiçoa, porque nada coloca no termo, nem o termo na relação, mas eles são apenas opostos, e se consideram mutuamente; mas o fundamento é aperfeiçoado pela relação, porque está nela situado, e aperfeiçoa a relação, porque dela surge. Portanto, onde uma relação não possui uma existência inerente ao sujeito, e limitada, e distinta do fundamento, e não se opõe a ele de outra forma, não pode multiplicar a perfeição que dele deriva em sua realidade. Mas as relações divinas não se opõem no fundamento, porque o fundamento é algo absoluto: pois não se fundamentam em uma relação superlativa. Mas os absolutos em Deus não se opõem nem se multiplicam: portanto, as perfeições do fundamento também não concordam com as relações.

XIV. Mas se acrescentarmos a isso o ensinamento de São Tomás acima, q. v, art. in ad m, o que não é inadequado, de que a bondade não pertence a nenhum ser sob alguma consideração ou formalidade, embora lhe pertença na realidade, porque a bondade decorre do ser, não de qualquer maneira, mas sob aquela razão pela qual ele explica o ser e a atualidade, pela qual ele pode atrair e mover a vontade, assim como a matemática não explica a bondade sob aquela abstração que, no entanto, ela possui na realidade.

Na razão da quantidade natural, você verá como se pode entender que uma relação que possui perfeição em si mesma desde seu fundamento, se não for distinguida dela como relações divinas, não possui uma perfeição distinta ou multiplicada a partir dela. Mas, da comparação de uma relação com um termo, ela de fato obtém oposição e

distinção ao observá-la, mas não em perfeição e atualidade, porque não exerce isso sob formalidade em relação a um termo, embora em si mesma e na realidade possua perfeição, mas uma única perfeição, não multiplicada, porque possui essa comparação com o sujeito. Mas a razão de P. Vásquez, provando a partir disso que a perfeição das relações é una, porque elas se integram e constituem a mesma perfeição de Deus, não é muito convincente, porque não se segue bem disso que, ao menos, elas não possuam bondade inadequada, porque integrar a própria bondade é perfeição e bondade; assim como os atributos de Deus integram a mesma bondade indivisível de Deus, e ainda assim cada coisa é perfeita em sua própria linha e formalidade, como também contra Vásquez, tratado de Alarcón, v, disp. iv, c. iv, No. x.

XV. Disso compreendeste a proposição de São Tomás no primeiro artigo desta questão, que pareceu obscura a muitos, a saber, que somente naquilo que é para algo se encontra, segundo a sua própria razão, algo segundo a razão, e não realmente, o que não se encontra em outros gêneros. O que apresenta dificuldade, porque se São Tomás está falando de uma relação predicativa, ou do próprio predicado, é claro que é falso, pois o predicado consiste em relações, e nele não podem ser dadas relações de razão. Mas se ele está falando de uma relação na medida em que ela se abstrai do real e da razão, que admiração se pode encontrar nela uma relação que não seja uma relação não real? Mas isso também se encontra em outros gêneros: pois a quantidade, enquanto abstrai do real e do imaginário, também admite quantidade de razão, e o lugar, enquanto abstrai do verdadeiro ou do imaginário, etc.

Mas responde-se que São Tomás nunca disse que na categoria de relação se encontra uma relação de razão, como alguns que não atentam para as palavras de São Tomás interpretam erroneamente, mas apenas que: "Naquelas coisas que são para algo, encontra-se algo de razão"; e o sentido é que a relação, a partir da parte em que é exercida sobre um termo e o toca, não postula a realidade nem a exclui, nem a retira, como o próprio São Tomás declarou na primeira carta a Anibald, discurso XXVI, citada acima. E, portanto, uma relação considerada precisamente por essa parte, e não levando em conta o fundamento, não contradiz a existência de relações de razão: e assim ele fala de uma relação não considerada adequadamente, e segundo tudo o que ela inclui tanto da parte do sujeito e fundamento, quanto do termo, seja como está na categoria, seja como se abstrai do real, e da razão, mas de uma relação considerada precisa e inadequadamente sob essa formalidade precisa em que é exercida sobre outro. Isso não ocorre em outros gêneros, nos quais, se algo de razão e imaginação é encontrado, não é a partir do próprio conceito ou formalidade de tal gênero, que por si só dá lugar a uma entidade não real, mas porque imaginamos algumas negações e meras ficções à semelhança de entidades reais, como uma montanha dourada, uma quimera, uma linha infinita e similares, não porque a montanha em si, ou o ouro, ou uma linha, não expliquem a realidade em algum conceito, mas porque imaginamos essas coisas que não são nada à semelhança daquelas que são reais. Mas uma relação pode ser tornada não real precisamente por considerá-la inadequadamente, isto é, apenas pela parte que é considerada no término, removendo-se aquilo que está na parte do fundamento, do qual toda a sua realidade deriva.

XVI. Admitimos os fundamentos opostos para a parte em que provam nossa conclusão, a saber, que as relações dizem perfeição. Mas para a parte em que a contestam, a saber, provando que não dizem isso, ou que são multiplicadas, respondemos.

À primeira questão, a resposta é que a relação enquanto relação, e em oposição ao seu correlativo, é perfeição em si mesma eutativa ou subjetivamente, mas não terminativamente, isto é, possui perfeição em si mesma e a retém, mas extraída do sujeito e do fundamento, não do termo, nem em razão do termo; portanto, não é necessário que multiplique a perfeição, mas apenas a terminação, porque sua oposição se dá apenas em relação ao termo, oposição essa que é real e exercida contra o termo, mas não provém do seu ser, e a realidade do termo, mas do fundamento. Tampouco é surpreendente que, na mesma entidade relativa, multipliquemos relações e não perfeições, visto que também não multiplicamos essências, embora a própria relação seja inteiramente identificada com a essência divina. E ao que se opõe a este exemplo, nada se diz para prová-lo, porque, embora a essência não seja formalmente um termo relativo, é, no entanto, uma relação identicamente. Assim, embora a essência não seja explicada no

conceito explícito de relação, ela é pressuposta e incluída nele. Da mesma forma, a perfeição, mesmo relativa, está incluída no conceito de relação, mas não é explicada em termos de término, porque pertence à relação apenas da mesma maneira que pertence ao ser e à atualidade, porque a bondade e a perfeição decorrem do ser, não como em potência, mas como em ato e no ser. Mas temos a regra dada acima por D. Thomas VI sobre potência, artigos i a xn, de que, como o ser de uma relação está no ser, ele não tem ser por ordem a outro, mas por ordem a um sujeito ou fundamento. E assim, a perfeição, ou o ser mesmo relativo, não é multiplicado, porque não é oposto, nem pertence à relação sob o conceito que explica a oposição e o exercício ao termo. Portanto, devemos falar da mesma maneira da perfeição relativa e da essência, porque a perfeição na relação é tomada do fundamento que é a essência. E quanto à consequência da subsistência, que se multiplica pela multiplicação das relações, digo que a subsistência, distinguindo-se da existência, significa apenas o termo natureza como incomunicável, mas incomunicável significa oposição; e assim a subsistência se constitui sob o próprio conceito formal de distinção; e, portanto, não é surpreendente que se multiplique na razão e pelo conceito de subsistência, embora não no próprio ser ou perfeição: pois neste, ela tem a si mesma como relação. Mas a perfeição não implica incomunicabilidade em si mesma, nem pertence à relação, em oposição a um correlativo, mas sim como fundada em seu fundamento, e desse ponto de vista ela possui unidade, não multiplicação.

XVII. Quanto à segunda razão, a resposta é defender e provar que a perfeição da relação de fato se encontra, mas não se multiplica nas três Pessoas. Mas, onde ela se encontra, essa relação, mesmo no "para si", tem a perfeição impregnada, assim como a realidade e a entidade; contudo, não multiplica a perfeição, porque o "para si" intrinsecamente absorveu seu fundamento, seu "em" e tudo o que lhe pertence em razão do fundamento, mas, além do fundamento, também toca o termo como correlativo. E tudo o que concorda com ele como parte, e pela consideração de tocar o termo, se multiplica, assim como a distinção e a oposição dos correlativos; mas tudo o que concorda com ele como parte, e pela consideração do fundamento, não se multiplica, porque não tem oposição a isso, embora esteja sempre incluído e encontrado no "para si", assim como a essência é encontrada e identificada, mas não se multiplica.

Finalmente, afirmamos que provamos nossa conclusão para aquela parte em que não multiplicamos perfeições, nem mesmo relativas, e também no próprio, porque a perfeição pertence ao próprio, como fundado, e em razão do fundamento, mas não é explicada nele como terminada, ou em função do termo.

XVIII. À primeira, em favor da segunda opinião, a resposta é que, quando uma entidade é multiplicada, o que se segue a ela deve ser multiplicado, eu distingo; se segue sob a formalidade e consideração pelas quais uma entidade é multiplicada, eu concordo; se sob aquela pela qual ela não é oposta, nem distinguida, mas identificada, eu nego. Mas a perfeição segue uma relação como fundada, e na parte do fundamento, como foi dito, porque dela ela tem ser e atualidade, e consequentemente perfeição: mas na parte do fundamento ela não tem oposição nem distinção. E assim, se uma relação fosse multiplicada adequadamente e em todas as suas partes, isto é, tanto na parte de seu correlativo quanto na parte de seu fundamento; tanto na parte da oposição quanto do fundamento, seguir-se-ia bem que as perfeições são multiplicadas; mas nas coisas divinas uma relação é multiplicada apenas onde encontra oposição; portanto, essa multiplicação não se estende além da extensão da oposição. Assim, por mais que outros predicados sejam identificados, seguidos ou assimilados na relação, se a oposição não lhes for estendida, visto que estão sujeitos à sua precisão e razão formal, não é válido inferir que a multiplicação lhes seja estendida; e assim, nessas relações divinas, os argumentos facilmente erram pela falácia do acidente, argumentando a partir daqueles que pertencem uns aos outros, na medida em que são distintos e opostos, para aqueles que pertencem uns aos outros, seja absolutamente, seja na medida em que não são opostos. Admitimos, portanto, que as relações são três coisas, ou três entidades relativamente opostas, porque a oposição é exercida real e entiativamente ao termo, não ficticiamente; e assim também que a relação oposta é real e ao termo. Mas quando admitimos que essas coisas são boas, verdadeiras e perfeitas, não dizemos que são boas em perfeição, verdade ou bondade multiplicada, mas que são as mesmas, porque não são opostas em bondade e verdade.

Assim, esses atributos concordam com as relações, ou realidades opostas, mas não se opõem a elas, porque nelas não há correlação: assim como a mesma essência, substância e divindade são substanciais e divinas, porque em substância e divindade não exercem oposição. Portanto, à confirmação ou instanciação desse primeiro argumento, a resposta é que a relação, enquanto distinta e oposta ao seu correlativo, é capaz de perfeição, mas não é capaz de dividir perfeições, porque nela não há oposição; assim como a filiação, enquanto distinta e oposta à paternidade, é capaz de divindade, mas não é capaz de dividir a divindade, porque nela não pode haver oposição. E quando se insiste: "Assim, ou seja, enquanto oposta, ela é capaz de perfeição: portanto, é capaz de perfeição distinta"; a consequência é negada, porque para ser capaz de perfeição distinta, deveria ser capaz de dividir a perfeição, e para isso seria necessário estabelecer uma oposição na ideia de perfeição. Diz-se, portanto, que é distinto, capaz de perfeição, porque retém e inclui a realidade, se é que a inclui, mas não se opõe a ela, nem a explica pela força da oposição, mas apenas a inclui, assim como inclui a divindade, a natureza do ser incriado, a sabedoria e a eternidade, mas não tem o poder de se opor a elas, nem as explica pela força da oposição correlativa, embora inclua, mas apenas se explique em relação ao real, não fictício, no que diz respeito ao termo ao observar, e nada mais.

XIX. Ao segundo ponto, reconhecemos o mistério da Trindade, e não apenas a unidade de essência, quanto ao absoluto, mas também as próprias Pessoas quanto à perfeição relativa, não multiplicada, mas a mesma, que pertence a todas as relações e torna tudo perfeito, mas não distingue perfeições, porque nelas não há oposição nem correlação, enquanto perfeições. E quanto ao ponto levantado, digo que a paternidade, distinta da filiação, é uma perfeição em Deus; como uma perfeição oposta e distinta da perfeição da filiação, nego; como uma perfeição não oposta, mas identificada com a perfeição da filiação, reconheço, e a perfeição que a filiação possui, como distinta, é uma perfeição simplesmente simples, mas não uma perfeição distinta. E assim, a filiação, como distinta, ainda se mantém na razão da filiação e inclui uma perfeição não distinta na razão da perfeição, porque também não se opõe a ela. Assim, a variação dessa partícula como distinta, que às vezes recai sobre filiação distinta, às vezes sobre perfeição distinta, varia a designação, como insiste essa consequência: a paternidade como distinta da filiação é Deus, ou é divina: portanto, tem uma divindade distinta da filiação; a consequência não é válida, e ainda assim o antecedente é certo, porque a paternidade como distinta da filiação é um ser singular e um ser determinado, não criado: portanto, divino. Dizemos, portanto, o mesmo sobre a perfeição. Os ditos dos santos padres provam que as relações pertencem à perfeição da divindade, mas não à distinção.

Mas o dito de Damasceno, de que o Pai e o Filho se distinguem por perfeições pessoais, não se encontra no lugar citado por Suárez, mas ele diz que: "Nas propriedades da paternidade, da filiação e da processão da Pessoa, reconhecemos a perfeição, isto é, o modo de existência". Onde Damasceno explicou o que quer dizer com o nome de perfeição, ou seja, o modo de existência; mas que essa perfeição relativa é multiplicada, nem é nomeada no plural, ele não diz. Num trecho da carta de Agatão, afirma-se que também confessamos que a divindade existe em três Pessoas perfeitas, aliás, até mesmo divinas, mas não diversas e multiplicadas em perfeição, assim como não multiplicadas em divindade.

XX. Quanto à terceira questão, a resposta é que existem três subsistências relativas no sentido de um termo incomunicável, mas de uma perfeição comunicável, também relativa, porque a perfeição relativa é comunicável, como se não se opusesse no gênero da perfeição. E assim também as três subsistências, na medida em que são incomunicáveis e distintas, implicam perfeição, eu distingo (como distinguimos sobre as relações); elas implicam perfeição também incomunicável no sentido de perfeição, eu nego; comunicável no sentido de perfeição, embora subsistência, e a relação que inclui perfeição, possam ser incomunicáveis no sentido de respeito e término, mas não no sentido de perfeição, eu discordo.

À primeira confirmação de que, se houvesse apenas uma subsistência, ela seria perfeita, e agora há três subsistências, e as relações também são perfeitas, mas não com uma perfeição diferente, e sim a mesma, porque na própria perfeição não há oposição, assim como se houvesse uma única subsistência, ela seria Deus, e divina, da mesma forma três subsistências são divinas, mas com a mesma divindade, não distintas e multiplicadas, porque

também não são opostas: o mesmo será, portanto, verdade também para a perfeição do gênero relativo, porque nela não se exerce oposição.

À segunda confirmação, a resposta é a mesma: as Pessoas, na medida em que são distintas, são perfeitas, mas não com uma perfeição distinta, e são capazes de identificação com a essência, que é certamente a maior perfeição, mas não por meio de uma perfeição distinta, e sim pela mesma. E cada Pessoa distinta possui essa maior perfeição e a confere, mas não confere uma perfeição distinta da perfeição do Pai, e as Pessoas são adoradas e amadas conforme são muitas, não multiplicadas pela perfeição e bondade, mesmo que relativas, mas comunicadas, senão comuns a todas.

## A EXISTÊNCIA NÃO SE MULTIPLICA NAS RELAÇÕES.

XXI. A partir dos fundamentos estabelecidos, pode-se facilmente formar um juízo sobre alguns predicados, sejam eles transcendentais ou a eles anexados, e similares, se eles se multiplicam para multiplicar as relações reais em Deus. E em primeiro lugar vem a existência, que, embora não seja contada entre os transcendentais, visto que nas criaturas é um predicado contingente, contudo, como todo ser real é capaz dela, e se está fora das causas, a possui, estamos corretamente tratando dela, como de transcendentais neste ponto, se ela se multiplica no divino.

E supomos com certeza que em Deus existe uma existência absoluta, cuja existência alguns, confundindo erroneamente com subsistência, negaram.

Deus, assim como a maioria nega que haja uma subsistência absoluta, mas apenas três relativas. Mas seja qual for a subsistência, quer se admita ou negue que ela esteja essencialmente em Deus, a existência não pode ser negada de forma alguma sem erro, visto que pelo nome de existência entendemos o ser pelo qual algo está fora do nada e fora da pura possibilidade em ação; e assim é o último na razão do ato entitativo, porque o último que o agente pretende é ser, isto é, colocar uma coisa efetivamente em si mesma fora das causas, ou fora do nada. Mas Deus, segundo a sua essência absoluta, é um ser de si mesmo, de modo que lhe falta toda a potencialidade de si mesmo e está fora do nada; e assim existir em Deus não é um predicado contingente, mas intrínseco e essencial: portanto, pertence à essência considerada segundo a razão absoluta, que é um ser de si mesmo, e uma essência que existe essencialmente e por razão de si mesma.

E assim o próprio ser é dito ser como o nome próprio de Deus: Êxodo 1:55: "Eu Sou o que Sou: Aquele que É me enviou a vós."

XXII. A dificuldade, portanto, reside em saber se, além dessa existência absoluta, pela qual a essência divina é um ser de si mesma, qualquer relação, como entidade real distinta de outra relação, é também uma existência relativa distinta. De modo que, assim como existem três entidades reais, existem também três existências relativas. Muitos autores, que sustentam que a existência nada mais é do que ser em ato e fora de nada, e que a essência não se distingue da existência senão pela razão, também sustentam que as existências relativas se multiplicam, porque três entidades reais e atuais se multiplicam. Esta é a opinião de P. Suarez, tomo i, ni p. disp. viii, sect, ni ad 1, disp. xi, sect, ii, disp. xxxvi, sect, i, e lib. in de Trinitate, c. v, e lib. v, cap. n, com o acréscimo do que disp. xxxi metaph. sect, iv, sobre a indistinção entre essência e existência. Opinião essa seguida por muitos dos autores mais recentes. E M. Medina, m pq ni, art. n, admite três existências relativas com base em outro fundamento, porque considera que a existência não se distingue da subsistência; e assim, tendo multiplicado as subsistências relativas, é necessário multiplicar as existências. Mas, não obstante, supomos agora que a existência não é o mesmo que a subsistência, mas tem diversos efeitos formais; pois a existência, se postulada fora das causas, ou fora do nada, a subsistência termina e completa a natureza, de modo que é per se, e não em outra, e se é subsistência completa e suposta, torna a natureza incomunicável. De modo semelhante, a existência encontra-se tanto na substância quanto no acidente, tanto em substâncias completas quanto incompletas, a subsistência apenas em substâncias completas, ou seja, aquelas que existem per se: portanto, não são a mesma coisa.

XXIII. Os autores que distinguem essência de existência, e que pensam que as partes existem através da existência do todo, e de tudo o que está no composto, também sustentam a opinião oposta, de que em Deus não há três existências relativas a serem distinguidas, mas que todas as existências divinas existem na única existência da essência divina. E isso é seguido pelos tomistas, que pensam que a existência se distingue daquilo de que a existência é, e que a existência não se multiplica segundo qualquer distinção de entidades. Citei esses autores no volume anterior, disp. iv, art. in, §. Nesta dificuldade. E além disso, dos autores que sustentam que a existência não se distingue da entidade atual, ainda negam que nas coisas divinas as existências relativas devam ser multiplicadas segundo três entidades relativas, mas que deva haver apenas um ser. É o que Vasquez pensa aqui disp. cxxvi, cap. n e m; Ruiz disp. xxv, sect. inet iv; Granados tract. v, disp. i, sect. ni, que citam vários dos tomistas.

XXIV. Esta segunda opinião é claramente a de São Tomás que, na primeira questão sobre a potência, artigo 1 a 1, diz: «Nas coisas divinas não há outro ser senão o da essência, assim como não há outro entendimento senão o do intelecto.» E abaixo: «De modo algum se deve admitir que o ser da relação nas coisas divinas seja uma coisa e o da essência outra; mas a razão não significa ser, mas ser o quê, isto é, o que algo é.» Onde São Tomás distingue entre ser, que é existir, e essência, ou quididade, que é razão, ou o quê, e diz que a existência não é outra nas relações senão na essência: pois ele considera o ser como distinto da quididade ou essência, que é razão. E na questão ix sobre o poder, a. v a xix, ele diz o seguinte: «De modo algum se deve admitir que nas coisas divinas haja apenas um ser, visto que o ser sempre pertence à essência, e especialmente em Deus, cujo ser é a sua essência. Mas as relações que distinguem as suposições nas coisas divinas não acrescentam outro ser ao ser da essência, porque não formam uma composição com a essência, como já foi dito.» E ele conclui: «Portanto, a diversidade segundo o ser segue a pluralidade dos supósitos, assim como a diversidade da essência nas coisas criadas. Mas nem nas coisas divinas.» Neste ponto, São Tomás se manifesta com maior clareza, excluindo o ser distinto das relações que distinguem os supósitos nas coisas divinas e admitindo apenas um ser. E m pq xvn, art. n a m, tendo proposto o argumento de que na Trindade, embora haja três

Pessoas, há, no entanto, um só ser, devido à unidade da natureza, ele responde que:

"Como a Pessoa divina é a mesma que a natureza nas Pessoas divinas, não há outro ser da Pessoa além do ser da natureza; e, portanto, as três Pessoas têm apenas um ser. Mas haveria um ser triplo se nelas houvesse um ser da Pessoa e outro ser da natureza." Mas se houvesse um ser diferente nas Pessoas do ser da natureza, esse ser pessoal seria relativo: portanto, se ele nega o ser tríplice das Pessoas que elas teriam, se o seu ser fosse distinto do ser da natureza, ele lhes nega um ser tríplice relativo. Nem se pode responder aqui (como alguns dizem) que São Tomás toma o ser como subsistente, e que esse subsistente significa que é um em natureza. Pois, ao contrário, São Tomás diz que as três Pessoas têm apenas um ser; Mas se ele tomasse o ser como sinônimo de subsistência, essa exclusividade seria falsa, porque, embora as três Pessoas sejam uma em uma subsistência absoluta, elas são, na verdade, muitas subsistências relativas: portanto, ele toma o ser como sinônimo de existência, em distinção à subsistência. Além disso, essa condicional seria falsa quando afirma que haveria um ser tríplice nas Pessoas se nelas o ser da pessoa e o da natureza fossem diferentes: pois faria sentido que houvesse uma subsistência tríplice nas Pessoas se houvesse um ser diferente da pessoa, isto é, a subsistência da pessoa e da natureza, se de fato ele tomasse o ser como sinônimo de subsistência; mas isso é inteiramente falso, que haveria uma subsistência tríplice das Pessoas se o ser da pessoa e o da natureza fossem distintos; pois isso não tem consequência ao se falar de subsistência, visto que há apenas uma subsistência relativa tríplice, mesmo que o ser da natureza e o da pessoa sejam os mesmos, mas a subsistência absoluta não seria, por isso, tríplice; porque o ser da pessoa se distinguiria do ser da natureza.

A base disso é extraída de um princípio duplo.

A primeira é geral, partindo do próprio conceito de existência, sendo comum tanto às coisas criadas quanto às incriadas, embora se aplique com maior força à existência divina.

A segunda deriva especificamente do conceito de relação como oposta, e distingue-se do seu correlativo, sob o qual não se podem multiplicar a existência, porque esta não é oposta, mas está incluída na relação que é oposta.

O primeiro princípio é explicado assim. Porque a existência, ou o ser, não decorre da entidade de uma coisa em si mesma, ou considerada de qualquer forma, mas nas coisas criadas decorre da entidade segundo o seu devir e ser produzido, mas nas coisas divinas decorre da entidade como ela é a partir de si mesma, não como é feita por outro; porque a existência tem como efeito formal a colocação de uma coisa fora das causas e fora do nada; e assim decorre da entidade não absolutamente, mas sob essa formalidade pela qual procede das causas, a saber, sendo produzida sob ela, ou sendo produzida sob ela, e sendo a partir de si mesma. Portanto, para postular uma existência, ou várias, não devemos atentar para a unidade ou pluralidade das entidades em si mesmas, mas como ela está ordenada em um devir, e em uma produzida, ou em várias, e em um ser a partir de si mesmo, e incriado, ou em várias. E esta é a razão pela qual nas criaturas o ser da existência é próprio do supósito, e em um supósito há apenas um ser, como São Tomás frequentemente ensina e mostramos no volume anterior, disp. iv, art. iv, porque nas criaturas aquilo que é produzido direta e intrinsecamente é o próprio supósito, ou o todo em si: pois as partes não são produzidas intrinsecamente, mas são coproduzidas. Portanto, o supósito tem ser por si mesmo, mas as partes dele, ou nele, participam do ser e existem.

Mas em Deus é o contrário, porque aquilo que existe primeiro e intrinsecamente é a própria essência, que é o próprio ser, porque é um ser de si mesmo, de modo que esse ser é um predicado essencial em Deus, e assim pertence à própria essência, que é constituída por tal predicado, antes do supósito, que pressupõe e termina a essência constituída.

XXVI. A partir disso, argumenta-se contra a multiplicação de existências relativas, porque essas muitas existências relativas, mesmo sendo numerosas, são existências criadas ou incriadas. Elas não podem ser criadas, caso contrário, as Pessoas seriam entidades criadas na medida em que são muitas, e na medida em que são relativas, se tivessem existências criadas, o que é herético; e é repugnante a Deus que algo dentro Dele proceda através da existência criada.

Mas se as existências incriadas forem multiplicadas, haverá três existências relativas incriadas; e assim haverá três seres incriados substancialmente (pois é nesse sentido que essa opinião se refere, já que postula três existências e não apenas três existentes), o que é contrário ao Credo Atanasiano: "Não três incriados, nem três imensos, mas um incriado". Daí o p. Suarez, em seu livro sobre a Trindade, cap. xn, n.º 1. m, não ousa admitir que haja três seres incriados em Deus, mas apenas um, porque o ser incriado é apropriado em razão da natureza e da substância, que consiste em ser de si mesmo, e é o seu ser por essência. Portanto, não se deve admitir que haja um ser incriado tríplice, nem uma existência relativa incriada tríplice, porque o relativo não diminui a razão do incriado. E a razão é que a existência, pelo próprio fato de ser incriada, é o próprio ser de si mesma, e a própria essência divina: portanto, é um predicado essencial de Deus, e não relativo ou conceitual: portanto, é repugnante multiplicar a existência incriada como relativa, e multiplicá-la na razão da existência incriada, a menos que seja multiplicada na razão do seu ser de si mesma, e assim na razão do ato puro.

XXVIII. O segundo princípio é explicado assim: porque, como diz São Tomás q. vm de potent, art. i a xn: «O ser, ou a existência, que pertence a uma relação nunca é relativo a um termo, mas é relativo a si mesmo, ou a um sujeito.» E nisto reside o grande engano da opinião contrária e a maravilhosa profundidade da razão de São Tomás, que afirma que a existência de uma relação não existe em relação a algo, de modo que, embora se possa dizer que ela é relativa entitativa, porque a existência de uma relação o é, não opositivamente; razão para a qual São Tomás apresentou muito brevemente no trecho citado, dizendo que: «Uma vez que uma razão é um acidente nas criaturas, o seu ser está nelas; donde o seu ser não é ter-se a outro.» O que significa que a existência pertence a uma relação por ordem ao sujeito, não por oposição ao termo, porque a sua existência está no sujeito, visto que é um acidente inerente, mas o termo não é o sujeito da relação em que se encontra, mas sim aquilo a que se opõe. Portanto, embora a existência seja de relação, e por essa razão possa ser chamada relativa, ela é, no

entanto, relativamente oposta, de modo que, embora esteja de acordo com a própria relação (que é real), ela não a constitui nela, mas nela, nem assume oposição a ela, porque não se relaciona a um termo, mas a uma posição nela, porque se relaciona a um sujeito. Portanto, se a existência da razão não se opõe, nem tende a um termo, mas antes reside no sujeito, a existência da relação não é afetada pelo princípio da distinção, que é uma oposição relativa, mas pelos princípios da unidade, que é o fundamento e o sujeito. Logo, visto que nas coisas divinas a relação não é inerente como um acidente, mas subsistente e a si mesma, muito mais sua existência não é relativa pelo modo de "a", nem pelo modo de oposição; e assim ela não é distinguida, nem multiplicada, porque não se opõe correlativamente, embora afete e constitua uma relação na própria entidade subsistente. E assim, já que lhe falta oposição, embora a realidade relativa seja multiplicada, e na proporção em que a existência não é multiplicada, por quê? Pertence ao próprio anúncio como algo inerente ou subsistente, porque dentro do próprio anúncio como real, está imbuído.

XXVII. O que é ainda confirmado e explicado, porque as relações em Deq identificaram-se consigo mesmas com a própria essência divina, que é o próprio ser por essência: portanto, a partir de tal identificação intrínseca a si mesmas, existentes, tornam-se aquilo que é mais perfeito e incriado, que é puro ato. E esse ser pelo qual as relações se tornam existentes por identificação, e se posicionam em si mesmas em ato, não é multiplicado, por mais que a relação seja multiplicada correlativa e oponivamente, porque este é o mistério da Trindade: que a essência, por mais intrínseca e essencialmente imbuída nas relações, não é multiplicada pela multiplicação delas: portanto, verdadeira, própria e intrinsecamente, as relações se tornam existentes e se posicionam em ato, mesmo por uma existência não multiplicada, mas essencial e identificada consigo mesma. Por que, então, é necessário adicionar três existências nessas três realidades, que se supõe existirem por uma não multiplicada, mas identificada consigo mesma? Ou que efeito formal têm tais existências nas relações, que se supõe existirem em força de sua essência interior e serem identificadas consigo mesmas?

E isso é instigado porque, quando esse ser da essência é assim absorvido e identificado com as relações, tornando-as existentes, mas as próprias relações não podem dividi-lo e o multiplicam por sua oposição, pergunto: essas existências divididas e multiplicadas, que resultam além desse ser identificado, são existências da mesma razão, pureza e atualidade que a própria existência comum e essencial, ou não? Se forem da mesma atualidade e pureza, são o próprio ato essencial puro do ser, e seria repugnante serem multiplicadas da mesma forma que o próprio ser em si mesmo. Se não forem, então não são existências incriadas e divinas, mas inferiores, porque têm algo menos de atualidade do que o próprio ser de Deus. Mas onde há menos ou diminuição, é criado, não divino. Ora, as existências criadas devem ser exiladas de Deus e de Suas Pessoas.

XXIX. Portanto, dissolve-se o fundamento contrário, que se baseia unicamente na multiplicação de entidades reais em Deus, a qual não pode subsistir sem a multiplicação da existência, visto que a existência nada mais é do que uma entidade em ato; e, assim, como há muitas entidades em ato, essas relações serão muitas existências. Tampouco é inteligível que as realidades se multipliquem na proporção de, e que a realidade, multiplicada, seja nada; portanto, multiplicada, ela está fora do nada: logo, a existência se multiplica, assim como o que está fora do nada se multiplica: mas estar fora do nada é um efeito formal da existência.

A resposta é que as realidades são multiplicadas, mas não as atualidades, como são chamadas essas entidades atuais, porque para algo ser realidade, basta que seja capaz de existir em ato por meio de sua própria atualidade ou de uma atualidade adjacente e identificada: pois, seja como for que algo exista em ato, ou seja capaz de existir, por esse mesmo fato não é nada, mas um ser real, porque o nada não é um ser de fato, nem tem a capacidade de existir, nem existe por si mesmo, nem por meio de algo adjacente a si, mas é totalmente repugnante à existência. Mas aquilo que existe, seja por si mesmo e por meio de sua própria existência, seja por meio de uma existência adjacente e identificada, é a realidade.

Portanto, a realidade pode ser multiplicada, mas não a existência, desde que todas as realidades estejam sob essa existência e sejam identificadas com ela ou a ela subordinadas. E quando se insiste que a existência é um ser em ato,

concordamos, e "muitas entidades são multiplicadas em ato", eu distingo; elas são multiplicadas correlativamente pela parte da exposição, eu concordo; pela parte da atualidade, eu nego; mas assim multiplicadas, elas são afetadas pela mesma atualidade que abarca tudo, e por essa mesma atualidade, identificadas e comunicadas a si mesmas, todas são afetadas, assim como pela mesma divindade todas as três relações são divinas e intrinsecamente incriadas, mesmo no mesmo ato. Tampouco é inadequado que várias partes ou entidades, que são ordenadas em uma, ou que são identificadas de outra forma, sejam afetadas pela mesma forma, término ou existência, que são ordenadas em uma, ou que são identificadas de outra forma, assim como todas as partes de um composto são terminadas pela mesma subsistência, e várias partes no homem são informadas pela mesma forma, e a mesma existência existe, como provamos extensivamente no volume anterior, disp. iv, art. iv. E assim um efeito formal inadequado e parcial pode ser multiplicado com uma forma adequada. existente, que abrange todas essas partes e efeitos inadequados, assim como a mesma alma indivisível e espiritual proporciona tantos efeitos no ser animado e na vitalidade, como o sentir na carne, o ver nos olhos, etc. Assim, do mesmo ser da divindade, tanto a essência provém de si mesma e é absoluta, quanto as relações existem mesmo que multiplicadas, porém através da comunicação e identificação do mesmo ser.

E quanto à última instância, de que se existem três realidades, existem três fora do nada, e isso se multiplica fora do nada, concordamos. Quanto à consequência: portanto, a existência se multiplica, eu nego. E quanto à prova de que estar fora do nada é um efeito formal da existência, concordo; mas quando esse efeito formal, ou seja, estar fora do nada, se multiplica, eu faço uma distinção; se o efeito formal adequado se multiplica, a forma se multiplica, eu concordo; se apenas o efeito inadequado se multiplica, eu nego. Mas estar fora do nada em três relações é um efeito formal inadequado do próprio ser divino, não um adequado. Pois o ser divino inclui o gênero relativo e o absoluto, e do mesmo ser ambos os gêneros são constituídos em ato puro. Portanto, considerando apenas as relações, ou o gênero relativo em Deus, isso não possui todo efeito adequado dessa forma, que é a existência divina. Assim, embora esse efeito formal, que é estar fora do nada nas relações, se multiplique, na medida em que existem três entidades reais, não é necessário multiplicar a forma, porque esses efeitos são inadequados em relação a ela, assim como vários efeitos inadequados também podem proceder da mesma ação. E, portanto, eles não inferem uma multiplicação da forma, ou da existência, mas uma identificação da mesma forma com essas três relações, porque ela é de tal perfeição e infinitude que abarca todas essas realidades.

O que dissemos sobre a existência deve ser dito sobre a duração, pois a duração é a própria existência enquanto não descontínua. Contudo, em nenhuma hipótese se deve multiplicar a eternidade, mesmo que se multiplique a existência ou a duração, porque a eternidade não significa apenas duração, mas a uniformidade da duração por meio de uma medida imutável. Ora, essa uniformidade é a mesma em todas essas durações, porque é a mesma imutável.

## VERDADE, BONDADE, INFINITUDE E SANTIDADE NÃO SE MULTIPLICAM.

XXX. Quanto à verdade, digo primeiro: a verdade não se multiplica nas três Pessoas, de modo que existam verdades que não sejam formais nem transcendentais. Não há controvérsia sobre a verdade formal, que é a verdade no conhecer ou no dizer, porque tal verdade consiste no conhecimento, ou no ato do intelecto de compreender, manifestar ou dizer. Mas o ato de compreender é o mesmo em todas as Pessoas, porque a mesma natureza intelectiva, o mesmo intelecto e o mesmo entendimento lhes pertencem, assim como o Pai e o Filho produzem o Espírito Santo com o mesmo amor. Mas a fala e a dicção, se dirigidas ao exterior, são revelação pela qual algo é revelado à criatura. E isso é feito indivisivelmente pelas três Pessoas: e assim há uma só verdade no dizer ao exterior. Mas a fala ou a dicção ao interior é uma só, porque somente o Pai fala conceitualmente ao produzir a Palavra. As outras Pessoas não falam conceitualmente, mas compreendem essencialmente. E assim a verdade no conhecer e no dizer é a mesma nas três Pessoas.

XXXI. Quanto à verdade transcendental, que não é intelecção ativa, mas inteligibilidade passiva ou entidade como cognoscível, há uma dificuldade maior. E muitos sustentam que esta verdade se multiplica em três

Pessoas, porque é transcendente, e assim como existem três entidades relativas, também existem três verdades transcendentais; e assim o Pai, como um suposto distinto do Filho, é verdadeiramente cognoscível como distinto: portanto, ele é cognoscível por uma verdade distinta do Filho, porque a verdade transcendente é cognoscibilidade. Assim, Vásquez aqui discute. cxxi, c.

vn, e Suárez ni de Trinitate, c. lxxxi, que Alarcon segue no tratado. v, disp. v, c. v, num. v; mas Ruiz nega que existam três verdades nas Pessoas disp.

xxvii, cap. v, porque ele pensa que a verdade não é transcendental; e, portanto, não se multiplica de fato. Vásquez se comove com o fato de que ele pensa que a verdade, que é a paixão do ser, é uma denominação extrínseca proveniente do intelecto verdadeiramente conhecedor, e essa denominação se multiplica em três relações. Suárez, porque ele pensa que a verdade não segue uma natureza ou supositum, mas qualquer entidade, por essa mesma razão não seria ela fictícia? Mas real: pois assim ela é verdadeira. Mas existem três relações, três entidades verdadeiras e não fictícias. E do próprio Filho de Deus está dito em 1 João, último: Para que estejamos em seu verdadeiro Filho, este é o verdadeiro Deus; portanto, a verdade é dada no Filho por uma dupla razão, a saber, por causa da filiação e por causa da divindade. Acrescento que em Deus existem cinco noções pelas quais as Pessoas são designadas e são conhecidas ou significadas de diferentes maneiras, como ensina São Tomás abaixo, qu. xxxn, art. ii e em. Portanto, eles encontraram uma cognoscibilidade diferente, porque uma noção é cognoscibilidade pela qual algo é conhecido.

XXXII. Mas São Tomás sustenta categoricamente que a verdade nas três Pessoas é uma só, e que a verdade não é dita pessoalmente no divino, como fica claro na primeira questão sobre a verdade, art. 1, à qual ele acrescenta a de Agostinho em seu livro sobre a Trindade, cap. 1: "As três Pessoas são uma só verdade". Embora isso possa ser explicado em relação à verdade essencial, e não à relativa, visto que Agostinho demonstra que não há mais verdade em uma ou duas Pessoas do que em três, parece incluir também as verdades relativas, se é que existem, pois, caso contrário, sem considerá-las, ele não poderia julgar a verdade das Pessoas, como se não houvesse mais verdade em uma Pessoa do que em três, se há mais verdades em três do que em uma. No artigo mencionado, porém, São Tomás ensina categoricamente que a verdade, se propriamente tomada, é dita essencialmente no divino, mas a verdade geralmente é apropriada ao Filho apenas metaforicamente, na medida em que este é a mais alta imitação de seu princípio, ou seja, o Pai. Portanto, se a verdade, em seu devido lugar, for considerada como existindo essencialmente em Deus, e não apenas conceitualmente, a verdade não é multiplicada propriamente, mesmo que entidades relativas sejam multiplicadas.

E a razão para isso é que, como já transmitimos em grande parte na segunda disputa de São Tomás, a verdade transcendental é uma certa adequação e comensurabilidade, ou imitação, de uma coisa com seu princípio, que está no intelecto ou em sua origem. E como em Deus não há entidade derivável do intelecto ou da intelecção de Deus, mas que seja inteiramente a mesma que o entendimento divino, aí reside a verdade suprema e única, como um entendimento identificado com cada entidade divina. Mas as relações divinas, por mais multiplicadas que sejam, não possuem uma adequação e comensurabilidade diferentes com o intelecto divino, porque se identificam com ele de maneira única e idêntica: portanto, a mesma verdade, porque possuem a mesma adequação e comensurabilidade, ou seja, por identidade.

Da mesma forma, o fundamento dessa verdade, seja ele a adequação ao intelecto, seja a razão de uma entidade não ficcional, ou algo mais, é um e o mesmo nas três relações: portanto, a mesma verdade. O antecedente é comprovado, pois é o fundamento da verdade, na qual a verdade possui firmeza e certeza por parte da coisa, de modo que é um ser válido e fixo, não fictício, e bem fundamentado no ser. Mas todo o fundamento, toda a firmeza e conexão da verdade, e sua necessidade, concordam com as relações da essência, e com a imutabilidade e suprema indefectibilidade, que é certamente o próprio ser do ato puro, pelo qual é de si mesmo, independente de qualquer outro, e imutável no ser.

Portanto, toda a razão da verdade transcendental é tomada e fundamentada na essência: portanto, a verdade não deve ser multiplicada além da própria essência, embora a relação real das Pessoas seja multiplicada. Assim, as Pessoas devem ser consideradas verdadeiras e não fictícias, não apenas em razão da relação, enquanto multiplicada e oposta à outra, mas também em razão do próprio ser real que possuem e da firmeza do ser: pois, na medida em que se afasta do ser fictício, na medida em que é considerado parte da coisa, e na medida em que é um ser real, distinguindo-se do ser da razão e do fictício, na medida em que é capaz de existência, ou seja, de ser real. Portanto, pelo próprio ser que as Pessoas possuem, elas não são fictícias, mas verdadeiras Pessoas; de fato, a própria oposição das relações, na medida em que existe, é real e verdadeira, e não fictícia. Mas o ser, ou a existência, não se multiplica nas relações divinas, como já foi demonstrado, mesmo que seja chamada de existência relativa. Portanto, a verdade das Pessoas também não se multiplica na medida em que se diz que são verdadeiras e não fictícias, nem mesmo na própria realidade das relações.

XXXIII. Finalmente, a verdade das Pessoas é tomada ou pela cognoscibilidade ou inteligibilidade passiva pela qual elas podem ser conhecidas em si mesmas, ou pela realidade pela qual elas se distinguem do ser fictício e das relações da razão, ou pela comensurabilidade e adequação com seu original e com o verdadeiro juízo que está no intelecto.

Primeiro, não se multiplica em Pessoas quando se fala da inteligibilidade própria fundada na própria entidade de uma coisa, não em uma entidade externa, pela qual elas são inteligíveis à maneira de outra: pois esta não é a verdade própria de uma coisa, mas algo alheio, ainda que adaptado a ela, e não é disso que estamos falando. Mas a inteligibilidade própria, ou verdade, não pode ser multiplicada, porque a inteligibilidade decorre da entidade em razão da imaterialidade que ela possui, porque é assim proporcional ao intelecto; mas a imaterialidade não se multiplica nas relações, mas é una, porque pertence à espiritualidade e à ausência de matéria, ou potencialidade, que pertence a Deus em razão do ato puro, e a partir dessa imaterialidade São Tomás provou que Deus é inteligível e inteligente, acima da questão xiv, art. i. E tal perfeição não se multiplica em Deus.

Em segundo lugar, a realidade, distinguindo-se do ser fictício, multiplica-se nas relações divinas, mas sob o mesmo ser e firmeza que é o ser do ato puro, e sua imutabilidade. Mas as realidades não são chamadas de verdadeiras na medida em que o verdadeiro se distingue do fictício, exceto pela ordem do ser pela qual elas existem em relação à coisa, ou são capazes de existir: portanto, visto que esse ser não se multiplica, nem sua imutabilidade, a verdade não se multiplica, e a firmeza, por si só, exclui a ficção.

A terceira, a saber, a comensurabilidade e a adequação com o original ou com o juízo, e a medida do intelecto, não se multiplica nas relações, porque a verdade nelas é incriada e primeira: pois não pode ser criada. Mas a verdade primeira e incriada não é medida por outra regra, mas é ela mesma a regra de todas; e assim, porque Deus é o seu próprio intelecto, e o seu entendimento não possui verdade por imitação e adequação a outra, mas é por si só a verdade suprema e primeira. Ou, portanto, a verdade que se multiplica nas relações é a verdade primeira e incriada, ou a segunda, criada ou medida. Colocar uma verdade criada nas Pessoas é errado: multiplicar o incriado e primeiro, impossível; nem o próprio Suárez admite isso, mas nega (cap. vrn, n. v), porque a verdade primeira é suprema, e isso é essencial em Deus; donde, diz ele, só se podem admitir três verdades com um acréscimo, isto é, relativo. Como se, de fato, ser três relativas diminuísse algo da verdade suprema. Pois, se existem três verdades relativas, ou elas são incriadas e, portanto, supremas, e não haverá uma única primeira e suprema verdade; ou elas são criadas, e isso é impensável. Portanto, deve haver apenas uma.

XXXIV. O que foi dito deixa claro que a questão se baseia em fundamentos opostos. Ao que se diz sobre a cognoscibilidade das Pessoas, afirmamos que a cognoscibilidade própria, que elas encontraram em si mesmas e pela qual podem ser conhecidas em si mesmas, é una, porque se fundamenta na mesma imaterialidade que é a raiz da inteligibilidade. Portanto, é repugnante ver em si uma Pessoa sem outra, ou uma essência sem Pessoas, porque a cognoscibilidade de tudo é una, como dissemos no volume anterior, disp. xv. Mas se não falamos da cognoscibilidade própria, pela qual elas são inteligíveis em si mesmas, mas de outra, e por meio de conceitos

conotativos, essa não é a verdade própria das Pessoas, mas formada por nós; e não falamos de tal coisa. Ao que Vásquez diz, que a verdade que é uma paixão do ser é apenas uma denominação extrínseca que procede do juízo do intelecto, a resposta já foi dada detalhadamente acima na segunda disputa, e foi demonstrado que isso é falso.

XXXV. Às motivações de Suárez, uma resposta. Quanto à realidade, pela qual uma entidade é chamada de verdadeira, isto é, não fictícia, já foi respondido que existem, de fato, três realidades: a verdadeira e a não fictícia, mas não três verdades, porque o fundamento e a firmeza de tal verdade, em oposição à ficção, ou ao ser da razão, é um só, a saber, o ser real e atual, pelo qual se diferencia do ser fictício, que não é capaz de existência atual, e também sua imutabilidade, e isso é único nas relações divinas. Quanto à passagem do primeiro e do último Evangelho de João, diz-se que ela não pode de modo algum ser adaptada à opinião de Suárez, porque quando ele diz: "Para que estejamos em seu verdadeiro Filho, este é o verdadeiro Deus", não se distinguem duas verdades, uma da filiação e outra da divindade, porque em nenhuma opinião se distingue a verdade essencial, que é da divindade, da filiação, que é pessoal, assim como não há distinção real entre a essência divina e a Pessoa. A dificuldade reside em saber se a verdade da paternidade e da filiação são distintas, e não a verdade de Deus, ou da divindade e da filiação. Mas, partindo da afirmação de que existe um Deus verdadeiro e um Filho verdadeiro, não vejo como se pode concluir que a paternidade e a filiação sejam verdades distintas: dizemos, porém, que Deus é verdadeiramente Deus, e verdadeiro Pai, e verdadeiro Filho, pela mesma verdade que os abrange a todos, assim como existem pelo mesmo ser e divindade.

XXXVI. Finalmente, a resposta é que essas noções não exigem várias verdades, aliás, não exigem várias entidades, porque nem todas são opostas, assim como a espiração ativa e a paternidade são duas noções, mas não duas entidades, mesmo relativas, porque não são opostas. Dizemos, portanto, que as noções são certas marcas ou designações pelas quais reconhecemos as Pessoas ou as coisas que pertencem às Pessoas. E pode haver várias sob o mesmo ser, entidade e verdade; assim como, inversamente, existem vários atributos absolutos pelos quais significamos a essência com vários conceitos, e, no entanto, eles não são várias verdades nem têm vários seres, mas o mesmo.

XXXVII. Em segundo lugar, digo: a bondade não se multiplica nas relações divinas, nem mesmo relativamente. Esta conclusão não encontra dificuldade no que foi dito acima: pois mostramos que em Deus não pode haver mais perfeições, nem mais ser, nem mesmo relativamente, porque na perfeição e no ser as relações não se opõem. Mas a bondade pertence a algo na medida em que é perfeito, e em razão da perfeição e do ser: portanto, se não há mais perfeições, também não há mais bens. A isto, se a bondade se multiplicasse nas relações, teria de se multiplicar como bondade incriada e suprema: pois, como criada, não é uma coisa. Mas a bondade suprema e incriada implica ser multiplicada, tanto porque é a perfeição mais elevada; e assim inclui toda a perfeição, donde se diz ato puro, e inclui não só o gênero relativo, mas também o absoluto, mas isto é repugnante à multiplicação; também porque a bondade incriada e divina é o fim último, portanto, se for multiplicada, haverá muitos fins para todos, porque existem muitas coisas boas incriadas, mas isso é repugnante: portanto.

XXXVIII. Portanto, todas as coisas transcendentais que concordam com o ser em razão de alguma perfeição não podem ser multiplicadas, porque pelo próprio fato de ser perfeição, é divina, incriada e a mais alta perfeição, e por essa razão é repugnante ser multiplicada. Daí se segue que realidade, entidade, unidade, algo ou coisa e ser podem ser multiplicados, porque estes não dizem perfeição de seu conceito em seu conceito formal, mas coisa, ser e algo implicam apenas a razão mais comum do ser, como dizem um conceito pertencente a algo, ou a um dado positivo da parte de uma coisa, seja ela qual for, perfeita ou imperfeita, potencial ou atual, basta que seja capaz de existir em uma coisa, seja por sua própria existência ou pela de outrem: pois por esse mesmo fato é uma coisa em oposição ao nada, ou ser fictício. E sob esse conceito pode ser multiplicado em Deus, mas existir pelo mesmo ser. Mas um significa indivisão e é multiplicado pela multiplicação da entidade; E assim dizemos três Pessoas, e ao dizer três, multiplicamos a unidade.

Portanto, São Tomás diz acima, na questão 6, artigo 1, que o "um" não implica a ideia de perfeição, mas de indivisão; e assim, pelo fato de a unidade ser multiplicada em virtude de tal conceito, a perfeição não é multiplicada, mas apenas a indivisão é eliminada. Portanto, a multiplicação relativa, visto que é a multiplicação da realidade, como de um oposto, sob cuja oposição a perfeição não é explicada, nem o que a relação é, mas com o que ela é, não multiplica a perfeição, embora divida a realidade sob a ideia de "para".

XXXIX. Em terceiro lugar, digo: mesmo a infinitude relativa nas Pessoas não deve ser multiplicada. Para a compreensão desta conclusão, convém observar que P. Suarez, em seu livro M sobre a Trindade, cap. xn, n. vn, distingue uma dupla infinitude. Uma simplesmente no gênero do ser, outra própria em cada gênero, assim como dizemos de qualquer atributo, segundo seu gênero próprio, que ele é infinito em seu gênero, assim como dizemos que a sabedoria é infinita em seu gênero, e a justiça no seu, etc. Portanto, similarmente, as relações em seu gênero terão infinitude, e a infinitude será multiplicada da mesma forma que a perfeição, porque a infinitude pertence à quantidade da perfeição. E assim, aqueles que admitem que as perfeições relativas são multiplicadas são instados a multiplicar as infinitudes, porque essas perfeições multiplicadas não são finitas, visto que não são criadas: portanto, infinitas em seu gênero próprio; assim como também dizemos que o Verbo procede como o término da intelecção infinita, o Espírito Santo do amor infinito.

Mas Suárez apresenta um exemplo da própria existência, que ele multiplica em relações, porque estas são ou criadas ou incriadas. A primeira não pode ser postulada em Deus, a segunda postula várias existências incriadas, o que é absurdo. E ele responde que criado e incriado concordam com a suposição por razão da natureza, assim como ser gerável ou corruptível. Portanto, a razão para o incriado em Deus não é multiplicada, mas apenas concorda por razão da natureza.

40. Mas nossa conclusão decorre dos princípios opostos estabelecidos acima, porque o infinito é a quantidade da perfeição: portanto, não multiplicado pela perfeição, o infinito não é multiplicado; mas mostramos acima que mesmo as perfeições relativas não são multiplicadas, porque as relações não se opõem nelas, muito menos no infinito. Mas que cada atributo é infinito é a mais pura verdade, e ainda assim o infinito não é multiplicado neles, mas pelo mesmo infinito todos são infinitos em seu gênero. Diremos, portanto, o mesmo sobre as relações, porque, embora se oponham no próprio princípio correlativo, no infinito de sua perfeição não se opõem: portanto, não é multiplicado; e assim, naquilo em que não se opõem, as relações são equiparadas aos atributos. Mas essa grande incongruência é especialmente premente aqui, porque se o infinito relativo fosse multiplicado, uma Pessoa não poderia ter toda a perfeição de outra, nem formalmente nem eminentemente; e assim haveria alguma perfeição em uma que não estaria na outra. Não seria formalmente, porque a entidade da relação do Pai não é formalmente a relação do Filho, mas se opõe a ela e se distingue dela: portanto, a infinitude relativa do Pai não é formalmente a infinitude relativa do Filho; caso contrário, seriam a mesma, e uma formalmente perfeita, e portanto não seriam multiplicadas. Não seria eminentemente em uma que na outra, porque a contenção eminente ocorre quando uma forma é mais eminente que a outra e a excede; mas se for inteiramente igual, não pode conter eminentemente, porque não pode ser mais eminente que ela. Mas se cada uma tem sua infinitude relativa separada da outra, cada infinitude relativa é igual e da mesma perfeição em sua totalidade infinitamente na razão relativa: portanto, não pode conter eminentemente, como p. Suarez não admite corretamente acima no capítulo onze; Mas ou não contém de modo algum a perfeição infinita da outra, da qual se distingue, ou a contém formalmente, o que é repugnante e já foi considerado, visto que são formalmente opostas. Portanto, da multiplicação do infinito, segue-se que a perfeição de uma não está na outra. Da qual não se livram aqueles que ensinam que as perfeições relativas são multiplicadas. Donde, finalmente, alguns admitem que existe alguma perfeição relativa em uma relação, que não existe em outra. Mas disso se segue que nenhuma é infinita no gênero relativo, porque então alguma perfeição é infinita em algum gênero, quando nenhuma perfeição desse gênero lhe falta: mas nesta relação do Pai não há toda a perfeição do gênero relativo, porque alguma perfeição lhe falta, a saber, a perfeição relativa e infinita do Filho: portanto, nenhuma é infinita no gênero relativo. A menos que se diga que cada uma é infinita em sua própria espécie, por exemplo, na

espécie da filiação ou da paternidade apenas, embora concordem no gênero relativo, assim como a sabedoria é infinita na espécie da sabedoria, mas não na espécie da prudência, embora ambas pertençam ao gênero intelectivo. Mas o exemplo não se sustenta, porque a sabedoria não possui uma infinitude distinta da prudência, mas ambas são infinitas no gênero inteligível, e essa infinitude se distingue apenas pela razão. Mas nas Pessoas divinas, a multiplicação é real; e assim, a perfeição infinita que existe em uma relação não existirá em outra; e, portanto, seja o que for que permaneçam infinitas em suas espécies de paternidade ou filiação, em um gênero relativo não serão infinitas, assim como a sabedoria e a prudência são infinitas no gênero intelectual. Portanto, o fato de o Verbo proceder como um termo infinito no gênero da intelecção, e o Espírito Santo como infinito no gênero do amor, não os divide em infinito, mas apenas em oposição relativa.

Em quarto lugar, digo: a santidade pessoal e relativa não se multiplica nas Pessoas divinas, mas a santidade pertence a um atributo essencial, como a bondade; e assim é apropriada por razão da natureza. Alguns pensam que as santidades relativas se multiplicam: tanto porque a santificação pertence aos próprios princípios de operação que devem ser retificados pela santidade; mas o princípio de operação não é apenas o princípio pelo qual, mas também o princípio que, ou seja, a pessoa ou supósito, e como esses princípios se multiplicam no divino, as santidades pessoais também se multiplicarão; e também porque o Verbo divino, por razão de sua pessoa relativa, santificou a humanidade assumida pela santidade pessoal, além daquela que ele possuía formalmente por graça, como geralmente se diz na terceira parte, sétima

questão. Portanto, a razão da santidade não pertence apenas à natureza, mas também às Pessoas.

Mas isto pertence ao lugar mencionado na terceira parte. Agora digo brevemente que, qualquer que seja a santidade pessoal que se possa estabelecer, para além do atributo, pelo qual a vontade ou a operação parecem ser retificadas, não encontro relações pessoais opostas na santidade, assim como não se opõem à perfeição nem ao ser atual: mas a santidade pertence, mesmo sendo pessoal, à pureza e retidão do operador, e assim decorre sobretudo da perfeição, não da oposição da relação pessoal. Mas na perfeição as relações não se opõem, embora a incluam; portanto, também não se opõem na santidade, e assim a santidade não se multiplica, embora pertença às Pessoas, esteja nelas incluída e as torne pessoalmente corretas e santas: assim como o ser as constitui existentes, e ainda assim não se multiplica, porque se mantém a si mesmo a partir do fundamento, não a partir do alcance do termo e da correlação. Contudo, parece mais certo que a santidade é puramente atributiva, porque em Deus significa indefectibilidade e pureza intelectual e moral, ou no intelecto e na vontade. Mas o aspecto intelectual diz respeito à natureza divina sob o conceito de natureza, e a moralidade diz respeito aos atributos da vontade, ou seja, às virtudes, como a misericórdia, a justiça, etc. Portanto, a retidão, tanto da parte do intelecto que dirige quanto da moralidade regulada na vontade, diz respeito à natureza ou atributo, e isso é do conceito de santidade. Assim, a graça que santifica a alma em nós sobrenaturalmente, como participação na santidade divina, é uma participação e comunhão na natureza divina, segundo 1 Pedro 1: Para que por meio disso vos torneis participantes da natureza divina; portanto, a santidade em Deus diz respeito à natureza e aos atributos.

Mas os motivos para duvidar não mudam.

Pois, em primeiro lugar, diz-se que a santificação diz respeito a princípios que devem ser retificados, por meio de sua perfeição e moralidade, não por meio de distinção e oposição: pois não pertence à santidade distinguir princípios operativos ou opor relações entre si, mas opor-se a toda malícia, defeito e impureza moral. Mas isso é comum às

Pessoas, não particular a nenhuma delas, porque elas o possuem pela plenitude da ação, ou

...da atualidade voluntária e intelectual, da qual emana toda retidão.

Em relação ao segundo ponto, diz-se que o Verbo santificou a humanidade em razão da santidade pessoal, o que eu discuto; de modo que a santidade pessoal denote a razão formal da santidade, eu nego; de modo que denote o modo, ou termo, de tal santidade, eu admito. Mas esse termo, ou modo, inclui a própria santidade de forma idêntica, e a modifica como substância, e o princípio, como algo que dela deriva. De onde a substância é

comunicada à humanidade, a santidade é comunicada mediatamente, modificada em tal substância: assim como, na opinião de São Tomás, a existência divina é comunicada à humanidade modificada na personalidade do Verbo, e não de forma absoluta.

Eles estão se multiplicando substancialmente em

**PESSOAS.**

Falaremos mais sobre isso na discussão seguinte. Agora, digo apenas que substância é tomada como o termo que completa e personifica a natureza; e assim, várias subsistências são atribuídas à Pessoa, e admite-se simplesmente que há várias subsistências em Deus, como fica claro na carta de Sofrônio, lida e recebida no sexto Sínodo, ação seis, onde três subsistências são frequentemente mencionadas em Deus. Portanto, visto que sustentamos a pluralidade de subsistências, devemos ver como isso se concilia com a unidade da própria existência em si. E digo que subsistência pode significar duas coisas. Primeiro, existência em si, em oposição a estar em outro, ou um acidente inerente, e uma parte substancial não subsistente. Segundo, é tomada como o termo incomunicável último, como São Tomás ensina expressamente abaixo em q.xxix, am a iv, e como veremos na discussão seguinte. Pois diz de si mesmo um termo pertencente a um supositum ou hipóstase, porque uma coisa subsistente é como que subsistente sob outra; e assim diz o termo desta última colocado sob outras, e aquilo que tem a natureza da última, implica um termo com respeito àqueles que estão acima dela, de modo que não se comunicam a outro termo. No primeiro sentido, portanto, a subsistência não é multiplicada em Deus, porque nada mais é do que a existência per se, ou independente de outra à qual adere ou em que está inserida. E assim a subsistência absoluta é dada em Deus, como diremos na discussão seguinte. Mas no segundo sentido, a subsistência absoluta não é dada, e três subsistências relativas são dadas, porque a incomunicabilidade requer necessariamente oposição com um termo adicional: pois quando a oposição é removida, todas são uma, e consequentemente comunicam-se e identificam-se. Portanto, sob este conceito, a subsistência relativa deve ser multiplicada, porque deve expressar oposição, e sob oposição exerce a natureza de um termo.

# QUESTÃO XXIX.

## SOBRE AS PESSOAS DIVINAS.

## SUMÁRIO DO TEXTO

São Tomás, após explicar as processões e relações, que são como princípios para postular as distintas Pessoas em Deus, procede das próprias Pessoas. E primeiro, daquilo que diz respeito a todas as Pessoas em geral, seguido de quatro questões. Depois, daquilo que diz respeito a cada uma em particular.

A primeira coisa que nos ocorre a respeito das Pessoas em geral é tratar das próprias Pessoas, e do que elas consistem, ou o que significa o nome "pessoa". E assim ele aborda quatro pontos. Primeiro, explica a definição de pessoa em geral. Segundo, como ela se compara à substância, à essência e à hipóstase. Terceiro, como ela se encontra em Deus.

Quarto, se significa ali uma relação ou uma essência.

Portanto, no primeiro artigo, ele explica a definição de pessoa atribuída por Boécio, que é uma substância individual de natureza racional: pois uma substância é chamada de indivíduo na medida em que significa um singular no gênero da substância. Mas é chamada de natureza racional, porque não todo indivíduo substancial, mas sim aquele que é de natureza intelectual ou racional, é chamado de pessoa.

No segundo artigo, para explicar melhor a noção de pessoa, compara-a com três aspectos que concorrem nas substâncias singulares. Em um indivíduo encontra-se, primeiro, a substância tomada como quididade, e então é o mesmo que essência; depois, a subsistência, que pertence ao modo de existir, isto é, enquanto existe por si; e, terceiro, a hipóstase ou supósito, nome pelo qual se significa aquela coisa ou indivíduo enquanto está sob acidentes e predicados superiores. Aos acidentes subjaz realmente, como sujeito de formas inerentes; e assim se chama coisa da natureza, ou hipóstase, isto é, posta sob outras coisas, expressão pela qual também costuma significar-se a substância, como aquilo que está sob outras. Aos predicados superiores, porém, subjaz não realmente, mas logicamente, segundo as intenções da razão; e assim se chama supósito, como aquilo que faz suposição. Atualmente, supósito, hipóstase, coisa da natureza, subsistente completo etc. são tomados comumente como equivalentes. Pessoa, porém, é o mesmo que hipóstase ou subsistente completo no gênero da natureza intelectual.

No terceiro artigo, ele demonstra que o significado desse nome, pessoa, pertence a Deus, porque pertence a Ele ser um ser subsistente completo e perfeito na natureza divina, que é a natureza intelectual. Pois isso, que é subsistir na natureza intelectual, não implica imperfeição, mas a maior perfeição, isto é, completa e terminada. Mas ser uma substância individual não pertence a Deus por causa de qualquer matéria, mas por causa da incomunicabilidade, como ele diz na solução do quarto ponto. E embora o conceito formal de pessoa, enquanto relação com outro, explique a perfeição, ele também explica

A natureza mais perfeita, ou seja, aquela que termina na natureza intelectual, e cujo ponto final, ou modo de perfeição, está em Deus. Aqui, porém, São Tomás abstrai daquilo que constitui particularmente a Pessoa em Deus, e deseja apenas que o significado deste nome, Pessoa, pertença a Deus, porque pertence à natureza mais perfeita, que é intelectual.

No quarto artigo, ele ensina que a Pessoa em Deus significa relação como uma forma que constitui a Pessoa, não na medida em que a relação é significada pelo exercício de oposição a outro, mas na medida em que a relação subsiste e distingue de outro, visto que a pessoa é uma substância individual, e é individual aquilo que é indistinto em si mesmo e distinto dos outros em alguma natureza. Mas é isso que a relação faz: pois ela subsiste, se de fato a relação não inerir em Deus, e ela distingue, razão pela qual somente a relação em Deus distingue do correlativo.

# QUESTÃO XXX.

## SOBRE A PLURALIDADE DAS PESSOAS.

### SUMÁRIO DO TEXTO

O segundo ponto a ser discutido sobre as Pessoas em geral é a sua pluralidade e número. Sobre isso, São Tomás explica quatro coisas. Primeiro, se são muitas. Segundo, se são Pessoas. Terceiro, como os termos numéricos significam em Deus. Quarto, se a própria natureza de Pessoa é comum a várias Pessoas.

No primeiro artigo, portanto, ele demonstra que existem muitas Pessoas em Deus, porque existem muitas relações subsistentes: pois as relações são realmente distinguidas segundo as processões. Portanto, existem muitas subsistências realmente distintas, e isso na natureza intelectual, portanto, muitas Pessoas.

No segundo artigo, ele demonstra que não há mais do que três Pessoas, a saber, o Pai, o Verbo e o Espírito Santo, porque existem apenas três propriedades, isto é, relações opostas entre si: paternidade e filiação, que se opõem reciprocamente, e espiração ativa e passiva, que também se opõem. Mas dessas duas, uma, a espiração ativa, não se opõe à paternidade e à filiação, porque não procede delas, nem elas dela. E assim, se não se opõe, identifica-se com elas. Mas a espiração passiva se opõe a essas duas, tanto porque procede da espiração que se identifica com elas, e assim se opõe a elas como espirantes; quanto porque, se a espiração passiva fosse identificada com a paternidade e a filiação, ambas seriam ditas como espirantes e procederiam por amor. E, além disso, visto que identificaram a espiração ativa consigo mesmos, procederiam de si mesmos, o que é um absurdo. Portanto, permanece o fato de que as três relações constituem três relações opostas e, consequentemente, propriedades pessoais: mas a espiração ativa não é uma propriedade, porque é comum às duas.

No terceiro artigo, ele ensina que a pluralidade, ou multidão em Deus, que é significada por termos numéricos, implica nada além de muitas unidades, e assim significa coisas que são ditas ser uma com indivisibilidade em relação a cada uma delas. E assim existe apenas uma multidão transcendental, que consiste em seres distintos, não em número, que é uma espécie de quantidade.

No quarto artigo, ele demonstra que esse nome "pessoa" é comum às três Pessoas por comunidade de razão, ou predicação, isto é, como um predicável comum, não como um gênero ou espécie, mas como um indivíduo vago como algum homem, porque "pessoa" implica uma substância individual e, portanto, é comum como um indivíduo considerado em comum.

# QUESTÃO XXXI.

## SOBRE AS COISAS QUE SE RELACIONAM COM A UNIDADE OU PLURALIDADE NAS COISAS

## DIVINAS.

### SUMÁRIO DO TEXTO

O terceiro ponto considerado em relação às pessoas em geral é a maneira de significar e usar nomes que denotam pluralidade ou a exclusão da pluralidade. Nesse sentido, ele aborda quatro aspectos. Primeiro, sobre o nome da Trindade.

Segundo, sobre o outro nome, se deve ser usado em divino. Terceiro, sobre o exclusivo "solus", "tantum" e similares, se deve ser aplicado a um termo essencial, como "só Deus é bom", "é o criador", etc. Quarto, se, inversamente, pode ser usado com um termo pessoal, como "só o Pai é Deus".

No primeiro artigo, ele ensina que esse nome Trindade pode ser dito de Deus, mas não de Pessoas individuais, como Pai e Trindade, porque significa uma pluralidade determinada de Pessoas em uma essência, a saber, pluralidade no número três, e isso é verdadeiramente dito de Deus, não de qualquer Pessoa.

No segundo artigo, ele demonstra que é correto dizer que o Filho é diferente do Pai, e o Pai é diferente do Filho, e não um e outro, porque "um" significa distinção de pessoa, "outro" de natureza ou substância. Da mesma forma, outros termos que excluem a distinção de Pessoas, como "ser único", "ser solitário" ou "dividir a posição" na natureza, por serem nomes de separação, divisão ou diferença, devem ser evitados.

No terceiro artigo, ele ensina que esse nome "sozinho", se for o mesmo que "solitário" e excluir a associação de pessoas da mesma natureza, não deve ser aplicado a Deus. Se não excluir a associação de pessoas, mas a associação de outros, fora de Deus, pode ser acrescentado a um termo essencial, como quando se diz: "Só Deus é eterno, só ele é imortal".

No quarto artigo, ele ensina que a palavra "sozinho" não deve ser adicionada a um termo pessoal, como se fosse dito: "Só o Pai é Deus", porque exclui outras Pessoas da comunhão do predicado. Mas se um advérbio for usado como: "Só o Pai é Deus", é correto, porque exclui algo mais, e não outro, da comunhão da divindade.

# QUESTÃO XXXII.

## SOBRE O CONHECIMENTO DAS PESSOAS DIVINAS.

### SUMÁRIO DO TEXTO

O quarto aspecto considerado em geral nas Pessoas divinas é a sua cognoscibilidade, que inclui também as marcas ou noções pelas quais as Pessoas se distinguem, tanto umas das outras quanto da sua essência. E isso envolve quatro questões. Primeiro, de forma geral, se o mistério da Trindade é passível de investigação pela razão natural. Segundo, se existem noções ou marcas pelas quais as Pessoas individuais se distinguem. Terceiro, quantas dessas noções existem.

Quarto, se é permitido ter opiniões diferentes ou contrárias a respeito delas.

Portanto, no primeiro artigo, ele ensina que o mistério da Trindade não pode ser investigado por nenhuma razão natural, porque nenhum efeito natural, e nenhum que possa ser alcançado pela razão natural, pode manifestar Deus, exceto como a causa de tal efeito. Ora, Deus é a causa das criaturas em razão de sua virtude, poder e arte, que são todos de Deus enquanto um, não enquanto trino: portanto, a Trindade não é inteligível pela razão natural.

No segundo artigo, ele ensina que devem ser postuladas noções nas coisas divinas, isto é, formas ou marcas pelas quais as coisas pessoais se distinguem das essenciais, de modo que possamos distinguir em que as Pessoas divinas são uma e em que são muitas. E de modo que, novamente, na Pessoa que é una, como o Pai, possa-se discernir o que é próprio, a saber, a paternidade, e o que é comum, a saber, a espiração ativa. E significamos essas noções, propriedades e marcas como certas formas, mesmo em abstrato.

No terceiro artigo, ele ensina que essas noções de coisas pessoais são cinco, porque as noções são formas, ou marcas, pelas quais as Pessoas são conhecidas e distinguidas. Ora, a Pessoa do Pai é conhecida de duas maneiras: pela negação de existir a partir de outro; e, portanto, é não-nascida; e pelo princípio de originar outro; e, como é o princípio do Filho, é a paternidade, assim como o princípio do Espírito Santo é a espiração ativa, que também é comum ao Filho. Mas o Filho é conhecido por uma noção comum ao Pai, a saber, a espiração ativa. Finalmente, o Espírito Santo é conhecido pela noção de proceder à maneira do amor, que é a espiração passiva.

No quarto artigo, ele ensina que é permitido ter opiniões contrárias sobre conceitos, naqueles em que nada de contrário à fé se segue e que são determinados pela Igreja. Mas, de outra forma, é permitido ter opiniões contrárias naquelas em que a fé se segue.

# DISPUTAÇÃO XIV

## SOBRE AS PESSOAS DIVINAS E AS NOÇÕES EM COMUM.

### ARTIGO I.

*É explicado o significado de pessoa, hipóstase, subsistência e substância.*

Não temos ânimo para discutir cada um desses assuntos individualmente, nem para explicar aqui as várias dificuldades que geralmente surgem em relação à subsistência, à personalidade e à existência. Isso já foi feito por nós no volume anterior, Disp. iv, e na sétima questão da física. Agora, abordaremos esses temas brevemente, na medida em que contribuem para explicar a natureza da Pessoa divina em que a existência consiste e o que é necessário para ela.

## O QUE SÃO PESSOA, HIPÓSTASE, SUPÓSITO E SUBSISTÊNCIA.

I. Portanto, é importante observar que é consenso e consenso que a natureza da pessoa, hipóstase, supósito, subsistência e primeira substância pertencem ao singular no gênero da substância. Assim, a definição de pessoa de Boécio procede por meio da individuação, quando ele afirma: "Uma pessoa é uma substância individual de natureza racional". E a definição de Ricardo de São Vítor, Livro 1 sobre a Trindade, capítulos 171 e 23, da qual São Tomás fez menção aqui na questão 29, artigo 111, parágrafo 4, onde ele definiu a Pessoa divina como: "É a existência incomunicável da natureza divina", onde o que Boécio chamou de 'individual', Ricardo chama de incomunicável, porque a individuação não pode ser compreendida sem alguma incomunicabilidade, se de fato universalidade significa comunicabilidade; logo, seu oposto, que é singular ou individual, deve ter alguma incomunicabilidade. E aquilo que é perfeitamente e completamente individual, como um supósito ou uma pessoa, é completamente incomunicável, como já explicamos.

II. Portanto, a partir deste princípio, e da pressuposição certa entre todas, de que o supósito ou subsistente pertence à natureza do singular, mas do indivíduo, surge uma diferença adicional a ser considerada entre o singular de acidente e substância, que de fato tem o indivíduo de acidente para singularizar e determinar os predicados quiditativos superiores como a determinação última, e o grau mais baixo na série de predicados, porque a individuação é aquilo que está sujeito a todos os graus desta série; mas, no entanto, como não pode existir por si só, mas precisa aderir a outro, por cujo apoio e benefício é sustentado, portanto tal acidente não pode, mesmo como indivíduo, ser totalmente incomunicável, mas precisa ser comunicado a algum sujeito, para que possa ser sustentado nele. Mas, verdadeiramente, o singular de substância não apenas denota a natureza do grau mais baixo na série, na linha de predicados e graus constituintes, mas também denota a natureza daquilo que existe por si mesmo e em si mesmo, sem precisar do apoio de outro em quem se sustenta. Portanto, não deve ser comunicado a outrem como termo ou sujeito, mas deve permanecer em si mesmo e, além disso, fornecer aos acidentes e formas adjacentes a razão última do sujeito ao qual pertencem; e assim deve ser colocado sob eles, e sob eles ser como sujeito e seu sustentador. E porque desempenha essas duas funções, ou seja, manter a comunicação em si mesmo, na medida em que não é comunicado a outrem, nem aplicado a um sujeito posterior, mas permanecer em si mesmo como no último, e ser colocado sob outras formas como seu sujeito, resultou este nome, como se estivesse sob outros, de modo que o singular ou individual, que mantém a comunicação em si mesmo e o ser, de modo que não possa ser comunicado posteriormente, e é colocado sob outros, e está sujeito, de modo que outros possam se comunicar com ele, é chamado de subsistente, e supósito, e coisa da natureza, e substância primeira, e hipóstase, mesmo que seja de natureza racional, é chamado de pessoa. Contudo, todos esses termos significam a mesma coisa e produzem os mesmos efeitos, a saber, aqueles dois: não ser comunicado a outros por um sujeito ou termo, e receber em si a comunicação de outras formas. E, portanto, diz-se que a matéria é o princípio da individuação substancial nas coisas compostas, porque é o sujeito último de todas as formas, além do qual elas não são comunicadas a outro sujeito. Mas, nas coisas espirituais, a forma, por ser incomunicável, é o princípio da individuação.

III. Assim, portanto, os nomes adequados a cada singular, seja ele um acidente, uma substância, uma parte ou um todo, devem ser distinguidos dos nomes peculiares à substância, que não é uma parte, mas um todo. Os nomes comuns são singulares, particulares, individuais: pois estes também se adaptam a um acidente, como esta brancura, esta quantidade, etc., e também se adaptam a uma parte, como esta mão, este olho, esta orelha. E a humanidade de Cristo é singular e individual, mas não um supósito. Mas os nomes especiais que significam um indivíduo, que no gênero da substância é inteiro e completo ou terminado, mas não uma parte, e consequentemente não é comunicável, mas incomunicável, porque por esse mesmo fato de ser terminado e fechado em si mesmo, é incomunicável, são significados por nomes que designam sujeito, fundamento e último, ou terminado em substância, como subsistente, supósito, primeira substância, etc., que foram enumerados acima. E que esses nomes, que significam singular, completo e total no gênero da substância, implicam incomunicabilidade, é tão óbvio entre os autores que é surpreendente que alguém possa duvidar disso,

a menos que desvie o olhar de seus livros. Assim afirma São Tomás nesta questão XXIX, artigos m a iv, e para esse fim acrescenta a definição de pessoa de Ricardo, onde a incomunicabilidade é explicada, embora não seja explicada na definição de Boécio. E Escoto, em I, Dist. XXNI, q. i, elogia muito esta definição de Ricardo e a prefere à

definição de Boécio, porque usa a palavra incomunicável em vez de indivíduo. E a mesma definição de

incomunicabilidade de Ricardo foi usada por João, o teólogo, contra Marcos de Éfeso no Concílio de Florença, sessão

XIX. Veja Suárez, livro I sobre a Trindade, cap. i; Vásquez sobre esta questão XXIX, artigo i, no comentário sobre o artigo de Caetanoi sobre a mesma questão, artigo i; Torres ali, e em comum todos os intérpretes de São Tomás que expõem a mesma passagem e defendem a definição de Boécio, que explicaremos em breve.

IV. E o argumento apresentado prova isso, porque o singular de substância significa algo completo e inteiro, e, portanto, fechado em si mesmo e não comunicável a outro. Por isso, no uso comum, não chamamos as partes de pessoas ou supósitos, assim como não dizemos que um olho ou uma mão é uma pessoa, porque as partes são comunicáveis, não uma pessoa. E o mesmo se aplica à alma separada, porque mesmo que subsista, isto é, exista por si mesma, ainda não é

uma pessoa ou supósito, porque é comunicável e unitável como forma ou parte.

A resposta é dada por São Tomás em sua terceira encíclica a Anibald, na questão singular, artigo n, no final, de que uma pessoa, ou indivíduo em substância, exclui uma tríplice comunicabilidade. Primeiro, universal para as coisas inferiores, porque um indivíduo (especialmente designado, não se tratando de um indivíduo vago) não pode ser universal, nem ter coisas inferiores. Segundo, de uma parte para o todo, porque é uma substância completa e finita.

Terceiro, assuntiva para algo mais digno, ou terminável para um termo posterior, porque mesmo que a natureza possa ser assumida, a pessoa não pode. Daí se dizer isso no exemplo das Pessoas divinas, que deixam uma natureza comunicável; e, no entanto, elas são Pessoas: pois dizemos que elas deixam uma natureza comunicável como natureza, não como pessoa: pois a própria Pessoa do Pai não é comunicável; mas basta, para a razão de uma pessoa, que a própria pessoa, ou a natureza personificada, não seja comunicável, embora como natureza seja comunicável. E é por isso que acontece nas coisas divinas, e não nas pessoas criadas, porque, por personalidade, as coisas divinas são relativas, não absolutas. Mas é da natureza do relativo ter um correlativo, embora distinto de si mesmo na medida em que se opõe a si mesmo, e nãodistinto da natureza, porque não se opõe a ela. Portanto, como o correlativo tem um termo dentro da mesma natureza, toda relação não pode ser um termo adequado à natureza, mas inadequado, porque deve dar associação a outro correlativo. Portanto, a razão da pessoa relativa não é tornar a natureza incomunicável, enquanto natureza, mas sim tornar a própria pessoa relativa incomunicável, e a natureza, enquanto personificada, não absolutamente, porque seu termo é inadequado, já que é relativo. Mas o termo ou personalidade criada, por ser absoluto, é adequado. Portanto, torna a natureza absolutamente incomunicável: e assim, quando a natureza humana foi assumida pelo Verbo, a personalidade criada foi impedida. Por isso, o nome de supósito, e de pessoa, e outros que designam a primeira substância, implicam incomunicabilidade na própria coisa, ou substância singular.

V. Houve uma grande controvérsia entre os antigos sobre o nome hipóstase e substância, como ensina São Tomás nesta questão, art. n para n e art. ni para ni. Pois este nome substância parece corresponder diretamente ao nome hipóstase, porque entre os gregos este nome usia significa essência, ou quididade, ou natureza, e hipóstase é chamada de subusia, ou subessência; e substância parece significar o mesmo, porque se apresenta como que sob outra coisa, e parece explicar a função de substanciação. Por outro lado, opõe-se a acidente, e significa aquilo que é íntimo e substancial em algo, em contraposição aos acidentes que constituem a exterioridade. Daí ter acontecido que muitos foram antigamente enganados por este nome hipóstase, ou substância, porque muitos, atentando para a razão da substanciação, e não para a razão de usia, ou essência,

simplesmente admitiram três hipóstases, ou três substâncias. Então, porém, em virtude do significado de usia e substancialidade, foram forçados a admitir três essências em Deus, e isso era herético.

Posteriormente, com o auxílio dos Padres e Doutores Católicos, tanto nos Concílios quanto fora deles, essa disputa foi resolvida, de modo que o nome hipóstase foi atribuído às personalidades ou subsistências; o nome substância, usia ou essência, porque pareceu que no nome substância a atenção deveria ser voltada mais para o contraste com os acidentes exteriores do que para a função de subsistir ou sustentar acidentes; mas no nome hipóstase, o próprio ser do ser, ou subsistir, é mais bem explicado.

## EXPLICA-SE E DEFENDE-SE A DEFINIÇÃO DE PERSONALIDADE.

VI. A partir dessas coisas, pode-se explicar a definição de pessoa dada acima por Boécio, que é: «Uma pessoa é uma substância individual de natureza racional.» Ela é chamada de substância individual, isto é, a primeira substância, de modo que a substância significa o conceito de substância, como sendo comum à primeira e à segunda substância, e através do indivíduo ela é levada a representar a primeira substância, como ensina São Tomás nesta questão XXIX, artigos I a II, e na questão XXX, artigos I a I, onde ele diz: «Substância na definição de pessoa não significa essência, mas sim um pressuposto.» Assim, substância individual significa uma substância singular completa, que é o todo e, consequentemente, subsiste incomunicavelmente, ou totalmente. Mas diz-se de uma natureza racional, porque nem todo pressuposto é uma pessoa, mas sim um gênero intelectual. E isso porque, como observa São Tomás nesta questão XXIX, artigos m a n, e em I, dist. XXM, qu. I, artigo i, no final do corpo, ele acrescenta o mesmo do livro de Boécio sobre as duas naturezas: o nome pessoa foi inicialmente imposto por personando, porque em tragédias ou comédias os recitadores que representavam homens famosos usavam uma certa máscara para si mesmos; e assim representavam, ou personificavam, suas palavras e ações. Assim, dizia-se que aqueles que representavam carregavam a pessoa de uma pessoa, ou de algum homem mais digno. Daí surgiu o nome para significar alguma dignidade daqueles que são chamados de pessoas. E porque dentre todas as substâncias, as intelectuais são mais dignas de nota, para explicar sua dignidade, são chamadas de pessoas.

VII. No entanto, essa definição foi contestada por dois lados: Escoto, Ricardo de São Vítor e Laurentius Valla. Escoto e Ricardo objetam contra a partícula substância. Escoto objeta acima, porque essa definição se aplica a uma alma racional separada, e, no entanto, não é uma pessoa: portanto, não é boa. O argumento maior é comprovado, porque a alma separada é uma substância, como fica claro por si mesma: é individual, porque é singular; é de natureza racional, porque é intelectual. Ricardo objeta, porque essa definição se aplica à divindade, ou à natureza divina, e a este Deus: pois a divindade é uma substância, e é individual, porque é singular, e é de natureza racional, porque é intelectual, e, no entanto, não é uma pessoa, mas comum a três Pessoas: portanto. Valla objeta, livro VI elegante, capítulo XXXIV, porque se diz que uma mesma coisa, ou substância, carrega várias pessoas, porque representa várias, ou funciona em seu lugar.

Pessoa, portanto, refere-se a uma qualidade, ou a uma função, não a uma substância, e assim é definida incongruentemente por substância. E assim surgiu o fato de Sabélio não se preocupar muito em atribuir a Deus várias Pessoas, embora admitisse apenas um suposto e um subsistente, porque sustentava várias pessoas, ou porque a mesma subsistência de Deus nele servia à função de várias. Daí também muitos dos antigos, como relata São Gregório de Nazianzo, em sua oração contra Atanásio no final, recusaram-se a simplesmente conceder a Deus várias Pessoas, para não parecerem cair no erro de Sabélio, que dizia que o mesmo Deus exercia várias funções ou ofícios e, portanto, sustentava várias Pessoas. Pensavam, então, que "pessoa" implicava uma qualidade ou representação, não uma substância.

VIII. A Escoto responde-se que, pelo nome de substância individual, Boécio entendia a primeira substância, que subjaz a todas as outras ou está sob todas as outras. E assim, por indivíduo passa-se a entender o indivíduo completo ou total, que é um indivíduo simplesmente no gênero da substância, como explica São Tomás na

primeira distinção XXIN, Q. I, art. N e nesta questão XXIN, art. M a IV e Q. XXX, art. I a I. E assim, entendendo o indivíduo como um indivíduo completo e finito, ou, o que é o mesmo, incomunicável, a definição de pessoa não se aplica à alma separada, porque esta não é um indivíduo completo e subsistente incomunicável, mas é unificável e comunicável como uma forma.

IX. A Ricardo dizemos da mesma forma que a divindade, ou aqui Deus, é algo singular, e por si só, ou melhor, existente por si mesma, e existência essencial em si mesma, mas não é singular, finita e incomunicável em si mesma, e por isso não é individual por meio de supósito e substância primeira, mas por meio de essência e natureza, e por isso a definição de pessoa dada por Boécio não lhe cabe, que toma substância individual por indivíduo completa e totalmente, ou por meio de supósito. O que Ricardo declarou ainda, colocando incomunicável no lugar de individual, e São Tomás acrescenta a esta questão XXIX, artigos 11 a 4.

X. A Valla responde-se que ele próprio pensa muito mal quanto a isso, que pessoa significa apenas qualidade, ou representação, e função. Pois, como São Tomás observa corretamente no trecho citado na primeira passagem, dist. xxin, q. i, art. n ad i, o juízo sobre um nome não deve ser segundo aquilo que o impõe, mas segundo aquilo que ele instituiu para significar. Portanto, embora o nome de pessoa seja imposto por representação, ele é imposto para significar uma substância completa que subsiste na natureza intelectual, e isso é próprio de Deus. Por isso, Valla é gravemente repreendido por ter dito que não há mais pessoa em Deus do que nos animais irracionais, enganado por essa equivocação puramente gramatical, visto que a fé ensina expressamente, e a Igreja define, que em Deus há três Pessoas e uma essência, conforme descrito em Firmiter e Damnamus, sobre a Suprema Trindade, no Concílio de Florença e em muitos outros lugares. Boécio também não escapou à crítica de Valla, a saber, que a pessoa é imposta não pela substância, mas pela representação, função ou ofício, visto que Boécio afirma exatamente isso no livro sobre as duas naturezas, um pouco antes da metade: "O nome de pessoa é imposto pela personificação, porque nas comédias os narradores, para representar alguém cujos feitos estavam narrando, cobriam o rosto com uma espécie de máscara; e assim personificavam sua narração". É daí que ele etimologiza o nome, mas não é imposto para significar isso, e sim os próprios homens substancialmente em si mesmos, e dessa forma o uso dessa palavra é frequente no direito civil, quando se trata de ação ou dano a pessoas, e nas Escrituras, como quando se diz: "Sábio, VI: Não subtrachet personam cujusquam Deus", onde o nome de pessoa se estende a todos, e em Deuteronômio X: "Deus que não aceita pessoa nem funções"; Atos X: "Deus não aceita pessoas". E nos Padres da Igreja, esta palavra "pessoa" é entendida como "subsistência substancial" e está verdadeiramente situada em Deus, como fica claro no Credo de Atanásio: «Há uma Pessoa do Pai, outra do Filho, etc.» E Nazianzo, mencionado acima, relata que um Thanasium aprovou a mesma palavra. E onde ela é encontrada no símbolo: «Neque confudentes Perso. nas», a palavra grega é itpóaamv, palavra que, como ensina São Tomás em i, dist. xxin, q. i, art. i, no final do corpo, deriva, como uma pessoa de um rosto mascarado, pelo qual as pessoas eram representadas nas comédias. A mesma palavra é usada por Tertuliano contra Praxiano, Hilário em seu livro sobre os Sínodos, Jerônimo em sua epístola de lvii, Agostinho em seu livro sobre a Trindade, capítulos vin e ix, o Papa Leão em seu sermão de Pentecostes, Dâmaso em sua confissão de fé a Paulino, o Concílio de Toledo em sua confissão de fé, o Latrão em seu c. Firmiter, e c. Damnamus, mencionado acima.

XI. Concluímos, portanto, que existem Pessoas em Deus, e que o mistério da Trindade não se sustenta sem elas, e que a definição de Boécio se adapta corretamente a elas, porque são supósitos, ou primeiras substâncias na natureza intelectual divina. Devemos apenas ter cuidado para não nos apegarmos demasiadamente às palavras, quando dizemos subsistência, supósito, hipóstase, que soam como algo substancial e sujeito, sustentando formas supervenientes, que são acidentais, o que, no entanto, não se encontra em Deus, porque Ele não é capaz de acidentes, não porque o significado desses nomes esteja ausente em Deus. Pois dizemos de São Tomás nesta questão XXIX, art. in ad m, e em i, distinguir, XXII, q. i, art. n ad ultimum, que hipóstase e supósito não estão em Deus quanto à função de sustentar acidentes, da qual esse nome foi imposto e se originou, mas quanto à coisa significada, ou seja, o completo subsistente na natureza racional. E por essa razão, Ricardo, em sua

definição, em vez de substância individual, usou existência incomunicável para designar a substância em Deus, não como subsistindo em relação aos outros, mas como existindo em si mesma e por meio de si mesma, de forma incomunicável e completa. Mas esses nomes hipóstase, subsistência, supósito, coisa, natureza são distintos, mesmo em coisas criadas, não significando-se a partir da parte da coisa, e ainda assim não são sinônimos, porque têm sua origem em princípios diferentes, e podem entrar em uso e significação se alguém desejar aplicá-los dessa maneira, e usá-los para a significação de tais formalidades ou funções, ou seja, de subsistir ou de existir por si mesma; e assim não têm um uso sinônimo, embora signifiquem a mesma coisa.

## O QUE É PERSONALIDADE EM COMUM, O QUE É PERSONALIDADE DIVINA E COMO É COMUM ÀS TRÊS PESSOAS?

XII. A personalidade, por ser aquilo que constitui formalmente uma pessoa, não implica nada mais na natureza racional senão a subsistência e a supositalidade em qualquer substância. Pois ela é o término, ou complemento, da substância, pela qual esta se torna, em última instância, completa e terminada, assim como a quantidade é terminada por uma superfície, uma linha ou pontos. E seja o que for, é claro que esse término, ou subsistência, não pertence ao predicado constituído da natureza, mas ao terminativo do constituído. Isso é claramente evidente: pois em Cristo, o Senhor, há natureza humana completa na natureza da natureza; pois ele é verdadeiramente e completamente homem, mas não o seria se lhe faltasse algum predicado constitutivo, pois a essência seria variável; e, no entanto, ele não possui supositalidade nem substância criada. Portanto, a subsistência não pertence à constituição da natureza, mas ao término da natureza constituída.

XIII. Mas o que é isso que implica subsistência, supositalidade ou personalidade além da natureza, se é algo real, ou algo da razão, ou um modo, ou o que é, como dissemos no volume anterior, disputa?

iG iv, art. i, sobre a segunda dificuldade. Pois depende disso saber o que a substância individual significa e o que ela pressupõe na definição de pessoa. Pois alguns entendem pelo nome de indivíduo a relação da razão, ou seja, a subjetividade a predicados superiores, o que é atribuído a Durando em i, dist. xxin, q. i, num. xxiv. Portanto, ele toma o indivíduo logicamente, não fisicamente. Mas o indivíduo tomado logicamente se opõe ao universal tomado logicamente.

Ora, o universal lógico significa relação com coisas inferiores por meio de uma superior, e predicável. Portanto, o indivíduo lógico significa relação por meio de uma inferior, e subjetável; e assim, na definição de pessoa, a substância individual é uma substância enquanto subjetável a predicados superiores.

XIV. Outros dizem que o indivíduo não deve ser logicamente considerado como a segunda intenção, ou como a relação da razão, mas sim como a primeira intenção, ou como aquilo que o indivíduo substancial possui em uma coisa. E dizem que, em uma coisa, ele não acrescenta nada de positivo acima da natureza, mas algo negativo, a saber, a incomunicabilidade, ou a negação da comunicação, não apenas por meio de um universal para o inferior, mas por meio de uma parte incompleta para o todo; contudo, deve conotar algo positivo sobre o qual essa negação se fundamenta, assim como, nas coisas divinas, conota a relação sobre a qual se fundamenta a negação da incomunicabilidade. E esta é a opinião de Escoto em I, Dist. XXV, QI. Outros dizem que o indivíduo, na definição de pessoa, e, portanto, a própria personalidade ou supositividade, implica algo positivo acrescentado à própria natureza, terminando-a e completando-a, o que é a opinião mais comum e a mais bem fundamentada entre os tomistas, como mostramos no trecho citado. Pois, verdadeiramente, uma pessoa ou suppositum é algo positivo, verdadeiramente e realmente encontrado na parte de uma coisa. Mas algo formalmente descoberto na parte de uma coisa e por si só não pode ser primeiramente constituído como um ser de razão, que é uma negação, ou uma segunda intenção, que só pertence a uma coisa no ser conhecido, se de fato pertence ao ser uma pessoa na parte de uma coisa, e pertence a Cristo na parte de uma coisa não ter uma pessoa criada, não apenas no ser conhecido. Portanto, São Tomás aqui, questão 30, artigo 4, ensina que o nome de pessoa não é o nome da intenção, mas da coisa. E ele afirma o mesmo em 1, dist. 21 e dist. 25. É bem verdade que

em alguma coisa real uma negação ou privação é às vezes encontrada, ou algo de razão é incluído como um conotado ou modo, supondo, porém, a forma realmente, ou constituindo na parte da coisa. Assim, quando uma pessoa é constituída em parte de uma coisa, algo real deve ser atribuído como constituinte formal, embora isso fundamente a negação da comunicabilidade e a segunda intenção da subjetividade. Mas esse supósito formal constituinte, ou pessoa, não pode ser natureza sob o conceito de natureza, visto que é natureza plena e completa, no que diz respeito aos predicados constitutivos na humanidade de Cristo, e não é uma pessoa criada: portanto, algo positivo e real é aquilo que a pessoa acrescenta à natureza.

XV. Se essa realidade positiva é um modo, ou algo apenas modalmente distinto da natureza, ou algo distinto como uma coisa de outra coisa, no trecho citado em disp. iv, mostramos, a partir do pensamento de São Tomás, Caetano e outros tomistas, e da razão, que se trata de um modo substancial sobreposto à natureza, e redutivamente pertencente à categoria de substância, como um modo que termina e complementa a natureza, assim como um ponto está redutivamente na categoria de quantidade como o término de uma linha, e o modo de intensidade e remissão está redutivamente na categoria de qualidade para formas capazes de intenção. Portanto, São Tomás diz nesta questão xxix, a.

i a ni, que: «O indivíduo é colocado na definição de pessoa para designar o modo de subsistir, que pertence às substâncias particulares». Ora, pertence às substâncias particulares serem individuadas por si mesmas, não como acidentes que são indivisos por outro em que estão inseridos, ou seja, por um sujeito, como ele havia dito no corpo do artigo. E as partes são individualizadas, não pelo assunto em que estão inseridas, mas pelo todo que compõem.

E se perguntarem que efeito produz este modo, ou a realidade que a personalidade ou supositalidade acrescenta à natureza, respondo que produz dois efeitos formais, um dos quais por vezes se separa do outro, se não for um indivíduo completa e adequadamente completo: pois é um modo de existir por si só, e é um modo de existir incomunicavelmente a outro supósito, na medida em que tem o estado de um todo, distinguindo-se de uma parte, que está comunicavelmente relacionada ao todo. E a alma racional separada, embora exista por si só, não existe como um todo incomunicavelmente; e, portanto, não é uma pessoa; mas aquilo que é pessoa e supósito existe incomunicavelmente, e como um certo todo fechado em si mesmo e completo. E chama-se subsistência, na medida em que existe por si só, mas hipóstase, ou supósito, na medida em que se pressupõe a outros acidentes ou predicados, e os sustenta, como ensina São Tomás nesta questão XXIX, artigo n, no corpo. E ele declara, da mesma forma, esses dois efeitos do modo de subsistência, ou supositalidade completa, em outros lugares. Pois ele diz na questão ix sobre potência, art. n: «Pessoa significa a natureza com um certo modo de existência, que é existir por si mesma». E ele tem o mesmo em i, dist. xxiii, q. i, art. i a n. Mas nesta

questão xxx, art. iv a n, ele diz que:

"Embora uma pessoa possa ser incomunicável, o próprio modo de existir incomunicavelmente pode ser comum a muitos." Portanto, a subsistência, ou supositalidade, adequadamente considerada, implica estes dois efeitos, a saber, fazer, existir por si só e, em última instância, tornar o sujeito completo e incomunicável: porque este segundo efeito requer e pressupõe necessariamente o primeiro: pois aquilo que não existe por si só não pode ser incomunicável, senão em outro: embora às vezes algo possa ser encontrado com este modo de subsistir inadequadamente, apenas quanto ao primeiro efeito de existir por si só, não quanto ao segundo de existir incomunicavelmente, visto que a alma separada existe por si só e não é um supósito ou pessoa, porque é comunicável. Mas do fato de existir por si só, segue-se que pode sustentar acidentes no ser e subsistir por contê-los no ser, mesmo que não seja um supósito incomunicável, assim como a alma sustenta seus acidentes, porque existe por si só, embora não seja um supósito.

XVI. Ora, tendo explicado estas coisas concernentes à natureza da pessoa ou supositividade, e à subsistência em geral, resta ver o que na personalidade de Deus, ou na natureza da pessoa, implica formal e diretamente uma relação ou essência, falando de subsistência, ou do modo da personalidade, não apenas inadequadamente e quanto ao efeito de existir per se, mas também adequadamente e quanto ao efeito de incomunicabilidade. Pois

se a subsistência absoluta é encontrada neste Deus, ou na divindade segundo si mesma, antecedentemente às Pessoas relativas, quanto ao efeito de existir per se, será discutido no artigo seguinte.

XVII. Sobre este ponto, portanto, a opinião de São Tomás nesta questão XXIX, artigo IV, onde ele zomba do santo devedor, é a seguinte: «A pessoa divina significa relação como subsistente», e isto é significar relação por meio da substância, que é uma hipóstase subsistente na natureza divina, embora o subsistente na natureza divina nada mais seja do que a própria natureza divina, e segundo isto é verdade que este nome pessoa significa relação no sentido direto e essência no sentido indireto, não, porém, relação enquanto relação, mas enquanto significado por meio da hipóstase. Isto não se refere ao fato de a relação ser exercida sobre um termo, mas sim ao fato de ela se manter em relação àquele que a contempla, ou seja, o sujeito, ou melhor, a própria relação não precisa de um sujeito, porque é subsistente.

A razão é que somente a relação em Deus pode estabelecer a incomunicabilidade ao seu correlativo, porque possui oposição com ele; o restante, exceto pelas oposições relativas, é um em Deus. Da mesma forma, é um termo substancial e torna a própria natureza divina substancialmente terminada, porque essa relação não é um acidente, nem é também natureza, ou um predicado constitutivo e essencial da natureza, visto que toda a natureza, segundo o conceito de natureza, é comunicada ao Filho sem ser comunicada pela relação do Pai: portanto, é um termo, ou modo da natureza substancialmente, porque, à parte do acidente e dos predicados da natureza ou da quididade da natureza, nada mais resta.

E é isso que uma relação exige de sua essência quando não é algo acidental, mas substancial, porque tal substancialidade não implica substância para essência, pois substância para essência é comunicada às Pessoas, e é uma em três, mas não uma relação, mas implica substância para existência per se, se de fato não for um acidente, e a terminação lhe for apropriada, porque a incomunicabilidade para um termo posterior, e com incomunicabilidade substancial, é uma terminação substancial: pois tudo o que postula substancialmente a incomunicabilidade existe em substância. Portanto, uma relação subsistente tem tudo o que é necessário para ser um termo substancial, incomunicavelmente oposto ao respeito.

XVIII. Daí se conclui que três relações pessoais, ou propriedades, a saber, paternidade, filiação e espiração passiva, que são incomunicáveis e opostas ao ser, constituem três subsistências e três personalidades. Pois elas são constitutivas de três Pessoas distintas no ser pessoal: portanto, existem três personalidades: pois a personalidade é a forma constitutiva de uma pessoa no ser e pela razão pessoal: portanto, existem três personalidades em Deus, assim como existem três Pessoas. Mas a personalidade, ou supositalidade, é subsistência na natureza racional: portanto, se existem três personalidades, existem três subsistências. E o nome de subsistência não é o nome da perfeição absoluta, mas da terminação da natureza, cuja terminação em Deus é relativa. Pois, embora a subsistência pareça envolver a existência, visto que a subsistência é chamada de existência per se, e o ser subsistente de existência per se, a subsistência não é a própria existência diretamente, mas seu modo, isto é, a perseidade da existência: mas per se denota o modo pelo qual essa existência é vivida, ou seja, não em outro, nem dependente de outro, como de um sujeito sustentador, mas sustentada em si mesma, ou terminada em si mesma, e incomunicável, se completa e total. Portanto, a subsistência denota o modo de término e, assim, pertence mais à incomunicabilidade, porque onde há incomunicabilidade, há término e perseidade: visto que, portanto, as relações tornam a incomunicabilidade substancial. Porque dizem oposição substancial, consequentemente multiplicam as subsistências, quanto aos modos de perseidade e término, embora não multipliquem nem a existência nem a substância, que são modificadas pelo modo e pela perseidade do subsistir. E os Padres geralmente denotam as subsistências pelo nome no plural, especialmente depois que a antiga disputa sobre a diferença entre hipóstase e usiae foi resolvida, e finalmente hipóstase para subsistência, ou supósito, usia para essência, assim como substância para essência era comumente aceito. Portanto, na carta do Papa Agatão ao sexto Sínodo, ação iv, está escrito: "Há em Deus uma substância das três subsistências, ou Pessoas", ou, como diz a edição antiga: "Uma subsistência", e na carta de Sofrônio, que foi recitada e aceita no mesmo Sínodo, ação 6, várias subsistências são frequentemente atribuídas a Deus.

E Martinho I, no Concílio de Latrão, consulta 5, cânon 10, explicou: "Deus é um em três subsistências". Por isso, o Imperador Justiniano disse corretamente em seu édito de fé em João 1: "Todos os Santos Padres nos ensinam unanimemente que a natureza, ou substância, e a forma são uma coisa, e a subsistência, ou Pessoa, outra". Portanto, a existência, tomada pessoal e completamente, é multiplicada em Deus, embora alguns o tenham negado, mas erroneamente. Se, além das existências relativas pessoais e completas, existe alguma existência absoluta em Deus comunicável às três Pessoas, será abordado no artigo seguinte.

XIX. Mas você objetará primeiro: Porque a relação não pode constituir todas as Pessoas em Deus, especialmente a primeira Pessoa do Pai, porque a pessoa deve ser pressuposta à geração, ou origem, visto que a geração procede dela, como de um princípio gerador. Mas a relação de paternidade pressupõe origem e geração, porque se funda nelas: portanto, antes da relação há Pessoa, assim como antes da origem.

Em segundo lugar, porque uma pessoa deve ser formalmente constituída pela incomunicabilidade, ou por uma relação exercida a um termo, e não como subsistente: portanto, ela é mal constituída por algo positivo, ou por uma relação como subsistente. O antecedente é comprovado, tanto porque uma pessoa é constituída por uma relação na medida em que se opõe, quanto porque se opõe enquanto exerce uma relação com outra, e não enquanto subsistente em si mesma, ou como hipóstase: portanto, enquanto relação exercida, ela constitui uma pessoa; ou, se não constitui, enquanto exerce uma relação, mas enquanto subsistente: portanto, por razão de seu "em", ela constitui, e não por razão de seu "para", porque a subsistência é própria da relação divina, pois corresponde à inerência em uma relação criada, mas a inerência pertence a si mesma em, em uma relação criada: portanto, e subsistência no divino. Mas "em" pertence mais ao ser e ao conceito absoluto de essência do que ao relativo. Tanto porque isso constitui formalmente uma pessoa, que formalmente constitui um indivíduo, visto que na definição de pessoa pressupõe-se uma substância individual. Mas o elemento constitutivo formal do indivíduo é a incomunicabilidade, ou a relação de subjetividade: pois vemos que, através da incomunicabilidade, primeiramente e por si mesma, a primeira substância difere da segunda, ou do universal.

Vemos também que, em diferentes naturezas, a individuação é efetuada por diferentes princípios, como na substância corpórea pela matéria designada e dividida pela quantidade, nos anjos pela irreceptividade da forma, em Deus pelas relações; mas o elemento formal em todos estes é ser incomunicável aos inferiores, porque eles não os possuem, e sujeito aos superiores, porque são predicados deles. Portanto, isso será formalmente uma pessoa.

Terceiro: A Pessoa pode ser considerada comum às três Pessoas por comunidade de predicação, como ensina São Tomás na questão xxx, art. iv. Mas se fosse algo real, ou seria primariamente diversa em cada indivíduo; e assim não haveria um conceito comum essencialmente predicável das três Pessoas; ou não seria primariamente diversa em cada indivíduo, mas eles concordariam em alguns aspectos, e como isso é real, será o predicado essencial da pessoa, e consequentemente terá a si mesma como gênero ou espécie em relação à pessoa, o que é repugnante, porque então a pessoa teria um gênero ou espécie diferente da natureza, e teria seus próprios constituintes e uma série de predicados separadamente, o que equivale a colocar dois predicados em indivíduos substanciais, um da natureza, o outro da pessoa.

XX. A primeira questão será respondida adiante, na disposição XVI, que trata da constituição da Pessoa do Pai. E a essência da solução é que a relação não precisa de fundamento para existir, mas sim para ser considerada: pois ela subsiste em si mesma, sem qualquer outro fundamento. Mas, quanto a ser considerada, ela segue a geração, enquanto que, quanto a subsistir, ela a precede. Disso falaremos mais detalhadamente ali.

Em segundo lugar, afirma-se que, como ensina São Tomás na questão 30, artigo 4, a pessoa em geral não se refere apenas à incomunicabilidade formal por negação, ou à intenção da razão, que é a relação da subjetividade, porque este nome, pessoa, não é nome de negação nem de intenção, mas o nome de uma coisa. Mas nada é mais absurdo do que dizer que as pessoas são nada, e um ser da razão, ou não-ser, quando com nossos olhos e sentidos vemos claramente que algo é uma pessoa não como alguma falta, como a cegueira, mas como algo inteiro e pleno. Além disso, essa negação deve estar fundamentada em algo positivo, caso contrário seria puro nada, e não está

fundamentada imediatamente na natureza, se de fato a natureza é comunicável por si mesma, e sem ela a natureza se encontra em Cristo; está, portanto, fundamentada em algo positivo sobreposto à natureza, de modo que, portanto, e não a negação pura, será o constituinte formal da pessoa, embora a negação da incomunicabilidade a acompanhe. Negamos, portanto, o antecedente do argumento.

À primeira prova, diz-se que a relação constitui pessoa como oposta, eu distingo; como oposta especificamente, isto é, segundo si mesma, eu admito; como oposta reduplicamente e exercida, eu nego. Portanto, a forma, dizendo oposição de si mesma, e tomada como referente ao sujeito, constitui pessoa, porque subsiste dessa maneira, mas não em razão do exercício da oposição, como referente ao termo. Pois a própria oposição, que é exercida em relação ao termo, subsiste no próprio sujeito, e como se mantém em relação ao sujeito também oposta, e é distinta de seu correlativo, mas seu exercício não é considerado ali em oposição ao termo, mas em afeição ou adesão ao sujeito. Mas a distinção permanece nessa forma relativa pelo próprio fato de que ela tem oposição em si mesma, quer seja considerada como afetando o sujeito, ou subsistindo, ou exercendo-o em relação ao termo. E à instância de que subsistir é apropriado por razão em, eu distingo; subsistir, como diz o conceito de incomunicável, eu nego, e assim pertence à pessoa e à relação; Subsistir, como se diz, existir precisamente por si só, desaparece; e assim também pertence à subsistência absoluta. Mas corresponde à inerência de um acidente, não só em razão do existente, pelo qual a inerência está em outro, mas também em razão da incomunicabilidade, porque a inerência é incomunicável.

Quanto à segunda prova, fica claro pelo que foi dito que pessoa e indivíduo não significam apenas a subjetividade da razão em relação às coisas superiores, ou a negação da incomunicabilidade, mas também seu fundamento positivo. A primeira substância não difere da segunda apenas na negação da comunicabilidade, mas também na diferença positiva da individuação da qual se abstrai, e da subsistência pela qual termina; aliás, a primeira subsistência não se opõe apenas ao universal, ou à segunda subsistência, mas também à parte, porque é subsistência completa; portanto, sua constituição não se dá apenas por negação ou contraposição ao universal. Quanto à segunda prova, afirma-se que o formal do indivíduo não é apenas subjetividade ou negação, mas também aquela diferença positiva pela qual o singular contrai a espécie, e o singular se torna verdadeiro e real, e aquela terminação pela qual o subsistente se torna adequada e totalmente, donde surge a incomunicabilidade, que é subsistir suposta ou pessoalmente.

Em terceiro lugar, responde-se que Vásquez e Suárez divergem bastante nesse ponto; pois o primeiro sustenta que pessoa, ou subsistência, não é um conceito comum às Pessoas divinas, abstraído delas e predicado delas quiditativamente. Assim ele ensina aqui, disp. cxxx, cap. n, e disp. clviii, cap. vn; mas Suárez, livro i sobre a Trindade, c.

ni, pensa que existe um conceito comum às Pessoas divinas, e que este é unívoco, embora não universal em gênero ou espécie, mas como que transcendente, o que é seguido por Ruiz, disp. xxxv, sect. i, num. vin; Valentia e outros. Alarcon, tract. v, disp. iv, cap. iidistiguitde persona em comum quando é predicado de pessoas particulares sob este nome persona, como em dizer: Esta persona é uma pessoa, ou sob outros nomes, como: O Filho é uma Pessoa, o Pai é uma Pessoa, etc.

E ele afirma que a primeira é uma predicação essencial, e que isso não é negado por Vásquez, e que essa é a opinião de São Tomás sobre essa questão (artigo 4, parágrafo 3), e daqueles que ensinam que a Pessoa é comum por meio de um quiditativo universal das três Pessoas. Ele acrescenta, porém, que essa predicação não é propriamente unívoca, nem análoga, mas quase análoga, concordando nisso com Ruiz, mencionado anteriormente na terceira seção.

Mas ele afirma que a segunda predicação também é essencial, e não denominativa ou acidental, na qual diz sentir o oposto de Vásquez, embora não seja uma predicação unívoca, mas sim análoga.

A resolução disso encontra-se em São Tomás, na questão 30, artigo 4, onde ele afirma que "pessoa" é um nome comum da comunidade da razão, não como um gênero ou espécie, mas como um indivíduo vago, como um homem qualquer. Contudo, Caetano observa acertadamente, no comentário a esse artigo, que quando se diz: "O

Pai é uma Pessoa", embora a pessoa seja comparativamente à natureza do Pai, e a Deus como modo, e como um indivíduo vago, não obstante, com respeito a esse sujeito, ou seja, com respeito ao Pai, ela é uma predicação essencial, tanto por uma razão comum, porque o modo de subsistir é essencial aos singulares da substância; quanto por uma razão especial, porque a Pessoa divina significa uma relação, e esta é essencialmente predicada da paternidade. Mas essa segunda razão não é muito convincente, porque a relação predica o próprio gênero relativo, que é predicado das relações de paternidade e filiação, como se fossem de espécies diferentes, e predica mais a natureza, ou quididade formal, da relação do que o modo de singularidade ou Pessoa.

XXII. Portanto, essa distinção fútil sobre a predicação de pessoa, como tal, das três Pessoas sob o nome de pessoas, ou sob o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, deve ser rejeitada. Pois o que é mais importante nomear o sujeito dessa proposição pelo nome do Pai do que pelo nome da primeira Pessoa, ou desta Pessoa? Assim como é o mesmo dizer Pedro, ou este homem, designado Pedro: pois Pedro e este homem são equivalentes e pressupõem o mesmo, e tudo o que é essencialmente predicado deste homem é essencialmente dito de Pedro. Portanto, se uma pessoa é essencialmente dita desta pessoa sob o nome de pessoa, como em dizer: Esta pessoa é uma pessoa, a primeira Pessoa é uma pessoa, a predicação essencial também será: O Pai é uma Pessoa, o Filho é uma Pessoa, porque o Pai essencialmente pressupõe o mesmo que a primeira Pessoa, ou esta Pessoa. E isso serve apenas para variar os nomes dizendo o Pai ou a primeira Pessoa: pois na realidade são a mesma coisa.

XXIII. Mas, quanto à própria predicação, seja ela unívoca ou análoga, universal ou particular, essencial ou acidental, dizemos direta e propriamente que não é nenhuma dessas, mas que pertence redutivamente à espécie, ou ao universal unívoco, embora participe de algo transcendental e de maneira análoga, e que é simplesmente essencial. Tudo isso está incluído naquela resolução de São Tomás, de que não é predicada como um gênero ou espécie, mas como um indivíduo vago. E para sua explicação, observe que a pessoa, ou subsistência, não está per se no predicado, mas redutivamente, como seu complemento e termo; e assim sua predicação é redutivamente universal desse predicado. Da mesma forma, o singular, ou indivíduo, pertence à série do predicado per se, como sujeito, não como predicável, exceto apenas de um.

Se, portanto, a própria razão da singularidade for tomada em geral, ela é extraída da série e linha reta de seu predicado, ou do lugar que ocupa nele; e, portanto, não é surpreendente que não seja predicado como um gênero ou espécie, como o comum e o universal o são diretamente, mas redutivamente. Disso, portanto, prova-se que essa predicação, pela qual um indivíduo ou pessoa é predicado desta ou daquela pessoa, não é direta e per se uma predicação de gênero, ou espécie, ou unívoca, ou universal, mas apenas redutivamente, porque esse modo de individuação e personalidade não pertence diretamente ao predicado, nem o constitui per se: portanto, não pode, exceto redutivamente, importar uma razão comum e universal, mas apenas redutivamente; assim como as diferenças também podem ser concebidas em comum, como o racional em comum a este e aquele racional, e o sensível a este ou aquele sensível, e ainda assim não têm a razão de gênero ou espécie, que é contraída por outras diferenças; pois dessa forma seria prosseguir para o infinito, já que essas diferenças contraídas seriam novamente contraídas por outras, e essas outras por outras, e assim por diante até o infinito; Mas toda diferença é um conceito simples, que não se resolve em gênero e diferença. Ora, a individuação é uma certa diferença, e a personalidade, ou subsistência, é o término dessa individuação e pertence à linha da individuação.

Portanto, ela não será universal ou unívoca per se como um gênero ou espécie que se abstrai das diferenças e se contrai por meio delas: pois isso é repugnante na individuação da mesma forma que em outras diferenças, porque a própria individuação é uma certa diferença individual.

XXIV. Como, então, é concebido com um conceito comum, e o que significa, redutivamente, ser universal, ser um gênero ou uma espécie?

Respondo que é comum no sentido do transcendente, mas não perfeitamente análogo, nem perfeitamente universal e unívoco: pois algo é concebido por um conceito comum de duas maneiras. De uma maneira, pela

separação total das coisas inferiores e de suas diferenças, assim como gêneros e espécies prescindem das diferenças pelas quais estão vinculados às suas coisas inferiores. De outra maneira, algo é concebido por um conceito comum, não pela separação e precisão totais das coisas inferiores, mas por incluí-las e retê-las em ato, não expressando e explicando tudo o que há nesse objeto, porque tal conceito não pode abarcar tudo, ou não quer, mas considera algo sob alguma confusão, e não sob uma expressão abrangente. Usamos essa maneira de prescindir para explicar a distinção de atributos em Deus no volume anterior, disputa iv, artigo vi, e para explicar o conceito comum de ser na questão lógica xin. E essa forma de prescindir é tomada em termos do confuso e do explícito, não em termos da separação de coisas ou objetos diversos, tanto daqueles que ocorrem nos sentidos quanto no intelecto. Nos sentidos, de fato, às vezes vemos algo de longe, sob certa confusão, sem discernir tudo distintamente; mas quando se aproxima, distinguimos e discernimos a mesma coisa; e quando a conhecíamos em confusão, essa coisa não continha, no abstrato e na potencialidade, aquilo que é posteriormente conhecido com expressão, mas a totalidade dela estava realmente lá, embora não fosse expressa de todas as maneiras e distintamente, alcançando e abrangendo individualmente tudo o que ali existe. Da mesma forma, as coisas transcendentais não podem prescindir das coisas inferiores permanecendo em potencialidade para as coisas inferiores, se de fato também estão incluídas nelas, e assim nunca podem ser perfeitamente separadas delas, mas isso é chamado de precisão apenas porque é um conhecimento confuso de todas as coisas naquele aspecto mais comum do ser, que é posteriormente explicado e expresso nas coisas inferiores, pelo conhecimento de cada uma delas. E como os atributos divinos são atos puros, um não está em potência sobre o outro, mas é, na verdade, cada coisa; contudo, como nosso conceito não é capaz de penetrar tudo o que há nesse objeto, ele separa um atributo do outro, isto é, expressa apenas a formalidade de um, deixando o outro efetivamente incluído ali, mas confusamente anexado, e assim separado da explicação real, não da inclusão real.

XXV. Portanto, o singular, ou indivíduo, ou diferença individual, e similarmente a pessoa, ou subsistência, que é a terminação incomunicável do indivíduo, não é concebido em geral por um conceito totalmente separado dos inferiores, e que permanece em potencialidade, de modo a ser contraído pela adição de uma diferença inferior, mas apenas pelo conceito do próprio singular, ou singularidade em confusão, que é, no entanto, determinado pela expressão do próprio singular enquanto designado e determinado, como diz São Tomás nesta questão xxx, artigo iv, que: "Indivíduo em geral ou individual denota vagamente o modo de singularidade, isto é, que é uma coisa subsistente distinta das outras, mas no nome do singular designado significa-se a coisa distintiva determinada, como no nome de Sócrates esta carne e este osso." Portanto, o conceito de singular em geral e em particular está na posse do confuso e do determinado, ou seja, para representar a natureza do singular subsistente, mas ainda não para designá-lo explicitamente, de modo que no conceito de singular em geral este e aquele singular estão efetivamente incluídos, mas ainda não explicados no projeto, assim como o que é visto de longe é visto em confusão, mas ainda não explicitamente determinado, embora o inclua de fato. E isso por uma dupla razão, primeiro porque a individuação ou singularidade é como a diferença última: mas o conceito de diferença não é contraído por outra diferença, nem é resolúvel em dois conceitos, um genérico, o outro diferenciado, sob pena de haver um processo infinito, como dissemos. Portanto, a singularidade não pode abstrair-se desta e daquela singularidade, como se fosse um conceito contraível pela adição de diferenças, mas como um conceito mais confuso ou mais expresso da mesma diferença simples. Além disso, quando a singularidade é concebida em geral, não restam outros princípios de individuação para designar e contrair esse singular, e para singularizá-lo ainda mais: portanto, esse singular já estava incluído nesse conceito de singularidade, porque os princípios de sua individuação estavam ali contidos, mas a designação ainda não havia sido expressa.

Portanto, esse conceito comum é transcendente, ou à maneira de um conceito de diferença, que não se resolve em dois conceitos, um genérico e outro diferencial, mas é concebido pelo mesmo conceito no sentido geral com um conceito confuso e no sentido particular com um conceito mais determinado e explícito.

26. Mas se perguntarem se é análogo, respondo que não, porque o análogo exige desigualdade nos participantes, de modo que em um é simplesmente, em outro um tanto; em um por atribuição e denominação, em outro essencialmente.

Mas o singular, ou a singularidade em geral, não considera coisas inferiores, isto é, este e aquele singular designados como desiguais, porque todos os singulares são iguais, não só em natureza, mas também em singularidade, não um um tanto e outro simplesmente. Contudo, possui um modo análogo, na medida em que está incluído em coisas inferiores e se relaciona de modo transcendental com todos os modos inferiores; mas, como essas coisas inferiores não são desiguais, não atinge a proporção do simplesmente análogo. Mas o que dissemos sobre a singularidade, dizemos da mesma forma sobre a pessoa, que é a terminação da singularidade. E com mais razão dizemos sobre as pessoas divinas, porque as pessoas divinas são inteiramente iguais, e assim, embora a pessoa divina em geral esteja intimamente incluída na determinação e na própria diferença, inferior, porque, no entanto, elas não têm desigualdade, nem a própria razão comum causa desigualdade, não é análoga.

Nem impede que essas Pessoas determinadas, ou singulares, sejam primariamente diversas, porque são primariamente diversas por serem absolutamente iguais em essência, e apenas inicialmente diversas em oposição correlativa, e assim a razão comum não causa desigualdade, que não é ser análogo, assim como ser em relação a Pedro e Paulo, ou a dois indivíduos da mesma espécie, não é análogo em essência, porque os inferiores em essência são absolutamente iguais; e portanto esse conceito de singularidade comum tem algo de análogo na medida em que é transcendente, e algo de único, pois afirma a igualdade dos inferiores, e assim é redutivamente universal, não simplesmente.

Mas que o conceito essencial é pessoa em geral, e indivíduo em geral com respeito a isto e aquilo, permanece comprovado pelo que foi dito, porque é um predicado quiditativo de pessoa em geral, com respeito a esta e aquela pessoa, se de fato for um constituinte formal dela, e um predicado intrínseca e necessariamente conectado: pois nem esta pessoa, nem este singular, podem ser definidos ou concebidos como constituídos, exceto incluindo a pessoa em geral.

## ARTIGO II.

*Existe alguma subsistência absoluta em Deus além das três relativas?*

I. Para que esta questão não se reduza a uma mera questão de nome, ou seja, se aquilo que é comum às três Pessoas e substâncias relativas em Deus deve ser chamado de subsistência ou não, supomos que quatro coisas são consideradas ou encontradas a respeito da própria coisa significada pelo nome de subsistência.

Primeiro, existe a singularidade, porque as coisas não subsistem no universal, mas substâncias secundárias subsistem e subsistem por meios primários.

Em segundo lugar, há a incomunicabilidade, como em um suposto, ou uma pessoa, que subsiste total e completamente, onde se verifica que a natureza subsiste de tal forma que não é comunicável a um termo posterior, na medida em que é assim suposta e terminada.

Terceiro, existe um modo de existir per se, que também é geralmente chamado de subsistência, e se distingue da própria supositividade por ser incomunicável, como vemos na alma racional, que subsiste per se, separada do corpo, e ainda assim não é um supósito ou pessoa incomunicável, mas sim uma forma unitável.

A quarta é a própria natureza concreta por meio daquilo que a possui, o que significa explicar a natureza não apenas pelo princípio e pela forma como algo é constituído, como a divindade, a humanidade, mas também por aquilo que, ou o que a natureza possui, como Deus-homem; pois o homem, tomado em geral e sem suposições, também possui humanidade no concreto.

II. Portanto, é certo, antes de tudo, que, quando se removem as subsistências relativas e se considera a forma da divindade em si mesma, ela é algo singular, porque não é algo universal, mas possui uma unidade singular em

si mesma, se de fato, em si mesma, há um só Deus em três Pessoas, como ensina a fé. Portanto, ela não possui uma unidade singular proveniente das três Pessoas, mas em si mesma é um só Deus singular: assim como em si mesma, e não nas

Pessoas, possui um ser singular e determinado.

Em segundo lugar, é certo que a natureza em si é uma existência existente independente de qualquer outra coisa fora de si, na verdade, ela é o próprio ser a partir de si mesma e através de si mesma, uma vez que é um ato puro, cujo conceito mais formal é a existência e o ser a partir de si mesmo.

Em terceiro lugar, é certo que a natureza divina, ou este Deus em si mesmo, e com as personalidades relativas removidas, não é um supósito, ou uma pessoa incomunicável; caso contrário, haveria quatro Pessoas, aliás, a própria essência, se fosse uma pessoa incomunicável, não seria comunicada às três Pessoas relativas, mas se oporia a elas; e assim as próprias Pessoas relativas não seriam Deus, nem divinas, o que é herético. Portanto, Eymeric condena corretamente o alegado erro atribuído a Raimundo Lúlio, a saber, que este Deus, ou divindade, é um certo supósito ou pessoa comum às três Pessoas. E São Tomás, nesta questão xxx, artigo rv, infere como um grande inconveniente que em Deus há uma Pessoa das três Pessoas, assim como há uma essência. E na questão xl, artigo in, ensina que, com as propriedades pessoais removidas, nenhuma hipóstase, ou Pessoa, permanece na natureza divina.

III. Portanto, estando essas coisas certas, permanece a dificuldade em saber se aquilo que é extraído das personalidades remotas em Deus, ou aquilo que é comum às três personalidades em virtude de sua forma, o conceito de divindade e essência, não é apenas uma essência significada por meio da natureza e da forma, ou como um princípio pelo qual o próprio Deus existe, mas também uma essência significada por meio da qual, e como um subsistente concreto quanto à razão de existir por si mesma, de modo que essa perfeição de existir por si mesma não está apenas radicalmente na essência e formalmente pelo conceito subsequente de relação, mas está formalmente incluída no próprio conceito de divindade, de modo que isso basta para que o subsistente seja formalmente chamado aqui de Deus, e essa divindade, embora não subsista incomunicavelmente, como um suposto e uma pessoa: assim como há também um subsistente que não é uma pessoa, a saber, a alma racional, porque é comunicável, embora seja um exemplo muito diferente, porque a alma não subsiste completamente, porque a forma é incompleta e precisa se compor para que uma parte com matéria possa resultar como um composto e ser transformado em um supósito. Mas, na verdade, a natureza divina não subsiste comunicavelmente por causa de uma forma incompleta ou parte componente, mas pela mais alta perfeição, porque formalmente inclui em si um gênero relativo, que não pode existir sem muitas relações, e por sua oposição umas às outras deve ter sua terminação final, enquanto sua própria essência deve ser identificada com essas relações e, portanto, não deve ser incomunicável em relação a elas, mas deve ter incomunicabilidade por meio delas.

Diante dessa dificuldade, portanto, há uma dupla opinião.

IV. O primeiro afirma que este Deus, comum às três personalidades relativas e identificado com elas, é, segundo ele próprio, ou no gênero absoluto, um indivíduo subsistente e o concreto da divindade, de modo que, embora essa subsistência seja comunicável. Caetano sustenta esta opinião nesta primeira parte, q. xxix, art. iv e q. xxxix, art. iv e in ni pq n, art. n etq. m, a. n e in. Ele é seguido por Cabrera ni pq n, a. n, disp. ii, § v; Alvarez m pq in, art. m; Nazarius i pq xxxix, art. iv, controversia i; Navarrete aqui controv. xxn, e Suarez m p. disp. xi, sect. m e livro iv sobre a Trindade, c.

xi; Granados aqui disp. v, sect, m, que cita Bagnez, e Zumel, e outros, e os Carmelitas aqui confirmam e sustentam amplamente o mesmo, tratado, vi, disp. ix, dub. v.

A segunda opinião nega que haja algo em Deus, segundo a essência absoluta tomada, e precisamente a partir das três personalidades relativas, que mereça o nome ou a função de subsistência, mas que existam apenas três subsistências relativas, como três hipóstases, porque subsistência e hipóstase são a mesma coisa. Assim, p. Vasquez aqui disp. cxxv, c.

m; Arrubal disp. cix, c. ii; Becanus c. m, q. ix, num. vi; Alarcon tract. v, disp. iv, c.iv; Ruiz disp. xxxiv, sect, v; Lorea m p. disp. iv; Arauso n tomo metaph. lib. vii, q. ii, art. m, num. xi.

## PENSAMENTO DE SÃO TOMÁS.

V. A opinião de São Tomás é que neste Deus comum há uma singularidade e uma subsistência absoluta das três Pessoas, que, no entanto, é comunicável às três Pessoas relativas. Há vários lugares onde o santo doutor ensina isso com muita clareza, chamando a própria essência de divina em si mesma e subsistente mesmo sem as três personalidades.

Assim, ele ensina em I, Dist. XXI, Q. II, Art. I, onde diz que: «Este termo Deus predica a natureza divina das três Pessoas, que também em si mesma possui ser subsistente, sem que se entenda distinção de Pessoas.» E em IV Contra Gentil., capítulos XIV a V, ele diz: «A essência divina, mesmo sendo subsistente, não pode, contudo, ser separada da relação: mas relações deste tipo não são acidentes em Deus, mas coisas subsistentes: pois nada pode acontecer a Deus, como foi mostrado acima: portanto, há muitas coisas subsistentes, se considerarmos as relações, mas há uma só coisa subsistente, se considerarmos a essência.» E por esta razão dizemos que há um só Deus, porque há uma só essência subsistente, e muitas Pessoas devido à distinção das relações subsistentes." E conclui: "Portanto, não se pode dizer que uma Pessoa seja uma por causa da unidade da essência subsistente, mas muitas por causa das relações." E em ni, dist. vi, q. n, art. i a n, ele diz assim: "É diferente em relação a Deus e a todas as outras coisas, porque em Deus a própria essência subsiste. Donde é devido a si mesma ser, aliás, é o seu próprio ser subsistente." Lugares que claramente atribuem subsistência à essência divina, mesmo independentemente das três personalidades.

VI. O santo doutor também aborda este assunto claramente na questão ix sobre o poder, art. v para xin, dizendo assim: «Nas coisas criadas, os princípios individualizantes têm dois, um dos quais é que são o princípio da subsistência: pois a natureza comum não subsiste por si mesma, exceto nos singulares; outro é que, por meio dos princípios individualizantes, os supostos da natureza comum se distinguem uns dos outros. Nas coisas divinas, porém, as propriedades pessoais têm apenas isto, que os supostos da natureza divina se distinguem uns dos outros, mas não são o princípio da subsistência da essência divina: pois a própria essência divina subsiste em si mesma, mas, inversamente, as propriedades pessoais têm isto, que subsistem da essência: pois desta paternidade deriva o fato de ser uma coisa subsistente, porque a essência divina à qual ela é a mesma em realidade é uma coisa subsistente.» E ele conclui: «Mas é permitido à essência divina, por assim dizer, ser individualizada na medida em que subsiste por si mesma; contudo, embora ela própria exista una em número, há muitas suposições no divino que subsistem em número.» Assim, Dr.

Thomas. Que é o ponto mais evidente.

VII. Vázquez, porém, aborda todos esses lugares, dizendo em uma única palavra na discussão citada no primeiro capítulo, que alguns reúnem inúmeros lugares de São Tomás para esta opinião, o que eu omito deliberadamente, porque ele fala em todos os lugares do ato de existir, que ele chama de existência ou ser. Acrescento que, se esses lugares de São Tomás provam a subsistência como distinta da existência, eles ou provam que há uma Pessoa absoluta em Deus, ou não provam nada. Isso é claro, pois quando São Tomás falou propriamente de substância e disse rigorosamente que, se a subsistência for dada a personalidades abstratas em Deus, será: Pessoa. Portanto, quando ele nega que haja uma Pessoa absoluta em Deus e postula que a essência divina subsiste, ele não fala rigorosamente de substância, mas de existência. O menor é provado pelo testemunho expresso de São Tomás em parte, questão m, art. ni ad 1, onde ele diz: "Qualquer coisa que, dentre as coisas que são atribuídas a Deus em abstrato, seja considerada por si mesma, com as outras circunscritas, será algo subsistente e, consequentemente, uma Pessoa, visto que possui natureza intelectual. Assim como, portanto, dizemos agora que há três Pessoas em Deus, tendo-Lhe atribuído propriedades pessoais; assim também, tendo excluído as propriedades pessoais por meio do intelecto, a natureza divina, como subsistente e como Pessoa,

estará ausente de nossa consideração." Esta passagem é suficientemente manifesta e mais urgente que as outras, porque provém do conjunto da teologia, da qual recebemos a determinação final de São Tomás.

VIII. A Vásquez responde-se que essa resposta é tão geral que se torna menos precisa em tantos trechos de São Tomás nos quais ele fala tão expressamente da natureza divina subsistindo independentemente das relações, que é estranho que Vásquez queira nos impor a existência como subsistência em palavras tão claras e expressas de São Tomás.

Pois ele afirma expressamente que a essência divina é o seu ser subsistente, ou possui um ser subsistente. Se o subsistente fosse o mesmo que o existente, o sentido seria que Deus é o seu ser existente, ou uma existência existente, o que certamente é uma repetição inútil. Além disso, ele ensina que as relações são três coisas subsistentes, e a essência é uma coisa subsistente, que o princípio da subsistência nas próprias relações é a essência, mas as próprias relações são princípios a serem distinguidos, suponho. O que não pode ser acomodado à existência, visto que ele fala daquilo que é próprio da relação, tal como a relação o é, e tal como constitui um supósito, mas a existência não constitui um supósito na relação, nem pertence especificamente às relações e Pessoas, mas aos atributos, às operações e a tudo o que está em Deus, nem pertence à existência constituir relações subsistentes, mas sim existir, ou estar fora do nada: como então ele fala de existência, quando diz que as relações subsistentes são derivadas da essência? Como também ele diz que, embora a essência seja subsistente, não é uma Pessoa, como o são três relações, se ele tomasse uma essência subsistente por uma existente? Pois precisamente pelo fato de existir, não há dúvida de que pode ser uma Pessoa, assim como não há dúvida alguma sobre qualquer atributo que também exista. O sentido, portanto, é que São Tomás fala de subsistência, distinguindo-a da existência: pois desta dúvida poderia haver, se é uma Pessoa se é subsistente, dúvida essa que ele não poderia ter sobre a existência. E, finalmente, é intoleravelmente inadequado dizer que São Tomás, que fala tão formalmente e de acordo com a norma da regra escolástica, fala de forma tão abusiva e imprópria que toma subsistência por existência, especialmente porque São Tomás deseja declarar não apenas que a essência existe, mas também o que é próprio dessa existência, ou seja, que ela é per se, o que é subsistência propriamente dita.

IX. Ao que se acrescenta a partir do trecho da terceira parte, dizemos que São Tomás fala ali da consideração da natureza divina circunscrita por personalidades negativas, porque ele fala daquela precisão pela qual a essência divina permaneceria, tal como a entendem os judeus, e aqueles que não têm fé na Trindade, como ele diz ali na solução da segunda questão, e afirma o mesmo em ni, dist. v,qu.n,art. in, onde trata da mesma dificuldade. Mas ele não fala da essência divina considerada apenas precisamente, e segundo o que ela tem de si mesma, visto que em inúmeros outros lugares ele afirma que a natureza assim considerada é subsistente. De fato, se considerarmos perspicazmente o pensamento de São Tomás naquele trecho da terceira parte, a referida opinião é ali confirmada: que em Deus, segundo ele próprio, há subsistência absoluta, não só da essência, mas de qualquer atributo e de qualquer coisa que seja atribuída a Deus. Ele afirma que Deus é subsistente, e supósito, e Pessoa, porque em Deus é o mesmo que é, e o que é. E, no entanto, é claro que os atributos significados, como certas paixões próprias, como misericórdia, justiça, imensidão, poder, etc., não são significados como Pessoas incomunicáveis e totalmente completas, embora subsistam comunicavelmente como tal. Portanto, ele não considera ali a pessoa como um ser subsistente incomunicável, mas como um ser subsistente de natureza racional, seja ele comunicavelmente ou não: pois São Tomás diz ali que: «Tudo o que é atribuído a Deus subsiste e, consequentemente, é Pessoa, porque é uma natureza intelectual.»

Portanto, ele considera Pessoa apenas como a subsistência da natureza intelectual, e nada mais. Também porque São Tomás fala da subsistência da natureza divina tal como ela permaneceria se as personalidades relativas fossem circunscritas. E ele diz que, se elas fossem circunscritas (ou seja, negativamente), a natureza divina permaneceria como subsistente e Pessoa, porque então não teria relações pelas quais permaneceria incomunicável, nem três Pessoas distintas se oporiam umas às outras; e assim, por si só, seria incomunicável e poderia assumir a natureza humana. Portanto, agora que a natureza tem três personalidades e uma subsistência que, se removidas, seria uma pessoa — e para esse caso em que as personalidades são removidas, São Tomás a chama de pessoa —, ela

agora possui subsistência verdadeira e própria, não apenas existência, porque agora possui aquilo que seria uma pessoa, se de fato a própria natureza é por si mesma o quê e aquilo, como ele diz na solução da primeira questão, e disso ela tem ser subsistente. Agora, portanto, ela possui existência subsistente, que então (isto é, com as relações removidas) seria uma pessoa.

## FUNDAMENTO EXTRAÍDO DA RAZÃO.

X. Que o ser divino e a essência divina, por sua razão e perfeição absolutas, subsistem e são independentes no sentido de existirem per se das relações, é comprovado, porque a natureza divina é, por si mesma e independentemente das relações, puro ato, e é constituída pelo próprio ser como por um predicado essencial e intrínseco: portanto, ela tem ser per se, e é independente, ou absoluta, de toda existência em outro, seja como parte integral, seja como acidente no sujeito. A consequência é clara, porque a natureza divina nunca pode ser concebida como uma parte, e muito menos como um acidente, nem seu ser como parcial, ou dependente de relações, de modo que por elas, e em razão delas, o ser da natureza se torna perfeito, independente e per se, mas possui a perfeição completa de existência e substância a partir de si mesma e de predicados essenciais e quiditativos. Portanto, se, por si só e em virtude do gênero absoluto, antes de ser compreendido, o gênero relativo em Deus possui o ser mais perfeito, infinito, em puro ato e independente das relações, porque o possui como predicado essencial, e todo essencial é anterior aos conceitos e relações, consequentemente esse ser absoluto, antecedente a todo conceito relativo, não é ser em outro, nem como parte, nem como acidente, porque ambos são conceitos de ser imperfeito e são repugnantes ao ser por meio do ato puro e mais perfeito, e por si mesmo. Mas o antecedente acima é evidente por si mesmo, a saber, que a essência divina é por si mesma puro ato e o próprio ser, visto que por este ser divino se distingue do ser criado, que é o próprio ser divino sendo por si mesmo, desprovido de toda potencialidade, e não é outro senão a essência divina senão o próprio ser, nem por outro conceito, mas por si mesma, essencial e intrinsecamente, é o ser puro ato: pois a essência divina não possui ser por meio de relações, mas por si mesma as relações possuem ser.

XI. Mas desta consequência, que é inteiramente indubitável, decorre outra de não menor certeza: portanto, a essência divina, em virtude de seu conceito mais formal, e antes do conceito relativo, subsiste. Essa consequência é clara, porque um conceito que, em virtude de suas próprias exigências, tem existência com a exclusão de todo modo imperfeito de existir em outro, seja como parte ou como acidente, tem, a partir do mesmo conceito, um modo de existir perfeitamente, tanto per se quanto como aquele que é o modo de subsistência, na medida em que subsistência significa um modo de existir per se, excluindo o modo de existir em outro: pois é impossível que esse conceito que inclui o ser com tal perfeição que exclui todo modo de existir em outro, não inclua um modo de existir per se, porque o modo de existir em outro é excluído do modo de existir per se; mas o conceito de essência inclui o ser antes das relações, porque é um ato puro, e exclui todo modo de existência em outro: portanto, o mesmo conceito inclui um modo de existir per se e de subsistir: pois subsistir é ser per se.

XII. Dirás: Esse conceito de essência não inclui formalmente o modo de existir per se, mas apenas radicalmente, e formalmente para outro conceito subsequente: mas para esse conceito ainda não está formalmente explicado, nem o modo de existir em outro, nem per se, mas formalmente, e como que de um quarto modo per se não explica nenhum dos dois para esse signo, embora já inclua radicalmente o modo de existir per se e exclua radicalmente o modo de existir em outro: mas formalmente terá esse modo de subsistir através do conceito de relações: pois as relações também pertencem à perfeição de Deus: e assim não é inadequado que, sob alguma precisão, a essência ainda não seja compreendida com essa perfeição do modo de existir per se, mas apenas com o conceito de ser e essência em si: mas esse modo de subsistir é explicado em outro conceito, assim como o modo da personalidade incomunicável é explicado, e assim como no conceito de natureza e intelectualidade divina os atos de querer ainda não são compreendidos, embora seja a perfeição da intelectualidade, mas basta que esteja radicalmente contido no próprio entendimento. E com essa solução, a

opinião contrária enfraquece todos os argumentos que são deduzidos da perfeição da essência divina: pois admite que a subsistência pertence à perfeição, mas nega que essa perfeição deva ser formalmente explicada em cada conceito, e com precisão, bastando que esteja radicalmente contida no conceito de essência, mas formalmente explicada no conceito posterior de pessoa.

XIII. Mas, contra essa solução, retomo o argumento e confirmo (pois aqui reside todo o ponto crucial e a dificuldade) que, no conceito formal de essência, a própria existência e o próprio ser como um ato puro são explicados não apenas radicalmente, mas formalmente: portanto, o modo de ser per se também é explicado, que é a subsistência. Demonstro a consequência, porque nesse conceito o ser, ou a existência, é explicado como um predicado essencial da divindade: portanto, o modo de concordar essencialmente é explicado, porque concorda de primeira maneira per se, e o modo de singularidade é explicado, porque esse conceito da essência divina não é comum, mas individual e singular: portanto, ele também explica o modo de não existir em outro, mas de subsistir per se, que é o terceiro entre os modos per se enumerados pelo filósofo. Essa consequência é clara, porque a existência concebida no singular, ou com o modo da singularidade, e com uma conexão essencial, e per se, com a própria divindade, aliás, que é a própria divindade, em virtude de tal conceito, e sem a adição de outro, possui a máxima independência de qualquer outro conceito subsequente, e nenhuma maior independência dela é explicada por ele, de modo que possa ser exercida, porque pelo próprio fato de a existência per se e essencialmente pertencer à essência, ela se torna independente de tudo o mais, de modo que possa pertencer à própria essência e ser exercida nela, e similarmente se explica nesse conceito, não apenas radicalmente, mas também formalmente, que esse conceito é puro ato e ser infinito. Portanto, não depende de outro conceito subsequente, de modo que possa formalmente subsistir, e o modo de subsistência possa ser explicado. Pois o modo de subsistência, como diz aquele que existe por si só, não explica outro conceito senão o modo de singularidade com independência de outro no existir, e pelo exercício do próprio ser: pois este modo é o modo de existir, não em outro, mas por si só, e este é formalmente possuído pelo conceito formal do próprio ser como independente, mas para que esse ser seja formalmente explicado como independente, não deve esperar por um conceito posterior, mas a conexão essencial, e por si só, com a essência é suficiente, ou melhor, que o próprio ser é essência.

XIV. Mas se insistirmos na própria personalidade como relativa e incomunicável: pois isso também se aplica à perfeição da existência, e, no entanto, não concorda em virtude do conceito essencial, mas em virtude do relativo, a resposta é que há uma razão diferente e uma diferença muito notável, porque a essência das relações não tem perseverança e independência no ser, mas uma distinção e oposição de relativa incomunicabilidade. Mas a própria relação e sua incomunicabilidade não são uma condição ou pré-requisito para ter ser per se e independentemente.

Portanto, da incomunicabilidade... IV.

Assim, a razão da existência não é postulada, nem sua perfeição ou independência aumentam, mas o próprio modo de ter existência per se, e não em outro, pertence ao modo de perfeição e independência interior da própria existência, porque não pode ser compreendida como plena e perfeita se estiver em outro, e se é supremamente independente e perfeita, não pode ser compreendida senão per se, nem precisa de um termo incomunicável para ser per se, mas a própria suprema independência e conexão essencial da existência com a essência a torna per se, porque para per se formalmente, basta não ser através de outro, nem em outro: mas o ser com suprema independência, de maneira suprema e mais formal, exclui tudo o que é através de outro, ou em outro, porque esses são modos de dependência e inferioridade no ser: mas o ser per se, e sem dependência de outro sujeito, ou composto, ou termo, pertence à perfeição do próprio ser, porque pertence à exclusão do modo imperfeito, que está em outro. Mas a incomunicabilidade e a distinção relativas não dizem respeito à exclusão da imperfeição, ou a um modo imperfeito de existir, que se dá em outro ou por meio de outro, mas à multiplicação de suposições e Pessoas. A multiplicação de Pessoas, porém, diz respeito à fecundidade e à abundância da perfeição na própria divindade, mas não ao primeiro fundamento da perfeição, que se dá pela exclusão da imperfeição.

E, portanto, diz respeito mais intimamente ao modo de perseidade no existir, que é subsistir, do que ao modo de incomunicabilidade das suposições ou da Pessoa, que deve ser assim relativamente terminado. E, portanto, a subsistência diz respeito formalmente, e não radicalmente, apenas ao fundamento primário da essência divina e à razão mais íntima da existência, como aquilo que depende supremamente do ser, e como um ato puro, porque o ser por si só exclui direta e formalmente, não apenas radicalmente, a imperfeição de existir em outro e por meio de outro. Mas o fato de estar incomunicavelmente em muitas relações pertence à razão pura de terminar e multiplicar as Pessoas, nas quais reside a própria natureza, que pertence à abundância e à fecundidade. Mas é melhor excluir todo modo de imperfeição em uma coisa perfeita do que estender e multiplicar sua fecundidade.

## COROLÁRIOS DO QUE FOI DITO.

- Das quais se deduzem três coisas muito notáveis, '[que explicam ainda mais a sólida força desta doutrina de São Tomás.

XV. Em primeiro lugar, o ser, ou a existência, como São Tomás costuma dizer, é próprio do supósito, ou subsistente, o que é tão verdadeiro que o ser divino, que é um predicado essencial em Deus e pertence quiditativamente à própria natureza divina, pressupõe necessariamente a razão de subsistir na própria essência e não lhe pertenceria se não subsistisse. Portanto, em relação à natureza, "quer a essência divina seja aquilo pelo qual Deus é, e aquilo que é através de si mesmo, e intrinsecamente, contudo, o ser em si mesmo, ou a existência em si mesma, não corresponde à essência divina na medida em que é considerada como o princípio pelo qual existe, mas na medida em que é considerada como o princípio que subsiste. E assim, na doutrina de São Tomás, há uma consequência sólida: é apropriado simplesmente ser, pressupõe-se ser apropriado subsistir, ou ser um princípio que, tendo um modo de existir por si mesmo, e assim a subsistência não pode ser um conceito obtido e subsequente ao ser em si mesmo, mas antecedente e pressuposto; e assim, se o ser em si mesmo, ou a existência, é apropriado ao conceito da essência divina formalmente, e não radicalmente, tampouco a subsistência é apropriada radicalmente, e para outro conceito posterior, mas antecedente e pré-requisito; e assim, a fortiori, é apropriada formalmente."

A razão é que o ser é um predicado essencial da divindade, não de qualquer modo, mas como perfeito, independente e em puro ato, de modo que essas condições de ser perfeito e independente não são apenas radicalmente, mas formalmente sustentadas, e acompanham o próprio ser, porque formalmente, e não radicalmente, ele é puro ato. Mas entre esses dois conceitos, a saber, de forma como aquilo que é, e de forma como aquilo que é, é mais perfeito, mais independente e mais formal ter o ser como aquilo do que como aquilo, se de fato o ser como aquilo estiver ordenado ao ser como aquilo: pois isso é simplesmente. Portanto, para que o ser seja compreendido de forma simples, perfeita e independente, ele deve pertencer a algo como aquilo, e não corresponder precisamente ao conceito de forma como aquilo. Portanto, esta proposição é verdadeira: "O ser, ou a existência, para ser perfeito e para ser dito ser algo simples e independentemente, deve-se supor que tenha a si mesmo como ser que, e não como razão para ter como lugar. E assim, o modo de subsistir, ou de ter a si mesmo como que, deve preceder e ser necessário para que algo tenha ser simples e perfeitamente, de modo que seja aquilo que é, e não apenas aquilo pelo qual é. Mas o ser subsistente e o ser como que são o mesmo, porque aquilo que é como que é perse, e não em outro, mas aquilo que tem a si mesmo apenas como princípio pelo qual existe, em virtude de tal conceito, não exclui o ser em outro, seja como parte componente, seja como acidente inerente, porque todos estes têm ser como que. Mas aquilo que é simplesmente começa a se distinguir daquilo que é imperfeitamente, pelo fato de ter ser como que. Portanto, uma vez que o ser simples e perfeito, e que é puro ato, entra no conceito formal da essência divina, o próprio modo e a razão para ter a si mesmo como que, ou subsistir, são pressupostos em esse conceito.

XVI. A segunda coisa que concluímos é que, nas coisas divinas, as relações terminativas e incomunicáveis, que pertencem à natureza da pessoa, não são um meio e um pré-requisito para o ter ser, assim como nas coisas criadas o supósito precede o próprio ser, nem se diz que algo é simplesmente e existe a não ser o supósito que dá

perseveração e um modo completo de existir à própria substância. E isso porque o existir simples e perfeitamente não se encontra nas coisas criadas a não ser como um predicado contingente e dependente, e derivado do agente. Portanto, como o agente não produz uma coisa de fato para ser, e como aquilo que é produzido a não ser o próprio supósito, ele também comunica a ela per se e diretamente o ser, e nada se diz ser a menos que seja pressuposto terminativamente como supósito. Mas em Deus, visto que o próprio ser provém de si mesmo, é independente e existe de forma simples e perfeita, não depende da terminação relativa e hipotética que esse ser possua um modo perfeito de ser, e como aquilo que, por ser de si mesmo o ser mais perfeito em si mesmo, e assim com o modo mais perfeito, que é por si mesmo.

Portanto, as terminações relativas e os modos pessoais decorrem em Deus do próprio ser, não o precedem, ou seja, da abundância e fecundidade do próprio ser infinito, na medida em que contém não apenas o gênero absoluto das perfeições, mas também o relativo: e assim é necessário que a essência se identifique com elas e lhes dê ser pela mais alta identificação, mas que as próprias relações se oponham umas às outras e se distingam, o que significa que se possuem incomunicavelmente. Daí que isso ocorre, consequentemente, na substância divina, e da abundância do seu ser,

não como pré-requisito, que o ser divino seja ser independente de si mesmo, e como aquilo que.

XVII. A terceira coisa que concluímos é que não há quatro subsistências distintas em Deus, embora haja uma subsistência absoluta, porque ela se identifica com as três relativas e não se opõe a elas; e, portanto, Ele não as numerou, pois a essência e as relações não são quatro coisas, mas três, e uma coisa suprema que se identifica com elas; o que deriva do nome do termo numérico quatro, que evoca distinção, e da razão formal para distinguir, que é a oposição, e onde não há oposição, não há numeração. Mas a subsistência divina, como a essência, não se opõe de modo algum às três subsistências; e, portanto, Ele não as numera. É diferente das relações, que são quatro, embora não sejam quatro Pessoas, porque são quatro terminações opostas, e disso se denomina o número de relações, embora a espiração ativa, que se opõe à espiração ativa, se identifique com a paternidade e a filiação; e assim não é em todos os aspectos incomunicável, mas apenas com espiração passiva, e isso basta para ser relativamente multiplicado em razão da terminação diferente.

## RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

XVIII. Primeiro, objeta-se a partir de Vásquez: Subsistência, segundo o uso comum da Igreja e dos Santos Padres, é o mesmo que hipóstase; mas em Deus, como em três pessoas, não há uma hipóstase absoluta: portanto, nem a subsistência o é. A objeção menor encontra-se em São Tomás, abaixo, questão 41, artigo in, onde ele ensina que, quando as propriedades pessoais são removidas, o entendimento de hipóstase desaparece: pois hipóstase significa algo distinto no divino, visto que é uma substância individual; e assim o conceito de hipóstase e pessoa é o mesmo; e assim como não há uma só pessoa em Deus, também não há uma só hipóstase. A objeção maior, porém, é comprovada pelo uso comum dos Padres. Pois na carta do Papa Agatão, que se encontra no sexto Sínodo, ação quatro, hipóstase é indiscriminadamente chamada de pessoa, de modo que hipóstase corresponde a personalidade ou subsistência. E Martinho I, no Concílio de Latrão, consulta V, cânon I, explica como há unidade na Trindade, dizendo que: «Há Deus em três subsistências, como se em grego se chamasse hipóstases.» E no édito de fé do imperador Justiniano a João II, está escrito que: «Todos os santos padres unanimemente nos ensinam que a natureza, ou substância, e a forma são uma coisa, a subsistência, ou pessoa, outra.» Portanto, a subsistência é sempre tomada da parte da hipóstase ou pessoa, não da parte da essência ou substância que é comum às três Pessoas. Damasceno ensina o mesmo em seu livro De Decretis Primae Institutionis, capítulo II: «Todo homem é uma hipóstase, isto é, uma coisa que existe por si mesma.» E mais claramente no sermão de Santo Atanásio sobre o Evangelho da Santíssima Mãe de Deus: «Hipóstase, diz ele, por sua própria interpretação, significa aquilo que subsiste.» Portanto, visto que não devemos interpretar subsistência com outro significado que não aquele utilizado pelos Padres da Igreja, pelos Concílios e pela Igreja, especialmente após a complexa disputa que outrora existiu na Igreja Oriental sobre o nome hipóstase, não

podemos usar o nome subsistência arbitrariamente e atribuí-la absolutamente a Deus, uma vez que não atribuímos hipóstase ou pessoa absoluta.

XIX. A resposta reside na negação do maior, ou melhor, na distinção: se subsistência for entendida como subsistir de forma incomunicável e finita, então é o mesmo que pessoa, ou hipóstase; e, portanto, existem apenas três subsistências relativas em Deus. Se subsistência for entendida como aquilo que existe precisamente por si mesmo, ou que existe como tal, e independentemente em oposição àquilo que existe em outro, ou por meio de outro; então os Padres não dizem que subsistência é o mesmo que hipóstase, mas insinuam o contrário, especialmente Jerônimo, Hilário, Agostinho e São Tomás. Pois São Jerônimo, em sua carta 57 a Dâmaso, não diz que hipóstase é o mesmo que subsistência, mas sim o mesmo que substância, ou uso, segundo a eloquência da literatura secular: «Toda a escola da literatura secular», diz ele, «nada mais sabe sobre hipóstase senão uso». E certamente a interpretação grega correspondente, a partir do latim, soa mais como substância do que subsistência. Pois se diz vnosraati ou unoveia de vm, que significa "sob", e ouvia, que significa "essência", porque subusia, ou subessência, significa diretamente substância. E assim São Tomás, nesta questão XXIX, artigo II a N, e artigo N1 a N2, ensina que a substância corresponde, segundo seu próprio significado, à hipóstase.

E porque pelo nome de substância significamos essência, os arianos outrora argumentaram, sob este termo hipóstase, introduzir três substâncias, ou usias, e essências em Deus; razão pela qual Jerônimo diz ali que há um veneno oculto sob este nome hipóstase, porque por ele se significava diretamente substância, e não tão claramente subsistência. Mas falando de subsistência, como a entendemos, Jerônimo acrescenta no trecho citado: "Há uma só natureza de Deus, e a única natureza que verdadeiramente é; pois aquilo que subsiste não provém de outra fonte, mas é seu próprio." Onde a natureza que verdadeiramente é é a mesma que a natureza que é perfeitamente, que simplesmente se diz ser, e não ser em outra. E quando ele acrescenta: "Aquilo que subsiste não provém de outra fonte", o "não provém de outra fonte" não é entendido a partir de outro conceito, mas daquilo que é próprio de tal natureza. Portanto, ele admite em Deus a subsistência absoluta, ou na natureza, qualquer que seja o significado de hipóstase, que então era ambíguo, e nem mesmo pelos antigos a tomavam como sinônimo de subsistência, que deve ser per se, mas sim de substância ou pessoa. E os católicos diziam, como Jerônimo relata: "Se a hipóstase é de substância, não há três hipóstases; se é uma pessoa subsistente, há três hipóstases". Mas sobre a subsistência não pessoal, mas de algo que existe per se, e como tal, não havia controvérsia, mas era afirmada pelos Padres, como fica claro no Jerônimo citado.

XX. O mesmo se diz de Hilário I, sobre a Trindade, perto do final, onde, falando do Pai e do Filho, ele diz: "Estar um no outro para que as naturezas da subsistência tenham perfeita unidade", ou, como outros leem, da natureza subsistente: pois o mesmo significado é que há unidade da natureza do subsistente, ou da natureza do subsistente: pois se a natureza é subsistente, a subsistência da natureza é dada. E Hilário acrescenta sobre a natureza divina: "Ser e subsistir de tal modo que esteja no subsistente, mas ser de tal modo que também subsista". Da mesma forma, Agostinho I, sobre a Trindade, capítulo IV: "Tudo subsiste em si mesmo, quanto mais Deus", proposição afirmativa que não retira que também subsiste relativamente, mas afirma que também subsiste absolutamente, para omitir a declaração do Papa Agatão na epístola contida no sexto Sínodo, ato. iv, onde ele diz: "Três Pessoas são um só Deus, não a subsistência de três nomes, mas a única subsistência de três subsistentes ou Pessoas". Pois assim diz a leitura antiga, mas a nova, dada nos Concílios de Colônia em 1606, diz: "Uma substância das três Pessoas"; mas esta leitura não prejudica a anterior: pois por que condenar a leitura antiga confirmada pelo uso de tantos anos? Já falamos o suficiente sobre o sentido de São Tomás.

Portanto, é claro que, se os Padres parecem negar uma única subsistência em Deus, eles falam de uma subsistência pessoal e completa, não de uma subsistência comunicável às Pessoas. Mas hipóstase não foi posteriormente retirada do uso comum da Igreja para um suposto pessoal, ou subsistência completa, e é nesse sentido que as autoridades citadas por Vásquez falam, e assim o nome de substância foi deixado na Igreja para usia ou essência, hipóstase para pessoa.

Mas que alguns respondam às nossas autoridades que os Padres às vezes tomam "subsistence" por "subsistence", ou "subsist" por "existare", e assim confessam a presença de Deus, é totalmente inútil: pois por que os Padres não falam também propriamente "taking subsistence" e "subsist for existare per se", que não é apenas "existere", mas um modo de existir, isto é, per se, e não é apenas substância, mas com um modo, isto é, per se, ainda que comunicável? Pois negar isso aos Padres é negar-lhes o uso correto da linguagem e desviar-se para assuntos impróprios.

XXI. Em segundo lugar, argumenta-se a favor da opinião de Vásquez: Porque a essência divina em si mesma, e com relações precisas, pode de fato ser considerada como existente, porque é puro ato e não está em estado de pura possibilidade; contudo, essa essência assim considerada não pode ser considerada como per se, mas como comunicável às três Pessoas em quem se diz que ela está: portanto, como assim não é concebida com o modo de existir per se, e portanto não com subsistência absoluta, cuja função é constituir o ser per se. A consequência é comprovada, porque essa natureza, em virtude de tal conceito preciso, é considerada como terminável por outro termo, a saber, relação: portanto, ainda não per se. Nem é suficiente dizer que ela é considerada per se na medida em que o per se opõe a isto, que deve ser em outro, como em sujeito, e não àquilo que deve ser em outro, como em supósito, ou, como outros dizem, ela é per se comunicável, e não incomunicável. Pois é contrário a isso, tanto porque isso não basta para a razão da subsistência, caso contrário, diria-se que a humanidade em Cristo criou a subsistência, o que é herético. E a consequência é clara, porque a natureza humana exclui aquilo que deve estar em outro, como em um sujeito: pois não é um acidente, mas não exclui o estar em outro, como em um supósito, porque não é terminado, nem incomunicável: portanto, não basta ter existência não em outro, para que se diga que tem subsistência. Também porque a implicação consiste nisto: que algo é dito ter subsistência, e ainda assim permanece comunicável. Pois aquilo que é comunicável a outro tem ser como tal, e não tem existência ou subsistência perfeita e completamente, mas incompletamente, como a alma racional, que subsiste comunicavelmente, mas isto porque subsiste parcialmente, ou como uma parte ordenada ao todo. Mas não atribuímos à natureza divina uma subsistência parcial e incompleta, mas sim uma subsistência perfeita: portanto, o que foi dito implica, por um lado, que a essência divina possui uma subsistência absoluta, perfeita e não parcial nem incompleta; por outro lado, que é comunicável, visto que, no âmago da subsistência comunicável, está impregnada de um ser imperfeito, parcial e incompleto.

E esse argumento é ainda mais confirmado, porque ou a essência divina, quando afetada por relações pessoais, torna-se subsistente por meio delas, ou não: se não se torna subsistente, então essas relações não são subsistência, o que negamos acima, e devem de fato ser negadas, visto que são personalidades. A consequência é clara, porque se fossem subsistências, tornariam subsistente a natureza que afetam; portanto, se não a tornam subsistente, não são subsistências; mas se tornam a natureza subsistente, então afetam a própria subsistência absoluta e a tornam subsistente, se de fato afetam a natureza em tudo o que ela possui, e consequentemente afetam a própria subsistência absoluta. Mas a subsistência não pode ser afetada por outra subsistência a menos que seja em si mesma incompleta e imperfeita, ou parcial, porque subsistir por meio de outra subsistência é tornar-se subsistente por meio dela; e, portanto, não existir por si só, mas depender de um termo adicional, ao qual possa ser comunicada, o que é contrário à natureza de qualquer forma, que não pode ser formada por outra semelhante, a menos que seja imperfeita em si mesma, assim como uma figura não pode ser figurada por outra, uma ação produzida por outra ação, uma união unida por outra união, uma espécie impressa ou expressa tornada inteligível e representativa por outra espécie.

Confirma-se, em segundo lugar, que a subsistência absoluta tem a si mesma como atributo em relação à essência: portanto, a essência pode ser concebida com precisão a partir de tal atributo, como de qualquer outro. Portanto, com tal precisão, essa essência permanece um ser incriado e um ato puro, e consequentemente como existência e ser em si mesma a partir de si mesma, e ainda assim não é concebida subsistindo: portanto, pode haver um conceito de essência e de seu ser em Deus sem subsistência; e ainda assim esse conceito é da coisa mais perfeita, a saber, do ser divino.

Portanto, assim como tal ser pode ser concebido sem sua subsistência absoluta, de modo que tenha subsistência por meio de algum atributo, por que a mesma essência e o mesmo ser não podem ser concebidos como perfeitos e, ainda assim, não terem subsistência em virtude desse conceito formal, mas a partir de relações, como em nossa opinião têm a partir de um atributo adjunto, sem o qual podem ser concebidos? E o mesmo argumento é feito sobre o conceito de natureza divina, que pode ser concebida como um princípio pelo qual, e na proporção da natureza, e não concebida como aquilo que, e então é concebida como sendo ela mesma, e ainda não como subsistente: portanto, a subsistência se segue. Ela pode ser relacionada ao conceito perfeito de seu ser e, consequentemente, não lhe é repugnante ser relacionada a ela por meio de relações.

A resposta ao argumento principal é que a essência divina, a partir de seu conceito formal, não apenas possui ser, em oposição ao estado de possibilidade e ao nada em si precisamente, mas também em oposição a ser imperfeito e dependente, ou a tê-lo, como em outro, seja como sujeito acidental, seja como parte do todo: mas por si mesma possui ser como isso, comunicável, contudo, a suposições relativas, como terminação, tornando a natureza assim personificada incomunicável. Mas, não obstante, a essência divina não é comunicável às relações, de modo que por meio delas possa obter ser simplesmente, como se por si mesma a essência estivesse nas relações, mas terminada pelas relações ela não apenas está nelas, mas é simplesmente, e possui ser por si mesma. Não é assim, mas a natureza divina, tendo em si mesma ser puro, infinito e independente, comunica-o às relações para que elas possam ser, e delas recebe apenas terminação e distinção hipotética, nas quais é una. O sinal disso é que a natureza assim comunicada não se multiplica, nem em si mesma, nem em seu ser, mas conserva o mesmo ser nas três Pessoas. Portanto, Ele não lhes comunica o Seu ser apenas como meio, mas também como aquilo que, porque Ele conserva a Sua unidade nessas três Pessoas e o Seu ser um.

XXII. Do que se depreende das provas ou réplicas que são apresentadas contra isto. Ao primeiro ponto, dizemos que isso basta como razão da subsistência quando basta como razão da existência independente e perfeita, que não pode ser concebida sem a exclusão do modo de ser em outro e por meio de outro. E ao exemplo da humanidade de Cristo, dizemos que ela carece de toda subsistência, porque não exclui toda razão de existir em outro: pois, embora exclua a existência em outro como acidente no sujeito, não exclui, contudo, a existência em outro como forma e parte em um supósito: pois ela só é explicada pelo nome de humanidade, o princípio pelo qual o homem se constitui como forma total e natureza. Portanto, não se afirma que ela existe simplesmente e por si mesma, como aquilo que é, mas como aquilo por meio do qual algo é, mas por meio de um supósito ela existe como aquilo que, e assim não possui uma existência própria inteiramente independente do supósito; aliás, na opinião de São Tomás, ela não possui existência, exceto por meio de um supósito. mas a natureza divina, independentemente do suposto, é ela mesma um ser inteiramente independente de si, perfeito e através de si; e assim, em virtude de seu conceito, ela não tem ser em outro, nem em um sujeito, nem depende de outro como de um suposto, embora seja comunicada ao suposto, não por depender dele em ser, mas por comunicar a ele o ser de si mesma e através de si mesma.

XXIII. À segunda resposta diz-se que não implica que algo tenha subsistência e seja comunicável, não apenas como a alma racional, que subsiste como uma forma incompleta e informativa da matéria, mas também como uma forma perfeita, e que possui em si o ser mais perfeito e independente: pois alguma forma, ou ser, pode ser comunicada de duas maneiras. De uma maneira, devido à sua própria necessidade e à sua ordem para algo mais perfeito, ao qual ela mesma está ordenada; de outra maneira, devido à sua abundância, à sua fecundidade mais perfeita e à sua infinitude, porque o bem em si mesmo é comunicativo, assim como a subsistência e a existência divina são comunicadas à humanidade, e a essência divina, no sentido de uma forma inteligível criada para o intelecto, não por sua própria necessidade, mas pela abundância de sua perfeição, não recebendo deles o ser, mas dando-lhes a perfeição. Dizemos, portanto, que se a natureza divina fosse comunicável à Pessoa, como o imperfeito ao mais perfeito, como parte do todo, e a forma, ou princípio, pelo qual precisamente ela é composta e subsiste, o argumento provaria claramente que é impossível que ela seja comunicável, e também que subsista. Mas se ela é comunicável às Pessoas por possuir em si mesma toda a perfeição, e por comunicá-la a elas por

identificação, tal comunicabilidade não retira a subsistência daquilo que é comunicado, mas apenas que essa subsistência não tem oposição nem incomunicabilidade com aquilo a que é comunicada. O argumento procede, contudo, naquelas coisas que são comunicadas como coisas imperfeitas, e ordenadas a um ser posterior, ou a partir de algo em que ou por meio do qual elas têm ser.

XXIV. À primeira confirmação, a essência divina é apresentada como subsistente por meio de relações, terminativa e incomunicavelmente, não porque a própria essência, na natureza da natureza, não permaneça comunicável a outra Pessoa relativa, visto que é comunicável a três Pessoas e não pode ter um termo relativo a menos que tenha outro correlativo, mas porque a essência divina, personificada e afetada por esse termo relativo, não é comunicável a outro, mas se opõe a ele. Portanto, a natureza é apresentada como subsistente absoluta e comunicavelmente por si mesma, mas relativa e incomunicavelmente por meio da subsistência relativa, não subsistindo absolutamente, e quanto à independência no ser, ou o modo de ser e existir por si mesma, e não em outro, e como tal; pois isso ela tem por si mesma, mas é comunicada à subsistência relativa como um termo que distingue e torna incomunicabilidade entre termos relativos, porque há oposição entre eles. E quando se diz que a subsistência ou a natureza subsistente não pode ser afetada por outra subsistência, eu distingo; outras da mesma ordem e linha, e de acordo com os mesmos efeitos formais, eu concedo; Nego outras alegações de razão e linha diferentes, e de acordo com efeitos formais distintos. Mas a subsistência absoluta tem em sua linha e razão a capacidade de constituir o ser divino em si mesmo, e não existente em outro, contudo, não constitui oposição, distinção e incomunicabilidade, porque isso pertence à linha relativa. E embora a subsistência absoluta possua distinção e incomunicabilidade suficientes em relação à subsistência criada, não possui, contudo, incomunicabilidade dentro da natureza divina, exceto por meio da oposição, que pertence apenas à linha relativa. Nem a própria subsistência absoluta é incompleta e imperfeita porque uma subsistência posterior, ou seja, relativa, pode ser terminada, pois isso só ocorre quando a subsistência é aperfeiçoada no ser por tal término; mas se, a partir de tal término, ela não adquire ser, mas apenas distinção, incomunicabilidade e oposição no ser que ela preserva plena e perfeitamente em si mesma, como ato puro, e não aquilo que adquire posteriormente, tal término posterior não pressupõe imperfeição na subsistência comunicável, mas apenas naquilo que não possui incomunicabilidade e oposição. Portanto, fica claro que a subsistência absoluta é perfeita, embora seja comunicável, porque a incomunicabilidade apenas acrescenta término e distinção, que emanam da oposição relativa, não da atualidade e do ser; e assim a subsistência absoluta tem toda a perfeição da subsistência, não todo o término. Mas os exemplos apresentados no argumento da figura, da ação e das espécies não são convincentes, porque existem formas da mesma linha e ordem exatas e, portanto, se uma é postulada, há incapacidade para a outra.

25. Quanto à segunda confirmação, a resposta é que a subsistência absoluta não existe como um atributo, mas como um modo de independência e perseidade no próprio ser divino, na medida em que tal ser é um ato puro, tanto em si mesmo quanto em seu conceito mais perfeito, excluindo todo modo de existir em outro ou por meio de outro. E essa exclusão não se dá por um atributo sobreposto, mas pelo próprio conceito de ser perfeito e ato puro; especialmente porque os atributos existem como propriedades, que seguem a natureza como perfeições sobrepostas ou princípios de operação: mas essa subsistência absoluta pertence ao próprio ser na medida em que é perfeito na própria linha do existir e do ser, de modo que, assim como o próprio ser é independente por si mesmo, é perfeito, não está em outro, e, no entanto, a independência, a perfeição ou a exclusão de essências de outro não são atributos, mas explicações e modos do mesmo conceito; portanto, a subsistência absoluta, que consiste nisso, não é um atributo, mas um modo e uma explicação do mesmo conceito divino. Admitimos, contudo, que, devido à nossa maneira diferente de significar, e não por causa de uma coisa significada diferente, esse conceito da essência divina, ou ser, pode ser significado no concreto e no abstrato, por meio da forma ou princípio "aquilo" e por meio do princípio "aquilo". Mas tudo isso não se dá por meio de um atributo, ou por meio de uma coisa significada distinta, mas por meio de uma significação completamente diferente da mesma coisa, a saber, que o mesmo ser, ou essência divina, é significado como a

divindade que Deus é no abstrato, e como aquilo que Deus é, e tendo ser divino no concreto, o que não acrescenta uma razão diferente por parte da coisa significada, mas uma maneira diferente de significar da nossa parte, na medida em que significamos a mesma coisa nos modos abstrato e concreto. E assim fica claro o argumento sobre a distinção do conceito de natureza como "aquilo" e como "aquilo": pois há conceitos diferentes por parte da maneira de significar, não da coisa significada. Mas para que algo seja um atributo, deve ter alguma razão em nossa maneira de concebê-lo, diferente por parte da coisa significada, porque é concebida como uma propriedade acrescentada à natureza.

XXVI. Em terceiro lugar, argumenta-se: A essência divina não pode ser concebida como um princípio de operação nas personalidades isoladas, que é o quê: portanto, nem como subsistente. A consequência é clara, porque a subsistência torna a natureza que subsiste como um princípio que está no ser, portanto também em operar: pois a operação segue o ser, e o ser como o quê, a operação como o quê: mas o antecedente está provado, porque a essência divina nas Pessoas relativas isoladas não gera, nem é gerada, como definido no cânone. Condenamos, em relação à Trindade suprema, que ela não cria coisas ad extra, porque as Pessoas criadoras são o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Donde se diz do Filho que: Todas as coisas foram feitas por Ele. Portanto, a divindade, sob o conceito definido pelas personalidades, opera como o quê e, consequentemente, não existe como o quê.

Isso é confirmado por um exemplo semelhante, porque assim como Deus aqui é significado concretamente como tendo divindade, também o espirador aqui tem o poder de espirar, mas o espirador, por essa razão, não produz subsistência separada da subsistência relativa, mas subsiste na subsistência do Pai e do Filho: portanto, Deus também

não está presente aqui.

Confirma-se em segundo lugar: pois São Tomás, em seu parágrafo n, prova que a natureza humana deve ser unida na pessoa, e não na natureza, porque não há meio-termo entre natureza e pessoa; e assim, se a união não se faz na natureza divina, que se faz na Pessoa. Mas se for dada a subsistência absoluta, essa razão é ineficaz, porque a união não pode ser feita nem na Pessoa, nem na natureza, mas nessa subsistência absoluta: portanto, ou a razão de São Tomás, pela qual ele prova a verdade católica, é vã, ou a subsistência absoluta deve ser negada. E em seu parágrafo n, ele diz que: «Removido da relação, não permanece subsistindo na relação». E assim conclui em quarto lugar que: «Removido da relação, nem o Pai é alguém, nem o Filho é alguém». Mas se a natureza divina subsistesse em si mesma, certamente subsistiria em relação, mas não primeiro em relação e depois por si mesma, mas chegaria à subsistência.

A resposta reside na negação do antecedente. E, como prova, afirma-se que a essência divina precompreendida nas Pessoas não gera nem opera como o que é conceitual, mas opera como o que é essencialmente, pois compreende, ama, cria, provê, etc., porque para essas ações não são necessárias Pessoas relativas per se, mas aqui Deus opera como subsistente e como um, mas concomitantemente como trino. Mas não é necessário que Deus subsista aqui, que opere como o que é, mesmo conceitualmente; basta que opere essencialmente. Pois a operação nocional requer não apenas o poder de operar, nem apenas um princípio que de alguma forma opere, mas um oposto correlativo ao seu termo que procede, se de fato deve produzir algo distinto internamente, e não pode ser distinto senão por oposição relativa.

À primeira confirmação, a resposta é que não é semelhante, porque o espirador aqui não implica a própria natureza e o ser absoluto de Deus, mas o poder, ou princípio da espiração, que pertence à ação nocional. Portanto, não pode subsistir senão nocionalmente, não absolutamente. Mas a subsistência nocional não é dada a menos que seja uma Pessoa; e assim o espirador não pode, por si só, ter subsistência à parte do Pai e do Filho, porque não é uma Pessoa relativa por si só e, consequentemente, nem subsistência relativa. Mas a própria natureza e o ser, por si só e por razão de si mesmos, dizem ser independentes e não estar em outro; e assim pode subsistir uma subsistência que não é relativa nem nocional, mas absoluta, embora comunicável, como já foi dito.

À segunda confirmação, responde-se que São Tomás não chega a essa conclusão, mas sim a seguinte: a natureza humana está unida ao Verbo segundo a fé católica; porém, não está unida ao Verbo na natureza, portanto, na Pessoa, porque no Verbo não há nada além de personalidade e natureza; e assim, se na natureza Ele não a utiliza, deve estar unida na Pessoa. Por isso, São Tomás não parte absolutamente da negação da união na natureza divina, de modo que essa união deva ser feita na Pessoa, mas, supondo pela fé uma união feita pelo Verbo, procede e demonstra evidentemente que, se não foi feita na natureza do Verbo, foi feita na Pessoa, porque no Verbo só existem duas: personalidade e natureza. Nem São Tomás afirma que não há meio-termo entre a natureza tomada abstratamente, ou como algo pelo qual, e a Pessoa, pois quando ele dissesse isso, entender-se-ia que a partir do meio-termo, segundo a coisa, e como algo distinto: pois a subsistência absoluta não se distingue da relação.

A resposta para a segunda questão é que, com a relação removida, não resta subsistência em relação, isto é, subsistência suposta e por meio de hipóstase, como ele diz ali: pois a natureza da hipóstase implica incomunicabilidade, como uma pessoa; mas sem relação não há incomunicabilidade, e com a relação removida, o Pai não é um "quem", nem o Filho, porque então a Pessoa do Pai, ou do Filho, que é constituída pela relação, não permanece, mas Deus permanece aqui, e Ele será um "quem" como uma subsistência absoluta, não um "quem" como Pessoa e como Pai.

## ARTIGO III.

*Deveriam ser postuladas cinco noções, quatro relações e três propriedades em Deus?*

I. Existem noções que dizem respeito ao reconhecimento e à distinção daquilo que é relativo e pessoal em Deus. Portanto, é necessário examinar quais são essas noções, o que elas representam e como falar delas, tendo primeiro considerado como o mistério da Trindade pode ser conhecido por nós.

## A TRINDADE NÃO PODE SER CONHECIDA A PARTIR DOS EFEITOS NATURAIS.

II. Para que São Tomás possa tratar da questão xxxn, concernente às noções pelas quais distinguimos e discernimos em Deus o relativo do essencial, e as Pessoas umas das outras, ele inicia dizendo como o mistério da Trindade é cognoscível por nós através de razões naturais. Ora, são chamadas naturais as razões que são deduzidas dos efeitos da ordem natural. Mas, a partir de efeitos sobrenaturais, podem ser deduzidas razões superiores, as quais, se adquiridas por nosso discurso, pertencem à teologia. Ora, esta questão é geralmente levantada, levando-a do mistério da encarnação para a primeira questão da terceira parte, e o que ali é dito procede geralmente com respeito a todo ser sobrenatural. Mas, especialmente no presente caso, porque este mistério não é algo criado, mas incriado, e está dentro de Deus, há uma dificuldade quanto a se algum efeito, seja natural ou sobrenatural, pode ser manifestado. E, de fato, no que diz respeito a um efeito sobrenatural, como a visão de Deus, um ato de fé pelo qual se crê no mistério da Trindade, e outras coisas semelhantes, é costume discutir isso na terceira parte, na décima primeira questão, onde se trata se Cristo, por meio do conhecimento infuso, conhecia claramente o mistério da Trindade quanto à sua existência. Nem se pode tratar de outra coisa no presente senão do conhecimento desse mistério quanto à sua existência: pois ele não pode ser alcançado quiditativamente, exceto por meio de uma visão clara de Deus.

III. Partindo do pressuposto de que alguns efeitos são naturais e outros sobrenaturais, esses efeitos sobrenaturais ainda podem ser considerados de duas maneiras. Primeiro, como efeitos propriamente ditos, e consideram a onipotência de Deus como causa eficiente, e a terminam. Segundo, como consideram Deus como objeto e causa formal especificadora, assim como a visão bendita considera Deus como seu objeto específico, não apenas como um, mas também como trino; e a fé considera o mesmo objeto como próprio e imediato; e a união hipostática que ocorreu considera a Pessoa relativa do Verbo como um termo unificado.

IV. Digo, portanto, que nenhum efeito, seja natural ou sobrenatural, na força do efeito e segundo sua relação com Deus, quanto à causa eficiente, pode nos manifestar, evidentemente ou provavelmente, o mistério

da Trindade, mesmo quanto à sua existência. Mas, de fato, alguns efeitos sobrenaturais podem manifestar evidentemente o mistério da Trindade quanto à sua existência por meio de uma conexão necessária com ela como objeto ou com um extremo unido, como a visão beatífica, que considera a Trindade como objeto, e a união hipostática, que considera a Pessoa como um extremo unido. Agora que este mistério foi revelado e suas congruências conhecidas, alguém pode ser conduzido a respeito deste mistério por um motivo natural, deixando de lado o sobrenatural, como acontece com outras coisassobrenaturais.

Esta conclusão tem três partes.

V. E a primeira, ou seja, que nenhum efeito pode manifestar este mistério na força de um efeito, é tirada de São Tomás aqui em q. xxxn, art. i.

E está provado que nenhum efeito tem conexão na força do efeito com as Pessoas divinas enquanto relativamente distintas umas das outras, mas sim enquanto elas são um só Deus em absoluto: portanto, não pode manifestar este mistério. A consequência é que qualquer efeito pode manifestar seu princípio e causa, exceto por alguma conexão com eles, porque é seu efeito e procede deles; todo o resto com o qual não tem conexão, não pode manifestar, por mais que esteja conectado com sua causa e lhe seja próprio, como um efeito que procede de um artesão, por exemplo, uma casa de seu construtor, pode de fato manifestar a arte da qual procede, e o homem como artesão, mas não pode manifestar outros acidentes dele que não pertencem a tal arte, por exemplo, se tal artesão era branco ou de pele escura, de baixa ou alta estatura, gordo ou magro, vestido com roupas vermelhas ou verdes; Tudo isso não pode ser manifestado por tal efeito, porque, embora proceda de um artista que possua tais condições e circunstâncias, como não procede dele em razão de tais circunstâncias, nem tem conexão com elas, não as manifesta. O antecedente é comprovado, pois nenhum efeito procede para o exterior, exceto pelo poder criador de Deus e pela arte de Deus, ou ideias: portanto, está apenas conectado e considera Deus como criador e artista; mas que Deus é o criador e artista de qualquer efeito, mesmo de natureza sobrenatural, é comum a todas as Pessoas divinas, porque procede por um atributo comum, que é a onipotência, e a arte, pelo intelecto como diretor e pelo poder como executor: portanto, não pode manifestar nada como um efeito, ou como procedente de Deus como eficiente, a menos que seja comum às três Pessoas, porque procede apenas por aquilo que é comum; mas não pode manifestar aquelas coisas que são distintas e próprias das Pessoas. Portanto, as Pessoas, enquanto distintas e correlativas, não se influenciam mutuamente nas criaturas, porque não consideram as criaturas como correlativas, mas como criadoras: pois, enquanto correlativas, elas só se consideram uma à outra, na medida em que uma é um princípio e a outra deriva de um princípio. Mas o fato de considerarem as criaturas e de as influenciarem não se dá por meio de relações de oposição e distinção entre si, mas sim por serem uma só na criação e na atuação sobre o exterior.

Portanto, o efeito que se projeta para o exterior não tem nenhuma relação com as relações pessoais, enquanto opostas e distintas do interior, porque ser distinta não contribui de forma alguma para influenciar o exterior.

VI. Dirás: Mesmo o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, pois são um só princípio de espiração, e, no entanto, quem quisesse conhecer a força da espiração teria que conhecer duas Pessoas em quem a força da espiração reside; portanto, da mesma forma, embora as criaturas procedam de três Pessoas, pois são um só princípio criador, quem quisesse conhecer esse poder criador teria que conhecer as Pessoas em quem ele reside. Mas, ao contrário, porque a força da espiração, embora seja una no Pai e no Filho, requer, por sua razão formal e caráter próprio, a distinção de Pessoas, porque o Espírito Santo procede de Pessoas, que se amam mutuamente, embora com um único amor, porque procede de um amor fraternal, que requer várias pessoas que se amam reciprocamente. Mas, na verdade, o poder criador não é conceitual, mas puramente absoluto, nem requer uma pluralidade de Pessoas, mesmo como condição intrínseca para a criação, embora as três Pessoas existam concomitantemente, mas não de forma influente, ou com uma conexão per se com as criaturas que procedem, porque procedem precisamente daquilo que é absoluto.

VII. Insistirás: Na opinião daqueles que dizem que em Deus não há subsistência absoluta, exceto três relativas, e que a divindade, segundo a razão absoluta, tem a si mesma apenas como princípio pelo qual, e não como aquilo, as criaturas não procedem apenas da natureza divina, mas também das Pessoas, porque procedem de Deus, não apenas como princípio pelo qual, mas também como princípio pelo qual. Mas os efeitos não manifestam sua causa apenas por si mesmos, mas também por parte do princípio pelo qual. Portanto, se em Deus o princípio não é apenas uma Pessoa comum, porque não é dado, mas três suposições e três Pessoas relativas, os efeitos que procedem de Deus manifestarão tais Pessoas, na medida em que forem de si mesmas, embora na verdade não conheçamos essa manifestação, tanto porque é muito oculta, quanto porque pertence igualmente às três Pessoas, nem se manifesta uma separadamente e distintamente da outra: assim como não conhecemos muitos outros juízos ocultos de Deus, aliás, nem mesmo as razões das causas criadas, como os pensamentos do coração e outras coisas semelhantes, embora possam ser manifestadas por meio de efeitos.

A resposta é que, independentemente do que se possa dizer sobre a opinião que nega a subsistência absoluta, é absolutamente certo que em Deus existem operações ou atos verdadeiros e reais, ou seja, atos que possuem um princípio suficiente, e pelo qual, independentemente das três Pessoas, como aqui Deus ama e compreende, o Pai gera, o Filho e o Pai espira, e, no entanto, essas ações não procedem das três Pessoas. Da mesma forma, é certo que, na ordem de criar, uma Pessoa tem tanto poder e potência quanto as três juntas, de modo que, para constituir o princípio que cria, uma Pessoa basta, e a concomitância das três não confere mais. Admitimos, portanto, que os efeitos manifestam por si mesmos o princípio do qual procedem, mas na maneira como ele conduz e contribui para tal processo, e nada mais.

Admitindo-se, portanto, que não há subsistência absoluta, visto que para que operações e processos sejam dados por Deus, não é necessária a convergência de três Pessoas, mas Deus, ou alguma Pessoa, basta aqui, porque somente uma possui todo o poder de produção, a razão suficiente da subsistência e o princípio que a sustenta; e assim o restante não se manifesta pela força de tal processo: assim como se eu soubesse claramente que algum efeito procede a um homem, como quando ele vê ou ouve, eu não seria capaz de inferir precisamente disso que ele vê com dois olhos ou ouve com dois ouvidos, porque mesmo que ele feche um, ele vê igualmente bem.

VIII. Daí se depreende que Vásquez, na presente disputa cxxxn, cap. i, afirma erroneamente contra São Tomás nesta questão xxxn, art. i, que alguns filósofos conheciam este mistério; e todos os testemunhos que ele acrescenta não significam outra coisa senão o que São Tomás acrescenta e resolve no primeiro argumento, artigo um, a partir de Aristóteles, Platão e Trismegisto, mostrando que esses filósofos não falavam das próprias Pessoas e das processões divinas, mas de certos atributos que são apropriados às Pessoas, e quase sempre falavam de processões para o exterior e sobre criaturas, não para o interior e sobre Pessoas, nem jamais obtiveram do discurso natural uma única essência em três Pessoas distintas, mas se distinguiam várias Pessoas, também as naturezas. Daí que não tanto conheciam, mas erravam quanto a respeito deste mistério da geração divina; erravam desde o ventre, falavam falsamente. Mas se conheciam algo das Sagradas Escrituras que alguns deles liam, isso era aceito. Certamente Paulo, em sua Epístola aos Coríntios, diz: Ele fala de sabedoria em um mistério que nenhum dos príncipes deste mundo conheceu; e não parece haver mistério mais augusto e oculto do que este, e por isso é menos conhecido pelos príncipes deste mundo, que, como diz a glosa, são filósofos, certamente príncipes da doutrina secular, ou, se os príncipes deste mundo são demônios, eles próprios não conheceram este mistério pela luz natural, muito menos os filósofos.

IX. Da possibilidade positiva deste mistério, o mesmo se deve dizer da sua própria existência, ou se pertence a Ele. Pois, se este mistério é possível a Deus, certamente o é de facto, porque tudo o que é possível a Deus, pertence-Lhe de facto, se estiver dentro d'Ele. Da possibilidade negativa, isto é, de que este mistério não implica contradição, dizemos o mesmo, o que não pode ser demonstrado pela razão natural, porque isso pressupõe o conhecimento do próprio mistério, pois como se pode mostrar que ele não implica contradição a menos que primeiro conheçamos a sua reputação e se pertence a Ele? Isto, porém, não pode ser obtido pela razão natural a

partir de quaisquer efeitos. E tudo o que não implica em Deus deve ser uma perfeição e, portanto, pertence a Ele. E assim é o caso da possibilidade negativa e da possibilidade positiva.

X. A segunda parte da conclusão, ou seja, que os efeitos sobrenaturais têm uma conexão com as Pessoas, ou com alguma Pessoa da Trindade, na medida em que a consideram como um objeto ou como um extremo unificado, é entendida quando os próprios efeitos sobrenaturais são evidentemente conhecidos em si mesmos, como se a própria visão bendita, pela qual este mistério é visto, fosse vista ou conhecida em si mesma quiditativamente. E assim, nesta parte, há uma opinião dupla. A outra nega que o mistério da Trindade também possa ser evidentemente conhecido por meio desses efeitos, mesmo quanto a se o é, porque não tem uma conexão per se com a Trindade como seu efeito ou causa. Essa opinião é seguida por Torres 2-2, disputa ix, dub. i,n e ni. E a mesma parece ser a opinião de P. Vasquez aqui disp. cxxxv, cap. iv, e em m p. disp. lui, capite i, num. v e vi. Mas, no entanto, seu pensamento é assim explicado por P.

Alarcon aqui tract. v, disp. i, capite v, num. ix, que não nega absolutamente que o mistério da Trindade não possa ser conhecido pelo conhecimento evidente e claro da visão bem-aventurada, ou da revelação do mistério da Trindade, mas nega que possa haver um conhecimento evidente desta visão, ou da luz da glória, e efeitos semelhantes, pelos quais o Deus trino em si mesmo é alcançado quiditativamente, a menos que o próprio Deus seja visto em si mesmo: porque esta visão não pode ser conhecida quiditativamente, a menos que seja julgada como conforme ao seu objeto: portanto, se ela é vista como alcançando quiditativamente Deus em si mesma, e é vista como conforme ao seu objeto, tal objeto deve necessariamente ser visto quiditativamente, porque tal visão está conforme a ele como quiditativamente em si mesma. O que é diferente do ato de fé, pelo qual cremos que Deus é trino, porque embora seja certo de tal maneira que nenhuma falsidade possa estar sujeita a ele, não representa Deus como Ele é em si mesmo; E como é julgado em conformidade com seu objeto, não é necessário vê-lo intuitivamente em si mesmo, mas basta ver de outra fonte que Deus é trino. Outra opinião afirma que, por meio desses efeitos, o mistério da Trindade pode ser claramente conhecido quanto à sua existência, e que, de fato, Cristo teve evidências de sua existência por meio do conhecimento infuso. O que é comumente sustentado pelos tomistas na terceira parte, qu. xi, lá Padre Suarez disp. xxvn, sect. ni etv, Arrubal aqui disp. cxvi, c. in et iv.

XI. Omitiremos aqui o tratamento detalhado desta dificuldade, abordando-a na terceira parte. Observamos apenas, para explicar a conclusão desta segunda parte, que não se pode negar absolutamente que o próprio mistério da Trindade, quanto à sua existência, possa ser claramente deduzido de tais efeitos, claramente conhecidos. Isso é evidente porque há uma conexão necessária entre o ato de ver Deus e o mistério da Trindade, que é seu objeto próprio e imediato: portanto, a razão formal e específica de tal ato não pode ser preservada a menos que tal objeto seja dado; portanto, quem conhece clara e quiditativamente tal ato sabe claramente que tal objeto existe, porque tende a esse objeto e é especificado por ele, assim como quem conhece alguma espécie ou representação sabe que a coisa representada está contida nela, que é o seu objeto; e assim sabe claramente que tal objeto existe, se vê a representação ou especificação feita por tal objeto no próprio ato. Tampouco é necessário que algo seja conhecido evidentemente, quanto à sua existência, que seja conhecido por meio de um meio que seja sua causa ou efeito; Basta que haja uma conexão necessária, de modo que isto não possa ser dado sem ela; pois assim fica evidente que é dado, embora não se saiba quiditativamente, mas apenas se existe.

Portanto, em matemática, muitas demonstrações evidentes são feitas por meios que não são causas nem efeitos, como se prova que um triângulo equilátero pode ser formado sobre qualquer reta, porque dois círculos tangentes podem ser corretamente traçados a partir das extremidades de qualquer reta, e as retas traçadas a partir de seus centros serão iguais entre si. Mas o encontro de dois círculos em torno de qualquer reta não é um efeito nem uma causa dela ou de um triângulo. Certamente, se toda a força de uma demonstração repousa na conexão necessária das extremidades, não importa como essa conexão seja encontrada, a demonstração será feita, porque o intelecto será forçado a concordar com um dado e com o outro. Mas onde o intelecto é forçado, há necessidade e uma conexão de verdades. Além do fato de o objeto ter força de causa em relação ao ato, é a sua especificação que constitui a causa extrínseca formal.

XII. Pode haver um conhecimento evidente e quiditativo desses efeitos sobrenaturais, como a luz da glória, a visão beatífica, a união hipostática, sem uma visão clara do próprio Deus, e no homem que é puramente um viajante?

Certamente, não vejo nenhuma implicação nisso: pois não há criatura que não possa se tornar acessível ao intelecto e ser intimamente e quiditativamente cognoscível, como ela é em si mesma através de alguma espécie e de sua própria luz, pelo menos sobrenatural fora da visão de Deus. Se, portanto, em razão de sua entidade criada, ela é inteligível através de sua própria espécie e sua inteligibilidade, e assim quiditativamente e evidentemente, e tem essa entidade distinta do próprio Deus em si mesma, por que não pode ser conhecida em si mesma quiditativamente, não vendo Deus em Si mesmo, mas como está contida em tal efeito, ou seja, na própria visão, ou revelação?

XIII. Mas o que se diz ser necessário para ver o extremo ao qual a visão se conforma, a fim de julgar que ela se conforma a ele, é frívolo. Pois, para julgar que tal objeto existe e que é o objeto de tal visão, basta ver o objeto, não separadamente em si mesmo, mas como contido em tal ato ou efeito: pois disso fica claramente evidente que é o seu objeto e que tal objeto deve existir, que a visão se preocupa verdadeiramente e não ficticiamente com ele; mas não é necessário ver o próprio objeto em si mesmo, bastando saber, por outra fonte, que esse ato de visão é intrinsecamente verdadeiro e que certamente e evidentemente se preocupa com o seu objeto, não ficticiamente; E assim, vendo que esse objeto está contido ou é tocado por tal ato, embora não esteja em si mesmo, conclui-se plenamente que tal objeto existe em si mesmo, pois está contido ali, e não é necessário ver o próprio objeto em si mesmo, mas inferir através do discurso que ele existe em uma coisa, porque está contido ou é tocado por tal ato, e esse ato é verdadeiro, o que pode ser alcançado inteiramente sem ver a coisa em si mesma: assim como um anjo pode conhecer o poder do sol de produzir ouro, mesmo que não veja ouro em si mesmo, e o poder do olho de ver cores e luz, mesmo antes que a luz ou a cor sejam produzidas, porque ele vê esses objetos como contidos ou tocados por esses poderes, e em sua proporção a eles.

XIV. Dirás: Em Deus, o próprio ser é a essência; portanto, se o ser da Trindade, ou a Trindade quanto ao seu ser, é evidentemente conhecido, a essência da Trindade é evidentemente conhecida, certamente da mesma forma que o ser é conhecido, se abstratamente, abstratamente; se intuitivamente, intuitivamente.

Responde-se que, se o argumento provasse algo, provaria também que, a partir dos efeitos naturais pelos quais conhecemos a essência de Deus como una, também conheceríamos Deus quiditativamente, porque o seu ser é a sua quididade. Da mesma forma, portanto, respondemos que o ser de Deus é a sua quididade tal como é em si mesmo. Mas, tal como o seu ser se manifesta nos seus efeitos, manifestando-se de forma imperfeita e conotativa, não é a quididade de Deus. Portanto, se o ser de Deus se manifestasse perfeitamente, tal como é em si mesmo, a quididade de Deus também se manifestaria, e quiditativamente manifestada; mas, na verdade, o ser de Deus manifestado imperfeitamente, tal como é nos efeitos, não manifesta a própria quididade divina em si mesmo. Contudo, a partir de tal ser assim manifestado imperfeitamente, a quididade de Deus, tanto em essência como em Pessoas, pode manifestar-se imperfeitamente, e através de espécies estranhas, e conotativamente, tal como discutimos pela razão natural sobre os atributos e a quididade de Deus. Assim, alguém que conhecesse a Trindade claramente, a ponto de saber se ela existe, poderia também discutir a essência das relações e das processões, mas não conhecê-la quiditativamente em si mesma.

XV. A terceira parte da conclusão, ou seja, que após a revelação alguém provavelmente pode aprender sobre este mistério por meio do discurso natural, parece ser impossível de ser negada por qualquer pessoa. Tanto porque os demônios creem e tremem, ou seja, não por afeição, mas compelidos por indicações e sinais quanto à credulidade, eles creem como se tremessem, não com fé sobrenatural, mas com fé natural; tanto porque um herege que não crê nos outros artigos, e que crê no mistério da Trindade, não crê com fé sobrenatural, e ainda assim concorda com este mistério; tanto porque algum pagão, lendo ou ouvindo este mistério, e como ele é sustentado e explicado na Igreja, pode concordar com ele, guiado pelas congruências e explicações que são dadas

a respeito dele, e ainda assim não concordar por fé sobrenatural, nem aceitar a própria fé e a religião cristã para outros fins. Mas falaremos mais sobre isso detalhadamente na questão da fé.

## DIFICULDADES ACERCA DO NÚMERO DAS NOÇÕES E RELAÇÕES.

Existem duas dificuldades relacionadas ao número de conceitos, relações e propriedades.

Primeiro, sobre o número de noções, se existem apenas cinco.

A segunda questão diz respeito à existência real de relações, e, de fato, à existência de quatro relações reais.

XVI. Quanto ao primeiro ponto, os teólogos costumam designar cinco noções, quatro positivas e uma negativa. As positivas são paternidade, filiação, espiração ativa e espiração passiva. A negativa é a não-nascimento, ou o não-gerado.

São chamadas de noções porque, por meio desses cinco nomes, ou marcas, distinguimos e reconhecemos especialmente as Pessoas. A paternidade pertence somente ao Pai, e a filiação somente ao Filho; a espiração ativa a ambas as Pessoas, o Pai e o Filho, porque ambas espiram o Espírito Santo; a espiração passiva somente ao Espírito Santo; o não-nascimento pertence somente ao Pai, ou o não-gerado, porque por esse nome significamos não apenas a exclusão da geração e do nascimento, mas de toda processão de outro. E, dessa forma, é o caráter e a noção próprios do Pai, ou da primeira Pessoa.

XVII. Daí surgiu o escrúpulo de Escoto em i, dist. xxviii, qu. i a m, sobre por que também a inespirabilidade, que significa a negação de proceder de tal maneira, ou seja, por espiração, não é uma noção que pertence às duas primeiras Pessoas, que não procedem por espiração: pois assim como pertence à dignidade da primeira Pessoa que ela de modo algum procede de algo, também pertence à dignidade da primeira e da segunda que elas não procedem de tal maneira, ou seja, por espiração: por que, portanto, a inespirabilidade não seria uma noção, como a innascibilidade? Mas se a innascibilidade for tomada como a única negação da geração e do nascimento, certamente não será própria apenas do Pai, mas também do Espírito Santo, porque não Lhe convém ser gerado e nascer. Além disso, assim como é dignidade do Pai não proceder de nada, também é dignidade do Espírito Santo não produzir nenhuma Pessoa: portanto, ser improdutivo será uma noção do Espírito Santo. Em terceiro lugar, muitos outros nomes são designativos de Pessoas, tanto quanto quanto às origens quanto às Pessoas em si. Pois geração e natividade significam origem e podem designar o Pai gerando e o Filho nascendo: por que, então, não seriam noções? Da mesma forma, o nome do Verbo, o nome da imagem no Filho, o nome do dom e o nome do amor insuflado no Espírito Santo são nomes nocionais e designam Pessoas. Por que, então, não seriam noções? Finalmente, é necessário explicar na noção negativa de não-nascimento o que ela formalmente significa, se positiva ou negativa. Pois, se for apenas negação, não distingue nem revela nada sobre a Pessoa. Se for positivo, é necessário explicar o que é, se é algo absoluto, e então não é uma noção, mas algo comum a todos, ou algo relativo, e então será o mesmo que paternidade.

XVIII. Quanto à segunda dificuldade, surge a questão comum de como podem existir quatro relações reais se não existem quatro coisas relativas: pois quando o inferior se multiplica, o superior deve necessariamente se multiplicar, assim como quando um homem e um cavalo se multiplicam, um animal se multiplica; mas uma coisa é superior a uma relação, como um ser: portanto, quando uma relação se multiplica, de modo que haja quatro relações, quatro coisas relativas se multiplicam. Mas isso é falso, porque dessa forma haveria quatro Pessoas se houvesse quatro coisas opostas: pois toda coisa relativa distinta subsiste incomunicavelmente e é uma coisa da natureza, que deve ser uma Pessoa. E além disso, porque a espiração ativa não é uma coisa distinta da paternidade e da filiação: portanto, não há quatro coisas, porque a espiração ativa não é outra coisa além da paternidade.

XIX. Daí surgiu outro escrúpulo tanto de Durando quanto de Escoto. Pois Durando, em i, dist. xin, quaest. n, quer que a espiração ativa seja distinguida realmente da paternidade e da filiação; e assim, que sejam quatro coisas relativas, embora haja apenas três Pessoas. Mas Escoto, em quodlibeto v, art. n, in line, quer distinguir

essas relações da natureza da coisa: pois Durando distingue que uma coisa é, nas coisas divinas, diferir realmente de forma relativa, outra é diferir realmente de forma pessoal, ou como duas supósitos. Pois as relações reais, como ele pensa, diferem realmente de si mesmas, mas não constituem Pessoas diversas, a menos que difiram incomunicavelmente e segundo oposição, mas como a espiração ativa não se opõe à paternidade e à filiação, nem é incomunicável a elas, embora difira realmente, não constitui uma Pessoa. E há fundamento para a opinião de Durandus e Scotus (embora Durandus acumule muitos argumentos para esta parte), pois não há identidade entre paternidade e espiração, entre gerar e espirar: portanto, há diversidade. A consequência é clara. O antecedente está provado: pois esta predicação é falsa: Paternidade é espiração, se de fato isso for falso: Gerar é espirar, ser gerado é espirar: pois o Filho é gerado, não espirado, e o Espírito Santo, ao contrário: portanto, eles não têm identidade: pois onde há identidade, há a verdadeira predicação de um sobre o outro.

E assim, gerar é do Pai terminado no Filho, mas espirar é terminado no Espírito Santo: portanto, um difere do outro.

Além disso, a paternidade, ou geração, e a espiração têm uma ordem de origem entre si, porque a geração é pelo intelecto, a espiração pela vontade, e a vontade pressupõe o intelecto: portanto, há distinção, porque onde há razão de origem, há razão de distinção. Em terceiro lugar, essas relações de paternidade, filiação e espiração são especificamente distintas, porque têm fundamentos e termos distintos; se, de fato, a paternidade se fundamenta na geração e termina no Filho, a espiração no amor e termina no Espírito Santo. Mas de que maneira elas são especificamente distinguidas, são realmente distintas? E, portanto, a oposição relativa não é necessária para que sejam distintas, se elas têm uma distinção específica em si mesmas. Portanto, o que basta para uma distinção específica, basta para uma distinção real nas relações.

Finalmente, para a opinião de Escoto, é urgente, porque alguns predicados são próprios da paternidade, que não o são da espiração ativa, e vice-versa: portanto, eles se distinguem pela natureza da coisa. A consequência é clara, pois a distinção da natureza da coisa é postulada apenas por esta razão: porque antes de toda obra do intelecto, verifica-se um predicado de um, que não o é de outro, assim como o comunicável é verificado em essência, e não em paternidade; e assim eles se distinguem da natureza da coisa com Escoto. O antecedente é, de fato, claro: pois a paternidade constitui a Pessoa, não a espiração ativa, a espiração formal, e se opõe diretamente à espiração passiva; mas a paternidade e a filiação não, exceto radicalmente, e na medida em que contêm espiração em si mesmas: portanto, algum predicado é apropriado a alguém em

uma coisa, que não o é a outra.

A dificuldade deve ser enfrentada em primeiro lugar pela responsabilidade.

XX. Em primeiro lugar, digo: o número de noções está corretamente estabelecido, ou seja, há apenas cinco noções enumeradas acima. Para a compreensão desta conclusão, é necessário pressupor a razão e a definição próprias da noção em geral, para que possamos extrair de suas entranhas uma razão com a qual se possa concordar. Portanto, a noção é definida por São Tomás na questão xxxn, art. ni, que é: "A razão própria para conhecer a Pessoa divina". Ora, a Pessoa divina pode ser conhecida e distinguida, seja da criatura, seja da natureza divina, seja daquilo que é essencial em Deus, seja de uma Pessoa divina de outra Pessoa. A discrição, ou a noção que distingue a Pessoa divina da criatura, não é algo próprio de nenhuma Pessoa em particular, mas comum a todas, ou seja, a própria essência divina, sendo incriada, pois por isso se distingue de toda criatura. A distinção das Pessoas em relação à essência divina é suficientemente feita pela razão geral e comum de Pessoa e relação, visto que a essência em Deus significa aquilo que pertence ao gênero absoluto, mas tudo o que pertence ao gênero relativo e pessoal separa e distingue da razão absoluta. Portanto, para este fim, não é necessária nenhuma nota, caráter ou noção especial que distinga as coisas pessoais das coisas essenciais, visto que algo comum a todas as Pessoas no gênero relativo e pessoal distingue suficientemente isso, como as palavras relação, pessoa, origem, supósito, etc. A noção, portanto, deve ser alguma nota ou caráter especial que distinga entre as Pessoas, pelo qual, a saber, algo especial nas Pessoas é significado; pois aquilo que é o princípio, ou razão do

conhecimento, deve ser algo especial, como diz São Tomás nesta questão xxxn, art. III ad v. E assim vemos que todas as noções distinguem uma Pessoa de todas as outras, ou pelo menos duas de uma, assim como a espiração ativa distingue o Pai e o Filho do Espírito Santo.

XXL Em segundo lugar, deve-se notar que, como uma noção diz algo pertinente ao conhecimento e discernimento de uma Pessoa em seu próprio sentido, aqui a noção não é tomada como o próprio conhecimento formal, que é a distinção feita pelo conhecedor, mas como a própria razão formal objetiva, isto é, que se sustenta por parte do objeto ou da própria Pessoa, na medida em que implica alguma marca e caráter especial para distinguir uma Pessoa, ou várias, de outras. Essa marca, ou caráter, ou forma pela qual uma Pessoa é assim conhecida e designada de outra não é necessariamente algo distinto da relação ou propriedade pela qual é constituída, mas pode ser a mesma, embora seja chamada de relação, propriedade ou noção sob um aspecto diferente, porque, como diz São Tomás em, dist. xxvi, qu. II, art. m: «A paternidade é chamada de relação na medida em que se refere ao Filho, mas é chamada de propriedade na medida em que pertence somente ao Pai; É chamada de noção na medida em que constitui o princípio formal de tornar o Pai conhecido. Portanto, a própria razão, forma ou propriedade característica de uma Pessoa será uma noção, na medida em que implica em si mesma o princípio formal de se tornar conhecido por tal Pessoa.

22. Mas o que é necessário para que alguma marca ou forma seja o princípio de conhecer e discernir tal Pessoa, São Tomás explica, no trecho citado logo após essas palavras, o seguinte: "Para que algo possa ser chamado de noção" Para as Pessoas, três coisas são necessárias. Primeiro, que pertença à origem, porque as Pessoas se distinguem pelas relações de origem. Segundo, que pertença à dignidade, porque Pessoa é uma hipóstase, com uma propriedade distinta pertencente à dignidade. Terceiro, que diga algo especial, porque o comum não é um princípio suficiente para se tornar conhecido. Condições essas são muito razoáveis e estão em conformidade com a função e o ofício da noção, pois quando as noções são postuladas como razões próprias para conhecer ou se tornar conhecido como Pessoa, ora, as Pessoas dizem algo distinto pela relação de origem, e, além disso, a razão para a Pessoa acrescenta à hipóstase, ou supósito, algo pertencente à dignidade, visto que diz subsistir na natureza mais digna, a saber, intelectual: portanto, aquilo que significa dignidade e pertence à razão para se tornar conhecido como Pessoa deve ser tomado como a razão própria para se tornar conhecido como Pessoa. E, finalmente, deve haver algo de especial em tal Pessoa, isto é, que não seja comum a todos, visto que a noção é a razão própria para conhecer uma Pessoa, nem pertença inadequada e menos principalmente a tal noção, porque manifesta e torna conhecido aquilo que mais se destaca ou excede em algo, e não aquilo que é menos e, por assim dizer, inadequadamente envolvido e incluído em outro. Pois é claro que a mesma relação do Pai, e tem de ser referida ao Filho, e constituir uma Pessoa, e pertencer ao poder gerador e suscitar a própria geração, mas nenhuma função destas deve constituir uma noção distinta, mas todas estas convergem para uma noção completa do Pai. De modo semelhante, o Filho deve ser referido ao Pai, proceder e constituir uma segunda Pessoa, e incluir na noção do Filho que Ele é uma imagem, um Verbo intelectual e a natureza do gerado; mas tudo isso não significa que essa Pessoa seja conhecida por razões especiais, mas por razões inadequadas, e tudo pertence a uma noção adequada do Filho que torna plenamente conhecida a natureza daquele que se originou e procedeu do Pai. Portanto, aquela razão que, na relação ou ordem de origem, representa e manifesta algo especial e principal, seja da parte do princípio originário, seja da parte do termo originado, constitui uma noção especial, embora em tal razão concorram várias outras formalidades, aspectos ou funções inadequadas, cujas partes individuais não constituem a noção, mas conduzem à noção.

XXIII. Terceiro, e finalmente, deve-se pressupor que essas noções existem e que são necessárias para a explicação e designação das Pessoas, e que os Padres as utilizavam em comum. A necessidade de postular noções é, de fato, melhor explicada por São Tomás aqui no artigo n contra o Prepositivo, porque em Deus se encontra uma essência com três Pessoas, e novamente uma Pessoa com muitas relações, ou razões do princípio originário, ou do termo originário e precedente. É, portanto, necessário designar e distinguir em essência e Pessoas aquilo que é uma essência, a saber, a própria divindade, e as razões pelas quais as Pessoas são três e se distinguem umas

das outras, a saber, a relação do Pai e do Filho, visto que por esse nome se chamam paternidade e filiação. De modo semelhante, visto que se encontram diversas relações de princípio numa Pessoa, ou na relação entre princípio e termo originado, é necessário distinguir por que razão existe um princípio e por que outro, por que rarefação ele procede, por que inicia: pois, embora uma relação possa contemplar vários termos inadequados e parciais, mesmo que difiram parcial e inadequadamente em espécie, material e parcialmente; contudo, uma única relação não pode contemplar vários termos adequados e diferentes em espécie adequada: pois assim se diria que uma relação é duas vezes para outra, o que o filósofo nega em v metaph. c. de ad aliquid, porque toda a essência de uma relação é ser para outra; e assim, se for dito duas vezes, é duplo para outra.

Visto que, portanto, o Pai é o princípio do Filho e do Espírito Santo, e o Filho é o término do Pai, e o princípio com o Pai do Espírito Santo, e estas relações são adequadas aos seus termos, e não se consideram termos parciais, é necessário distinguir estas Pessoas por algumas razões, ou poderes, ou características na razão de tais princípios, e relações, ou ofícios. E os Padres usaram essas noções, como se pode ver em São Basílio, livro n contra Eunômio, e na epístola 359 ao irmão Gregório: "O Pai", diz ele, "que é Deus acima de tudo, somente ele tem uma noção peculiar de sua hipóstase, que é a de que ele é o Pai, e que ele subsiste de nenhuma causa, e por este juízo, novamente, ele mesmo é propriamente e separadamente reconhecido." Agostinho V sobre a Trindade, cap. VI: "Há uma noção pela qual o gerador é compreendido, outra pela qual o não gerado é compreendido." Damasceno, livro In de fide, cap. v, e é citado por São Tomás aqui, art. n: "Reconhecemos a diferença entre hipóstases, isto é, entre Pessoas, em três propriedades, a saber, paterna, filial e processional."

XXIV. Com essas suposições, a conclusão dada, que é a de São Tomás na presente questão xxxn, art. m, e em i, dist. xxvi, qu. ii, art. m, e em muitos outros lugares, é assim extraída dele, especialmente nestes dois lugares: As pessoas divinas são distinguidas e multiplicadas segundo a origem e a processão de uma a partir da outra. Ora, à processão e à origem pertencem duas coisas: uma à parte do princípio do qual há outro, a outra à parte do termo que provém de outro.

E ambas podem ser conhecidas, seja afirmativamente, seja negativamente. Afirmativamente, segundo o influxo e a própria processão; negativamente, pela negação de proceder de outro, ou de produzir, ou de originar outro, o que é negar a natureza do princípio ou do processo. Se, portanto, tomarmos afirmativa e positivamente a origem e a processão, fica claro que em Deus há apenas duas processões: uma do intelecto, a outra da vontade. Portanto, devemos postular apenas um princípio duplo e um termo duplo; e, consequentemente, uma relação dupla do princípio originário e uma relação dupla do termo originado; e assim existem quatro marcas, ou formas, que distinguem essas relações e Pessoas segundo a razão do princípio e do termo, a saber, paternidade como princípio do Filho e filiação como termo da paternidade; similarmente, espiração ativa como princípio do Espírito Santo e espiração passiva como seu termo. E essas noções são relativas ou relações. Contudo, nem todas as quatro são propriedades, porque a espiração ativa é comum ao Pai e ao Filho, visto que não se opõe a eles. Nem todas essas noções são pessoais, isto é, constitutivas de Pessoas, embora pertençam a Pessoas, porque a espiração comum não pode constituir uma Pessoa separada do Pai e do Filho, visto que

não se opõe a eles e, consequentemente, se identifica com eles.

25. Mas se tomarmos negativamente as coisas que dizem respeito à origem, encontraremos três negações referentes à processão em Deus.

A primeira é a negação do princípio, ou seja, que qualquer Pessoa não produz nada, como é o caso do Espírito Santo.

A segunda é a negação do proceder, ou seja, que existe uma Pessoa que não procede. E isso se dá de duas maneiras: ou porque Ele simplesmente não procede de forma alguma, como o Pai, ou porque Ele não procede de uma maneira tão especial, como o Filho não procede espirativamente; e, portanto, Ele não é espirado, e a inespirabilidade pertence a Ele, e com mais razão ainda pertence ao Pai: pois eles são espiradores, não espirados; e não ser gerado convém ao Espírito Santo e, com mais razão ainda, ao Pai, que também não é gerado. A primeira

negação, ou seja, que Ele não é uma Pessoa produtora, não se relaciona com a noção, porque, por um lado, essa negação apenas declara formalmente o que Ele não é, não verdadeiramente o que Ele é: mas, virtualmente e por circunlóquio, não expressa nada de notável e pertinente à dignidade, porque não produz, e, como tal, não traz nada de dignidade especial. Mas, para ser uma noção, ela deve explicar formal ou implicitamente e virtualmente o que algo é, e não puramente o que não é: por essa razão, os nomes infinitos são excluídos do conceito de nome, porque não são a marca de uma coisa; nem designam ou indicam algo em uma coisa, mas apenas dizem o que ela não é. Da mesma forma, a negação de produzir não de forma absoluta e simples, mas de não produzir dessa maneira, por exemplo, generativamente, assim como o Filho não gera, embora produza de outra maneira, a saber, espirativamente, não explica nada de autoridade ou dignidade nessa negação precisa. A terceira negação, a saber, não proceder de algo não simplesmente, mas de uma maneira tão especial, a saber, não espirativamente, não indica nenhuma dignidade particular, porque explica formalmente apenas o que essa Pessoa não é, a saber, não espirada, mas virtualmente e por circunlóquio não explica nada de dignidade especial, porque, supondo que essa Pessoa proceda, é digno não proceder por vontade e proceder por intelecto. Finalmente, a segunda negação, ou seja, não proceder de modo algum, é uma noção própria do Pai, designada pelo nome de não gerado ou não nascido, porque, embora explique formalmente apenas o que o Pai não é, segundo o que Agostinho diz em De Trinitate V, cap. I: "Quando o não gerado é chamado de Pai, não se diz o que Ele é, mas o que Ele não é", por outro lado, circunscrevemos por essa negação uma grande dignidade e autoridade do princípio por meio da cabeça e da fonte de todas as processões divinas, não tendo outra origem senão outra; pois aquilo que é a cabeça, e por assim dizer o primeiro, deve sempre ter a negação de emanar de outro, e tal negação circunscreve uma grande dignidade, assim como o infinito, o incriado, o inefável, embora sejam explicados por negações, circunscrevemos uma grande perfeição por essas negações. Qual dignidade não está no Filho da mesma maneira que no Pai, mas há uma dignidade tão grande de outra forma, ou seja, por meio do gerado, e expressando tudo o que está no Pai. Assim, São Tomás reúne essas noções, especialmente as que dizem respeito às negações, no trecho citado da Expositio Sententiae, dist. xxvi. E assim há apenas cinco noções: uma negativa, própria do Pai, mas não pessoal, a saber, a innascibilidade. Quatro positivas, a saber, a paternidade, que também é própria do Pai e pessoal; a filiação, própria do Filho e pessoal; a espiração ativa, não própria, mas comum ao Pai e ao Filho, e não pessoal; a espiração passiva, própria da terceira Pessoa e pessoal. Chama-se pessoal aquilo que constitui a Pessoa.

26. Também foi necessário atribuir ao Pai essa noção negativa de não gerado por causa dos arianos, que argumentavam que o Pai se distingue do Filho não apenas em relação, mas também em substância, pois, como o não gerado não significa uma relação, inferiam que se referia à substância, como o incriado; e assim, que o Pai difere do Filho em substância, porque difere na razão do não gerado. Mas Agostinho responde em De Trinitate, capítulo 1, que não gerado não significa substância, mas nega a relação de proceder de outro. Daí ele concluir no sétimo capítulo: "Não se afasta da categoria relativa quando se diz não gerado"; isto é, porque ser não gerado no Pai apenas nega a relação de outro, e assim o não gerado é uma noção relativa negativa, não positiva.

Os fundamentos e as objeções a essa primeira dificuldade ficam claros a partir do que foi dito.

27. Em primeiro lugar, quanto à inespirabilidade, dizemos que esta negação não implica uma manifestação especial de qualquer dignidade nas Pessoas que procedem: pois não significa que elas não procedem de modo algum, como o não gerado no Pai, mas apenas que não procedem de tal modo, por exemplo, por espiração ou por natividade. Mas negar tal modo de proceder, apenas se as Pessoas procedem de outras maneiras, não é explicar nelas nada de autoridade especial, mas puramente o que elas não são. Mas isso não basta para a noção como foi declarada. Nem a innascibilidade, que é a noção do Pai, significa apenas a negação da natividade: pois assim também pertence ao Espírito Santo, mas a negação de toda processão a partir de outro: pois assim significa a cabeça e a fonte de toda origem e processão em Deus, e é a noção da primeira Pessoa, como a primeira é.

XXVIII. Quanto ao segundo ponto, também fica claro pelo que foi dito que não produzir não constitui, em si mesmo, qualquer dignidade, mas sim uma negação da fecundidade, como ensina São Tomás aqui. a. m a iv,

mas a negação do ser por outro explica a dignidade do primeiro, porque o Pai é a primeira Pessoa no divino. Veja também o que dizemos abaixo sobre a solução do último argumento no final desta dificuldade. Nem se deve inferir disso que não produzir no Espírito Santo seja imperfeição ou indignidade, ou que lhe falte alguma dignidade, a saber, aquela que está no Pai e não nele mesmo. Pois a resposta é que, no Espírito Santo, não produzir não é imperfeição ou indignidade, porque a relação do produtor não lhe diz respeito, mas sim a relação, ou correlação, do termo produzido. Mas a relação do termo não diz respeito à relação do princípio, assim como a relação do termo não diz respeito à relação do princípio. Nem é indigno ou imperfeito ser o termo do princípio divino, quando o termo tem a mesma natureza e igualdade com o princípio. Portanto, Ele não carece da dignidade do Pai, mas possui a mesma dignidade do Pai sob outro modo: pois aquilo que no Pai é a dignidade do princípio, no Espírito Santo é a dignidade do fim, porque Ele só pode terminar o princípio e corresponder-lhe adequadamente. Mas essa dignidade não se explica por não produzir, mas por ser espirado e produzir. Já a dignidade da Primeira Pessoa, como primeira, se explica por não proceder, ou por ser ingerida, negando assim toda processão de outro.

XXIX. À terceira questão, responde-se que todas essas não pertencem a noções, nem são aceitas pelos santos padres como noções. Pois os nomes que significam origens como em devir e tendência não significam as Pessoas, mas seus atos, e o ato é considerado as Pessoas, e, consequentemente, pressupõem suas características distintivas e aquelas pelas quais elas podem ser conhecidas em si mesmas. Portanto, as próprias origens, significadas por meio da ação, do devir e da tendência, não são primária e per se distintas das Pessoas, porque não são constitutivas, visto que são significadas como estando no caminho e tendendo, não como estando em si mesmas e per se: portanto, não são noções primária e per se, mas pressupõem outras formas e marcas distintivas e constitutivas. E assim, elas só podem pertencer redutivamente a noções como algo que seguiu e se originou da Pessoa, ou tende a ela; e assim são noções acessórias, não primária e per se. O mesmo que dizemos sobre os atos significados por meio da origem e da tendência, dizemos sobre o poder gerador e espirativo, porque este não é significado como uma Pessoa, mas como uma virtude de uma Pessoa; e assim pressupõe algo mais, pelo qual a Pessoa é conhecida, e que é uma noção principal e simplesmente. Mas aqueles nomes que designam Pessoas, e não são noções, como imagem, Verbo, esplendor e similares, não são, portanto, noções, porque pertencem inadequadamente a uma mesma propriedade, e são absorvidos e incluídos no nome do Filho, ou filiação, que os inclui adequadamente a todos; e, portanto, não são noções distintas, mas condições, ou razões inadequadas da mesma propriedade. Isto é retirado de São Tomás, abaixo q. xxxiv, art. n ad in, onde ele diz que: «A própria natividade do Filho, que é sua propriedade pessoal, é significada por diferentes nomes para expressar sua perfeição de diferentes maneiras.

Pois para mostrar que Ele é connatural ao Pai, Ele é chamado Filho; Para mostrar que Ele é coeterno, Ele é chamado de esplendor; para mostrar que Ele é completamente semelhante, Ele é chamado de imagem; para mostrar que Ele é imaterialmente gerado, Ele é chamado de Verbo. Mas nenhum nome único pôde ser encontrado pelo qual todas essas coisas pudessem ser designadas. Portanto, embora esses nomes de Verbo, imagem, amor, etc., se apliquem a Pessoas especiais, eles não são chamados de noções especiais, porque estão todos incluídos em uma única propriedade, e a noção de filiação ou espiração, que os inclui a todos segundo diversas e inadequadas condições ou formalidades.

XXX. Finalmente, em que se pergunta o que o nascituro diz sobre o formal,

XXXI. Mas se finalmente perguntardes como a espiração ativa é chamada de noção do Pai e do Filho, visto que não é uma propriedade, como ensina São Tomás nesta questão xxxn, a. ni, e ainda assim a noção é dita ser a razão própria para distinguir uma Pessoa: mas se basta ser propriedade de dois, e não de apenas um, por uma razão semelhante não inspirada como é fundada, e pressupõe duas Pessoas, mas o Pai e o Filho, com o que concorda como supósitos, será chamada de noção do Pai e do Filho, a resposta é que não é necessário para a noção que ela seja a razão própria para distinguir apenas uma Pessoa, ou que basta que seja a razão própria para

distinguir uma Pessoa, seja uma, ou várias, conforme se distinguem de alguma outra, assim como o bipedalismo é a razão própria para distinguir um homem, mas não apenas do homem, mas também de um pássaro, pois tanto o homem quanto um pássaro diferem de um quadrúpede.

Qual exemplo São Tomás usa para explicar isso em sua pequena obra n, c. lix? Acrescento que a espiração comum é a noção própria de duas Pessoas, não na medida em que existam várias Pessoas, mas na medida em que elas concordam e são uma no sentido do princípio espirativo: pois assim é a noção do Pai e do Filho, não como Pai e Filho, mas como um único espirador. Mas da noção de não espirar passivamente, já dissemos que, embora concorde com duas Pessoas, não explica nada de dignidade, princípio ou termo de origem; e, portanto, não designa a noção. De fato, não espirar está incluído na própria noção de espirador e de espirar ativamente, porque, pelo próprio fato de ser espirador, opõe-se a ser espirado passivamente; e, portanto, não é espirar passivamente, porque se opõe a isso. A inespirabilidade, portanto, ou a não-espirabilidade, não é uma noção à parte e em si mesma, porque está incluída e envolvida na espirabilidade ativa, assim como a não-geração, ou a não-Filha, está incluída na paternidade, nem é uma noção distinta. O oposto é verdadeiro quanto ao absolutamente não-gerado: pois na própria natureza do princípio que Ele possui enquanto Pai, não está implícito que Ele não seja de outro de forma alguma, mas apenas que Ele não foi gerado como o Filho a quem se opõe.

E, portanto, deveria ter sido explicado por uma noção distinta de que Ele é totalmente não-gerado, isto é, não procede de outro, para explicar que Ele foi a primeira Pessoa no sentido de primeira. O que também deve ser observado para a diferença entre a não-geração do Pai e a inespirabilidade, sendo a primeira uma noção, e não a segunda.

## RESOLVE-SE A SEGUNDA DIFICULDADE.

XXXII. Em segundo lugar, digo: Quatro relações reais são corretamente postuladas em Deus, mas nem todas são realmente distintas, e, portanto, não se devem admitir quatro coisas relativas em Deus. A conclusão sobre todas as partes é a de São Tomás. Quanto à existência de quatro relações reais, ele afirma acima na questão xxvm, a.iv e na questão xxx, art. n a l, onde também afirma que uma dessas relações, a saber, a espiração ativa, não está separada da Pessoa do Pai e do Filho, e, similarmente, que existem relações reais, a relação do Pai com o Filho e com o Espírito Santo, ele ensina nesta questão xxxn, art. ii, e que elas são identificadas, ele ensina abaixo na questão xl, art. i a i. E, finalmente, que não existem duas coisas, paternidade e espiração ativa, embora sejam duas relações, ele ensina em i, dist. xxvii, questão i, a.

i, onde ele afirma que: "Paternidade e filiação são duas coisas, assim como Pai e Filho, mas paternidade e espiração comum não são duas coisas, porque não se opõem relativamente, mas apenas duas relações, pois as relações se distinguem por diferenças na medida em que há uma relação." E o mesmo é retirado de c. Condenações da Suprema Trindade, onde se define: "Essência e três Pessoas não são quatro coisas, nem a quaternidade deve ser admitida no divino." Mas a mesma razão se aplica à essência, às três Pessoas, à espiração ativa e às Pessoas: pois se houvesse algo distinto delas, haveria quatro coisas em Deus. A resposta de Durand também não é válida, porque o Concílio fala de quatro coisas que são quatro Pessoas, ou três Pessoas, e uma essência: pois se o Concílio condena a essência e as três Pessoas como sendo quatro coisas, deve, pela mesma razão, negar que a espiração comum e as três Pessoas sejam quatro coisas; pois a mesma razão se aplica. Além disso, se a espiração ativa for algo distinto das três Pessoas, será incomunicável a elas na realidade e, consequentemente, uma quarta Pessoa, por ser distinta e incomunicável. E o antecedente está provado, porque essa relação tão distinta deve ser subsistente. Mas uma coisa distinta e subsistente é incomunicável àqueles de quem se distingue, porque, do contrário, uma coisa subsistente não pode ser distinguida, a menos que seja incomunicável; aliás, se tal coisa é distinta do Pai e do Filho, e ainda assim lhes é realmente comunicada, então está unida a eles: portanto, faz alguma composição com eles, porque são dois distintos? Não é inteligível que estejam unidos e comunicados sem alguma composição. Mas isso é um obstáculo à suprema simplicidade de Deus: portanto, Durandus é pressionado por todos os lados, ou postulando que a espiração distinta deve ser comunicada ao Pai e ao Filho; e assim ele postulará composição e eliminará a

simplicidade; ou que não deve ser comunicada; e assim o subsistente será incomunicável e, consequentemente, uma Pessoa; e assim haverá quatro Pessoas; E, novamente, o Espírito Santo não procederá do Pai e do Filho se a espiração ativa, que é o princípio da produção do Espírito Santo, não lhes for comunicada. Todas essas consequências são contrárias à fé.

XXXIII. Essas coisas provam contra Durandus que não existem quatro coisas relativas em Deus, nem a espiração ativa se distingue realmente do Pai e do Filho, porque não se opõe relativamente a eles, e portanto deve ser una com eles.

Mas, contra Scotus, prova-se que não há distinção entre a natureza de uma coisa antes da obra do intelecto, pela mesma razão geral pela qual isso é provado em relação à essência, às relações ou aos atributos: pois a mesma razão se aplica à espiração e à paternidade, visto que elas não são menos uma do que essência e paternidade.

Mas resta apenas mostrar como, por um lado, existem quatro relações reais e, por outro, não existem quatro coisas, mas a espiração ativa se torna uma com duas delas, a saber, com a paternidade e a relação. Pois que são relações reais não se pode duvidar, porque o Pai e o Filho olham para o Espírito Santo numa relação real e não numa relação de razão, visto que são realmente distintos dele: portanto, são realmente opostos; portanto, estão relacionados correlativamente, porque não há outra oposição real senão a relativa. Novamente, eles não consideram o Espírito Santo como tendo paternidade e filiação, pois essas relações são apenas opostas e referidas entre si: pois é claro que, como Pai, Ele se relaciona apenas com o Filho, e o Filho com o Pai; portanto, consideram o Espírito Santo como espirador, ou como um espirador; logo, a relação de espirador é real, visto que se fundamenta na posse real, pela qual o Espírito Santo procede do espirador, que é o Pai e o Filho; e essa relação de espirador não se multiplica em duas Pessoas, pois ambas são o único princípio do Espírito Santo; portanto, há uma única relação real no Pai e no Filho com o Espírito Santo, que não é uma relação de paternidade e filiação. E assim, é necessário postular no Pai e no Filho, além da relação de paternidade e filiação, outra relação de razão, qual? seja outra, não por separação, ou não identificação entiativa e real com estas duas, se de fato não se opõe a elas, mas por término em outro termo, no qual nenhuma delas termina formalmente, porque a paternidade termina somente no Filho, a filiação somente no Pai. Assim, portanto, fica claro que existem quatro relações reais, não mais, porque não há mais fundamentos do que duas processões reais, que devem necessariamente estar entre os quatro termos, nem requerem mais correlações e terminações. Não menos, porque

Nem há menos processões, que são os fundamentos dessas relações, e cada processão deve estar centrada entre dois termos.

XXXIV. Mas, como apenas três existem de maneira perfeita e se opõem entre si em todos os aspectos, uma delas, a saber, a espiração comum, não se opõe à paternidade e à filiação; e, portanto, não se distingue delas, mas se identifica.

Indaga-se, então, com razão, como essas relações são uma com essa espiração comum, de modo que a relação se multiplica e as coisas não se multiplicam, resultando em quatro subsistências ou coisas relativas. E costuma-se dizer que elas se distinguem formalmente na realidade, no ser da relação, mas são uma no ser da coisa, o que Vasquez questiona aqui, pois se essas razões se distinguem formalmente no ser da relação, também se distinguirão no ser da coisa, devido ao argumento apresentado acima, porque quando o grau inferior se multiplica, o grau superior também se divide e se multiplica neles. Outros dizem que as quatro relações se multiplicam no ser para, não no ser em, mas nisso essas duas relações de paternidade e espiração se identificam. Outros ainda acreditam que espiração e paternidade se identificam em um terceiro relativo, que se relaciona com ambos os termos, porque, ou seja, não há uma terceira relação, mas uma coisa relativa, e dupla em razão dos termos. O que alguns explicam pelo exemplo do mesmo branco, que é semelhante em relação a outro branco e diferente em relação ao preto, e ainda assim essa relação de semelhança e diferença se identifica no branco no ser da coisa.

XXXV. Essas explicações dos Gesters tentam alcançar o ponto da verdade, mas não o alcançam, desviando-se dela e explicando a questão de maneira reduzida. Pois é preciso considerar que, nas coisas criadas, as relações entre Deus e o homem são

Elas são realmente tingidas, tanto pela oposição ao correlativo quanto pela limitação, porque uma relação tem apenas uma espécie e uma perfeição a ela inerente, pois, sendo limitada e criada, não pode unir em si as perfeições de muitas. E como toda a razão e perfeição de uma relação se referem a outra, não apenas uma relação criada não pode ter a espécie de seu termo correlativo, mas também a espécie de outras relações, de modo que uma mesma coisa relativa considera termos díspares e funciona no lugar de muitas relações, sendo a própria limitação da realidade relativa criada o obstáculo a isso. Mas em Deus não há razão para distinguir relações da limitação entitativa e da razão da coisa, mas apenas de uma oposição correlativa fundada na origem, porque, ou seja, na origem e na processão real, a mesma coisa não pode proceder realmente de si mesma, mas se algo realmente procede, deve ser realmente distinto, e como uma coisa absoluta não pode proceder e ser distinguida de outra, apenas uma coisa relativa é distinguida sem prejuízo da perfeição absoluta, segundo a oposição relativa da processão. Mas, com a oposição correlativa removida, o próprio infinito, e a negação de toda limitação, une e identifica no ser de uma coisa tudo o que pertence à entidade e à realidade nas relações; e assim uma entidade pode unir todas as espécies de relação, contanto que não se oponha a si mesma; e assim pode considerar vários termos de forma dispar, não correlativa, e agir no lugar de diversas relações, o que tudo pertence à eminência do infinito, que também está no gênero relativo em Deus. E esta doutrina deve ser observada com muita atenção contra aqueles que pensam que em Deus as relações podem ser distinguidas umas das outras, mesmo sem oposição e precedência de uma sobre a outra, contra os quais atuaremos na seguinte disputa, tratando da distinção do Espírito Santo, se este não procedesse do Filho. Pois a raiz e o princípio contra eles são extraídos da eminência e da infinitude divina, mesmo no gênero relativo, que exige a unificação e a identificação de cada espécie e a perfeição desse gênero em entidade e realidade, desde que a oposição não intervenha, porque a infinitude gera unidade e a exige se for simplesmente infinita.

XXXVI. Do qual se depreende claramente como a espiração ativa e a paternidade são uma coisa relativa e duas relações reais, não no sentido de que as duas incidam sobre as coisas reais, isto é, que sejam realmente duas, mas sim que as duas incidam sobre as relações, isto é, que essa entidade real, que realmente considera os termos, tem a força e a função de uma relação real dupla, e realmente considera esses termos em nome da coisa, mas como não se opõem entre si, e essa relação não é uma entidade finita e limitada, a mesma entidade relativa pode ter a força de uma relação real dupla. No entanto, diz-se que as quatro relações reais são absoluta e simplesmente, porque a relação sempre apela ao seu conceito formal sobre o termo, não sobre o sujeito, porque a razão própria e formal da relação, naquilo em que difere dos outros gêneros, é ter-se sobre o termo, e porque a significação desse termo. A relação é sempre entendida no sentido e conceito formal; Portanto, quando uma relação é enumerada, ela é enumerada sob a designação do termo, seja qual for, quer seja entiativa, uma coisa só ou várias. O mesmo deve ser observado para a predicação das relações; pois essa predicação é: Paternidade é inspiração, assim como esta: O atributo da sabedoria é o atributo da justiça: pois ambas fazem sentido formal e constituem uma designação; mas no sentido simples ou idêntico, sabedoria é justiça, ou é a coisa que é justiça: inspiração é a coisa que é paternidade, ambas são válidas.

.XXXVJI. Em segundo lugar, conclui-se que devemos falar da mesma maneira sobre a multiplicação de relações como sobre a multiplicação de atributos: pois assim como dizemos que justiça e misericórdia são dois atributos reais, ou virtudes reais em Deus, mas não são duas realidades, porque ambas transcendem a formalidade do atributo e pressupõem a realidade, assim também, quando digo quatro relações reais, ou espiração e paternidade duas relações reais, ambas transcendem a formalidade da relação, tal como ela é exercida em termos específicos; os reais, ou a realidade, não são multiplicados ou formalizados ali, mas pressupostos, porque essa relação que é exercida em termos diversos é real, mas da mesma realidade, não diversa, pois é divina pela mesma divindade e foi incriada no mesmo ser.

XXXVIII. Conclui-se, em terceiro lugar, que todas essas maneiras de falar e explicar essa unidade de uma coisa relativa, e a diversidade na denominação formal da relação, contêm em parte a verdade e em parte falham.

Quanto ao primeiro modo, que afirma que essas relações se distinguem realmente no ser de uma coisa, sendo uma, e no ser de uma relação formalmente, nesse aspecto ele afirma corretamente que essas relações não diferem entitativamente, mas apenas terminativamente, porque exercem relações com termos diversos de fato. Mas ele falha nisso porque quer distinguir essa formalidade e a função da relação de fato, de modo que até mesmo a realidade recai sobre a multiplicação de relações, "enquanto a realidade não é multiplicada, mas permanece una, e assim aquilo que é formal na relação não é realmente multiplicado, embora seja realmente exercido sobre termos multiplicados e diversos".

Mas a segunda maneira de dizer, quanto ao fato de que essas relações se multiplicam no ser para, e não no ser em, se o ser em for tomado como a razão muito comum da relação na razão do acidente, e a razão para, como a razão particular da relação, e como que específica, falha, porque não apenas a espiração e a paternidade são identificadas segundo a razão comum, mas também segundo particularidades e razões próprias, porque mesmo na medida em que tais especificamente, e na razão muito particular para, elas não se opõem: portanto, são uma só e se identificam, na medida em que tais relações o são. Por outro lado, se for dito que existem várias relações separando-se o ser para do ser em, de modo que não sejam várias, essas relações, também retendo a realidade que lhes pertence da razão para o ser em, embora não a multipliquem, é falso que não existam quatro relações reais, mesmo retendo-se no real, e não separando-se, porque a essência que dá a razão na relação nunca é separada na coisa, embora não seja multiplicada, mantendo-se, contudo, no essencial. Mas essa opinião é verdadeira se entendermos que essas relações, tanto em relação à razão comum quanto em relação ao particular em tal razão, são unitárias em termos de entidade, e na medida em que afetam o sujeito e lhe atribuem um efeito formal determinado e específico; mas são múltiplas em termos de terminação, na medida em que são realmente terminadas em diversos termos, e evocam seu conceito para si mesmas.

Finalmente, a terceira forma de falar falha porque parece confundir essas duas relações, por assim dizer, em uma só, quando na verdade a relação de paternidade e espiração ativa não é confundida, e ambas tendem, explícita e inequivocamente, ao seu termo, e não há nenhuma relação comum ou eminente que não seja formalmente paternidade nem formalmente espiração espiral, embora entitativamente seja uma, e terminativamente muitas relações.

Disso decorre claramente tanto a razão para a dúvida proposta acima, no início desta dificuldade, quanto os motivos de Durand e Scotus.

XXXIX. Em resposta à dúvida, diz-se que quando o inferior é multiplicado, o superior também é multiplicado; se o inferior for multiplicado real e entitativamente, concordo; se o inferior for multiplicado apenas terminativamente, e não entitativamente, discordo. Mas as relações de espiração e paternidade são multiplicadas sob a designação formal de termos, não segundo oposição ou limitação real. Portanto, não são multiplicadas entitativamente, mas terminativamente.

Disso, porém, não se segue que haja muitas coisas, mas que uma coisa relativa no ser de uma coisa ocupa o lugar de muitas, e é relativamente múltipla em relação a diversos termos devido à infinitude de sua entidade, como já foi explicado.

Mas Durandus insiste: Porque se assim fosse, a mesma relação seria dita duas vezes, e teria na realidade vários termos adequados, o que é repugnante, pois a relação está essencialmente relacionada ao termo: portanto, quando o termo é especificamente variado, a relação também varia. Portanto, paternidade, que se refere adequadamente ao Filho, e espiração, que se refere ao Espírito Santo, não podem ser uma única coisa relativa, ou uma única relação.

Mas a resposta é fácil, a partir do que foi dito, de que a mesma relação sob a denominação e formalidade de relação a um termo não é repetida duas vezes, nem possui vários termos adequados, mas se distingue terminativamente de acordo com os diferentes termos aos quais tende. Contudo, a mesma coisa relativa, se não for

limitada, nem tiver oposição real, pode muito bem se referir a diferentes termos que não se opõem entre si, nem são correlativos, porque, devido à sua eminência, possui toda a perfeição e especificação desse tipo de relação em uma única entidade. E assim, quanto ao argumento: a relação está essencialmente relacionada a um termo, eu concordo; portanto, quando o termo específico varia, a relação varia, eu distingo; quando o termo específico varia, a relação varia se estiver limitada a esse termo em sua entidade, que passe; se for infinita e ilimitada, eu discordo. Pois isso não diversifica a entidade, exceto pela força da oposição, porque não pode por força da limitação. Logo, embora os termos variem quando a oposição cessa, a entidade relativa não se multiplica.

Sobre os motivos de Durand. XL. Ao primeiro, nega-se o antecedente. À prova, responde-se que alguns admitem essa predicação: a paternidade é espiração, devido à identidade no ser da coisa, assim como, pela mesma identidade, admite-se que a misericórdia é sabedoria ou justiça. Mas São Tomás nega-a melhor nesta questão xxxn, art. ni a m, a quem Caetano e os intérpretes ali seguem: «Assim como, diz ele, não dizemos que o atributo do poder é um atributo do conhecimento.» Exemplo que não agrada a Escoto, quodlib. v, art. n, porque o atributo é o nome de uma segunda intenção e apela para além do nosso conceito, pelo qual concebemos distintamente uma perfeição divina de outra: mas, de fato, paternidade e filiação não são nomes de intenção, nem apelam para os nossos conceitos distintos, mas são nomes de uma coisa, como bondade, sabedoria, etc. Portanto, assim como estes são predicados um do outro, também o são devido à identidade da coisa encontrada em ambos os casos. Mas a solução é firme, assim como o exemplo de São Tomás. Pois, embora relação seja o nome de uma coisa, e não de uma segunda intenção, não obstante, por sua própria razão formal, eleva o apelo acima do termo, porque relação, neste caso próprio, difere dos outros gêneros, porque não se refere a si mesma, mas ao termo.

Portanto, visto que o significado de um termo é sempre tomado em seu sentido formal, o significado de um termo relativo também é tomado sob o sentido formal e por meio de apelo ao termo; e visto que, sob essa denominação, não há identidade, mas diversidade, entre a relação de paternidade e espiração, consequentemente, sob essa denominação não há predicação pela mesma razão que não há predicação entre o atributo de justiça e misericórdia, conforme significado sob o nome de atributo, não porque essas relações sejam nomes de segunda intenção, mas porque implicam essa denominação e um sentido formal sobre termos distintos, assim como esses atributos sobre conceitos distintos. Mas se os termos forem extraídos dessa denominação e significado formal e forem reduzidos a um sentido completamente idêntico, a predicação será verdadeira, como se você dissesse: Paternidade é a coisa que é espiração. Mas quando desejamos predicar atributos, não é necessário significar identidade dessa forma, dizendo: "Bondade é aquilo que é sabedoria", mas mesmo que seja simplesmente afirmado: "Bondade é sabedoria", a predicação é verdadeira, porque, sendo nomes absolutos, eles predicam apenas a sua perfeição, tal como ela é em si mesma e para si mesma, não como ela se relaciona com algo mais em que a distinção é chamada. E, portanto, em razão de sua significação, não há repugnância em serem predicados um do outro, o que, no entanto, existe em relações devido ao apelo a termos distintos; e, portanto, essa predicação é mais semelhante àquelas proposições. O atributo da sabedoria é o atributo da justiça, e assim por diante, onde o apelo a conceitos distintos está implícito.

XLI. Em segundo lugar, nega-se que a paternidade e a espiração possuam entre si uma ordem de origem e processão real, visto que uma não procede da outra, pois, embora o amor espirado proceda do conhecimento, ou da palavra, a vontade não procede do intelecto, mas são a mesma coisa, e, consequentemente, a espiração ativa também não procede da geração ativa, porque estas duas, enquanto ativas, não possuem entre si uma ordem de origem, nem oposição. Mas que a vontade pressupõe o intelecto, isso não se dá segundo a origem real, mas segundo a ordem da razão.

XLii. Em relação à terceira questão, a resposta é que em Deus não há distinção específica própria, nem entre relações nem entre atributos, porque onde não há gênero, não há diferença nem espécie. Diz-se, porém, que algumas espécies existem especificamente porque são concebidas à maneira de diversas espécies, como misericórdia e justiça, bondade e sabedoria; mas em Deus estas não existem como espécies divididas, porque não são limitadas, mas como um ato puro, único e simplíssimo, que transcende todas as espécies e contém infinitamente toda a

perfeição. Mas quando se diz que as coisas que se distinguem em espécie realmente diferem, eu faço distinção; deixemos de lado aquelas que se distinguem em espécie formal e limitadamente; aquelas que se distinguem em espécie apenas eminente e virtualmente, mas real e entitativamente, são um único ato puro e uma entidade infinita, e não são realmente distintas, a menos que

uma oposição real intervenha.

XLIII. Quanto ao último ponto defendido em favor da opinião de Escoto, muitas vezes se respondeu que o fato de um predicado ser dito de uma coisa e não de outra não prova uma distinção da parte da coisa, tanto entitativa quanto virtual, mas apenas uma distinção fundamental: pois basta que elas não sejam identificadas em todos os sentidos e formalidades, embora entitativamente sejam inteiramente uma e a mesma coisa; e, portanto, não sejam efetivamente distinguidas na coisa. Pois, como a predicação é feita segundo o sentido formal significado pelos termos, e não segundo a identidade que eles têm na coisa, basta predicar de um predicado e não de outro, essa distinção virtual, ou não identificação sob essa razão, embora na coisa haja uma identificação entitativa: assim como também dizemos que a essência não gera, e o pai gera, embora a mesma entidade seja pai e essência: pois o que dizemos sobre estas, e dissemos acima, deve ser dito sobre as relações de espiração e paternidade quanto à sua entidade.

XLIV. Pelo que foi dito, fica claro que as noções são mais amplamente compreendidas do que as relações, e as relações do que as propriedades nas coisas divinas. Pois todas as propriedades são relações, se de fato as propriedades são formas que constituem Pessoas, e essas formas pessoais são relações, porque são relativamente opostas, enquanto distintas. Mas nem todas as relações constituem Pessoas, e portanto não são propriedades, assim como a espiração ativa é a relação do espirador com o Espírito Santo, mas não constitui uma Pessoa, porque não é incomunicável ao Pai e ao Filho, mas é una com eles; e assim não tem uma Pessoa separada deles. Contudo, todas as relações são noções, porque notificam especificamente Pessoas, de fato relações pessoais, suas próprias Pessoas que elas constituem: mas a espiração ativa não designa uma Pessoa particular, mas um princípio nocional particular, que está nas duas Pessoas, e também as notifica como opostas e distintas do Espírito Santo, embora não como opostas entre si. Nem todas as noções são relações, como se depreende da inascibilidade, que torna conhecida a primeira Pessoa como a primeira, ou na medida em que ela não provém de um princípio. Tampouco é necessário acrescentar mais noções, pois se existem outros nomes nocionais, eles estão incluídos nestes e são reduzidos a estes, assim como aos principais. Mas a pessoa, ou relação divina em geral, não é uma noção, mas um predicado comum incluído em noções particulares, e não explica a razão própria da notificação das Pessoas, como diz a definição da noção, mas sim uma razão comum.

## ARTIGO IV.

*Como devem ser usados os nomes que significam unidade ou pluralidade, concreto ou abstrato nas coisas divinas?*

1. Também faz parte da explicação dos conceitos discernir como esses nomes devem ser usados nas coisas divinas. Pois, pelo uso impróprio de tais nomes, é possível que alguns se enganem quanto aos conceitos e nomes divinos que designam número ou unidade nas coisas divinas.

Portanto, os nomes que usamos neste mistério são algumas das próprias noções especiais, que, como dissemos, são cinco, estabelecidas no artigo anterior. Outras estão ligadas às próprias noções, ou Pessoas, ou relações, e podem significar tanto unidade em Deus, quanto pluralidade, ou singularidade, ou solidão, ou exclusividade, ou outras coisas semelhantes.

Quanto aos nomes que designam as próprias noções, surge apenas uma dificuldade, a saber, como as noções devem ser situadas no abstrato e no concreto nas coisas divinas, e o que pode ser predicado delas no abstrato e o que no concreto. Pois as noções são nomes tomados no abstrato, ou seja, aquela forma ou nota pela qual, como uma razão formal, alguma razão própria da Pessoa nos é dada a conhecer e é distinguida, como paternidade, filiação,

etc. Mas as pessoas no concreto não são noções, mas aquelas coisas que são conhecidas por meio de noções. Daí surgiu uma discordância entre os dois.

Primeiro, é preciso distinguir entre essas coisas concretas e abstratas em Deus.

Em segundo lugar, o que pode ser aplicado e predicado de coisas abstratas e o que pode ser aplicado de coisas concretas.

II. Quanto ao primeiro ponto, propomos uma regra: Há coisas abstratas e concretas em Deus que diferem apenas na nossa maneira de as significar, mas não induzem qualquer diversidade real, ou seja, da parte da coisa significada para a parte da coisa significada.

A primeira parte desta regra foi negada por Praepositus, para que esta distinção entre o abstrato e o concreto não prejudicasse a simplicidade divina, contra a qual São Tomás age aqui em qu. xxxn, art. n.

A última parte foi negada por Aureolus em Capreolus em I, dist. xxvi, e por Cajetan neste segundo artigo, considerando que a distinção entre abstrato e concreto introduz alguma diversidade na coisa significada, e não apenas na maneira de significar, porque, do contrário, se fossem distinguidos apenas na maneira de significar, tudo o que se verificasse em um também se verificaria no outro.

Mas ambas são falsas. A primeira é contrária ao prepositivo, porque em Deus procedemos segundo o nosso modo de entendimento, por pré-separação, divisão e composição, pois não podemos compreender tal coisa com um único olhar simples. Mas, como em Deus encontramos tanto a forma mais simples, por não ter composição, quanto a substância mais completa e absoluta, independente em si mesma e incomunicável, Deus possui tanto a perfeição de um suposto completamente subsistente quanto a simplicidade da forma. Portanto, podemos separar esses conceitos e compreender na divindade aquilo que é da forma à maneira da forma, e o suposto à maneira daquilo que a possui; e assim chamamos a forma à maneira da forma considerada em si mesma de abstrata, mas o suposto, ou aquilo que é tão subsistente e da maneira que é significado, chamamos de concreto. Portanto, isso não diminui mais a simplicidade divina do que a própria distinção dos atributos, que distinguimos devido à imperfeição de nossos conceitos, que não são capazes de atingir essa perfeição eminente de uma só maneira, tal como ela é em si mesma.

III. Disso se deduz, pela mesma consequência, que assim como nos predicados absolutos e na natureza divina esse conceito se distingue como a razão da forma constituinte e a razão da forma que tem, também no conceito de Pessoa e naquilo que é pessoal e nocional, cada conceito pode ser distinguido como concreto e abstrato, como a razão da forma constituinte e a razão da pessoa subsistente; porque mesmo a própria Pessoa relativa e a pessoa subsistente são pessoalmente constituídas na razão de tal Pessoa; e, portanto, encontram-se ali tanto a razão da pessoa constituinte quanto a coisa constituída; e na medida em que é concebida como uma Pessoa constituída, e como a razão desta, é dita ou significada de forma concreta, na medida em que é concebida como a razão, e a forma que constitui a Pessoa no ser relativo da Pessoa, que é a própria personalidade, é significada de forma abstrata, e como a razão da qual, ou como uma forma pessoal, como paternidade, filiação, etc. Mas especialmente, como diz São Tomás no artigo n, q. xxxn, essa distinção era necessária nas Pessoas divinas; tanto porque era necessário explicar e significar aquilo em que as Pessoas são uma, quanto aquilo em que são muitas: pois dizemos que as Pessoas na Divindade e essência são uma, e em termos pessoais ou de relações, três. Portanto, esses nomes relativos são corretamente significados no abstrato, de modo a significar as formas, ou razões para a multiplicação das Pessoas; também porque uma Pessoa, por exemplo, contempla duas Pessoas, a saber, o Filho e o Espírito Santo, e difere de ambas. Se, portanto, nos perguntarem como o Pai difere do Filho e como difere do Espírito Santo, como ele contempla o Filho e como ele contempla o Espírito Santo, é necessário atribuir formalidades ou noções pelas quais isso é significado e expresso, a saber, que ele difere em paternidade do Filho e em inspiração do Espírito Santo.

IV. A segunda é refutada contra Aureolo, porque a forma divina é perse, e existe em si mesma, de modo que, para se concretizar e ser como tal, não necessita de nada distinto de si mesma, pois ela mesma é imediatamente

isso e aquilo, porque é completamente perfeita em si mesma e em puro ato segundo o ser e segundo o seu modo. Portanto, para ser significada no abstrato e no concreto, como isso e aquilo, não necessita de qualquer diversidade por parte da coisa significada, mas a mesma coisa em si mesma, e em sua linha que abrange ambos devido à sua razão perfeita, é precisamente dividida em nosso modo de conceber e significar, e é concebida de maneira diferente no abstrato e no concreto. Tampouco nos impede de atribuir algo a essas formas no concreto, que não está no abstrato; pois isso não se deve à diversidade da coisa significada, mas sim ao modo de significar, o que também se observa na verificação das proposições: pois a verificação e a predicação são feitas segundo o nosso modo de conceber. E a eminência de uma coisa, que é equivalente a muitas, basta para formar essas diversas predicações no sentido formal, embora sejam uma e a mesma coisa no idêntico, como já dissemos muitas vezes, ao tratar da distinção entre atributos e entre Pessoas e essência.

E se perguntardes o que um nome abstrato expressa, e o que um nome concreto expressa, a resposta é que o abstrato, nessa forma divina que em si mesma, em razão de sua infinita perfeição, é aquilo e por meio da qual, expressa apenas a função da forma e a natureza da natureza, omitindo o modo de supositalidade, ou subsistência, e de tê-la como aquilo. Mas o concreto expressa a mesma natureza com o modo de subsistir, de ter, ou de existir como aquilo.

V. Resta explicar o segundo ponto que propusemos em relação a essa dificuldade, ou seja, o que pode ser verificado e predicado desses nomes em abstrato, e o que em concreto. Em relação a isso, geralmente são atribuídas duas regras.

Primeiro: Ações ou produções significadas por meio da ação não podem ser predicadas de relações e noções no abstrato, mas sim no concreto: assim como esta não é uma boa predicação: A paternidade gera, a filiação espira, a filiação é gerada: mas esta predicação é boa: O Pai gera, o Filho é gerado.

Segunda regra: Proposições que significam não a ação em si, mas a congruência e a identidade de uma relação com outra, são igualmente predicadas de abstratos e concretos, a menos que uma relação seja predicada da outra: pois tal predicação é sempre falsa. Um exemplo da primeira: Paternidade é pai, ou é Deus, ou é divindade, e similares, são todas verdadeiras. Um exemplo da segunda: Paternidade é espiração ativa, é falso, como dissemos acima no artigo precedente.

É muito mais falso se uma relação for predicada de seu oposto, como: Paternidade é filiação, pois isso não é apenas falso, mas herético, porque destrói o mistério. Ambas as regras são extraídas de São Tomás nesta questão xxxn, art. ii a n, onde ele nega que ações sejam atribuídas a noções abstratas, como: Paternidade gera, paternidade cria: no entanto, devido à identidade, substantivos e essenciais pessoais podem ser ditos de noções.

VI. A razão para a primeira regra é que as ações não podem ser verdadeiramente atribuídas a não ser a princípios operativos. Mas o princípio de operar no concreto, e como aquilo que é o supósito ou subsistente em si mesmo: o princípio de operar como o quê, é a forma, que é a razão para agir, e pertence à natureza, ou ao poder de operar, assim como se diz que entendemos com o intelecto, que queremos com a vontade. Mas, de fato, a subsistência, ou a personalidade tomada em abstrato, não é o princípio do agir enquanto tal, e no concreto, porque é significada no abstrato, nem enquanto aquilo que, e enquanto princípio formal, porque não é o poder e a atividade da natureza, mas apenas o termo, ou o modo que completa a natureza, de modo que ela age enquanto subsistente: portanto, a ação não pode ser atribuída a ela no abstrato, sob pena de ser significada como o princípio pelo qual o agente age, ou a forma e o poder pelo qual o agente age: pois aquilo é significado pelo princípio pelo qual o agente age, e aquilo que é significado no abstrato como agir é significado como a forma e o princípio pelo qual o agente age. Logo, se esta proposição fosse aceita: A paternidade gera, o sentido seria que a paternidade é aquilo pelo qual o Pai gera, ou é a razão da geração, o que é falso. Assim, embora Pai e paternidade sejam a mesma coisa em relação ao significado, no que diz respeito ao modo de significação, intervém uma formalidade ou denominação que torna a proposição falsa; pois em sua verificação o modo de significação

também é levado em conta. Mas se o modo de abstração e a formalidade da significação forem removidos, e for dito apenas em um sentido idêntico: A coisa que é paternidade gera, a proposição é verdadeira.

VII. A razão para a segunda regra é que essa predicação se baseia na identidade; mas em Deus o abstrato e o concreto, o essencial e o pessoal, são inteiramente o mesmo: portanto, em razão de tal identidade, uma predicação poderia ser feita, visto que ali não se interpõe aquela designação de ação que, pelo modo formal de significação, quando atribuída a uma forma no abstrato, significa que é o princípio pelo qual agir, ou aquilo pelo qual o agente age, que não pode ser verificado quanto à subsistência ou personalidade, porque é apenas uma condição necessária para agir, ou um modo, ou um termo, não uma razão formal, atividade ou virtude.

## E QUANTO AOS OUTROS NOMES QUE SIGNIFICAM PLURALIDADE OU UNIDADE?

VIII. Quanto ao segundo ponto deste artigo, devem ser considerados outros nomes que geralmente se associam a noções ou a Pessoas, e que dizem respeito à unidade, pluralidade, solidão ou exclusão, como o Pai ser diferente do Filho, Deus ser único, ser Trino, etc., dos quais São Tomás trata na questão 31. Ora, existem quatro ordens ou classes desses termos. Alguns dizem respeito à identidade ou à alteridade oposta a ela, como este nome, o mesmo, um; este nome, outro, outro, etc. Outros dizem respeito à singularidade, como o único, singular. Outros à exclusão, como o único, somente, etc. Outros à multiplicidade e à diversidade, como diverso, diferente, três, triplo, múltiplo e similares. Portanto, existem quatro regras.

IX. A primeira regra é: o substantivo alius é adicionado masculinamente às Pessoas, mas não outro de forma neutra ou substantiva. Por outro lado, diz-se corretamente um substantivo de Pessoa, e não um masculino, a menos que se acrescente um termo que remeta à natureza divina, como quando se diz que o Pai e o Filho são um só Deus: pois significa a unidade na natureza divina. Da mesma forma, devemos falar deste substantivo idem, que não é atribuído masculinamente às Pessoas, a menos que o termo Deus seja acrescentado, como quando se diz: Eles são o mesmo Deus, mas de forma neutra é atribuído a eles absolutamente. No entanto, devemos usar este substantivo idem com mais cautela do que este substantivo one: tanto porque é pronunciado masculinamente e neutramente com a mesma voz e terminação; quanto porque é um substantivo relativo e se refere ao seu antecedente, podendo às vezes se referir ao mesmo em Pessoa e ser falso, ou em natureza e ser verdadeiro. Esta regra é extraída de D. Thomas aqui q. xxxi, art. n, e ele o recebeu de Agostinho, por fé, para Pedro. E nas Escrituras se diz deste nome outro: "Eu rogarei ao meu Pai, e ele vos dará outro Paráclito" (João 14); e novamente (João 5): "Há outro que dá testemunho de mim". E do nome um se diz (João 10): "Eu e o Pai somos um"; e (1 João 5): "E estes três são um". E isso ocorre porque um nome neutro significa algo mais confuso e ainda não formado, enquanto um nome masculino significa algo mais formado e distinto. E como é próprio do supósito ou Pessoa distinguir e, em última instância, completar, os nomes masculinos são mais atribuídos às Pessoas, mas de forma neutra à natureza, de modo que não expliquem a suposição. Portanto, para designar distinção nas Pessoas, usamos este nome outro masculino, e não usamos este nome um; ao contrário, para significar a unidade da natureza, dizemos que é um, e para evitar distinção na natureza, negamos que seja outro.

Aqui, porém, surgiu a oportunidade de discutir se a unidade, ou a razão de ser, diz algo positivo sobre o formal, ou alguma negação que conota o positivo, o que alguns estão atualmente contestando, uma ocasião que São Tomás trata na questão xxx, art. m, se os termos numéricos postulam algo em Deus que é positivo, ou negativo, ou algo retirado da espécie do número, que é quantidade, ou da multidão que é transcendente. Mas tratamos disso no volume anterior, referente à questão xi, disp. xi, art. i, onde mostramos detalhadamente, a partir de São Tomás, que embora a unidade não acrescente nada ao ser, exceto a negação, formalmente ela não consiste apenas naquilo que acrescenta, mas na própria razão positiva do ser, que conota a negação da divisão.

X. Só poderia haver dificuldade quanto à pluralidade de unidades nas Pessoas, porque essas unidades são multiplicadas no divino, se de fato for por fé que há três Pessoas em Deus, 1 João no final: "E estes três são um". Mas quando qualquer número é multiplicado, ou uma unidade é multiplicada, parece haver mais e menos neles, porque há mais de três do que de um, ou de dois, pelo menos extensivamente, e consequentemente haverá

alguma composição, não por meio de união ou conjunção, mas por meio de número, porque esse número tríplice de Pessoas é composto de muitas unidades, pois não é uma unidade simples: portanto, é um número resultante de unidades. Portanto, postulamos algo composto, pelo menos em termos de número, em Deus: do que se segue ainda que há um todo e partes, porque há uma composição de muitos: portanto, há um todo que é composto e partes que são várias unidades: mas todo todo é maior que sua parte, e novamente todo número é medido pela unidade como por algo mais simples. Portanto, haverá no divino um maior e um menor, pelo menos amplamente medido, e uma medida, todos absurdos; e assim, por vezes, os santos padres rejeitam o número no divino, como no Concílio de Toledo, na confissão de fé, onde se diz: "Esta Santíssima Trindade não se afasta do número, nem é compreendida pelo número". De acordo com isso, portanto, a questão é qual imperfeição é introduzida no número, a partir da qual ele deve ser multiplicado para que possa ser colocado no divino e atribuído às

Pessoas.

A resposta é que o número de Pessoas em Deus é dado apenas sob uma formalidade, ou função numérica, a saber, sob a divisão da realidade relativa e a formação da pluralidade. Mas sob outras funções que implicam alguma imperfeição, como compor um a partir de muitos, adicionar algo por agregação em um número sobre outro, medir muitos por um, como por algo mais simples, isso não se encontra. Muito menos são encontradas no número de Pessoas divinas aquelas coisas próprias da numeração quantitativa, ou da quantidade discreta, como o que resulta da divisão, o que aumenta pela multiplicação quantitativa e o que é medido quantitativamente, etc. Portanto, aqueles que pensam que as relações em Deus não apenas se distinguem segundo as realidades, mas também implicam diversas perfeições e diversas existências relativas, dificilmente podem deixar de perceber que, no número de três relações, ou Pessoas, há agregação e composição à maneira do todo e da parte, de modo que, pelo menos, a perfeição relativa aumenta extensivamente, e não há apenas mais realidade relativa em três Pessoas do que em duas ou em uma, mas também mais perfeição relativa, pelo menos em extensão, porque isso acrescenta alguma perfeição relativa que não está nas outras, e há duas perfeições, e onde há mais perfeição, há agregação e composição, e totalidade e parcialidade, porque esse agregado de três é um certo todo, e as unidades individuais são partes individuais desse agregado, e cada uma é menor do que a si mesma. agregado, porque é o todo.

XI. Nós, portanto, que compreendemos com todo rigor o que diz o Credo Atanasiano: "Nesta Trindade, nada maior nem menor", nem mesmo relativamente, afirmamos que o número em Deus cria diversidade e pluralidade relativas reais na realidade, mas não maior nem menor, nem adição, nem agregação, nem composição, nem todo nem parte, nem pluralidade mensurável por um.

A razão é que a formação de uma pluralidade real é inerente ao conceito essencial de número, ou multidão, em oposição à unidade: pois a unidade denota a indivisão na realidade, ou entidade; mas o número, e a multidão, multiplicam e diversificam. Contudo, o fato de que, nessa pluralidade e diversidade reais, um se soma ao outro, tornando-o maior; e assim ocorrem a agregação e a composição, e consequentemente o todo resulta de partes, ou unidades parciais, depende de outro princípio, a saber, que a divisão e a multiplicação ocorrem não apenas na realidade, mas também na própria essência, na quididade e na perfeição: pois se a perfeição é dividida, assim como o próprio ser e a natureza, é evidente que esta, quando unida a outra, aumenta em perfeição e se soma a outra, porque não é a mesma coisa que ela, mesmo naquilo em que maior e menor são considerados, ou seja, na perfeição e na essência. Mas verdadeiramente as relações divinas em cada ser, em cada perfeição, em cada virtude e na natureza são identificadas e são uma só, e nenhuma se soma à outra. Portanto, da sua multiplicação e enumeração, do todo e da parte, do maior e do menor, nem de qualquer agregação ou composição, como se fossem unidos e aumentados pela adição, não resulta, porque nada aumentam, se o que um deles traz está no outro por uma identidade abrangente, exceto por uma oposição relativa no sentido de respeito: pois isso serve para fazer pluralidade no sentido de realidade, não composição e adição no sentido de maior, ou no sentido de perfeição extensa e multiplicada; como se um crescesse sobre o outro, e esse número fosse agregativo e composto de algum todo a partir de partes. Portanto, quando a filiação chega à paternidade, faz-se uma pluralidade de relações, e nada aumenta; e com a vinda do

Espírito Santo, nada é maior, porque a totalidade da perfeição e do ser está em um, está em dois ou três, porque estão identificados na perfeição. E isto é ser número em Deus, sem essas imperfeições, nem medir a multidão por um, porque um é tão simples e não confuso quanto muitos, e muitos como um, visto que têm o mesmo ser e perfeição. Mas esta adição, e aumento em número, e crescimento em unidades, é apenas em número dividir as perfeições e o ser das coisas numeradas.

XII. Qual doutrina é expressa por São Tomás, que geralmente postula esse número como distinto e como gerador de verdadeira diversidade, visto que não constitui nem adição nem composição, nem maior nem menor (o que pertence à multiplicação da perfeição), mas apenas pluralidade, que é a multiplicação das realidades? Isso pode ser visto na questão IX do Poder, artigos V a XV, onde, apresentando o argumento de que não pode haver pluralidade de coisas sem composição, o que é repugnante à simplicidade divina, ele responde que: "A pluralidade de coisas em Deus é uma pluralidade de relações opostas subsistentes, das quais não se segue a composição em Deus. Pois a relação, comparada à essência divina, não difere em realidade, mas apenas em razão, da qual não se compõe a ela, assim como nem a bondade nem qualquer outro dos atributos essenciais. Mas, por comparação com a relação oposta, há uma pluralidade de coisas, mas não composição, porque as relações opostas se distinguem umas das outras na medida em que são distintas. Mas a composição não provém de algumas coisas distintas na medida em que são distintas." E isto é dito com razão, porque a composição é de fato feita de coisas diferentes, mas como coisas que podem ser unidas, não precisamente como distintas.

E em I, dist. xxiv, q. i, art. n: «Deve-se saber», diz ele, «que nas coisas divinas não há um número simples, que seja pela divisão da essência ou da quantidade; mas há um certo número, a saber, o número das relações.» O que ele expressa mais claramente em I a Anibald, dist. xxiv, q. i, art. i: «Algumas, diz ele, são aquelas que são divididas simplesmente, porque segundo a matéria e a quantidade, ou segundo a essência e a forma. E, portanto, nestas há um número simplesmente. Mas há algumas que são divididas secundum quid, porque segundo propriedades acidentais, ou segundo propriedades absolutas, como Sócrates diz que o branco é diferente do preto; ou segundo propriedades relativas, como Sócrates diz que a direita é diferente da esquerda, e nestas há um número secundum quid. Portanto, o número simplesmente implica separação e distinção, mas o número secundum quid implica apenas distinção.» Visto que, portanto, no divino há uma distinção de Pessoas por propriedades relativas, e não uma separação segundo a essência, no divino há um número de Pessoas segundo uma certa qualidade, não um número simplesmente, a saber, de essências e quididades." O mesmo é retirado do próprio São Tomás nesta questão xxx, artigos i a iv, embora ali ele tome o número simples e absoluto para o número que numera, que está no intelecto, e o número numerado para aquilo que está nas coisas, e nelas realiza agregação, composição e maior ou menor. E assim também os Padres, que por vezes afirmam que há número em Deus, falam de número precisamente como distinção de relações. Aqueles que por vezes negam o número, entendem-no com aquela imperfeição e composição que está nas coisas criadas.

XIII. Segunda regra: Os nomes alienum, diversum, extraneum, diferente, alterum e similares não devem ser atribuídos em propriedade a Pessoas. Assim, de São Tomás na questão xxxi, azedo. n.

A razão é que esses termos significam algo diferente em sua natureza. Portanto, esses nomes não podem ser aplicados a Pessoas, a menos que se acrescente uma restrição que se baseie em relações, como se fosse dito: As Pessoas são diferentes, ou diversas conceitualmente, ou relativamente; uma é estranha à outra relativamente. Mas não se forem usadas de forma absoluta, porque esses nomes pronunciados de forma absoluta indicam uma distinção com alguma distância e discrepância no ser, ou na natureza, assim como "outro" ou "alterado" significa propriamente uma distinção de qualidade, que costuma fazer com que outro seja alterado. E para que não haja ocasião para erro, eles devem ser usados com cautela, e se forem encontrados em autores consagrados, devem ser explicados em bom sentido.

Propriamente, porém, as Pessoas devem ser ditas como distintas ou discretas, o que não indica nada de diversidade de natureza.

XIV. A terceira regra referente aos nomes que significam multidão. O nome triplo, ou múltiplo, não é usado de forma absoluta em coisas divinas, mas com um acréscimo, ou seja, usando um termo relativo ou conceitual. No entanto, este nome, Irinus, e a trindade são ditos de forma absoluta e sem qualquer restrição. Esta regra é extraída de São Tomás, aqui q. xxxi, a. lad m, e a. n, e ele a ensina a partir de Hilário.

E a razão é que o múltiplo, o triplo ou o duplo se opõem à simplicidade, pois o que é simples não é duplo nem múltiplo, e assim esses nomes implicam algo de composição, ou, como diz São Tomás, desigualdade de proporção; mas afirmar algo de Deus que se oponha à simplicidade, ou induza à desigualdade, é um erro. Mas, na verdade, este nome trígono ou trindade denota absolutamente o número três, sem a adição de desigualdade, ou a diminuição da simplicidade, e assim é atribuído absolutamente a Deus, visto que Deus subsiste em três Pessoas, mas nem toda Pessoa, por exemplo, o Pai ou o Filho, é chamada de trígono, porque trindade, como diz São Tomás aqui em q. xxxi, art. i a i, segundo a propriedade da palavra, significa antes o número de Pessoas de uma só essência. E por esta razão não podemos dizer que o Pai é uma trindade. E esta diferença entre o triplo e o trígono ou trindade é tirada de Agostinho, vi De Trinitate, c. vn, onde ele diz: "Nem, visto que existe uma Trindade, deve-se pensar nela como trina, caso contrário, o Pai sozinho ou o Filho sozinho seriam menos do que o Pai e o Filho juntos." E no capítulo vn, pela mesma razão, ele diz: "A Trindade é mais do que trina." E no livro xv, c. m: "Também neste livro apareceu a igualdade da Trindade, e não Deus trino, mas Trindade." E Goncilio de Toledo n, na Confissão de Fé: "Esta", diz ele, "é uma narrativa relacionada à Santíssima Trindade, que deve ser dita e acreditada não como trina, mas como Trindade." Por vezes, porém, São Tomás usa o nome duplo, como quando, na questão x sobre a potência, art. n, admite que há uma dupla emanação em Deus, e os Padres por vezes usam o mesmo termo, ou chamam-no de Pessoa tríplice, tomando triplo ou duplo, pelo simples nome de dois ou três, e aplicam isto não diretamente a Deus em si, afirmando que Deus é tríplice, como se diz ser três, mas às Pessoas ou subsistências relativas.

XV. Quarta regra: Termos que significam exclusão, como "ly solus", "ly tantum" e similares, podem ser ditos de termos essenciais em Deus sincategorematicamente, não categoricamente. Mas não podem ser ditos de termos pessoais, se "ly solus" for colocado na parte do sujeito e na parte do predicado algo comum. Então, "ly solus" é dito categoricamente quando é colocado na parte do predicado como um substantivo e implica solidão, como em dizer: O Pai está sozinho, Deus está sozinho, isto é, sem companhia. É sincategorematicamente quando é colocado na parte do sujeito, a título de advérbio, e significa que algo pertence a alguém somente, como em dizer: Solus Deus é incompreensível. Daí ser falso dizer: O Pai está sozinho: pois significa estar solitário e não ter companhia. E Cristo, o Senhor, disse João vm: Porque eu não estou sozinho. E se termos essenciais são predicados de Pessoas, "ly solus" não pode ser colocado na parte do sujeito sincategorematicamente, como em dizer: Só o Pai é Deus, porque faz sentido que não haja outro Deus, o que é falso. E isso é especialmente pretendido por São Tomás, q.xxxi, art. iv, como fica claro desde o início do artigo. Pelo mesmo motivo, uma proposição é falsa quando algo nocional comum é predicado de uma Pessoa, colocando a palavra "somente" na parte do sujeito, como se dissesse: Só o Pai espira, é falso, porque o Filho também espira. Caso contrário, se algo nocional próprio é predicado, como: Só o Pai gera. Mas como se deve entender João xvn: "Para que te conheçam, o único Deus verdadeiro", dissemos na discussão anterior, art. in.

A palavra "singular" parece ser adequada para descrever Deus, pois no uso comum significa apenas individuação, que também pertence à natureza. Contudo, se o singular, o único, excluísse uma multidão de Pessoas, então deveria ser negado, e nesse sentido muitos Padres da Igreja afirmam que em Deus não há nem singularidade nem diversidade.

# QUESTÃO XXXIII.

## SOBRE A PESSOA DO PAI.

### SUMÁRIO DO TEXTO

São Tomás começa com esta questão sobre as Pessoas em particular. E primeiro, sobre a Pessoa do Pai, a respeito da qual ele mostra três coisas, a saber, que Ele é o princípio, que Ele é o Pai, que Ele não foi gerado.

No primeiro artigo, ele mostra que o Pai é um princípio, porque dele procedem outras Pessoas; contudo, ele não tem a natureza de uma causa, porque não possui diversidade de substância, nem a dependência de outras Pessoas em relação a ele.

No segundo artigo, ele demonstra que é próprio da primeira Pessoa ser o Pai, porque ela se distingue das outras pela paternidade, visto que somente ela gera. Mas nada é tão próprio de alguém quanto aquilo que a distingue das outras.

No terceiro artigo, ele demonstra que o nome de paternidade é aplicado mais principalmente e primeiramente ao Pai quando se refere à Pessoa do Filho, do que quando se refere às criaturas, em relação às quais Ele é chamado de autor e Pai. Pois Ele é mais propriamente chamado de Pai em relação ao termo gerado, e à Pessoa que é simplesmente o Filho.

No quarto artigo, ele mostra que ser incriado é próprio do Pai, segundo o qual o incriado significa a negação de qualquer processão a partir de outro, de modo que é designado como sendo um princípio sem começo conceitualmente,

não segundo o qual significa ser incriado, porque é dito isso essencialmente.

## QUESTÕES XXXIV E XXXV.

Nessas duas questões, ele trata de assuntos que dizem respeito à segunda Pessoa do Filho, ou seja, a natureza do Verbo na questão xxxiv e a natureza da imagem na questão xxxv.

No que diz respeito à natureza da Palavra, ele indaga no primeiro artigo se a Palavra é dita em Deus pessoal ou relativamente, ou essencialmente ou absolutamente. E responde que a Palavra, propriamente entendida, ou seja, no sentido do coração como aquele que diz, é dita relativamente ao falante; e, portanto, é dita pessoalmente e não essencialmente, enquanto o entendimento é dito essencialmente.

No segundo artigo, ele demonstra que o nome Verbo é próprio do Filho em Deus, porque o Verbo é propriamente e pessoalmente mencionado através da emanação do intelecto, mas o Filho é Filho na medida em que é gerado e emana através do intelecto.

No terceiro artigo, ele mostra que a Palavra considera o Pai como o orador com um respeito real, que expressa tudo o que Deus entende, inclusive das criaturas; e assim ele as considera em relação à razão como expressiva e criadora delas.

Em relação à natureza da imagem, ele mostra duas coisas na questão xxxv. Primeiro, que a imagem é colocada em Deus pessoalmente, e não essencialmente, porque a natureza da imagem é semelhança como procedente, enquanto a processão é encontrada apenas em coisas pessoais.

Em segundo lugar, que a natureza da imagem pertence somente ao Filho, e não ao Espírito Santo, porque embora o Espírito Santo, no poder de sua processão, receba a mesma natureza do Pai que o Filho recebe, não se diz que ele nasceu, nem é semelhança de sua natureza, como é a natureza do Verbo.

## QUESTÕES XXXVI, XXXVII E XXXVIII.

Estas três questões tratam da Pessoa do Espírito Santo em termos de três coisas que lhe são atribuídas, a saber, que ele é o Espírito que procede do Pai e do Filho, que ele é o amor de ambos e que ele é uma dádiva.

Quanto à natureza do Espírito Santo, ele demonstra, primeiramente no primeiro artigo, que este nome, Espírito Santo, é próprio da terceira Pessoa que procede através da vontade: pois a vontade é própria do impulso, da inclinação e do peso, que são significados pelo nome de espírito, e também pelo nome de santidade, a quem é próprio dirigir a Deus através do amor.

No segundo artigo, ele mostra que o Espírito Santo procede do Filho, e não apenas do Pai; tanto porque se distingue dele: portanto, opõe-se a ele relativamente, mas toda oposição relativa se funda na força da origem e da processão, e visto que o Filho não procede do Espírito Santo, inversamente o Espírito Santo deve proceder do Filho, quanto porque é da natureza do amor proceder da Palavra ou da concepção da mente: pois nada é amado a não ser na medida em que é apreendido pelo intelecto através da concepção.

No terceiro artigo, ele demonstra que se verifica que o Espírito Santo procede do Pai por meio do Filho, porque, embora em ambos exista o mesmo poder espiritual do Espírito Santo, o Filho é, contudo, uma Pessoa distinta do Pai e recebe esse poder do Pai.

No quarto artigo, ele ensina que o Pai e o Filho são um só princípio do Espírito Santo, porque esse princípio nominal é tomado substantivamente, e nisso o Pai e o Filho não têm oposição. E, similarmente, há um só espirador, embora dois espirantes, porque o espirador é um substantivo e os espirantes são adjetivos.

A respeito da natureza do amor, que é atribuída ao Espírito Santo, ele mostra duas coisas em questão xxxvn.

Primeiro, o amor, entendido essencialmente como a relação do amante com o amado, não é um nome pessoal. Mas, entendido conceitualmente como a relação com o princípio do qual procede espiritualmente, é chamado de pessoal e é próprio do Espírito Santo, que procede por meio do amor.

A segunda é que se diz verdadeiramente que o Pai e o Filho se amam com o Espírito Santo, não no sentido de amar essencialmente, mas conceitualmente: pois essencialmente eles se amam, em sua própria essência, mas conceitualmente espiram amor com o Espírito Santo, assim como o Pai diz ao Verbo, e uma árvore floresce, embora não entenda com o Verbo, mas consigo mesma.

Quanto à natureza da dádiva, ele também levanta duas questões na questão 37. A primeira é que este nome, dádiva, por proceder tanto do doador quanto do princípio do qual é dado, é um nome pessoal, pois se explica segundo a relação de processão. A segunda é que dádiva é propriamente o nome do Espírito Santo, porque dádiva implica uma dádiva gratuita. Mas o que é dado gratuitamente, antes de tudo, é o amor do doador, que é a própria graça, ou a vontade gratuita que ele inclina para o receptor da dádiva. E assim, quando o Espírito Santo procede por meio do amor, trata-se da primeira e incriada graça, ou da vontade gratuita de Deus.DISPUTAÇÃO XV

## SOBRE AS PESSOAS DIVINAS EM PARTICULAR.

## ARTIGO I.

### Qual o significado formal do conceito de não gerado e do Pai?

Das três noções atribuídas ao Pai, a saber, paternidade, espiração ativa e não-nascido, ou seja, não gerado, cada uma apresenta suas próprias dificuldades particulares. Paternidade: como ela constitui a Pessoa do Pai antes da geração.

Espiração: como ela pertence ao Filho juntamente com o Pai, de modo que ambos constituem um princípio do Espírito Santo, e como o Espírito Santo se distinguiria do Filho se não fosse um espirador. Não-nascido: como ele é explicado e formalmente constituído pela negação, ou o que implica formalmente na Pessoa do Pai. As duas

primeiras partes devem ser tratadas, a saber, a primeira na discussão seguinte; a segunda nos artigos subsequentes desta discussão; e a terceira neste artigo.

I. Mas deve-se supor que este nome, não gerado, embora em seu significado próprio denote a negação da geração, se estende à negação da produção, ou criação, ou qualquer processão a partir de outro, de modo que às vezes não gerado é o mesmo que não criado, às vezes o mesmo que não produzido, ou que não procede de modo algum, às vezes o mesmo que não gerado ou não nascido, por concordância também em coisas criadas, diz-se que tudo o que não é produzido por geração, como um anjo, o céu, etc., é não gerado ou não gerável. No presente caso, não tomamos não gerado como não criado: pois assim seria um nome essencial e comum às três Pessoas: pois foi nesse sentido que os arianos tomaram não gerado quando tentaram, no Concílio de Niceia, obter que somente o Pai fosse dito não gerado, como relatamos acima na discussão 12, artigo 1, ou seja, para que pudessem enganar os ingênuos e inferir que o Filho foi feito e criado, porque não era não gerado, tomando não gerado pois aquilo que não foi feito, ou não foi criado. Mas o Santo Sínodo, percebendo o engano, absteve-se do nome "não gerado", e também não o atribuiu ao Pai, mas no símbolo nomeou o Filho gerado, acrescentando "não feito", a fim de deixar claro que o não gerado, atribuído somente ao Pai, não é tomado como incriado ou não feito, pois isso também é atribuído ao Filho. Portanto, o não gerado deve ser entendido, no presente, não como o essencialmente não gerado, que é o mesmo que o incriado, mas como o conceitualmente não gerado, que não procede segundo uma origem relativa. E pode ser entendido de forma estritamente literal, pois nega precisamente a geração ou o nascimento, e dessa forma não pertence somente ao Pai, nem é uma noção d'Ele, mas também pertence ao Espírito Santo, que não nasce, mas procede. Portanto, para que seja um nome próprio para o Pai, é necessário que o não gerado seja tomado como a negação de toda processão e origem relativa, de modo que Ele seja uma Pessoa que não procede de princípio. Pois isso é próprio da Primeira Pessoa. E assim Agostinho, em seu livro V sobre a Trindade, capítulo 11, diz: «A engenhosidade não consiste em dizer substância, mas em negar a relação.» E o capítulo 5n conclui: "Portanto, não se abandona a categoria relativa quando se diz que alguém não foi gerado", isto é, porque a negação se refere redutivamente à sua positiva.

II. Com essas suposições, surge uma dificuldade quanto à noção de não gerado, ou à noção de não gerado próprio do Pai, quanto a se significa apenas uma mera negação de proceder de outro, ou também algo positivo, ao menos de natureza material. Pois, por um lado, significar apenas uma negação pura é significar o nada puro: pois mesmo aquilo que é nada implica essa negação de proceder de outro. Se, portanto, por não gerado queremos significar apenas isto, ou seja, que o Pai não procede de outro, não significamos nada no Pai que não possa também ser significado em negação pura; nem se expressa ali qualquer dignidade ou autoridade, a menos que algo mais seja acrescentado àquilo que não procede de outro. Mas algo de dignidade deve ser expresso, visto que se trata da noção do Pai, que não pode significar nada particular, a menos que expresse alguma dignidade, que não pode estar em negação pura e no nada puro. Daí São Tomás, nesta questão, xxxm, art. Do versículo iv ao i, ele diz que: "Para que o não gerado seja próprio somente do Pai, é necessário entender no nome não gerado que ele pertence a alguma Pessoa divina, que é o princípio de outra Pessoa"; o que certamente é algo positivo.

III. Mas se for dito que o não nascido implica algo positivo, ao menos do ponto de vista material, embora do ponto de vista formal expresse apenas a negação da processão, então esse positivo é algo absoluto ou relativo. Não pode ser absoluto, porque os absolutos não pertencem às noções próprias das Pessoas; e assim, aquilo que é próprio do Pai não pode ser discernido por tal positivo, mas sim aquilo que é comum a todas as Pessoas e pertence ao conceito absoluto de essência, não ao conceito nocional da Pessoa. Mas se for relativo, não pode ser da razão, porque a relação da razão não é mais uma noção, nem explica a dignidade mais do que a negação pura: pois a negação também é um ser da razão. Nem essa relação da razão pode ser fundada senão em algo positivo, e sobre isso, na medida em que assim se fundamenta, o mesmo argumento permanecerá, seja ela absoluta ou relativa, etc. Mas se for realmente relativa, não será nada além da própria paternidade, ou da espiração ativa, ou da razão do princípio, que é comum a ambas; e assim essa noção de não-nascimento será confundida com a de

paternidade, ou espiração: pois não podemos sequer imaginar que uma terceira relação possa ser dada no Pai, visto que não há outra processão além dessas duas sobre a qual uma nova relação possa ser fundada.

IV. Por essa razão, os autores divergem na explicação do que está implícito no aspecto formal dessa noção de não gerado, e o que está implícito no aspecto material e no aspecto conotado. Pois parece ter havido duas opiniões sobre esse ponto no passado, como se depreende de São Tomás nesta questão XXXM, art. IV a I. Alguns diziam que o não gerado implicava algo positivo, e não apenas negativo. Mas esse positivo, diziam, era a razão do princípio dos outros, e outros explicavam dizendo que era a autoridade universal ou a plenitude da fonte, o que se resume à mesma coisa, porque a fonte, a autoridade para isso, nada mais é do que o princípio da origem. Essa opinião é atribuída a São Boaventura em I, distintivo XXIV, questão IV, e distintivo XXVM, artigo único, primeira questão, e a outros antigos. Mas outros diziam que implicava apenas algo negativo, ou seja, não ser de outro princípio, mas não implicar a razão do princípio dos outros, como tal; Por essa razão, o princípio geralmente aceito está incluído como algo comum na razão especial da paternidade e filiação; e assim essa noção de não gerado não diferiria delas. Qual é a opinião de São Tomás sobre essa questão? XXXIN, art. IV a I, e é geralmente seguida por seus discípulos e intérpretes, onde pode ser vista em Navarrete Controvers. XXVI; Suárez, livro V de Trinitate, capítulo X, número VI, e livro VM, capítulo N; número IX; Arrubal, aqui Disput. CXVN, capítulo N; Granados, Tract. VN, Disput. II; número V; Molina, questão XXXN, art. M, Disput. I.

V. Não obstante, essa opinião anterior, de que a inacessibilidade implica algo positivo que é geralmente chamado de plenitude fontal, ou autoridade universal, foi declarada de várias maneiras por alguns autores, tanto antigos quanto modernos, atribuindo em particular o que é esse positivo. E é relatada principalmente entre os antigos. Tendo sustentado a proposição com outros escolásticos, a inacessibilidade significa uma certa relação distinta das demais, oposta à relação do gerado. O que, no entanto, é rejeitado pelo juízo de todos, aliás, e censurado pelo menos como temerário, porque é contrário a todos os escolásticos, que postulam apenas quatro relações reais em Deus, porque existem apenas duas processões: Mas essa quinta relação real além da paternidade no Pai, em razão da qual é chamada de princípio, eles não reconhecem, porque para o Filho ser o princípio, a paternidade basta, para o Espírito Santo ser o princípio, a espiração basta, mas além destas não há outra relação real a título de princípio.

VI. Contudo, embora o padre Vásquez admita que em disp. cxxxvii, cap. v, num. xiv, a innaseebilità de formal significa a negação da processão pessoal, ele afirma que, para o significado material e direto, significa o modo positivo de subsistência especial, que no Pai é uma dignidade positiva especial, a saber, ser o princípio universal e a fonte de origem da Trindade. Ao explicar o que é esse positivo em especial, Vásquez é muito minucioso, tanto no trecho citado quanto em disp. cxl, cap. m, e em disp. clix, cap. vii. Em suma, todo o seu significado parece se reduzir a três proposições.

A primeira é negativa: essa conotação positiva implícita no nome de não nascido, ou não gerado, não é o conceito de paternidade ou espiração sob o conceito explícito de paternidade ou espiração.

Segundo: Essa coisa positiva é o próprio conceito do primeiro princípio, ou da primeira Pessoa, conceito esse que não é o conceito de um princípio em geral abstraído do princípio que é a paternidade e que é a espiração, sentido no qual São Tomás ataca a opinião de Boaventura acima, mas é o próprio conceito de paternidade, não sob uma relação explícita e determinada com o Pai: pois assim se refere precisamente ao Filho, mas sob o conceito da primeira origem e do primeiro princípio, que é o conceito do Pai naquele sinal anterior à geração, e ainda assim a primeira Pessoa é concebida.

VII. Terceira proposição: Para esse sinal ou conceito, essa primeira Pessoa é apreendida como um princípio relacionado, não sob a relação expressa de paternidade, porque a paternidade ainda não está expressa então, como geradora, e em relação ao Filho, mas sob outra relação do primeiro e universal princípio com respeito a todas as Pessoas, que é uma relação não de realidade, mas de razão, porque é distinguida pelo intelecto da relação expressa de paternidade.

A primeira proposição está ausente de disp. cxxxvn, cap. v, num. xvi, no final. A segunda está lá num. xvin, e disp.cxL, cap. ni. A terceira está naquele quinto capítulo citado, disp.cxxxvn e disp. clix, c. vn, e ele se refere a eles longamente e os explica p. Alarcon tract. v, disp. vn, cap. in. De onde ele coleta o disp. supracitado. cxl, que São Tomás não provou, por meio de sua razão, contra Boaventura, que a ideia do não gerado não implica algo positivo, porque São Boaventura, ao afirmar que ela implica algo negativo e positivo, não disse que implica ambas igualmente, mas que o negativo é implícito no formal e o positivo no material, não indiretamente e no conotado como sujeito, mas diretamente e por si só.

Mas esse material positivo, que Boaventura disse ser a fonte da plenitude, ele não entendeu como a ideia comum à comunidade da predicação por meio do gênero à paternidade e à espiração, sentido em que São Tomás a entendeu e a atacou, mas como a ideia do primeiro e universal princípio da Trindade, que pertence à primeira Pessoa.

A opinião de Ha*.c Vasquez pareceu mais dura para muitos de seus seguidores, e o Padre Suarez a refuta brevemente em seu livro.

viii sobre a Trindade, cap. n, num xi, e chama isso de um voo improvável, quando ele quer postular a relação da razão como a matéria, ou como o fundamento dessa negação não nascida, quando, no entanto, a relação da razão não implica maior dignidade do que a privação: portanto, se esse positivo é postulado em nome da dignidade, que dignidade há na relação da razão mais do que na privação?

VIII. Por esta razão, a dignidade e plenitude fontal, pelas quais o Pai é chamado de primeiro e universal princípio das Pessoas que procedem em Deus, e que se diz estar implícita no nome do ingerido, é explicada de maneira diferente por outros discípulos de Vásquez, especialmente pelo Padre Alarcon, onde, acima mencionado no capítulo i, número xvin, e ao longo do segundo capítulo, muito profusamente. Eles dizem, portanto, que a relação de razão, pela qual o Padre Vásquez explicou a plenitude fontal positiva, é uma certa relação transcendental na primeira Pessoa, que pela nossa razão se distingue da paternidade, ou poder gerador, e do poder espirativo, ou relação de espiração, e o termo de tal relação transcendental são indivisivelmente o Filho e o Espírito Santo, como podem ser produzidos radicalmente pelo Pai. Ele acrescenta, porém, no capítulo m, número... iv, esta relação transcendental não é chamada de real por Vásquez, porque se distingue de outras relações apenas pela nossa razão, e a relação transcendental é frequentemente chamada de relação de acordo com o que é dito, embora também se possa dizer que ela é o próprio conceito de paternidade sob outra conotação, a saber, do primeiro princípio e da fonte da origem, na medida em que é concebida nesse signo antes de gerar como o primeiro princípio poderoso para todas as Pessoas. Além disso, a relação de paternidade sob a explicação expressa da paternidade não pode ser a razão do primeiro princípio, porque a paternidade explica apenas o conceito da relação com o Filho, mas não a razão do primeiro princípio, seja ele não produzido por outro, seja aquele que produz todas as outras Pessoas.

IX. Esses autores preparam o terreno para estabelecer sua opinião, a ser discutida adiante, de que a Pessoa do Pai é constituída antecedentemente à origem da geração, não pelo conceito de paternidade como subsistente, mas pelo conceito de inatismo, não por aquela parte em que ele fala de negação formal, mas na qual ele implica a razão positiva do primeiro princípio.

Que se chegue a uma conclusão: a inacessibilidade ou não-geração, no sentido formal, implica apenas a negação da processão passiva de outro. Mas, no sentido material direto (o material direto é o mesmo que o fundamento), não implica a ideia de um princípio universal, nem a ideia de paternidade ou espiração, mesmo por meio de uma relação da razão com as Pessoas procedentes, e muito menos aquela relação transcendental com o Filho e com o Espírito Santo indivisível. Mas o material direto é a Pessoa do Pai como existente por si mesma em um gênero pessoal ou conceitual.

X. A primeira parte, referente ao significado formal do não gerado, que é a negação da processão passiva, é clara, tanto pelo significado formal do próprio nome, que implica a formalidade do gerado negado, mas gerado significa uma processão passiva; quanto pela parte da coisa significada, porque o Pai em Deus tem o poder de

produzir, e não de proceder, nem de ser de outro: portanto, ambos podem ser designados formalmente nele: portanto, assim como a paternidade significa o princípio formal da origem geradora, assim o não gerado, ou inato, significa a ausência de toda processão passiva: portanto, é formalmente significado.

XI. A segunda parte, que o positivo direto, que é um aspecto conotativo desta negação, e que o fundamento não é a razão do princípio universal, ou paternidade, seja por via relacional ou transcendental, ou de qualquer forma que se explique a relação entre a plenitude da fonte e o princípio pessoal, está comprovada, porque toda razão de princípio ativo, e plenitude da fonte tomada positiva e ativamente, deve necessariamente implicar a razão de um princípio que realmente flui para o seu termo, porque não pode haver um princípio de origem em Deus, exceto por ordem ao termo, do qual deriva de si mesmo, e para o qual realmente flui; caso contrário, se não o origina, não é o seu princípio ativo. Mas na Pessoa do Pai não há nada além de uma essência absoluta e uma Pessoa relativa. Não pertence à essência absoluta ser um princípio de origem, visto que a essência é comum a todos, mas aquilo que diz que a origem é um princípio implica oposição ao seu termo e, portanto, não é comum a todos, mas próprio de si mesmo. À Pessoa relativa pertence a própria oposição relativa da paternidade para com o Filho e da espiração para com o Espírito Santo, pela qual o Pai se constitui como fluindo para essas Pessoas, pela qual Ele é, de fato, designado como a origem dessas Pessoas, mas ainda não está expresso ali que Ele é a primeira origem, e não derivado de outro, mas apenas que Ele deriva outros de Si mesmo. Mas se outra razão para o primeiro princípio nessa Pessoa for tomada ali antes de ser entendida como geradora e explicativa da razão da paternidade, ou explicativa do poder da espiração, tal razão não pode ser entendida como realmente fluindo para o termo ao qual se refere: portanto, ela não tem a si mesma como princípio. A consequência é conhecida, porque o princípio ativo é o mesmo que o princípio influente, mas aquele princípio que é considerado no Pai deve ser ativo, porque é significado pelo nome de fonte, ou a origem da plenitude de todas as Pessoas; mas o princípio fonte denota influência ativa. O antecedente é certo, porque não há influxo universal do Pai procedendo para o Filho e o Espírito Santo indivisível, se de fato, por meio da paternidade, Ele gera o Filho plena e adequadamente sem qualquer outro influxo, e por meio da espiração em Si mesmo e existente no Filho, Ele influi e produz o Espírito Santo de forma mais completa. Nem é necessário outro influxo comum a ambas as produções: pois não há razão mais comum ou superior na produção que seja comum a ambas as Pessoas; portanto, também não há princípio ou relação que diga respeito a ambas as Pessoas indivisíveis produzindo o Filho e o Espírito Santo, pois é válido desde a negação do influxo até a negação da origem e do respeito. Mas se for dito que há uma razão comum para o princípio com respeito à paternidade e à espiração, não por meio da universalidade na influência e na produção, mas como uma razão comum na predicação, admitimos isso, mas tal razão comum está incluída em ambas as relações de paternidade e espiração, como argumenta D. Thomas nesta questão xxxin, art.ivadi. Assim, a inascibilidade não será uma noção diferente da paternidade e da espiração, mas estará incluída nelas como algo comum em particular, nem a noção de inascibilidade será uma noção singular do Pai, mas um certo predicado comum da paternidade e da espiração; o que Vásquez e aqueles que o seguem negam.

XII. Finalmente, essa razão positiva que dizem ser significada pelo nome do não gerado não pode ser uma relação de razão, como insinua Vásquez, nem uma relação transcendental com o Filho e o Espírito Santo, como diz Alarcón, nem a própria paternidade inadequadamente considerada, e por esse sinal antes de gerar, nem nada absoluto. Não é uma relação de razão, tanto porque isso não implica mais dignidade do que a privação, visto que a privação também é um ser de razão; e assim, se uma relação de razão é por vezes tomada como dignidade e honra, como ser juiz, ser mestre, a privação também é tomada como honra e dignidade, como ser isento e libertado da servidão, e outras coisas semelhantes.

Além disso, a relação da razão não tem utilidade para a plenitude e autoridade que originam o princípio universal, pois essa origem e esse princípio dizem respeito às Pessoas que procedem verdadeiramente do Pai, em relação às quais a relação da razão não expressa a ordem do princípio real: pois se o princípio não tem uma ordem real, o princípio real não está em Deus, embora, em relação às criaturas, Deus seja o princípio não por ordem real

para elas, mas pela relação da razão, porque as criaturas são de uma ordem diferente e dependem de Deus, mas Deus não é ordenado a elas. Mas, dessa forma, o Pai não pode ser o princípio e a fonte das Pessoas divinas: pois ele seria o princípio delas, como é o princípio das criaturas, não por observá-las realmente, mas por observá-las pela razão, visto que as próprias Pessoas, procedendo realmente, consideram o Pai como um princípio: pois assim as criaturas se relacionam com Deus, e Deus é o princípio delas. Portanto, se o Pai é considerado a fonte e o princípio universal da Trindade, é necessário que tal fonte e autoridade de um princípio universal tenha o caráter de um princípio real que realmente influencia e respeita seus próprios termos.

Portanto, para esse fim, recorre-se erroneamente ao respeito da razão, uma vez que isso não constitui a relação entre o princípio e a fonte das Pessoas divinas.

XIII. Tampouco se pode dizer que a razão positiva para isso seja uma relação transcendental da parte do Pai com dois termos, a saber, o Filho e o Espírito Santo como indivisíveis. Pois essa relação transcendental não pode considerar o Filho e o Espírito Santo como um princípio influente, como já foi demonstrado, porque não há influxo dado como indivisível e que flua da mesma forma para o Filho e o Espírito Santo, se de fato o Filho procede adequada e inteiramente através do intelecto, e o Espírito Santo através da vontade, nem há qualquer outra terceira razão para fluir indivisivelmente para eles, que não seja nem através do intelecto nem através da vontade, porque tal influxo e ação não existem em Deus, nem são atribuíveis. Nem é essa relação transcendental a razão da subsistência da primeira Pessoa, porque para ela ser uma Pessoa não é uma relação transcendental que contribui, mas sim uma relação predicamental, isto é, aquela que se opõe a outra relação correlativa, como a paternidade, porque Pessoa implica incomunicabilidade na razão da Pessoa, e oposição, o que é próprio de uma relação predicamental; mas ela não possui o primeiro ser por meio de uma relação transcendental com as Pessoas seguintes e precedentes, mas sim pela negação do anterior: pois este é o primeiro ser: porque considerar algo como subsequente e procedente de si mesmo não constitui a natureza do primeiro, assim como o Filho é uma Pessoa que considera outro procedente de si mesmo, nem é ele o primeiro. Mas o fato de considerar tudo o que procede em Deus como procedente de si mesmo, e consequentemente não haver nenhum de quem o próprio Pai procede, isso constitui a primeira Pessoa, porque implica a negação de não proceder de nenhum, mas não porque afirme positivamente que os outros procedem de si mesmo. Nem considera os outros como procedentes de si por uma relação transcendental, porque os considera como procedentes de si na medida em que os influencia; mas não influencia por uma relação transcendental, e sim por relações de origem, que são, segundo o ser em Deus, e nocionais, como se fossem oposição relativa. Onde está, então, essa relação transcendental, ou como pertence a essa Pessoa?

Finalmente, a relação transcendental na realidade é algo absoluto, assim como o ato e o hábito consideram transcendentalmente o objeto, a matéria a forma e as partes o todo. Mas em Deus, aquilo que é absoluto não constitui a natureza nocional e própria do Pai, visto que é comum a todos, e consequentemente também não constitui a natureza da fonte e do princípio universal que procede das Pessoas. Mas aquilo que é relativo e não absoluto no Pai nada mais é do que a paternidade e a espiração, que não são transcendentalmente, mas predicamentalmente, e, segundo o ser, relativas, visto que são relativamente opostas aos seus termos. Portanto, tal relação transcendental não explica a natureza da fonte e a autoridade positiva implícita no direito em nome do não gerado.

XIV. Finalmente, esta relação positiva de paternidade, inadequadamente considerada antes de gerar, não é algo absoluto. Não é absoluto, pela razão já exposta, porque o absoluto não é uma noção em Deus, mas comum a todas as Pessoas, não uma marca e característica própria do Pai. Não é uma relação do Pai inadequadamente considerada, porque assim o não-nascimento não será uma noção distinta da paternidade, mas incluída nela, e como que parte dela. Pois aqui se instaura a mesma razão que São Tomás formula nesta questão, XXXNI, art. IV a I, de que se a noção de princípio é algo comum à paternidade e à espiração, estará incluída nelas, e o não-gerado, tomado por princípio tão comum, não será algo distinto da paternidade e da espiração: portanto, pela mesma razão, se houver um conceito de paternidade inadequadamente considerado, o não-gerado será uma

noção incluída na paternidade, não distinta dela. Além disso, como o conceito de paternidade também é mal compreendido, e após a geração se refere apenas ao Filho, não expressando a natureza da primeira Pessoa, mas apenas da Pessoa geradora; e, portanto, relaciona-se somente ao Filho, e

não formalmente ao Espírito Santo: pois tem isso através de

»o inspiração: portanto, como assim não explica a razão do princípio universal e a fonte da plenitude para todas as Pessoas: portanto também a paternidade inadequadamente concebida, e naquele signo antes de gerar, não é concebida como a primeira Pessoa, e como plenitude formal por meio do princípio universal: pois se tivesse isso para aquele signo inadequado, certamente para outro signo posterior no qual é adequadamente concebida, não o perderia.

XV. Finalmente, a terceira parte da conclusão acima, ou seja, que o positivo direto dessa noção é a Pessoa do Pai, como no gênero pessoal que existe por si só, é comprovada, porque concebemos o primeiro princípio pessoal como constituído da mesma maneira que o primeiro princípio e o primeiro ser entre as naturezas: pois em ambos os casos o primeiro princípio é dado; lá, precisamente, das Pessoas, aqui, das naturezas e dos seres. Ora, Deus é constituído no sentido do primeiro princípio entitativo pelo fato de ser um ser e uma natureza que não existe de nenhum outro ser, o que é a negação formalmente implícita no nome do primeiro princípio, e pelo fato de existir por si mesmo, o que pertence ao positivo conotado. Portanto, nas coisas divinas, o primeiro princípio pessoal será constituído de maneira semelhante, ou na linha e no gênero das Pessoas divinas, pelo fato de ser uma Pessoa a partir de um princípio formal, não de outro princípio, e de um princípio material, ou como fundamento, ele existe conceitualmente, isto é, no sentido do princípio nocional a partir de si mesmo.

E confirma-se que, postuladas essas duas coisas, e cessando toda a formalidade e a razão, essa Pessoa permanece primeira e ingerida. Pois a natureza de ingerida e primeira não significa necessariamente que outras coisas dela provenham e, consequentemente, que ela seja a fonte e o princípio de outras, porque essa relação diz respeito à natureza de um princípio como algo que flui para outras coisas, que dele derivam, mas não como algo que é primeiro em si mesmo, o que se dá pela negação do anterior do qual deriva, existindo em si mesmo e a partir de si mesmo. E, além disso, ser a fonte e o princípio de outras coisas, embora se possa dizer que ela é primeira pelo fato de ser o princípio de todas as coisas além de si mesma, sem exceção, serve mais para explicar a natureza do primeiro princípio pressuposta ou consecutivamente do que formalmente, porque, ou seja, ela não se apresenta como o princípio de todas as coisas além de si mesma, exceto excluindo-se a possibilidade de que ela não provenha de outra coisa, porque não resta outra coisa da qual ela provenha. Por essa razão, portanto, porque se infere que isto não provém de outro, do fato de ser o princípio de tudo, deduz-se que é o primeiro: portanto, é mais formal e mais inerente à natureza do primeiro ou não gerado que ele

não provém de outro, do que o fato de todas as outras coisas provirem dele.

XVI. E se perguntardes: Será que este positivo, que é ser de si mesmo conceitualmente, que é conotado diretamente no não gerado, ao qual a noção relativa per se pertence primariamente, refere-se à paternidade ou à espiração ativa? Pois mesmo esta espiração não provém de outro, nem pertence ao Pai de outro, a resposta é que esse positivo per se pertence primariamente à paternidade. Tanto porque a paternidade não é apenas uma noção, mas também uma propriedade, porque pertence somente à primeira Pessoa como uma relação positiva. Mas a espiração também pertence ao Filho e é comunicável a Ele, e como o Filho é uma Pessoa de outro, consequentemente a espiração, por pertencer a uma Pessoa de outro, e não existir puramente em uma Pessoa de si mesma, parece diminuir a razão da primeira em todo o seu rigor.

Além disso, como a paternidade constitui a Pessoa, e não a espiração ativa, e, portanto, a espiração ativa é apropriada a Ele como princípio radicalmente oposto ao Espírito Santo, considera-se a paternidade em primeiro lugar, existindo por si mesma em uma linha pessoal e por meio da primeira Pessoa. Já a espiração não é considerada como uma Pessoa, nem como a primeira Pessoa existente, mas como algo acrescentado ou que vem ao que existe e subsiste. Talvez por essa razão, os Padres da Igreja chamam o Pai de fonte da Trindade e divindade fonte, pois a

própria paternidade é a primeira existente por si mesma, da qual derivam as outras Pessoas: o Filho, formalmente por meio da paternidade; o Espírito Santo, formalmente por meio da espiração e radicalmente por meio da paternidade. Logo, ser a fonte da Trindade não é uma noção especial, mas está implícito na paternidade, na medida em que é o princípio primeiro. Mas a noção de não gerado não significa fonte por princípio, mas negação de outro em uma Pessoa existente por si mesma.

XVII. Daí se depreende como se deve entender São Tomás nesta questão xxxin, art. iv a ii, ao atribuir o positivo incluído na razão do ingerado. Pois ele diz duas coisas: primeiro, que se a razão do ingerado for tomada como a negação do gerado, ou do gerado (falando estritamente da geração), então ela também pertence ao Espírito Santo, nem é própria do Pai, a menos que no nome do ingerado se entenda uma Pessoa que é o princípio de outra Pessoa: pois assim ela não pertence ao Espírito Santo, porque ele não é o princípio de outra Pessoa, e pertence ao Pai, porque ele é outra Pessoa dele, e ele próprio não é gerado. A segunda é que se o ingerado for tomado como a negação de toda processão, e não apenas da geração, então ele pertence somente ao Pai, não ao Espírito Santo, porque ele é uma Pessoa que subsiste de outra, nem à essência divina, que, como no Filho e no Espírito Santo, é comunicada por outra. Mas ele havia dito, na solução da primeira questão, que o não gerado não implica a noção de um princípio ou uma fonte de plenitude, mas implica a negação da geração passiva, que é válida para o não gerado apenas na medida em que o Filho não o é, e esta é a noção própria do Pai. Mas estas duas coisas são facilmente reconciliáveis, porque na solução da primeira questão, São Tomás explicou o não gerado do ponto de vista do significado formal, como sendo restrito a representar a negação do gerado, ou da geração do Filho precisamente: pois implica a negação formal do gerado. Mas na solução da segunda questão, ele acrescentou que isso não é suficiente para que seja a noção própria do Pai, a menos que tal negação de filiação, ou de geração passiva, seja entendida como própria de uma Pessoa produtora que é o princípio dos outros: pois assim não convém ao Espírito Santo, nem ao Filho; mas, não obstante, isso é exigido nessa negação da geração como condição necessária para que seja a noção própria do Pai, porque se for tomada sem tal sujeito, isto é, sem uma Pessoa que seja o princípio dos outros, pois em tal Pessoa, essa negação de não proceder por geração é uma noção peculiar, nem convém ao Espírito Santo, visto que ele não é um princípio produtivo. Mas na solução da primeira questão, ele nega que a noção do ingerido implique esse aspecto do princípio dos outros, como se estivesse diretamente significada no nome do ingerido, e não como uma condição necessária: pois isso não é diretamente significado pelo ingerido. Finalmente, ele acrescenta, em solução à segunda questão, que se o significado do não gerado é a negação não apenas da geração, mas de toda processão, então é a noção do Pai, e a Ele própria. Mas São Tomás não designa o positivo que tal nome significa diretamente e como fundamento, mas depreende-se facilmente que se trata da Primeira Pessoa do próprio Pai, na medida em que Ele existe por si mesmo e possui vida em si mesmo: pois assim, a partir de tal formalidade, segue-se imediatamente a negação de toda processão a partir de outro, e esta se fundamenta, assim como, a partir do fato de algo ser positivamente racional, segue-se a negação do irracional e do bruto: pois aquilo que tem uma conexão imediata e per se com tal negação deve ser postulado como fundamento positivo de qualquer negação. Mas aquilo que está imediata e per se conectado com a negação de toda processão a partir de outro é o ser positivo que é possuído por si mesmo, ou que existe e vive por si mesmo, nocional ou pessoalmente.

XVIII. Mas você objetará: A noção de não gerado não é suficientemente explicada em seu conceito formal pela mera negação de proceder de outro; tanto porque não ser de outro, como tal, também pertence à essência; quanto porque a negação, como tal, não explica nenhuma dignidade e autoridade, pois por si só não é nada: e assim, mesmo o próprio nada, e as criaturas meramente possíveis não são de outro, contudo, por isso não são dignificadas em algo: portanto, é necessário que o conceito formal da noção inclua algo positivo além da negação. Além disso, esse positivo não pode ser absoluto e essencial, porque isso é comum a todas as Pessoas, não uma nota ou característica particular de nenhuma delas, nem a própria razão do não gerado, da qual estamos falando agora, se refere a tornar a própria essência não gerada no sentido de essência e natureza, mas a tornar a Pessoa não gerada no sentido de subsistência e Pessoa: portanto, o positivo absoluto é irrelevante para isso, sendo

necessário recorrer ao relativo. Mas este relativo não é o conceito de paternidade, nem tal como expresso e no exercício de contemplar o Filho, que é conceber adequadamente a paternidade, nem como a declaração precisa da razão da subsistência e da primeira personalidade, ou dessa relação como subsistente, antes do exercício de gerar e contemplar o Filho, que é conceber inadequadamente a paternidade. Pois, seja qual for a forma como a paternidade seja concebida, trata-se de uma noção distinta da razão do não gerado: portanto, pelo fato de incluir a paternidade, enquanto certa relação determinada e individual, o não gerado não se torna uma noção distinta: pois ou inclui o conceito de paternidade apenas como a razão comum e genérica do princípio, tal como é comum à paternidade e à espiração, ou como o particular da paternidade, embora não sob o exercício de contemplar e tocar o Filho, mas sob a formalidade de subsistir em si mesmo. De primeira maneira, não constitui uma noção distinta e particular de não gerado, mas está apenas conjugada à razão genérica e comum das duas noções de paternidade e espiração, e por meio disso é absorvida pela paternidade, e pela espiração não se distingue delas, como exorta São Tomás no artigo iv a i, qu. xxxin. De segunda maneira, segue-se a mesma incongruência, porque não constitui uma noção distinta de não gerado a partir da paternidade, mas a paternidade será inadequadamente tomada, isto é, paternidade como subsistente, e sob o conceito de subsistência; e assim a noção de não gerado será paternidade como subsistente, mas a noção de paternidade é a mesma que olhar, ou como exercer respeito ao Filho, o que não distingue essas noções, exceto nas mãos de conceitos inadequados da mesma noção, que é a paternidade. Permanece, portanto, o fato de que o positivo que a noção do não gerado implica não é um parente pessoal de paternidade e espiração: será, portanto, um parente transcendental na medida em que é o princípio universal na Trindade, que toca indivisivelmente o Filho e o Espírito Santo pela mesma razão.

XIX. Confirma-se, porque não há dúvida de que os Padres geralmente chamam a fonte, ou a plenitude da fonte da Trindade, do próprio Pai, como Dionísio no segundo capítulo sobre os nomes divinos; Atanásio em sua oração contra os gregários de Sabélio; Nazianzo em sua oração, xni; Agostinho em seu De Trinitate, c.xx; O Concílio de Toledo n, e Eugênio IV, no Concílio de Florença, nas cartas, da união; São Tomás abaixo qu. xxxix, art.v a vi. Portanto, pertence à própria noção do Pai ser a fonte e o princípio universal nas Pessoas divinas, visto que isso pertence somente a Ele: mas isso não Lhe pertence por razão de paternidade ou de espiração, porque a paternidade é apenas o princípio produtivo do Filho, por intelecto: pois nenhum outro predicado é necessário para o ser do Pai senão o poder gerador do Filho; a espiração é apenas a produtora do Espírito Santo e, além disso, é uma noção comum ao Pai e ao Filho; mas ser a fonte de toda a Trindade é alguma razão relativa a todas as Pessoas que procedem: portanto, a razão da fonteriedade deve pertencer a outra noção do Pai, que é ser ingerido: pois não há outras noções no Pai, exceto a paternidade, que Lhe é própria, a espiração ativa, que é comum ao Pai e ao Filho, e a innascibilidade: portanto, se ser a fonte, ou a fonte da plenitude da Trindade, é próprio do Pai, e não por razão de paternidade ou espiração, será próprio por razão da innascibilidade: portanto, a innascibilidade não implica apenas a negação da processão, mas também um princípio positivo por meio da plenitude da fonte. E esta será alguma relação transcendente ou relação da razão com o Filho e o Espírito Santo, porque a paternidade e a espiração não podem existir, e de outra forma esta razão do ingerido ou princípio fonte deve pertencer à Pessoa ou subsistência do próprio Pai: pois os Padres explicam o nome da primeira Pessoa pela ingeração, e a razão do ingerido, como Damasceno, Livro I da Fé, Capítulo 9; Justino em sua exposição da fé sobre a Trindade; Nissa em seu livro sobre a diferença entre essência e hipóstases, e outros.

XX. Responde-se que a noção de não gerado não se explica por uma negação pura, desprovida de qualquer fundamento, mas por uma negação fundamentada em alguma positiva; pois sem esta, a mera negação não implica dignidade alguma, como o argumento demonstra corretamente. Mas, à instância que indaga sobre qual é essa positiva, dizemos que não se trata de um predicado essencial, pertencente à natureza, mas sim de um conceito, pertencente à subsistência, e não é inadequado que a mesma subsistência e Pessoa fundamentem diversas noções, se de fato várias concordam com elas: portanto, também várias são fundadas sobre elas. As noções não se confundem por isso, pois uma não está formalmente incluída na outra, mas cada uma,

permanecendo sob uma formalidade distinta, pode fundamental e materialmente incluí-la e conotá-la. Mas insiste-se que essa paternidade em si não pode ser tão positiva sob o conceito de paternidade, nem adequada e explicitamente em relação ao Filho, nem inadequada e precisamente subsistente. Digo que é a Pessoa do Pai, não sob a razão de um princípio que influencia ou diz respeito ao Filho sozinho, ou ao Filho e ao Espírito Santo, nem na medida em que subsiste na razão de tal princípio; mas na medida em que é uma Pessoa que funda positivamente repugnância e oposição a toda geração passiva. Pois deve-se considerar que a Pessoa do Pai é uma certa subsistência relativa, que faz subsistirem várias razões que nela concorrem: pois faz subsistir a razão do princípio que influencia o Filho, e faz subsistir a razão do princípio que influencia o Espírito Santo, e faz subsistir as próprias origens, e faz subsistir a própria incompossibilidade e repugnância que possui, ou incapacidade, com uma origem passiva. Assim, como essa subsistência fundamenta essa incapacidade, ela é um positivo conceitual sobre o qual se funda a negação do não gerado; e, portanto, implica uma certa dignidade, porque é uma Pessoa com um ser fundador, não sendo proveniente de outro. A consequência de São Tomás nessa solução também não se aplica à primeira, porque ali o santo doutor demonstra que a noção de não gerado não inclui o positivo, nem em seu aspecto formal, nem em sua conotação direta sob o aspecto de princípio, seja paternidade ou espiração, porque, como esses dois são noções na medida em que são princípios influentes, se o não gerado se apresentasse como positivo por meio de princípio, São Tomás infere corretamente que o não gerado estaria formalmente incluído em outras noções, porque estaria incluído nelas na medida em que é princípio. Mas se o não gerado está incluído na subsistência positiva do Pai, na medida em que funda o ser com incapacidade e oposição à geração passiva, ele não está formalmente incluído em outras noções, porque estas não são noções como precisamente subsistentes e como fundadoras dessa incapacidade, mas como princípios influenciadores e originadoras de seus termos. Portanto, quando se infere que o não gerado será a paternidade como subsistente, eu faço distinção; como subsistente, nego a relação e a influência sobre o Filho; como subsistente, concedo a negação de proceder de outro e daquilo que o funda; e, dessa forma, é uma noção distinta de si mesma, como o é a paternidade. Daí resta que o não gerado não é uma relação transcendental por meio de um princípio que flui para ambas as Pessoas procedentes indivisíveis.

XXI. À confirmação, a resposta é que o Pai é a fonte, a plenitude e a origem de toda a Trindade, não pela noção do não gerado, mas pela própria noção de paternidade tomada segundo o conceito adequado, ou seja, na medida em que Ele é uma Pessoa que possui em si mesmo o princípio de gerar o Filho e espirar o Espírito Santo. Pois, embora o Filho também possua o princípio de espirar o Espírito Santo, não o possui de si mesmo, mas o recebe do Pai; e, portanto, não o possui como fonte, porque não provém de si mesmo, mas sim por meio da comunicação de outro, o que se opõe à razão de uma fonte. E, assim, ser fonte no Pai não acrescenta uma nova razão para o princípio influente, mas apenas expressa a própria razão da paternidade e da inspiração, que são princípios influentes com aquilo que é conotado por Ele mesmo: pois aquilo que provém de si mesmo constitui a fonte em ambos os princípios: pois a fontalidade e a autoridade nada mais significam em Deus senão o princípio da origem, como diz São Tomás naquela questão 31, art. iv a i, mas deve ser um princípio de origem própria: pois, se for derivado, perde a natureza de fonte e se apresenta como um fluxo ou como esplendor, nome pelo qual o Filho é significado, não por diminuição, mas por derivação; caso contrário, a luz provém da luz e o brilho da luz, ou seja, toda a luz do Pai, tal como derivada, é chamada de esplendor na Palavra. O fato de ser próprio não implica uma natureza diferente do princípio em relação à paternidade e à espiração no sentido de influxo, mas sim seu modo e conotação, ou a condição de que esses princípios sejam uma fonte no Pai, e não esplendor.

## ARTIGO II.

*Será que a Palavra divina procede, por si só, da quarta via, a partir do conhecimento de todas as pessoas e criaturas divinas?*

I. A dificuldade será percebida na distinção entre o que pertence à processão do Verbo no primeiro modo per se e o que pertence ao quarto modo. Diz-se que pertencem ao primeiro modo per se aquilo que essencialmente e intrinsecamente concorda quanto à quididade e ao conceito essencial, seja concordando identicamente ou formalmente.

Pertencem ao quarto modo per se aquilo que concorda sob uma razão formal que conduz a alguma operação, e não apenas identicamente, por exemplo, o homem conversa per se, o fogo aquece per se. Pertence intrínseca e essencialmente a um homem que conversa ser um animal e um corpo, caso contrário o homem não existiria quiditativamente, mas não pertencem ao discurso no quarto modo per se, porque ele não conversa em animalidade ou corporeidade como forma, e por razão do discurso. O fogo também aquece per se, e para aquecer deve ser uma substância e um corpo, e tal corpo, a saber, um elemento ignitivo e calafativo, e tudo isso lhe pertence intrínseca e essencialmente, e no primeiro modo per se.

Contudo, nem todo predicado dentre esses concorre no quarto modo per se para a ignição ou o aquecimento: pois ele não aquece por corporeidade ou substancialidade, mas por calor, embora o corpo seja o que aquece. Portanto, na perseidade do quarto modo per se, a forma não é predicada de sua constituição formal e quiditativa por si mesma, mas de seu efeito como aquilo pelo qual o efeito é produzido, como por uma razão formal para a produção e um princípio per se que conduz ao efeito, não concomitante ou meramente idêntico.

II. Assim, o nó e o ponto central da dificuldade tornam-se claros. A processão do Verbo divino é uma processão e uma geração substancial e divina através do intelecto: é evidente que o conhecimento pelo qual ela procede, e a forma pela qual o intelecto paterno é fecundado para expressar e produzir o Verbo, é infinito e abrangente não só da essência divina, dos atributos e das Pessoas, mas também das criaturas devido à sua infinitude, e tem isso essencialmente e intrinsecamente no primeiro modo perse: mas indagamos se essa forma, ou espécie, pela qual o intelecto divino é fecundado para gerar, e esse conhecimento pelo qual o Verbo é expresso, concorre para produzi-lo formalmente com uma formalidade do quarto modo per se, segundo todos esses objetos, também segundo a forma como alcança as Pessoas e as criaturas; ou o conhecimento de alguma Pessoa e de Sua essência concorre per se no quarto modo? Mas o restante encontrado ali é concomitante, não formalmente na continuidade da produção da Palavra, mas mesmo que Deus não conhecesse criaturas ou tal Pessoa por impossibilidade, a Palavra ainda seria produzida: assim como é certo que, neste modo, o conhecimento pelo qual a Palavra procede alcança criaturas futuras, e mesmo que criaturas futuras não existissem (pois são livremente futuras), a Palavra ainda procederia; e assim o conhecimento de coisas futuras em si não é necessário no quarto modo.

III. Nessa dificuldade, portanto, Escoto em n, dist. i, qu. i, §. Quanto ao primeiro, e o que lib. xiv, §. deve ser entendido aqui, ensina que o Verbo procede apenas pelo poder do conhecimento do objeto primário. Mas, pelo nome de objeto primário, Escoto entende não apenas a essência divina, excluindo as criaturas, que na opinião de todos pertencem ao objeto secundário, mas também excluindo as Pessoas, porque ele próprio pensa em i, dist. xxvn, q. m, que as Pessoas

não são do conceito de objeto primário.

A base dessa opinião é dupla.

Primeiro, por meio do qual Escoto exclui diretamente o Filho desse conhecimento, como o sinal pelo qual a Palavra procede.

Em segundo lugar, excluir o conhecimento do Pai e do Espírito Santo para esse sinal. O primeiro fundamento deduz-se do fato de que ele próprio considera que a palavra ou a produção da Palavra é uma ação distinta do

conhecimento ou da intelecção. Mas, nesse contexto em que se entende a intelecção, e não a dicção, a Palavra ainda não é compreendida, porque a palavra ainda não é compreendida, e, no entanto, o conhecimento é compreendido: portanto, visto que a Palavra procede do conhecimento que lhe é pressuposto, porque a dicção, segundo ele, é uma ação distinta, e pressupondo a intelecção, consequentemente ela não procede do conhecimento pressuposto da Palavra, nem intuitiva, porque para esse contexto a palavra não é compreendida; nem abstrata, porque a Palavra não pode ser entendida como possível, e não como existente, porque a existência é da sua essência. O segundo fundamento é que, como o Pai não pode produzir o Filho a partir do conhecimento do próprio Filho, nem do Espírito Santo, também não pode provir do conhecimento do Pai, nem do conhecimento de nenhuma Pessoa. O antecedente está comprovado, pois se o Filho procedesse do conhecimento de si mesmo, ele teria a si mesmo como um objeto conhecido em relação à sua processão, e similarmente o Espírito Santo, portanto, como um princípio do qual ele procede, porque aquilo que é um objeto é o princípio a partir do qual o conhecimento é formado: portanto, se ele procede do conhecimento de si mesmo como um objeto, ele tem tal objeto como um princípio a partir do qual esse conhecimento é feito. Mas se o Filho e o Espírito Santo têm um ao outro como princípio de sua processão e conhecimento: portanto, ele é a imagem de si mesmo e do Espírito Santo; porque o Verbo é a imagem daquilo de que ele procede como de um princípio: mas o Filho é apenas a imagem de seu Pai: portanto, o Filho não procede do conhecimento de si mesmo e do Espírito Santo. Mas a primeira consequência está comprovada, porque o Pai não pode ser conhecido sem que o Filho seja conhecido, visto que eles são correlativos, e um não pode ser conhecido sem o outro: portanto, se o Filho não é conhecido por esse antecedente, tampouco o Pai é conhecido como Pai.

IV. A segunda opinião é a de P. Vasquez, aqui em Disp. Cxlii, cap. iv, que sustenta que o Verbo, por sua propriedade característica como Verbo, não procede per se do conhecimento da Pessoa do Espírito Santo pela quarta via, mas apenas do conhecimento da essência divina, dos atributos e da Pessoa do Pai e do Filho; mas que o conhecimento do Espírito Santo se encontra ali concomitante e identicamente, não formalmente pela quarta via. Ele sustenta a mesma opinião sobre o conhecimento das criaturas em Disp. cxliii, cap. iii, que não procede do conhecimento delas como do conhecimento exigido per se pela quarta via, mas apenas concomitante e identicamente. E neste mesmo ponto Arrubal segue aqui em Disp. cxxv, cap. v. E quanto a ambos, Alarcon tract. v, disp. vin, cap. vin e ix.

Seu fundamento reside no fato de que somente aquilo que é necessário per se para a processão e geração do Verbo é necessário per se para o princípio e o princípio assimilador, mas per se para o termo assimilado, porque toda a razão formal da ação assimiladora se dá entre o princípio assimilador e o termo assimilado per se e formalmente, e nada mais é necessário na formalidade e perseverança de tal ação. Mas o Verbo que procede do conhecimento do Pai é assimilado somente ao próprio Pai e à sua natureza, mas não é assimilado ao Espírito Santo ou às criaturas: portanto, o conhecimento das criaturas e do Espírito Santo não concorre per se, de quarta maneira, como um princípio formal de produção do Verbo, nem como um princípio assimilador nem como um termo assimilado. Pois o princípio assimilador é aquilo pelo qual a essência é, aquilo que é o Pai; O termo assimilado como aquilo que é a Palavra, como aquilo pelo qual a natureza se comunica consigo mesma: portanto, tudo o que intervém ali não intervém per se na quarta via, e como forma e princípio per se e formalmente condutor, mas apenas identicamente. Apresentaremos outros argumentos mais adiante para solucionar esse fundamento.

V. A terceira opinião é que o Verbo divino procede formalmente, por si só, do conhecimento da essência divina e de todas as Pessoas, inclusive o Espírito Santo, e de todas as criaturas: assim sustentam geralmente os discípulos de São Tomás sobre esta questão xxxiv, ar. m, ibi; Cajetan, Bagnez; Zumel; Nazarius; Navarrete contr. xxvn; Carmelitani n tomo, tract. vi de Trinitate, disp. xn, dub. i etn; Suarez lib. ix de Trinitate, c. rv et vi; Valentia i p. disp. n de Trinitate, q.vm, punct. n; Granados tr. ix, disp. v, sect. v, e muitos outros.

## RESOLUÇÃO SEGUNDO O PENSAMENTO DE SÃO TOMÁS.

VI. Digo primeiro: Não podemos atribuir à processão formal do Verbo apenas o conhecimento da essência, excluindo desse objeto todas as Pessoas. Isso é retirado de São Tomás nesta questão, no capítulo 34, parágrafos i a

m, onde ele diz: "É apropriado dizer a cada Pessoa; pois não é apenas a palavra que é dita, mas a coisa que é entendida ou significada pela palavra. Assim, portanto, é apropriado dizer a uma única Pessoa em Deus, da maneira como o Verbo é dito. E verdadeiramente, da maneira como a coisa é dita na palavra entendida, é apropriado dizer a cada Pessoa: pois o Pai, compreendendo a si mesmo, e o Filho, e o Espírito Santo, e todas as outras coisas contidas em seu conhecimento, concebe o Verbo, de modo que assim toda a Trindade é dita ao Verbo, e também a toda criatura; assim como o intelecto do homem, que concebe uma pedra, diz." E no terceiro artigo ele ensina que assim como o conhecimento de Deus é de fato apenas cognitivo de Deus, mas cognitivo e produtivo das criaturas, assim também a Palavra de Deus, que está em Deus Pai, é apenas expressiva, mas expressiva e operante das criaturas. O que ele também afirma na questão.

iv de veritate, a. iv, et quodlib. iv, art. vi. Onde considero excluir o santo doutor, tanto a opinião de Escoto quanto a de Vásquez, quando diz que o Pai concebe o Verbo compreendendo a si mesmo, o Filho, o Espírito Santo e as coisas contidas em seu conhecimento. Portanto, por causa dessa razão primordial pela qual ele compreende antes de dizer ou conceber o Verbo, ele conhece todas as Pessoas e criaturas; outros não conceberiam o Verbo a partir da compreensão de tudo o que está contido no conhecimento de Deus. Mas Vásquez exclui essa opinião, afirmando que é apropriado que cada Pessoa seja dita e expressa no Verbo, assim como dizemos pela palavra com que concebemos uma pedra. Se, portanto, é apropriado dizer das Pessoas na Palavra: então é apropriado, por si só, no quarto sentido, que a Palavra proceda do conhecimento de tais Pessoas, porque quando aqueles predicados que, por si só, formalmente resplandecem em algum efeito, formalmente correspondem em princípio, tal princípio está, por si só, relacionado ao efeito no quarto sentido, como se algo é, por si só, calor como efeito, o calor que é seu princípio, por si só produz calor no quarto sentido; se algo é, por si só, capaz de ser curado, por si só é feito por um médico. Se, portanto, a Palavra, por si só, expressa o Pai, o Espírito Santo e as criaturas, é necessário que o princípio que gera e expressa tal Palavra concorra, no quarto sentido, por si só, não apenas como representante da essência e Pessoa do Pai, mas também do Filho, do Espírito Santo e das criaturas. E não digo que ela procede, por si só, das criaturas ou do Espírito Santo, pois isso é falso, mas, por si só, da representação e da presença das criaturas e de todas as Pessoas. E novamente São Tomás ensina que o Verbo divino é per se expressivo e criador das criaturas. Ele não disse criador propriamente dito, mas fatorial, de modo que disso podemos entender que o conhecimento das criaturas como criadas ou futuras de fato não pertence per se à processão do Verbo: pois estas, como tais, não consideram apenas o princípio como fatorial, mas como fatorial. O Verbo, portanto, procede como fatorial das criaturas na medida em que é o Verbo intelectual de Deus: portanto, segundo São Tomás, deve proceder de um conhecimento e princípio que representam não apenas a natureza divina que recebe e as Pessoas que nela estão, mas também a razão fatorial das criaturas; e assim um princípio que expressa o Verbo per se, e que formalmente concorre, ao alcançar as criaturas em sua própria razão fatorial, a qual é per se comunicada ao Verbo, assim como o Verbo é por meio do qual todas as coisas são feitas.

Assim, a argumentação contra Scotus se baseia em um princípio duplo.

VII. Primeiro, porque para esse sinal e prioridade pelos quais o conhecimento é entendido no Pai como sendo proferido, e antes da própria enunciação, entende-se que o Pai conhece com um conhecimento abençoado e abrangente de Deus, se de fato dessa fecundação for proferida a Palavra abrangente de toda a divindade: pois tudo o que Deus compreende com seu intelecto, ele diz e expressa na Palavra. É, portanto, necessário para tal Palavra que ela seja fecundada pelo Pai com um conhecimento abrangente de si mesmo; Portanto, também antes de falar, é necessário que o conhecimento do próprio Pai, de onde procede a palavra, alcance tudo o que é necessário para a compreensão, e que deve ser inferido na própria Palavra como um tesouro: pois nele estão ocultos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento; portanto, visto que a compreensão de Deus envolve a obtenção de todos os atributos, e das Pessoas, e das criaturas, e a bem-aventurada visão de Deus alcança Deus quiditativamente e intuitivamente, pois Ele é trino e um, se para esse sinal anterior à palavra um conhecimento abrangente de Deus deve ser pressuposto, o conhecimento das Pessoas e das criaturas deve necessariamente ser pressuposto. E visto que a opinião de Escoto não nega o conhecimento das Pessoas para esse

sinal porque elas não são necessárias de uma quarta maneira per se para a geração do Verbo, como faz a opinião de Vásquez, mas porque ele sente que isso não pertence ao objeto primário do conhecimento divino, e porque para esse sinal o Filho ainda não é compreendido como sendo gerado de fato, este argumento é mais forte, embora também possa ser usado contra Vásquez, porque para esse sinal também leva à geração do Verbo que esse conhecimento seja abrangente, pois o Verbo abrangente deve ser gerado a partir dele, expressando em si tudo o que Deus compreende para qualquer sinal. Mas Deus compreende as Pessoas e as criaturas, e isso é necessário para o conhecimento abrangente, e não apenas o objeto primário. Portanto, se para esse sinal um conhecimento abrangente de Deus precede, de modo que possa inferir e gerar um Verbo abrangente, é necessário que todas as Pessoas e criaturas resplandeçam ali.

VIII. O segundo princípio contra Escoto é extraído do fato de que o Filho procede formalmente como a imagem do Pai, segundo o que é dito em Colossenses 10: "Que é a imagem do Deus invisível"; e em Hebreus 1: "Que, sendo o esplendor, a glória e a forma da sua substância, isto é, a imagem da Pessoa, ou hipóstase": pois é isso que ali se significa a substância, isto é, a primeira substância; e ele não é uma imagem da natureza precisamente como a natureza é, porque é da natureza de uma imagem não apenas ser semelhante a outra, mas ter outra como seu princípio ou exemplar, e consequentemente surgir dela e proceder; mas o Filho não procede da natureza, ou essência, como do início da processão, da qual ele é a imagem: pois a essência também não gera, caso contrário o Filho gerado se distinguiria da essência. Portanto, o Filho é uma imagem da Pessoa do Pai: portanto, ele procede por si mesmo e formalmente do conhecimento do Pai. A consequência é clara, pois essa imagem é intelectual e procede como similaridade inteligível, mas nada procede pelo intelecto como similaridade, exceto a um objeto conhecido, pois procede do conhecimento daquilo de que é uma imagem, porque através do conhecimento a semelhança daquilo que é impresso no intelecto para o conhecimento é expressa, e o que é impresso é o objeto que é conhecido: portanto, a imagem procede do conhecimento daquilo de que é uma imagem. Se, portanto, é uma imagem do Pai, porque o Pai é inteligente, e o objeto compreendido ou conhecido, e o conhecedor: portanto, expressa o Pai inteligivelmente e como conhecido: portanto, procede do conhecimento do Pai, porque é o mesmo expressá-lo como conhecido e proceder do conhecimento dele e ser expresso.

Novamente, o Pai não pode ser conhecido perfeitamente e em si mesmo, exceto vendo e conhecendo o Filho, porque eles são correlativos, que são ao mesmo tempo conhecimento: e como Ele o gera como uma imagem semelhante a Si mesmo, é necessário que Ele conheça o Pai como um princípio a ser expresso na imagem: portanto, também a própria imagem expressando, porque a expressão de uma imagem se dá essencialmente entre dois termos, a saber, entre o princípio que expressa e o termo expresso: portanto, aquele que expressa inteligivelmente uma imagem com uma compreensão perfeita da expressão deve alcançar tanto o princípio que expressa quanto o termo, que é a própria imagem.

IX. Dirás: Expressamos um conceito como uma imagem, e, no entanto, não o conhecemos, exceto por meio de outro conceito refletido, não por aquele conhecimento e operação pelos quais o próprio conceito direto é produzido; portanto, formalmente, e falando em si, não se exige que uma imagem inteligível proceda do conhecimento de si mesma, mesmo como um termo; e assim o argumento apresentado não prova que a processão do Verbo em si busca o conhecimento de si mesma, mesmo como uma imagem.

A resposta é que, deixando de lado essa dificuldade, quer conheçamos a palavra e o conceito quando conhecemos diretamente o objeto, quer apenas o próprio objeto representado na palavra seja alcançado, sendo a palavra um meio no qual, no entanto, no presente caso não pode haver dúvida de que a Palavra é alcançada como termo de expressão, porque quando a espécie expressa é algo distinto do objeto conhecido e expresso nela, e é apenas uma representação acidental e uma alternância do objeto, não é surpreendente que o objeto seja alcançado sem ser tocado pela imagem, ou espécie representativa, porque a espécie não serve per se como o objeto principal que é conhecido, mas como uma representação e um algo vicário no qual o objeto principal é alcançado. Mas, nessa inteligibilidade em que não há espécies distintas, mas o objeto é inteligível em si mesmo e o compreendido em ato,

é o mesmo alcançar o objeto e alcançar a espécie, ou palavra: pois, embora a Palavra seja conceitual e relativamente distinta do Pai, que é seu princípio produtor, mas não da essência, que é o objeto ou espécie, a distinção do Pai de modo algum impede que a Palavra seja conhecida como uma imagem, porque o Pai e o Filho estão relacionados de maneira correlativa; e assim, tendo conhecido o Pai, o Filho deve ser conhecido, o que não está inteiramente na expressão de nossa palavra. E, além disso, visto que o conhecimento pelo qual a palavra procede é abrangente e perfeitamente ciente de todo ato interior e imanente, ele conhece perfeitamente a própria operação pela qual a palavra procede e sua expressão, que não pode existir senão pelo conhecimento da palavra que ela forma. Não, não só Deus, mas também um anjo, quando compreende, porque vê a si mesmo intuitivamente e de forma abrangente, e todos os seus atos, não produz a palavra e o conceito senão conhecendo e alcançando simultaneamente a si mesmo e o objeto nele. Mas o fato de não o alcançarmos deve-se à nossa imperfeição, porque não procedemos puramente de forma inteligível, conhecendo e vendo atos interiores, mas dependendo de fantasmas e formando à sua semelhança.

X. Em segundo lugar, digo: o Verbo divino procede per se, na quarta via, do conhecimento do Espírito Santo, e não apenas per se concorre formalmente na processão do Verbo o conhecimento do Pai e do Filho, mas também o conhecimento da Pessoa do Espírito Santo, de forma idêntica: mas este também concorre formalmente na quarta via per se, como uma coisa conhecida, não como a própria espécie, e a forma, ou razão para conhecer. Isto é contrário à opinião do Padre Vásquez. E é necessário prestar muita atenção a esta última coisa que colocamos na conclusão, que não estamos falando do que é per se exigido na quarta via para expressar o Verbo por meio de uma forma, ou espécie que concorre com o intelecto, mas por meio de uma coisa conhecida, ou contida em tal espécie. Pois, visto que a espécie é a forma pela qual o intelecto se expressa, ou à semelhança da qual a palavra se expressa, não se deve supor que, para que algum objeto seja considerado necessário na quarta via para a processão do Verbo, ele deva ser como uma espécie: pois, como nem todos os atributos de Deus têm a função de espécie, seguir-se-ia que nem todos os atributos concorreriam na quarta via para a geração da Palavra: e, ainda, visto que a relação entre o Pai e o Filho não tem a natureza de espécie, porque a Pessoa do Pai é fecundada pela essência como por espécie, e o Filho procede do intelecto assim fecundado, ele não diz que a natureza da espécie do fecundador, se fosse necessária para que algo concorresse na quarta via para a processão do Verbo por si só, seria que ela teria a si mesma como espécie, nem procederia do conhecimento da Pessoa do Pai, nem da própria Palavra na quarta via por si só, o que, no entanto, Vásquez nega. O sentido da pergunta é, portanto, indagar entre os próprios objetos, percebidos em espécies ou nelas contidos, qual deles, assim representados e conhecidos, concorre formalmente na produção do Verbo e qual concorre identicamente. E assim dizemos que a Pessoa do Espírito Santo, como coisa e objeto conhecido, e contida em uma espécie que fertiliza o intelecto do Pai, concorre não apenas identicamente, mas formalmente por si mesma, na produção do Verbo.

XI. Partindo desse pressuposto, o fundamento de nossa conclusão se reduz a um princípio com o qual Vásquez deve concordar conosco, e ele próprio admite que, para a produção do Verbo per se na quarta via, é necessário apenas o conhecimento do princípio e do termo que o precedem, ou seja, das Pessoas do Pai e do Filho, naquele exato modo em que há um termo, e naquele exato modo em que isso é um princípio: pois, por essa razão, a essência e os atributos essenciais devem ser conhecidos per se na quarta via, porque a essência é per se comunicada ao Filho: pois ela se constitui na razão do Filho pela natureza e essência que lhe são comunicadas, e por ser semelhante ao Pai formal e substancialmente, e por representá-lo e expressá-lo. Mas aquilo em que o Filho é comparado ao Pai, e em que ele é a sua imagem, deve ser conhecido per se e formalmente em virtude de tal processão; caso contrário, essa imagem não seria produzida e expressa pelo conhecimento como perfeitamente semelhante ao seu princípio, se aquilo em que ele é comparado ao seu princípio não fosse alcançado pelo conhecimento: pois aquilo que é alcançado é expresso como pertencente à assimilação de tal imagem, e tudo o que está no Pai como comunicável ao Filho pertence à assimilação de tal imagem. Portanto, o

Filho deve proceder per se, pela quarta via, a partir do conhecimento de tudo o que lhe é comunicável pelo Pai, e em que ele é comparado ao Pai como seu Filho.

XII. A partir de qual princípio se forma o discurso contra a opinião de Vásquez. Tudo o que o Pai comunica ao Filho, e no qual o Filho se assimila ao Pai, deve ser conhecido per se pelo Pai como gerador formal do Filho, mas o poder espirativo e a relação do espirador ativo são comunicados ao Filho pelo Pai, e nisso ele se assimila ao Pai: portanto, o Filho procede do conhecimento do poder espirativo per se, na quarta via: portanto, também do conhecimento do Espírito Santo. O maior é claro pelo que foi dito, porque essa imagem é intelectiva e procede intelectualmente: portanto, tudo per se pertencerá, na quarta via, a tal processão, que per se e formalmente concorre na constituição de tal imagem: mas a imagem é constituída per se em assimilação ao seu princípio: portanto, tudo em que ela se assimila a esse princípio; deve ser conhecido por si só na formação e processão de tal imagem, porque por si só é exigido que a imagem dela seja plena e perfeita. O menor é comprovado, porque em tudo aquilo em que o Verbo é comparado ao Pai, o que Lhe é comunicável pelo Pai, e tudo o que não Lhe se opõe Lhe é comunicado pelo Pai, e como diz o Concílio de Florença nas cartas de união: "O Pai comunicou todas as coisas ao seu Filho, exceto a paternidade." Portanto, Ele comunica a Ele a espiração ativa, e nisso, por ter espiração ativa, Ele é semelhante ao Pai, assim como nisso, por ter a essência que está no Pai, Ele é semelhante a Ele. Portanto, o Pai conhece o poder espiratório que comunica ao Filho por meio de Si mesmo, de quarta maneira, não porque o Pai produza o Filho como um espirador, mas porque, ao conhecer o espirador, Ele produz o Filho: pois aquilo que Ele expressa por meio de Si mesmo, gerando o Filho, Ele conhece por meio de Si mesmo: pois, ao conhecer, Ele comunica e expressa: portanto, se Ele comunica a Ele por meio de Si mesmo que Ele é um espirador, Ele sabe por meio de Si mesmo que Ele é um espirador, e do conhecimento disso, como algo conhecido, procede a Palavra.

Mas a última consequência, ou seja, que ele procede por si mesmo a partir do conhecimento da Pessoa do Espírito Santo, está comprovada, porque o poder espirativo e a relação do espirador não podem ser conhecidos sem o seu termo, que é espiração passiva, e porque são relativos entre si no conhecimento, e um não pode ser conhecido sem o outro: portanto, nem a relação do espirador pode ser conhecida sem o seu correlativo, o Espírito Santo; também porque o Pai comunica a força espirativa, conhecendo-a perfeita: portanto, como ela se distingue da generativa e criadora. Contudo, elas não se distinguem entitativa e em função do sujeito, mas sim em razão dos diferentes termos, porque a força espirativa é exclusiva do Espírito Santo, a força geradora exclusiva do Filho, a força criadora exclusiva das criaturas: portanto, se o Pai sabe que, para gerar o Filho, comunica a ele a força espirativa, que não é para produzir criaturas, mas a Pessoa do Espírito Santo, ele deve necessariamente conhecer também a Pessoa do Espírito Santo por meio de si mesmo de uma quarta maneira, assim como conhece a força espirativa por meio de si mesmo, esta última como algo comunicado ao Filho, aquela como o termo de tal espiração, sem a qual a força espirativa não é discernida, nem se sabe que é espirativa.

E, finalmente, esta consequência é apresentada contra Vásquez, porque se ele a admite, segue-se que o Pai produz a Palavra em si a partir do conhecimento da própria Palavra, e não apenas do Pai, pois se ele conhece o Pai, deve conhecer o Filho com a mesma formalidade, porque está correlativamente relacionado ao Pai: portanto, é igualmente uma boa consequência que, se ele conhece a espiração ativa em si, de modo a comunicá-la ao Filho, deve também conhecer o Espírito Santo com a mesma perseverança, porque está correlativamente relacionado à espiração ativa.

XIII. Responderás, com base em Vásquez acima, no número 35, e em Alarcón, citado acima, capítulo vin, número vin, e nos seguintes, que o Filho, na razão do Filho per se, no quarto sentido, não procede do conhecimento do Espírito Santo, mas sim da razão do espirador: pois assim, na medida em que o espirador tem o conhecimento do Espírito Santo totalmente ligado, que é o termo correlativo do espirador, mas o Filho, sob esse sinal e formalidade pelos quais procede como Filho, não procede como espirador, mas o Filho é compreendido primeiro no ser do Filho, do que no ser do espirador. E para ser, o Filho requer apenas, no quarto sentido per se, o conhecimento do Pai, tanto da natureza que lhe é comunicada, quanto do termo ao qual lhe é

comunicada. Dos demais objetos, existe, de fato, conhecimento, e este é perfeito e abrangente, mas nem todos os objetos ali compreendidos concorrem da mesma maneira e com a mesma persistência para a geração do Filho, e entre outros, um dos objetos, que não concorre per se, embora ali compreendido, é o espirador, porque a natureza do espirador encontra-se igualmente primeira no Pai e no Filho, mas não se entende que ela esteja primeiramente no Pai, e assim seja comunicada ao Filho, mas sim que ela está igualmente primeira no Filho e no Pai, porque é da natureza do espirador que não haja um único supósito, mas dois. Portanto, entende-se que o Filho existe antes do Pai e que o Filho é um espirador. Nesse sinal anterior, portanto, entende-se que procede como o Filho, mas ainda não comunica a espiração ativa a ele, e consequentemente a espiração não é conhecida por esse sinal, mas por outro, posterior, no qual a espiração ativa é entendida simultaneamente no Pai e no Filho, embora no Filho proveniente do Pai, mas não por esse sinal pelo qual o Filho é precisamente compreendido no ser do Filho, a espiração também é entendida, porque não é pressuposta no Pai.

XIV. Mas esta solução é contestada, porque se esta solução pretende que a ideia do espirador e o poder espirador estejam simultaneamente no Pai e no Filho por simultaneidade de duração, ou por simultaneidade da condição necessária para que o Espírito Santo proceda, porque ele não pode proceder senão de duas Pessoas, admitimos que assim seja; mas se pretende excluir que a espiração ativa e o poder espirador não estejam no Filho por meio de uma comunicação de origem derivada do Pai, mas que o Pai produza o Filho precisamente na ideia do Filho, e que o poder espirador, ou o próprio poder espirador, seja então colocado indivisivelmente no Pai e no Filho, mas não como comunicado pelo Pai, é claramente contrário ao que foi decretado no Concílio de Florença nas cartas da santa união: "E visto que tudo o que é do Pai, o próprio Pai deu ao seu Filho unigênito ao gerá-lo, além de ser o Pai, esta mesma coisa de que o Espírito Santo procede do Filho, o próprio Filho a tem eternamente do Pai, de quem também foi eternamente." gerado." Assim diz o Pontífice: [Mas a espiração ativa é através da qual o Espírito Santo procede do Filho, pois é ela mesma a processão ativa do Espírito Santo: portanto, o Filho tem essa espiração do Pai: portanto, o Filho não pode ser entendido como sendo produzido no ser do Filho, e que então a espiração ativa pertence a ambas as Pessoas, o Pai e o Filho como indivisíveis, não que seja derivada n'Ele como preexistente e contida no Pai: pois então o Filho não teria essa espiração do Pai, ou que essa mesma coisa que é o Espírito Santo procede do Filho: de que princípio, então, ou por que razão essa espiração pertence ao Pai e ao Filho indivisivelmente? Pertence a ambos imediatamente, e não a partir do princípio, como o poder gerador pertence ao Pai por si mesmo, e não nascido? Mas isso é contrário a essa definição, porque espirar e proceder do Espírito Santo pertence ao Filho, como lhe foi dado pelo Pai, e assim o Filho não seria um espirador nato, mas um espirador não nascido como o Pai, o que é colocar uma monstruosidade na Trindade, que o Filho nascesse e fosse um espirador não nascido: enquanto que, no entanto, o Pontífice diz que, ao gerar, o Pai deu ao Filho todas as coisas e, consequentemente, a própria espiração, ou a procedeção do Espírito Santo: portanto, ele é um espirador gerado, ou seja, pela força da geração.

XV. Mas se, finalmente, esta solução deseja receber do Pai o Filho como sendo tanto o Filho quanto o espirador: pois pode-se negar que ser o espirador seja comunicado ao Filho pelo Pai como sendo Deus; mas, no entanto, sob algum sinal, ou procedendo como o Filho no primeiro caso, e sob outro posterior procedendo como uma coisa espirada, de modo que essa processão tem dois conceitos inadequados, primeiro pelo qual essa processão chega ao Filho na ideia do Filho, e para essa terminação inadequada o conhecimento do espirador não é exigido per se no quarto caminho: segundo o qual ele procede como o espirador; e assim ser o espirador não é entendido antes no Pai do que no Filho, mas existe em ambos ao mesmo tempo, porque o Pai não é um espirador, exceto junto com o Filho.

Em contrapartida, o Pai não comunica a espiração ao Filho enquanto este é um espirador, mas enquanto Pai, por entendimento e geração, pois não por um ato da vontade pelo qual a espiração produz, mas pela expressão do intelecto, Ele comunica ao Filho tanto a natureza quanto a vontade; e, portanto, também a espiração, que se aperfeiçoa por um ato da vontade. E o Pontífice diz que, ao gerar, Ele deu todas as coisas ao Filho; e, consequentemente, aquilo que é o Espírito Santo procedendo dEle; portanto, o Pai comunica ao Filho, ao gerar,

que o Filho é um espirador: portanto, ao expressar e conhecer o espirador, Ele produz o Filho como um espirador: portanto, a esse conceito inadequado da processão do Filho, pela qual Ele procede como um espirador, visto que Ele procede por geração e Lhe é comunicado pela geração, o conhecimento do espirador e o conhecimento do Espírito Santo são exigidos per se, de quarta forma, porque aquilo que é comunicado per se é ser um espirador. Portanto, a processão adequada do Filho, pela qual Ele procede como Filho e Espirador per se, procede de quarta maneira, a partir do conhecimento não só do Filho, mas também do Espirador e do Espírito Santo, porque a processão adequada da segunda Pessoa é como Filho e Espirador.

Novamente: Esse conceito inadequado e posterior, pelo qual se diz que o Filho procede como um espirador, também se aplica à geração e ao nascimento do Filho, se de fato aceitar que o espirador é gerado pelo Pai: pois, ao gerar, o Pai deu ao seu Filho aquilo que procede do Espírito Santo; portanto, quando se entende que o Filho recebe filiação, e ainda não espiração ativa, ele ainda não é entendido como perfeitamente e completamente gerado, mas a geração continua, porque, em outro sentido posterior, também lhe é dado pelo Pai ser um espirador pela geração; portanto, em outro sentido posterior, não se supõe que ele seja gerado de fato, mas ele ainda é gerado, porque na geração aquilo que é dado em outro sentido posterior é dado; portanto, quando o espirador é dado na geração, o Filho é gerado, porque na geração nada é dado senão ao gerado como gerado: portanto, ao Filho como filho; portanto, a filiação não é entendida nesse sentido anterior de tal forma que não seja também entendida como filho em um sinal posterior, porque como gerado. Mas se em ambos os sinais ele é alcançado e procede como um filho, mas se entende que recebe a natureza inadequadamente em um sinal e a espiração em outro, isso faz pouca diferença. Porque é suficiente para a perfeita semelhança do Filho exigir-se que ele receba do Pai todas essas coisas, porque em todas elas ele é semelhante ao Pai; e assim a filiação é perfeitamente e completamente tomada de todas essas coisas, embora possa ser inadequadamente concebido em nossa maneira de entender que para um sinal um atributo lhe é comunicado pelo Pai, e para outro sinal outro, apesar de o Verbo proceder per se em um modo a partir do conhecimento de todos os atributos. Mas se essa prioridade e posterioridade não podem ser divididas em atributos, porque não têm ordem nem distinção entre si, da mesma forma a espiração ativa também não será comunicada em outra posterioridade, porque entre ela e a essência ou atributos não há ordem, nem qualquer distinção senão entre os atributos.

XVI. Finalmente, é falso presumir que a espiração ativa não é pressuposta no Pai para que seja comunicada ao Filho, porque não é espiração, nem pode ser entendida apenas no Pai, ou antes no Pai, mas igualmente primeiro em ambos. Pois assim como a essência é entendida no Pai antes no Filho, e é comunicada do Pai ao Filho, assim também o é a espiração ativa, e da mesma forma a espiração deve ser pressuposta no Pai como essência; pois o Concílio e o Pontífice provam acima que, por esta razão, o Pai comunica ao seu Filho aquilo que procede do Espírito Santo, proveniente do Filho, porque lhe dá tudo o que tem pela geração: portanto, essa espiração é um dos conteúdos dentre todos os que são do Pai, caso contrário, não se provaria corretamente que essa espiração é dada pelo Pai, pelo fato de ele dar tudo o que é do Pai: mas se ele a dá como algo que é do Pai, e a dá por origem e geração, quando se entende que o Pai gera, a espiração já é algo seu: pois ele não dá nada por geração como seu, que se entenda pertencer a ele e ter em si mesmo, de modo que é dada por geração e é devida à própria origem.

XVII. Em terceiro lugar, digo: o Verbo procede per se, de quarta maneira, do conhecimento das criaturas como do conhecimento de um objeto ou coisa conhecida, de modo que a espécie ou forma pela qual o intelecto paterno produz o Verbo concorda com ele formalmente e per se como representante secundário das criaturas. E na medida em que o Filho também procede per se do conhecimento das criaturas, porque a mesma formalidade é do Filho intelectual ou inteligível e do Verbo.

A base desta conclusão deve ser tomada da mesma forma que a anterior. Pois não defendemos apenas, contra a opinião de Vásquez, a ideia de um conhecimento perfeito, infinito e abrangente, que necessariamente requer o alcance das criaturas, e, visto que a Palavra procede dele, parece necessariamente proceder do conhecimento das criaturas. Não defendemos apenas isso, porque os autores da oposição também não negam que o conhecimento abrangente seja necessário como o mais perfeito e infinito: mas afirmam que nem tudo que entra nesse

conhecimento abrangente é necessário da mesma maneira, mas alguns concomitantemente, alguns formalmente e outros per se, assim como o amor pelas criaturas não flui per se para a processão do Espírito Santo, mas somente para Deus, nem o conhecimento da visão das criaturas, ou o conhecimento do futuro, para a processão do Verbo, porque pertence livremente a Deus; e, no entanto, também se encontra concomitantemente nesse conhecimento abrangente. E, finalmente, o conhecimento de todas as criaturas é conhecimento de um objeto secundário, não primário; E assim, não é como se a Palavra, por si só, se assimilasse na substância do gerador, que só é necessária por si só na quarta via para a sua geração substancial: pois ela só se assimila substancialmente ao Pai na natureza divina, e somente isso é da natureza da geração como tal. Mas que, além disso, ela também alcança as criaturas, será encontrado nesse conhecimento na medida em que ele é divino e infinito, não na medida em que ele é substancialmente gerador, o que é outra formalidade, embora pressuponha essa concomitância como condição.

XVIII. Portanto, reforçamos ainda mais nosso fundamento e mostramos também, na formalidade daquele conhecimento gerado pela Palavra e substancialmente produtivo, que, de quarta maneira, o conhecimento das criaturas flui em si mesmo, embora por meio de um objeto secundário. E isso se deduz de uma prova semelhante da conclusão precedente, e é sugerido por São Tomás no trecho citado acima nesta questão XXXIV, art. II. Porque a Palavra divina, pela força de sua propriedade característica, procede como a Palavra perfeitamente e supremamente semelhante ao Pai, porque procede como o esplendor da glória e a figura da substância de Deus, como se diz em Hebreus I. Mas não é perfeitamente semelhante ao Pai, exceto na medida em que procede como a Palavra que cria todas as criaturas e como a Palavra que é onipotente: pois procede como a sabedoria suprema, e é próprio da sabedoria suprema ter-se também como a arte de criar todas as coisas, pois isso também está incluído na sabedoria suprema; e procede como onipotente para executar sua sabedoria, e como tendo o poder de criar e fazer todas as coisas, e as ideias de todas as criaturas, que são expressas na própria sabedoria divina: pois tudo isso pertence à semelhança intrínseca e à razão formal, pelas quais o Verbo procede como o Pai em essência e atributos. Portanto, no quarto caminho, no conhecimento que gera o Verbo, o conhecimento da sabedoria divina é necessário por si só, também como é parsfativo das criaturas, e como possui ideias, e o conhecimento da onipotência: pois se o conhecimento de todos os atributos essenciais é absolutamente necessário para a processão do Verbo, como admite Vásquez, por que o conhecimento da onipotência, que é um dos atributos, não seria necessário? Mas o conhecimento da onipotência, e das ideias, e da arte criativa não pode subsistir a menos que se alcancem as criaturas, que são o término da onipotência, e das ideias, e da arte criativa, nem o poder criativo pode ser distinguido do poder espirativo ou generativo interior, exceto porque o primeiro diz respeito às criaturas, o segundo às Pessoas. Portanto, se o conhecimento do poder criador é necessário de quarta maneira, como criador e distinto do espirativo, para que seja comunicado ao Filho, porque quando se expressa como semelhante a si mesmo, aliás, como consubstancial na criação, necessariamente no mesmo modo de perseverança, o alcance das criaturas é necessário, como termo pelo qual o criativo se distingue do espirativo e do gerador, e o Verbo se expressa como o criador das criaturas.

Tampouco é necessário que esse poder criador realmente olhe para as criaturas, porque esse poder causativo não consiste em uma relação real com o efeito; aliás, quanto mais independente for dos efeitos, mais poderoso será, porque mais os efeitos dependerão dele. Mas, não obstante, como esse poder não pode ser compreendido como causativo a menos que seja o causativo de algo, portanto, se for visto como criativo, é também necessário ver de que coisa ele é criativo, ou seja, das criaturas: e especialmente porque o Pai se vê comunicando ao Filho o poder criativo, e não o poder gerador em si, na quarta via, portanto, na mesma perseverança, ele vê e distingue o criativo do gerador, porque o primeiro é das criaturas para o exterior, o segundo da Pessoa gerada para o interior: portanto, atinge em si os limites de ambos os poderes.

XIX. Finalmente, a Palavra divina procede de uma quarta maneira através de si mesma como expressão das criaturas, e contendo em si suas ideias, visto que é uma imagem inteligível e uma semelhança expressa da sabedoria divina, e as ideias têm isso por meio de representação intrínseca e real, se de fato é uma representação natural e um exemplar da criatura a ser formada, mas a representação é natural, real e intrínseca, não como uma

significação à vontade, que é uma denominação extrínseca; daí alguns erroneamente afirmarem que a representação das ideias é extrínseca e não intrínseca, visto que é um conceito natural e uma representação de sua ideia, não por dependência da ideia, mas sim pela dependência da ideia nela; De fato, então há maior realidade na causa quando ela depende menos do efeito, e o efeito mais dela. Mas não se pode comunicar ao Verbo em si, pela quarta via, que ele possui a representação e a expressão natural das criaturas, ou a ideação delas, a menos que as criaturas que ele deve expressar e idealizar sejam conhecidas, e como e de que maneira elas devem ser concebidas e criadas, a menos que as próprias criaturas concebidas e representadas também sejam alcançadas. Pois o conhecimento perfeito de qualquer imagem e representação não pode ser compreendido a menos que aquilo de que a imagem e a representação são conhecidas seja conhecido. Portanto, assim como não se pode entender que Deus dá poder a alguém para algum efeito, a menos que se conheça tal efeito para o qual esse poder é dado, nem que Ele infunde a um anjo a aparência representativa de um leão, a menos que se entenda um leão, cuja aparência e representação Ele infunde na mente do anjo, muito menos se pode entender que Deus gera um Filho a quem Ele comunica as ideias de todas as criaturas, e que Ele não entende, pela força de tal processão, e pela mesma persistência da quarta via, as próprias criaturas das quais as ideias expressivas são, com isso no próprio conceito, e está envolvido no conhecimento das ideias.

## RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

XX. É preciso primeiro responder aos fundamentos apresentados acima para a opinião de Scotus e Vasquez. À primeira argumentação de Escoto, a resposta é, antes de tudo, que não partimos da nossa opinião segundo a qual a fala não é uma operação ou ação diferente da cognição, mas é formalmente cognição, e assim a cognição não precede a fala, mas a própria cognição é chamada de palavra, e o que é conhecido é conhecido. Mas, admitindo-se ainda a sua opinião, essa consequência de Escoto não tem força. Pois, a priori, a palavra falada não é compreendida: portanto, a priori, a palavra falada não é compreendida, nem intuitivamente, porque nela a palavra falada não é compreendida, nem abstratamente, porque uma palavra sem existência, ou abstraindo-se da existência, não pode ser compreendida, eu distingo antecedente; a palavra falada não é compreendida, terminalmente em si mesma, e segundo o exercício real da origem, passar; Nego que não seja compreendido objetivamente: pois a mesma palavra, que se origina em um posterior e procede de fato, é alcançada objetivamente nesse anterior, porque esse entendimento, mesmo que concebido por nós nesse anterior, não se estende ao que está contido nesse anterior, mas também às coisas que pertencem a outros signos posteriores: embora deva ser exercido para esses signos posteriores, mas também cognoscível nesse anterior. E quanto ao fato de que, para esse anterior, não parece intuitivo, porque ainda não existe, digo que para esse anterior parece intuitivo, porque essa prioridade não é de duração e existência, ou realidade, mas de inteligência e conceito inadequado; mas o ser do conhecimento intuitivo não é regulado pela precisão e inadequação de nossos conceitos, mas pelo que é na realidade.

Portanto, visto que essa prioridade de nosso entendimento não exclui a existência de algo na realidade, ela ainda conserva a intuição, pois mantém a simultaneidade com a própria realidade da duração, que existe na realidade, embora, pela força da precisão e da prioridade da razão, a existência não seja importada, ou não seja explicada, porque a formalidade é ali eliminada e a duração não é considerada: mas basta à intuição que aquilo que é considerado nessa prioridade exista e esteja presente na realidade, e de acordo com a duração.

XXII. Ao segundo fundamento, nega-se o antecedente. Como prova, dizemos que o Filho se tem nessa processão como objeto conhecido; eu distingo; como objeto conhecido terminativamente, e como a coisa dita passa; motivicamente, e por meio de uma espécie que fertiliza o intelecto, eu nego; portanto, ele é uma imagem de si mesmo, eu nego a consequência.

A razão é que uma imagem que se processa pelo intelecto não é chamada de imagem em relação a qualquer objeto conhecido ou expresso nela, mas sim em relação ao objeto que é o princípio que fertiliza o intelecto expressivo. Os objetos contidos nesse objeto, que fertiliza e forma o intelecto para a expressão, não atuam como

princípio da imagem, nem como aquilo de que tal imagem é, como se formasse a imagem de um homem que é pai de filhos, ou em sinais, em letras ou em coisas bélicas, de modo que quem vê a imagem vê esse homem como o distinto autor de tais feitos, ou o pai de filhos. No entanto, essa imagem não é a imagem desses filhos ou feitos, mas apenas a imagem desse homem, porque é expressa em imitação dele. Assim, portanto, embora Deus, para expressar e produzir o Verbo, conheça diversos objetos sobre os quais tal conhecimento se limita, o objeto ao qual Ele se assimila per se é a essência divina que fecunda o intelecto do Pai; mas Ele toca os demais objetos como contidos na essência, e nem todos exercem a natureza da espécie do fecundador, mas apenas a essência na medida em que ela própria é primeiramente inteligível, compreendida e em razão de sua Pessoa e atributos, e todos os demais se tornam inteligíveis, assim como as coisas imateriais; e assim o Pai, fecundado pela essência divina, produz uma imagem de sua substância à qual o Verbo se assimila diretamente, mas Ele expressa os demais, de fato, e os tem como objetos tocados per se, mas não como uma razão que motiva per se, e aos quais Ele se assimila como um princípio, e consequentemente Ele não é chamado de imagem deles, mas apenas da substância do Pai.

XXII. Com base na opinião do Padre Vásquez citada acima, a resposta é que o princípio em si, na quarta via, que concorre na geração do Verbo é aquele em que Ele é comparado ao Pai, e que não procede do conhecimento do Espírito Santo e das criaturas como dos princípios aos quais Ele é comparado e dos quais Ele é uma imagem; mas, não obstante, procede do conhecimento desses objetos, como das exigências absolutas para conhecer aquilo em que Ele é comparado ao Pai: como consideramos acima, Ele deve ser comparado ao Pai no poder espiratório, e este não pode ser conhecido pelo Pai sem alcançar o Espírito Santo, que é o término desse poder espiratório. E Ele deve ser comparado ao Pai em onipotência e em sabedoria como o poder criador das criaturas, que não pode ser conhecido por Ele para ser comunicado ao Filho, exceto conhecendo aqueles a quem esse poder e arte criadora pertencem, ou seja, as criaturas. Portanto, muitos objetos devem ser conhecidos per se pelo quarto modo de perseveração a partir do gerador, não apenas porque são aquilo em que o Verbo é diretamente assimilado ao Pai, mas porque aquilo em que Ele é assimilado ao Pai não é conhecido sem eles devido a uma conexão indiscernível, assim como o poder espirativo, enquanto propriamente espirativo, e não criativo, não pode ser compreendido sem o termo de tal espiratividade, que é o Espírito Santo, nem um poder criativo, e a arte de fazer criaturas sem criaturas como termos desses poderes. Portanto, se per se no quarto modo é necessário o conhecimento daquilo em que o Filho é assimilado ao Pai, per se também é necessário o conhecimento daquilo sem o qual essa assimilação não pode ser compreendida. Logo, o conhecimento per se do poder espirativo e criativo é necessário para a produção do Verbo, porque neles o Verbo é assimilado ao Pai; Mas o conhecimento do Espírito Santo e das criaturas não é como aquilo a que o Filho está assimilado, mas como um termo ligado em si mesmo ao poder no qual o Filho está assimilado ao Pai.

XXIII. Em segundo lugar, pode-se objetar em favor da opinião de Vásquez. A processão do Verbo é entendida em Deus, primeiramente em sua origem, antes da processão do Espírito Santo, se de fato a processão do Espírito, por sua razão característica, pressupõe o Verbo como um produto, porque procede d'Ele como de um princípio que deve proceder juntamente com o Pai: portanto, para aquele ponto e sinal pelo qual o Espírito Santo ainda não é compreendido como sendo produzido nem como sendo conhecido. A consequência é clara. A produção do Verbo é conhecimento: portanto, para aquele sinal pelo qual ela é anterior como produção, ela também é anterior como conhecimento, e tudo o que para aquele sinal não leva à produção, também não leva ao conhecimento, produção se de fato isso for conhecimento: mas para aquele sinal o Espírito Santo não é o termo de produção, e muito menos como um princípio: portanto, ele também não é o termo de conhecimento pelo qual o Verbo procede, nem o princípio: portanto, ele também não é exigido per se no quarto sentido, porque somente aquilo que é exigido per se no quarto sentido é exigido per se aquilo que é como um princípio ou termo. O que, de outra forma, ocorre no conhecimento pelo qual o Pai é compreendido conhecendo naquele sinal antes que o Filho seja compreendido como passivamente produzido, porque também para aquele sinal e antecedente o conhecimento do Pai é compreendido como nocional e gerador, embora o Filho ainda não seja compreendido como passivamente gerado e existente. Mas a ação ou o conhecimento como gerador, pelo

próprio fato de ser concebido como um caminho e uma origem, é concebido como incluindo seu término no quarto caminho per se, e como a Palavra é o término de tal conhecimento, ela é alcançada por meio dela no quarto caminho per se. Mas, verdadeiramente, o Espírito Santo para aquele sinal da produção do Filho não é compreendido nem como um término nem como o princípio daquela produção: portanto, nem daquele conhecimento.

24. Confirma-se que, se o Filho procedesse per se, pela quarta via, a partir do conhecimento do Espírito Santo, seria a imagem do Espírito Santo, pois somente o Verbo expressa e representa o Espírito Santo e as criaturas. Portanto, a ideia de imagem não lhe falta por ausência de semelhança: falta apenas pelo fato de o Espírito Santo não existir como princípio dessa assimilação; logo, se Ele existe como objeto per se requerido pela quarta via e como motivo, nada lhe falta para ser imagem disso: pois as imagens pintadas por homens não são imagens de nenhum objeto de outra forma, a

não ser porque são tomadas como objeto per se movendo para tal expressão.

A segunda afirmação é confirmada, pois se entendêssemos por impossibilidade que a Pessoa do Espírito Santo não existe, nem que criaturas sejam possíveis e conhecidas, a geração do Verbo e a processão pelo intelecto ainda seriam preservadas: portanto, o conhecimento do Espírito Santo e das criaturas não é necessário per se na quarta via. A consequência é clara, pois somente aquilo que é necessário per se na quarta via é o que, quando postulado, gera ação e efeito, e quando retirado, é retirado. Portanto, se o Espírito Santo e as criaturas não são considerados, a geração do Verbo permanece, o conhecimento dela não é necessário per se. O antecedente é comprovado, pois, mesmo com o Espírito Santo removido, o princípio da geração do Verbo permanece, assim como o termo; o princípio, porque o Pai permanece com a natureza divina comunicável pelo intelecto; o termo, porque o Verbo permanece: portanto, tudo o que é necessário per se para a geração do Filho permanece. O fato de não ser considerado como sendo espirado não o impede, porque é anterior a ser o Filho, anterior a ser o espirador: pois nem sob o aspecto do espirador está o término da geração paterna, mas sob o aspecto do filho: pois a geração não termina per se no espirador, como os gregos entendem que o Filho procede como filho, e não como espirador, porque para eles o Espírito Santo não procede do Filho, mas somente do Pai, e ainda assim, segundo eles, a segunda Pessoa procede como filho; portanto, o Filho não busca per se o conhecimento do espirador, nem do Espírito Santo, na quarta via.

XXV. O argumento principal é respondido negando-se a consequência. Em prova, afirma-se que a produção da Palavra é conhecimento, mas não é conhecimento apenas da Palavra, ou do princípio e da natureza aos quais a Palavra é comparada, mas também de todo objeto, sem o qual aquilo que é comunicado à Palavra não pode ser compreendido, assim como a força espirativa não pode ser compreendida sem o Espírito Santo, o poder criador sem as criaturas. Mas quando se infere que, assim como a produção da Palavra é anterior à processão do Espírito Santo, também o é o conhecimento, concordamos: e, similarmente, que tudo o que não conduz à produção não conduz a esse conhecimento na medida em que é gerador e expressivo no quarto sentido per se. E quando se acrescenta que para esse sinal o Espírito Santo não conduz, nem como termo de produção, nem como princípio, eu distingo; como termo de produção formalmente, e imediatamente produzido nessa processão do Verbo, eu concordo; Nego que seja produzido mediata e virtualmente, ou melhor, que deva ser produzido: pois, embora pela processão e geração do Verbo, o termo dessa produção seja o próprio Verbo, como um termo gerado, ainda assim, como é comunicado pela força dessa geração ao Verbo, que é um espirador, e seu termo, que é o Espírito Santo, está contido no poder espirador, também pela força dessa geração o Espírito Santo contribui não como um termo formalmente produzido e gerado, mas como um termo espirável e virtualmente contido no poder espirador que é comunicado ao Filho para esse sinal. Daí, quando se infere: Portanto, para esse sinal, o Espírito Santo não contribui como conhecido se não contribui como produzido, eu distingo; nego que não contribui como conhecido por meio de um termo espirável e virtualmente contido no poder espirador; admito que seja um termo formalmente gerado ou produzido nesse sinal. Mas, na quarta via, não apenas o termo que é formalmente produzido naquele signo contribui, mas também o termo que está virtualmente contido na

virtude em si, comunicada na quarta via à Palavra para aquele signo de sua geração, porque tal virtude não pode ser comunicada sem a presença de seu termo, nem pode ser conhecida sem ele, pois tal virtude busca essencialmente tal termo, nem é conhecida sem ele. Portanto, se a virtude é conhecida em si na quarta via, o termo também é conhecido, não como produzido ali, mas como contido nessa virtude.

26. A primeira confirmação é respondida pelo que foi dito acima, até o fundamento de Escoto. E esse argumento é defendido na própria opinião de Vásquez, porque ele admite que, para a geração da Palavra, o conhecimento da própria Palavra é necessário de quarta maneira, e, no entanto, ela não é uma imagem de si mesma: portanto, não é uma imagem de todo objeto de cujo conhecimento procede, mas apenas daquele que é como princípio fertilizando o intelecto e, por meio da razão formal, expressando-o, não daquele que é como conteúdo, ou conectado, ou necessário para tal princípio; contudo, não se diz que procede dele, nem que imita essa imagem que é expressa. Portanto, não se diz que o Espírito Santo seja um objeto de quarta maneira necessário de quarta maneira para a geração da Palavra como objeto motivador, ou como razão formal para o conhecimento, mas como um objeto terminativo anexado a si mesmo, e tendo uma relação correlativa com o objeto motivador, ou com aquilo que é comunicado de quarta maneira à Palavra, a saber, com a espiração ativa. Portanto, o Filho não é a imagem disso, porque não é o princípio ao qual é diretamente comparado e pelo qual é expresso; contudo, é necessário por si só, de quarta maneira, porque por si só está conectado e correlativo com aquilo que é comunicado por si só, ou seja, com a força espirativa. Mas as imagens que são representadas pelos homens têm como único objeto motivador aquilo à semelhança de quem são feitas, e são chamadas imagens disso por si só. Mas se expressam algo mais como sendo por si só anexado a esse objeto, não são chamadas imagens disso.

XXVII. A segunda confirmação é respondida negando-se o antecedente. Em prova, afirma-se que, se o Espírito Santo não fosse impossível, ou se o Filho não tivesse recebido do Pai a comunicação de que era um espirador, o princípio do Filho não permaneceria em tudo o que lhe é devido comunicar, porque, embora a natureza divina permanecesse comunicável pelo intelecto, não seria plenamente comunicável se o seu poder espirador não fosse comunicado, como se a vontade não fosse comunicada ao Filho, ou se a natureza divina não fosse plena e perfeita se não tivesse em si mesma um poder espirador, como se não tivesse vontade. Mas, se tivesse tanto vontade quanto poder espirador, seria uma implicação nos adjetivos dizer que o Espírito Santo seria impossível se o próprio poder de espirar permanecesse, ou que o poder espirador e o poder espiratório ativo, e não o Espírito Santo, fossem conhecidos, visto que são correlativos. E quanto à ideia de que ser Filho precede ser o Espirador, negamos: pois se o Filho é perfeitamente semelhante e consubstancial ao Pai, isso implica ser Filho e não ser o Espirador, assim como é repugnante ser Filho e não ter a natureza e os atributos divinos. E quando se diz que Ele não é o termo de geração como Espirador, mas como Filho, dizemos que Ele não é um termo produzido e gerado como Espirador, mas como Filho; contudo, para ser Filho, Ele deve ser um Espirador gerado, assim como Deus deve ser gerado, porque ser o Espirador, embora não seja um termo produzido, é, no entanto, um termo comunicado, como a própria divindade e seus atributos: pois tudo o que o Pai tem além de ser Pai, Ele comunica ao Filho por meio de Si mesmo, e de uma quarta maneira para que Ele seja perfeitamente semelhante a Si mesmo; mas Ele tem, entre outras coisas, o dom de ser o Espirador. Não importa que os gregos entendam o Filho como sendo o Filho, e não o espirador: pois isso é falso e não impede nem prejudica nossa opinião, porque os gregos não apenas dizem que o Filho não é um espirador no quarto sentido per se, mas que na realidade ele não o é, e assim deveriam ser obrigados a admitir que o Filho não permanece perfeitamente semelhante ao Pai, porque ele não participa de tudo o que é do Pai. Mas a opinião de Vásquez, visto que na realidade ele admite que a espiração ativa é comunicada ao Filho, como ensina a fé, deve ser obrigada a admitir que, se ela é comunicada na realidade, também é comunicada per se de quarta maneira, porque essa comunicação diz respeito à perfeita semelhança do Filho com o Pai: assim como se alguém dissesse que a imensidão ou a eternidade não são comunicadas ao Filho, essa é a falsidade da nossa opinião, pela qual dizemos

que ela é comunicada per se ao Filho de quarta maneira, porque per se diz respeito à perfeita semelhança do Filho com o Pai na natureza: assim é a espiração ativa.

Dirás: O Pai é compreendido como Pai antes de ser o espirador, assim como é compreendido como compreendedor antes de querer, e gera em origem antes de espirar: pois gera sozinho, mas espira juntamente com o Filho. Portanto, também o Filho é compreendido no ser do Filho antes de ser o espirador, quando o Pai é compreendido na relação de pai correlativamente ao Filho.

A resposta é que se entende que o Pai gera antes de espirar, e, em nosso modo de entender, compreende antes de querer, se a vontade for tomada de forma elicitatória, mas não se for tomada objetivamente, porque quando Ele compreende, Ele compreende como objeto não apenas a essência e a inteligência, mas também a própria vontade e o querer, e quando Ele gera, embora ainda não se entenda que Ele espira de forma elicitatória e efetiva, Ele já possui o poder de espirar, e o comunica ao Filho, e consequentemente o conhece, e a própria espiração como objeto, e como algo comunicável por si mesmo ao Filho, e está incluído na mesma perseverança o conhecimento do Espírito Santo como termo dessa espiração.

XXVIII. Finalmente, argumenta-se para provar que o conhecimento das criaturas não é necessário em si para a geração do Verbo. E pode-se afirmar, tanto o que apresentamos para o Espírito Santo, porque, caso contrário, ele seria uma imagem das criaturas e as teria como princípio se procedesse através do conhecimento delas; quanto porque as criaturas futuras não são necessárias em si para a geração do Verbo, mas apenas concomitantemente, pois sem elas o Verbo poderia igualmente ser gerado por aquelas coisas que ele possui em si: portanto, da mesma forma, sem criaturas possíveis, porque elas não são menos externas à natureza divina do que as criaturas futuras; e também porque, mesmo que qualquer criatura se tornasse impossível, o Verbo ainda procederia dentro de Deus; caso contrário, se as criaturas não fossem possíveis, o Verbo não procederia, o que tornaria sua processão dependente da possibilidade das criaturas, e como essa possibilidade não é Deus, porque é a possibilidade das criaturas, a processão do Verbo dependeria de algo externo: portanto, se houvesse uma processão do Verbo sem a possibilidade de existência de criaturas, o conhecimento delas não fluiria em si mesmo pela quarta via. Finalmente, porque a essência divina, considerada em si mesma e segundo a perfeição absoluta, é tão perfeita que, sem criaturas possíveis, permanece igualmente divina e perfeita como no presente: portanto, igualmente fecunda para se comunicar através da geração: portanto, a processão do Verbo é, segundo a sua natureza formal, independente das criaturas possíveis: e assim o conhecimento delas, de quarta maneira,

não é necessário.

Isso é confirmado por Santo Anselmo em seu monólogo, capítulo XXIX, onde ele afirma que, quer Deus seja pensado sem a existência de nenhuma outra criatura, quer existindo outras criaturas, é necessário que o Verbo seja coeterno com Ele. Da mesma forma, São Tomás, na questão IV sobre a verdade, artigo V, no final do corpo do texto, diz que: "Principalmente, e como que por si só, o Verbo se refere ao Pai, mas consequentemente, e como que por acaso, se refere à criatura: pois acontece ao Verbo que, por meio dele, a criatura é chamada." E na solução da quinta questão, ele diz que: "O Verbo, pelo verdadeiro respeito à origem que implica, torna-se pessoal, a partir da qual não tem relação com as criaturas." Como então podemos dizer que o Verbo procede per se, na quarta via, do conhecimento das criaturas, se São Tomás diz que isso acontece ao Verbo, e que, pelo verdadeiro respeito à origem, ele não tem relação com as criaturas, e ainda assim a relação de origem por si só basta para salvar a geração do Verbo: portanto, não requer per se, na quarta via,

uma relação com as criaturas e o conhecimento delas, visto que sem isso a geração do Verbo é salva.

XXIX. A resposta à primeira prova reside no que foi dito acima, e em São Tomás, nesta questão XXXIV, artigos 11 a 10, e na questão IV sobre a verdade, artigos 5 a 11, que o Verbo é das criaturas, mas não provém das criaturas, porque o conhecimento pelo qual o Verbo procede não é tomado das criaturas, mas da essência de Deus, que é a forma pela qual o intelecto divino conhece, e consequentemente cuja semelhança o Verbo expressa como o princípio do qual ele é, e portanto é a sua imagem. Mas ele expressa as criaturas, não como o princípio

do qual ele é, mas como um objeto final, ao qual o poder criador se relaciona e sobre o qual se preocupa. Portanto, em razão da essência divina e da onipotência que o Verbo recebe do Pai, ele se relaciona com as criaturas, como diz São Tomás no trecho citado na questão XXXIV,no corpo do artigo. Mas o Verbo recebe a natureza divina e a onipotência de uma quarta maneira per se.

XXX. À segunda prova, a consequência é negada. E há uma disparidade entre criaturas futuras e possíveis, porque a existência de criaturas futuras depende do livre-arbítrio de Deus; mas a existência de criaturas possíveis precede toda vontade e seu ato livre, e depende precisamente das ideias divinas e de sua onipotência executiva. Mas a livre determinação de Deus em um objeto, visto que pode estar ausente e presente, implica que ela é necessária por si só para uma geração necessária e natural, como a geração do Verbo. Mas a possibilidade das criaturas é absolutamente necessária e intrinsecamente ligada às ideias e à onipotência, e não pode ser perfeitamente conhecida sem ela, como já discutimos longamente na décima primeira disputa.

XXXI. À terceira prova, afirma-se que a processão do Verbo não depende da possibilidade das criaturas, mas do conhecimento da essência que torna as criaturas possíveis por meio de suas ideias e de seu poder. Mas se a essência divina não tornasse nenhuma criatura possível por meio de ideias, mas permanecesse impossível, não seria a mesma essência que agora, porque não seria participativa da maneira como o é agora; e assim, não por causa da impossibilidade das criaturas, mas por causa da inparticipabilidade da essência divina, haveria outra essência e, consequentemente, outra geração do Verbo. Daqui também não se infere que a possibilidade das criaturas seja tão necessária quanto a natureza divina, ou que esta dependa das criaturas. Nem se segue: pois a possibilidade não é tão necessária, porque a necessidade da possibilidade é consequência da necessidade da essência divina; E assim, é menor, mas ainda assim tão conectado a ela, que uma não pode ser retirada sem que a outra também seja, assim como a verdade de uma conclusão é menos necessária do que a verdade dos princípios, e ainda assim, se a conclusão não pudesse decorrer dos princípios, a verdade dos princípios estaria ausente. Nem a necessidade de Deus depende das criaturas, mas, ao contrário, a partir de Deus, sem qualquer dependência das criaturas, a possibilidade das criaturas necessariamente decorre; de fato, até mesmo uma Pessoa divina emana necessariamente de outra, e ainda assim não depende dela, mas isso resulta da abundância da participabilidade divina e da infinitude para com as criaturas, não por dependência; contudo, se essa abundância não estivesse em Deus, Deus não seria pleno. E como o conhecimento dessa abundância é necessário em si para a geração do Verbo, o conhecimento das criaturas que dela participam também é necessário em si.

XXXII. Da quarta prova, distinguimos o antecedente. A essência divina é igualmente perfeita sem criaturas, e sem a possibilidade delas como é agora, eu distingo; sem criaturas como obtidas de si mesma, eu nego; como constituindo a si mesma, passa. Pois a possibilidade das criaturas não é necessária para constituir a essência divina; porém, é necessário que a possibilidade das criaturas seja obtida de Deus, e a própria essência divina, como participável pelas criaturas, pertence intrinsecamente à perfeição de Deus. Portanto, a essência e o poder de Deus não podem ser perfeitamente conhecidos a menos que sejam conhecidos como participáveis pelas criaturas, nem podem ser alcançados como participáveis, sem tocar nas criaturas como o término de tal participabilidade. Assim, portanto, toda perfeição e fecundidade para gerar encontram-se em Deus, antecedentemente às criaturas, mas, consequentemente, requerem criaturas como um terminus per se anexado àquela perfeição pela qual Deus é constituído em si mesmo, porque essa perfeição pela qual Deus é constituído é superabundante e participativa das criaturas, e como tal não pode ser entendida sem as criaturas como obtida de si mesma, não como constituindo ou aperfeiçoando a si mesmas, mas como perfectíveis por si mesmas.

Para confirmar isso, responde-se, em primeiro lugar, que Anselmo, naquele trecho, fala apenas de uma criatura existente, não de uma possível, e, portanto, não se trata de um argumento ad rem. Em segundo lugar, tanto o próprio Anselmo quanto São Tomás apenas querem dizer que as criaturas não são necessárias per se, e sim como razão, objeto primário e princípio do próprio Verbo, mas não como um termo conotado e consequente da necessidade à potência. As ideias comunicadas ao Verbo, nesse quarto sentido, não podem ser conhecidas per se, e

sem as criaturas como consequência e conotação, pois como pode o ser criador e agente das criaturas existir sem alcançá-las? Em terceiro lugar, São Tomás não diz que o Verbo não procede per se do conhecimento das criaturas, e que isso lhe acontece, mas diz que ele não se refere per se às criaturas, mas principalmente e per se ao Pai de quem se origina, de uma verdade consequente, e secundariamente, e como que per accidens, às criaturas, isto é, por meio de algo mais, não per accidens, em oposição a necessariamente e per se, o que é mais verdadeiro, visto que ele se refere ao Pai pela relação real de origem quanto ao seu princípio, às criaturas pela relação de razão, quanto ao que é consequente. E quando ele diz na solução da quinta questão que o Verbo não tem relação com as criaturas a partir de sua relação com o Pai, isso é verdade porque dessa relação ele não tem outra relação senão a de originar-se e ser o Filho, mas que ele tem uma relação com as criaturas não a partir de sua relação com o Pai, mas da natureza divina e onipotência com que é comunicado a si mesmo pelo Pai, como diz São Tomás nesta questão xxxiv, art. m para i, ou seja, pelo fato de ele ser Deus gerado, ou Criador gerado: «E desta forma», diz ele, «a relação com a criatura está implícita no nome do Verbo». Se desta forma: então, de quarta forma per se, porque ser Deus gerado, e o criador gerado per se, pertence ao Verbo de quarta forma. E assim, nossa prova, pela qual provamos contra Vásquez, de que o Verbo procede per se de quarta forma a partir do conhecimento das criaturas, porque do conhecimento do poder criador vem São Tomás.

XXXIII. Que a processão do Espírito Santo não procede do amor livre pelas criaturas existentes é evidente pelo que foi dito, pois esse amor pode estar ausente, mas não a processão do Espírito Santo, embora concomitantemente o próprio amor do Espírito Santo se relacione livremente com as criaturas. Mas não procede do amor livre pelas criaturas possíveis, porque tal amor não existe, como demonstramos detalhadamente acima em relação à questão xix. Contudo, se esse amor livre existisse, não levaria à processão do Espírito Santo, porque esta é absolutamente necessária; e assim o amor pelas criaturas nunca pertence à perfeição do amor divino, nem pode ser dado senão concomitantemente na processão do Espírito Santo. Nem mesmo Escoto sustentou que a processão do Espírito Santo é livre, tomando livre como algo contingente que pode faltar, mas sim como voluntário, ou não forçado, em oposição a violento, não em oposição a necessário. Mas o conhecimento das criaturas pertence à perfeição do conhecimento divino, pelo qual compreende a si mesmo e pelo qual alcança, de um quarto modo, o poder criador que comunica ao Filho.

## ARTIGO III.

*Se o Espírito Santo não procedesse do Filho, seria Ele distinto d'Ele?*

Este artigo aborda dois pontos. Um que pressupõe; o outro que questiona. Pressupõe que o Espírito Santo procede do Filho; questiona se Ele se distinguiria d'Ele caso não procedesse d'Ele. Embora o primeiro ponto seja considerado uma questão de fé, como esse mesmo fato foi persistentemente equivocado pelos gregos, parece pertinente expor o erro deles e refutar a definição de Igreja apresentada por eles.

## REFUTA-SE O ERRO DOS GREGOS ACERCA DA PROCESSÃO DO ESPÍRITO SANTO.

I. Após a heresia de Macedônio, que negou abertamente a divindade do Espírito Santo, como vimos acima, disp. xn, art. i, surgiu um novo erro entre os gregos no Concílio de Éfeso a respeito da processão do Espírito Santo, pois Teodoreto objetou a São Cirilo, em contradição com o nono anátema, que o Espírito Santo não procede do Filho, porque as Escrituras não o dizem, mas sim do Pai, e da mesma forma isso é declarado no credo do Primeiro Concílio de Niceia e Constantinopla. Assim, a objeção de Teodoreto encontra-se no próprio Concílio de Éfeso, volume n, capítulo xxxi. Esse erro, que assim surgiu, foi primeiramente combatido por São Cirilo de Alexandria em sua defesa do mesmo nono anátema, tanto na décima epístola, quanto no primeiro livro sobre a fé às rainhas, e em muitos outros lugares. Como ensina São Tomás nesta questão xxxvi, a. De n a m, esse erro foi expresso pela primeira vez por Nestório e os nestorianos em um certo credo introduzido por eles, condenado pelo Sínodo de Éfeso, do qual Teodoreto o tomou. Mas Teodoreto, tendo renunciado ao seu zelo

pelos nestorianos, condenou também o erro deles e se arrependeu verdadeiramente, como o Cardeal Barônio sabiamente deduz de várias de suas cartas no ano de Cristo 436, n. xi. Mas também todos os escritos de Teodoreto contra São Cirilo foram condenados pela opinião dos santos padres no quinto sínodo geral, na primeira colação, onde os escritos de Teodoreto são chamados de ímpios, os quais ele expôs contra a fé correta, e no primeiro santo sínodo de Éfeso, e contra Cirilo, de santa memória, e seus doze capítulos. E, no entanto, ao final da quinta colação, ele acrescenta que o santo sínodo não havia recebido Teodoreto do Concílio de Calcedônia sem antes ter anatematizado Nestório. Portanto, visto que Teodoreto derivou esse erro do credo nestoriano e se defendeu em contradição com o nono anátema contra Cirilo, e considerando que todas essas coisas condenadas por ele são relatadas no quinto sínodo geral, e que suas contradições escritas foram condenadas pelos anátemas de Cirilo, parece que, logo no início do surgimento desse erro, ele foi completamente silenciado ou reprimido, até mesmo pelos próprios padres gregos.

II. Mas verifica-se que esse erro brotou em autores gregos posteriores, embora com alguma moderação. Pois São Tomás, nessa mesma questão, no capítulo 36, respondendo a um argumento extraído da autoridade de Damasceno, livro I da fé, capítulo XI, onde afirma: "Não dizemos que o Espírito Santo vem do Filho, mas chamamos de Espírito do Filho", responde que muitos, a esse respeito, seguiram Teodorico nestoriano (creio que lendo Teodoreto), entre os quais estava também Damasceno. Por que esse erro se propagou tanto, a ponto de se explicar, não negando completamente que o Espírito Santo diga que é ordenado ao Filho, o que Teodoreto parece ter negado inicialmente, mas não apenas negando que o Espírito Santo procede do Filho, mas também negando que procede através do Filho? Portanto, São Tomás não afirmou categoricamente que Damasceno tinha o erro de Teodoreto, mas que o seguia, ou seja, em alguns pontos, pois o próprio São Tomás reconhece isso na questão X sobre a potência, artigo IV até o final, onde se refere à carta de Teodoreto, que diz que o Espírito Santo não provém nem do Filho nem por meio do Filho; enquanto Damasceno, no entanto, sustenta que Ele provém do Filho, mas não do Filho. E assim os gregos posteriores moderaram um pouco o erro anterior, reconhecendo que Ele provém do Filho e que Ele é o Espírito do Filho, mas não do Filho. Mas outros padres gregos que floresceram na época de Damasceno, ou um pouco antes, como Anastácio do Sinai, que viveu antes do sexto sínodo geral, e Sofrônio, que viveu antes do mesmo sínodo, e o patriarca Tarásio, que viveu antes do sétimo sínodo, parecem ter compreendido corretamente esse ponto e não defenderam um dogma contrário.

III. Mais tarde, Teofilato expressou esta doutrina e explicação gregas com mais clareza, inclusive a João Damasceno e a outros padres mais recentemente, embora não seja totalmente certo quanto à época em que viveu e floresceu. Alguns o identificaram como Panuino nos calendários sob Basílio, o Velho, no ano de 883; outros como Sisto de Sennes sob Miguel Porfirogênito, por volta do ano de 842; outros ainda como Barônio sob Miguel Duca, no ano de Cristo 1071, como ele próprio comprova no mesmo ano, número XV, e em muitos subsequentes, e, de fato, com conjecturas bastante prováveis. Por exemplo, esse autor grego declarou e distinguiu o erro prevalente em sua época a respeito deste artigo sobre a processão do Espírito Santo sobre a cabeça, com base nas palavras de João: "Porque Deus não dá o Espírito por medida". “Os latinos”, diz ele, “explicando mal essas coisas e compreendendo-as ainda menos corretamente, afirmam que o Espírito também procede do Filho. Mas nós, antes de mais nada, dizemos-lhes que uma coisa é ser de algo e outra é ser de algo; pois o Espírito é, de fato, o Espírito do Filho, sem dúvida alguma, e aprovado por toda a Escritura; mas que ele seja do Filho, nenhuma Escritura atesta – para que não introduzamos dois princípios do Espírito, o Pai e o Filho.” E abaixo: “Mas diz-se que o Espírito é do Filho, visto que ele é poder, verdade e sabedoria. O Espírito Santo é descrito por Isaías como o Espírito da verdade, da força e da sabedoria. E, de outra forma, porque é dado aos homens por meio do Filho, por isso é chamado de Espírito do Filho. Creiam, portanto, que o Espírito realmente procede do Pai, mas é dado às criaturas por meio do Filho.” Estes são teofilactos.

IV. Naquela época, o cisma grego estava em pleno andamento, tendo irrompido abertamente nos tempos de Leão IX, por volta do ano 1053, e os doutores gregos, entre os quais Teofilato, promoviam vigorosamente a questão da processão do Espírito Santo, causando, assim, consideráveis problemas aos católicos latinos.

Portanto, no Concílio de Barum (em Bário, na Apúlia), convocado pelo Papa Urbano I, por volta do ano 1097, quando a questão já estava suficientemente envolvida, os gregos, não improvavelmente, manifestaram-se, como diz Guilherme de Malmesbury sobre os feitos dos pontífices ingleses, livro I: "O Pontífice, lembrando-se de Anselmo, exclama: Pai e mestre Anselmo, Arcebispo dos ingleses, onde estás?" Ele, ao ouvir-se chamado, levantou-se. O apóstolo, insistindo, disse-lhe: Agora, mestre, é necessário conhecimento, é necessária a obra da tua eloquência." Venham, venham aqui e defendam a vossa Mãe Igreja, que os gregos estão tentando minar." Assim, o Papa Urbano incitou Santo Anselmo a debater com os gregos. E não se enganou em sua intenção, pois Santo Anselmo os convenceu completamente. E, de fato, as atas daquele Concílio se perderam. Mas a argumentação e os argumentos de Anselmo permaneceram no livro que ele publicou sobre a processão do Espírito Santo.

V. Então, de fato, contra os gregos, isso foi feito tanto no Concílio de Latrão sob Inocêncio II, quanto em Lyon sob Gregório X, e finalmente em Florença sob Eugênio IV, onde sempre se definiu consistentemente que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. Mas os gregos explicaram melhor seu ponto de vista, ou seja, que não queriam admitir que o Espírito Santo também procedesse do Filho, porque pensavam que com isso os latinos estariam colocando dois princípios do Espírito Santo, e que nenhuma das Pessoas era o único princípio dessa emanação, porque entre eles a processão de algo designava a processão de algo como proveniente de um primeiro princípio, não recebendo de outro.

Portanto, de certa forma, eles admitiam a respeito da emanação do Filho, contanto que não significasse proceder dele, mas por meio dele. E assim muitos admitiram proceder do Pai por meio do Filho, atrair, brotar, fluir do Filho, mas não proceder do Filho. E São Tomás anotou que essa maneira de falar prevalecia entre os gregos, então na primeira pequena obra contra os erros dos gregos, c. xxxn, §. Mas eles desejam, no que diz respeito aos gregos, dizer que, embora esteja provado que o Espírito é, existe, espira, emana e flui do Filho, não se deve admitir que ele procede do Filho; pois isso, dizem eles, não está contido em nenhuma das autoridades mencionadas; nem mesmo na autoridade da Sagrada Escritura.

E nesta questão, xxxvi, art. n: "Até mesmo", diz ele, "os próprios gregos entendem que a processão do Espírito Santo tem alguma ordem para o Filho: pois admitem que o Espírito Santo vem do Pai através do Filho. E alguns deles admitem que ele vem do Filho, ou que flui dele, mas não que procede. O que parece ser por ignorância ou por obstinação." Assim, São Tomás.

VI. Portanto, esta questão foi tratada com o máximo cuidado no Concílio de Florença e debatida em várias sessões, especialmente no que diz respeito a dois pontos em que os gregos discordavam dos latinos.

Primeiro, embora nos Concílios de Niceia e Constantinopla a partícula "do Filho" não tenha sido expressa no credo, era, no entanto, permitido adicioná-la posteriormente e declará-la expressamente, porque isso não é um acréscimo à fé antiga, mas uma explicação e expressão maior dela.

Em segundo lugar, o Filho não procede do Pai e do Filho como de dois princípios ou causas, como eles próprios disseram, mas como de um só princípio, porque por um único poder espirativo e por uma única razão de espiração, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, e é o mesmo proceder de um ou do outro, porque cada Pessoa é, antes de tudo, o princípio do Espírito Santo. Nem há maior força e significado na Palavra para fluir e emanar do que para proceder na Palavra, nem uma é mais expressa nas Escrituras do que a outra. Nem o Filho é a causa do Espírito Santo porque procede dele, assim como o Pai não é a causa dele, nem a causa do Filho, porque procedem dele.

VII. Por isso, no Concílio de Florença, na última sessão, quando se discutia a questão da paz entre gregos e latinos, os principais entre eles reconheceram que os latinos afirmavam, com verdade, tanto segundo as Escrituras quanto os santos padres, que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, visto que eles próprios, segundo os santos doutores, também confessavam que Ele procede do Pai por meio do Filho, é enviado pelo Filho, flui e brota, o que, na verdade, significava que Ele recebeu do Filho e é do Pai, e que os latinos não sustentavam que o Pai e o Filho fossem duas causas ou princípios do Espírito Santo, mas um único princípio; e

assim se deveria concordar também com eles nessa afirmação de que Ele procede do Filho. Assim, ali, perante o imperador do Oriente, Gregório Escolário, o mais erudito entre eles, afirmaram José, o patriarca de Constantinopla, o bispo Ruteno, o cardeal Bessarião, o prelado de Mitilene, e outros que eram considerados importantes, e finalmente VIII. Mas embora esta verdade tenha sido definida pela Igreja em vários Concílios, após o cisma dos gregos que eclodiu nos tempos de Leão IX, no Concílio de Bari sob Urbano II, no de Latrão sob Inocêncio II, em Lyon sob Gregório X, em Florença sob Eugênio IV, com os próprios gregos consentindo e concordando; mas antes do cisma, no Concílio de Niceia, na confissão de fé; e parece ter sido virtualmente transmitida em outros Concílios, onde a décima carta de Cirilo foi aprovada, onde ele ensinou expressamente que o Espírito Santo é derramado, ou enviado, ou procede do Filho; mas essa carta foi aprovada no sexto Sínodo, ata. 17, e no quinto Sínodo, ata. VI, e em Éfeso, tomo N, capítulos M e V. E assim é relatado nos decretos sobre a consagração, dist. No penúltimo cânon, Graciano afirma, com base na carta do Concílio de Éfeso a Nestório, que: "O Espírito Santo procede do Filho, assim como procede do Pai". Contudo, cabe questionar em que bases a Igreja foi levada, nesses Concílios, a definir isso.

IX. Dizemos, portanto, que a Igreja encontrou fundamento suficiente para definir e declarar isso, tanto nas Escrituras quanto na exposição concordante dos Padres antes do surgimento do cisma grego, que é equivalente à tradição eclesiástica e apostólica. A isso se somam razões teológicas derivadas dos princípios da fé, que São Tomás IV contra Gent. cap. XXIV e, na presente questão, XXXVI, art. n. reduziram a três.

O fundamento, contudo, é em grande parte extraído das Escrituras e dos Padres da Igreja, conforme estabelecido por São Tomás em sua primeira pequena obra, composta contra os erros dos gregos a pedido de Urbano IV, e ele apresenta muitos testemunhos do capítulo XXXN. Mas, após a definição final da Igreja sobre o assunto, extensas e abrangentes autoridades foram apresentadas no Concílio de Florença durante diversas sessões. Destacaremos brevemente apenas alguns dos principais testemunhos. Quem desejar aprofundar-se no tema deve consultar as fontes já mencionadas.

X. Das Escrituras, portanto, há três proposições que não podem subsistir sem uma verdadeira processão do Espírito Santo proveniente do Filho. A primeira, porque Cristo diz: "O Espírito Santo receberá de mim" (João 16). A segunda, porque Ele diz: "Ele enviará o Espírito Santo" (João 15 e 16). A terceira, porque o Espírito Santo é chamado de Espírito do Filho em Gálatas 4: "Deus enviou o Espírito de seu Filho aos vossos corações" (Romanos 5:5-6). Quem não tem o Espírito de Cristo, esse não é dele. Mas que essas expressões não podem subsistir sem uma processão verdadeira e real, fica claro pelo seguinte: pois nenhuma Pessoa recebe algo de outra, a não ser procedendo dela, mas o Espírito Santo recebe do Filho; portanto, procede dele. A segunda proposição fica clara no trecho mencionado em João 16: "Ele me glorificará, porque receberá de mim" (João 16). A questão principal é clara, pois ninguém recebe nada de outrem, a menos que aquilo que recebe de outrem, por alguma ação ou movimento, emane dele, seja por reconhecimento acidental ou substancial. O Espírito Santo, porém, não recebe nada acidentalmente do Filho, nem por ação acidental, visto que Deus está livre de todo acidente; portanto, Ele recebe substância do Filho por ação substancial, que é proceder à existência, e substância do Filho. Tampouco se pode dizer que a expressão "ele receberá de mim" não seja a mesma que "ele receberá de mim", mas sim de "meu", isto é, do meu Pai, ou de "meu", isto é, da substância divina, que também é minha, mas somente do Pai. Pois isso é refutado pelas palavras de Cristo, o Senhor: "Tudo quanto o Pai tem é meu; por isso eu vos disse que ele receberá do que é meu". Se, portanto, foi dito "ele recebe de mim", porque tudo o que o Pai tem é meu; portanto, também o Filho tem o poder de produzir o Espírito Santo como o Pai, que tem tudo o que o Pai tem, caso contrário não teria todas as coisas, se lhe faltasse esse poder. Daí esta razão para Cristo Senhor ter sido assim entendida por Atanásio em sua carta a Serapião, por Dídimo em seu livro Sobre o Espírito Santo, e é citada por Tomás na cadeia de João XVI, por Hilário V sobre a Trindade, e é extraída de Basílio em seu livro Sobre e V contra Eunômio, e é citada por São Tomás na já mencionada pequena obra mencionada pela primeira vez após o capítulo XXXN. E, finalmente, o Papa Eugênio IV usou esta razão em suas cartas sobre a união, quando definiu que o Espírito Santo procede do Filho.

XI. Da segunda proposição deduz-se o mesmo, porque o Filho não pode enviar nem dar aquilo que não procede dele mesmo, assim como não se pode dizer que ele envia o Pai, porque o Pai não procede do Filho. Portanto, o que é enviado pelo remetente procede, e proceder é proceder: pois nenhuma Pessoa procede de outra por ação acidental ou movimento local, do qual Ele não é capaz; portanto, se Ele procede, é por processão substancial; mas o Espírito Santo é enviado pelo Filho, João 15: Quando vier o Paráclito, que eu vos enviarei da parte do Pai; e 16: Mas, se eu for, eu o enviarei a vós; e de maneira semelhante o Apóstolo deu o Espírito Santo. João 20: Ele recebe o Espírito Santo. Assim, Atanásio compreendeu essas passagens na carta mencionada a Serapião, dizendo: "Esta é a ordem da natureza divina do Pai e do Filho: aquele que não é de ninguém é enviado por ninguém, e aquele que é de outro não vem em seu próprio nome, mas em nome daquele de quem ele existe; assim também o Espírito Santo, por não ser de si mesmo, não deveria ter vindo de si mesmo, mas em nome daquele de quem ele é, e de quem ele tem a hipóstase de ser Deus, como o Filho diz dele: O Paráclito, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome". E Nicetas sobre João, a quem São Tomás cita na pequena obra mencionada anteriormente, diz: "O Pai não envia o Espírito por nenhuma outra propriedade pela qual o Filho não o envie, ou o Filho envia o Espírito Santo por nenhuma outra propriedade pela qual ele não o envie, e o Pai". E novamente o mesmo Nicetas: "O Filho dá o Espírito Santo de si mesmo como o Pai". Nem se pode dizer que somente o Filho dá ou envia o dom criado da graça, e não a Pessoa incriada do Espírito Santo. Pois é certo que as Pessoas divinas habitam conosco e nos são dadas para que permaneçam em nós, não apenas para que seus efeitos estejam em nós, como se diz em João 14: "Viremos para ele e faremos nele morada". A rigor, diz-se que o dom criado, que é uma certa qualidade, é enviado, mas o fato de ser enviado pertence a alguma Pessoa, que é enviada e procede de outra. Portanto, não apenas os dons da graça, mas as próprias Pessoas são enviadas, especialmente quando Atanásio afirma, em certo sermão do Concílio de Niceia e na carta citada a Serapião, como São Tomás cita na obra supracitada, que: "O Espírito Santo nos é dado pelo Filho em sua essência e como coessencial a ele", o que não pode ser verificado em relação a nenhum dom criado.

XII. Finalmente, a terceira proposição, ou seja, que o Espírito Santo é o Espírito do Filho, fica clara a partir das passagens citadas acima e de Atos 16: "Tentaram ir para a Bitínia, mas o Espírito de Jesus não o permitiu"; e porque se diz que o Espírito da verdade procede do Pai, João 15: "mas o próprio Cristo é a verdade". E está escrito no Salmo 31: "E pelo Espírito da sua boca está todo o seu poder; porque a boca do Pai se chama Filho". Nem existem Espíritos diferentes, um do Pai, outro do Filho, visto que há apenas uma Pessoa do Espírito Santo, não dois Espíritos Santos. Mas como se sustenta a seguinte consequência: "O Espírito Santo é do Filho; portanto, procede dele", o que Teofilato e os outros gregos negam, porque o ser do Filho é descrito como possessivo, mas não processivo? Dizemos que esta consequência se mantém porque o Espírito Santo é possuído pelo Filho e é o Espírito do Filho, como uma Pessoa distinta d'Ele; portanto, se Ele não provém d'Ele, ou inversamente, não há fundamento para se afirmar a Sua existência, porque não se diz que o Espírito Santo provém do Filho como se fosse uma Pessoa sujeita e a Ele, mas como igual; portanto, porque Ele lhe pertence por alguma relação e origem; e assim, ou porque Ele provém do próprio Filho, que é o que pretendemos, ou porque o Filho provém do Espírito Santo, o que nem mesmo os gregos podem afirmar. Daí Atanásio e Cirilo, ao comentarem João, e em outros lugares, alega São Tomás na pequena obra citada em primeiro lugar.

XIII. A Igreja recebeu a mesma verdade da opinião unânime dos Padres, como os próprios gregos finalmente viram e confessaram na última sessão do Concílio de Florença. E além de Atanásio, a quem São Tomás cita tantas vezes, tanto em sua carta a Serapião, quanto nos sermões do Concílio de Niceia e em outros lugares, onde ele afirma abertamente que o Espírito Santo provém do Filho, e o que ele declara expressamente em seu credo nos basta: "O Espírito Santo procede do Pai e do Filho, não foi criado nem gerado, mas procede", e além de Cirilo de Alexandria, que se opôs expressamente a Teodoreto neste ponto em sua defesa do nono anátema, e na décima carta e em outros lugares citados acima, além daqueles, digo eu, que são os primeiros líderes entre os santos padres, especialmente dos gregos, muitos outros ensinam a mesma coisa, como Nazianzo no discurso XXIV, onde diz: "O Filho recebeu do Pai tudo o que o Pai tem, exceto apenas a sua causalidade", isto é, a sua

processão, e Basílio no livro nº contra Eunômio, diz: "O Espírito Santo é segundo em dignidade ao Filho, pois dele recebe o seu ser, aliás, e depende", onde "depende" é o mesmo que proceder segundo a origem. E as homilias de Crisóstomo I e N sobre o símbolo, volume cinco, assim como Epifânio no anacoreta e sobre as heresias, heresia LXIX, e Cirilo de Jerusalém na catequese XVI. Omito os Padres Latinos, que sempre ensinaram isso sem dúvida, nem houve qualquer dúvida a respeito deles, e muitos foram citados nas disputas do Concílio de Florença no final da 24ª sessão, como o Papa Leão, Gregório, Ambrósio, Jerônimo e Agostinho; mas como a autoridade deles não obriga os gregos, que neste assunto confessam sentir-se contrários aos latinos, não nos apoiamos na autoridade dos Padres Gregos para convencê-los. Contudo, a autoridade dos Padres Latinos nos leva a entender que esta era uma espécie de tradição perpétua da Igreja, a partir da qual, juntamente com as passagens das Escrituras acrescentadas acima, esta verdade foi definida pela Igreja. Veja também Belarmino sobre estes assuntos, volume um, livro dois, sobre Cristo, do capítulo vinte até o final.

XIV. Quanto às razões teológicas, dissemos acima que São Tomás reduziu as principais a três nesta questão xxxvi, art. n.

A primeira deriva de uma incongruência que destrói todo o mistério da Trindade, a saber, que, caso contrário, o Espírito não se distinguiria do Filho se não procedesse d'Ele; e, portanto, não haveria três Pessoas distintas em Deus.

Essa consequência, por ter parecido difícil para muitos, deverá ser considerada mais detalhadamente por nós posteriormente.

A segunda e a terceira razões derivam da congruência positiva e de uma maior conformidade com o que a ordem natural das coisas parece exigir. Portanto, São Tomás, ao apresentar essas duas razões, não as apresentou como provas eficazes, mas porque a razão da processão de ambos, ou seja, o Filho e o Espírito Santo, é consonante com isso. E São Tomás observa isso muito bem, porque em matéria de fé nenhuma razão natural, nem discurso, é suficiente, e somente razões congruentes podem ser adotadas.

Portanto, a segunda razão de São Tomás é por ele proposta da seguinte forma: O Filho procede através do intelecto como a Palavra e o conceito, e o Espírito Santo como amor, mas é necessário que o amor proceda da Palavra, se de fato não amamos nada senão segundo aquilo que apreendemos pela concepção da mente: portanto, o Espírito Santo procede da Palavra, ou do Filho.

A terceira razão é: se o Espírito Santo procedesse somente do Pai, e não por meio do Filho, essas duas Pessoas procederiam do Pai sem qualquer ordem entre si; mas, partindo de um mesmo princípio, várias não procedem sem ordem entre si, a menos que sejam materialmente distintas, assim como um artesão produz muitas facas sem ordem entre si, e um pai produz muitos filhos, que são apenas materialmente distintos. Mas onde não há distinção material isolada, sempre se encontra uma ordem entre as próprias coisas que procedem, de modo que uma procede da outra, e não todas igualmente de um mesmo princípio. Mas entre essas duas Pessoas não se pode encontrar uma distinção material isolada, como é evidente por si só, visto que lhes faltam toda matéria e potencialidade; portanto, é apropriado encontrar uma ordem de uma para a outra. Mas não há outra ordem senão aquela que procede da outra. Portanto, é necessário dizer que entre essas duas Pessoas há uma ordem de processão, de modo que uma procede da outra; não o Filho do Espírito Santo: portanto, o Espírito Santo procede do Filho.

XV. Estas razões foram apresentadas por São Tomás como manifestação dos princípios segundo os quais o que a fé católica ensina sobre esta processão do Espírito Santo pode ser corretamente compreendido, ou seja, que provém do Filho, porque o amor provém do Verbo, e não apenas do Pai, porque Ele é a terceira Pessoa, e tanto Ele como o Filho não devem proceder igualmente e imediatamente de um mesmo princípio sem alguma ordem entre si, porque não se distinguem apenas por distinção material: pois entre as coisas que se distinguem apenas materialmente, não se exige ordem, como entre as que se distinguem formalmente, e sobretudo relativamente.

Mas contra a primeira razão pode-se objetar, tanto quanto ao antecedente quanto à consequência. No antecedente, a proposição de que o amor procede da concepção, ou da Palavra, não é certa, tanto porque procede

apenas da coisa apreendida, quanto do próprio fim: mas a apreensão é apenas uma condição para finalizar e mover a vontade; tanto porque para essa apreensão o próprio conhecimento e a cognição bastam, e nenhuma palavra ou conceito é necessário, como fica claro na visão beatífica, na qual nenhuma palavra é produzida, e o amor é espirado da visão; e finalmente, porque em Deus, para a apreensão da coisa a ser desejada, é dada a cognição essencial, que basta para o amor, e de modo que se pode verificar que o amor provém da influência da cognição; mas de onde ele é inferido: portanto, provém da palavra nocional. Mas, quanto à consequência, o exemplo é dado porque ou se infere que a Palavra produz o Espírito Santo de forma elicitatória e vital, e como um princípio que subsiste, ou como um fim que apenas move apreensivamente, e finalmente, e como um princípio pelo qual se pode apreender. Esta segunda hipótese não é relevante, porque a intenção é provar apenas que o Espírito Santo procede do Filho como uma Pessoa produtora, assim como do Pai, e através do poder espiritual, que também está no Pai, mas não como um fim apreendido, ou da condição do fim finalizador, que é o conhecimento.

XVI. Se a primeira afirmação for feita, essa consequência é absolutamente nula, porque da concepção da coisa entendida, que não flui elicitivamente nem efetivamente para o amor, nem como princípio que subsiste, infere-se que a concepção divina, que é o Filho, flui dessa maneira e espira o Espírito Santo, que deve proceder de coisas distintas: pois para fluir dessa maneira elicitivamente, são necessárias vontade e poder espirativo, mas da razão pela qual se diz que o amor depende da concepção, não se infere que ele dependa de tal maneira, isto é, elicitivamente, nem se infere: portanto, essa concepção tem uma vontade pela qual inspira, mas enquanto não se provar que o Verbo tem vontade, não se prova que o Espírito Santo inspira.

Mas contra esta última razão pode-se objetar, pois não é repugnante que muitas coisas procedam de Deus sem ordem entre si, como muitos mundos, ou se ele produziu todas as coisas imediatamente por si mesmo: da mesma forma, muitas coisas imateriais podem ser produzidas imediatamente e sem ordem entre si, como se Deus produzisse muitos Gabriels, ou se muitas intelecções do mesmo Gabriel fossem produzidas, que não têm ordem entre si e não são distinguidas por distinção material, visto que são imateriais.

XVII. Quase todas essas objeções são levantadas por Caetano no presente livro, xxxvi, art. n, e ele as resolve bem. Portanto, em relação àquelas que são objetadas contra o antecedente assumido por São Tomás, negamos o antecedente.

Na primeira demonstração, afirma-se que o amor procede da coisa apreendida segundo o modo de apreensão, não que dele provenha a apetitividade, ou mesmo a própria motivação, mas da condição e do modo de movimento, ou aplicação, ou melhor, de ser, pelos quais a própria coisa se reveste de modo a tocar a vontade. E isso basta para se dizer que o amor depende do conhecimento, como da causa por meio de um movimento sedutor, e não distinguimos ali a apreensão da coisa apreendida, mas sim a totalidade dela, isto é, a coisa sob apreensão move-se para o amor. Mas isto é especial em Deus, porque ali a palavra, ou conceito, e a coisa apreendida são uma só e a mesma, e, portanto, não difere se o conceito se move ou se a coisa apreendida se move: pois é a mesma: e assim São Tomás assume corretamente que o amor provém da concepção da mente, porque não amamos senão segundo aquilo que concebemos: e como Deus concebe a si mesmo, e o seu conceito, como um objeto, resulta que o amor procura surgir do seu conceito ou Palavra, não apenas como uma condição necessária, mas como um motivo formal.

À segunda prova, afirma-se que não há conhecimento sem palavra, seja ela produzida, unida ou concomitante. E na visão beatífica, a palavra move-se unida no sentido de conceito, ou espécie expressa, da mesma forma que a essência conhecida se move, e na própria palavra ou conceito se move a coisa compreendida. Além disso, a resposta também é prontamente disponível: o conhecimento, ou a informação com o conceito, ou a palavra, move a vontade onde o conceito foi concebido; mas onde o conceito não o é, o conceito não se move acidentalmente, mas sim o conhecimento sozinho, ou a coisa apreendida pelo conhecimento, e não expressa pela palavra; mas onde um conceito expressivo é dado, nada está excluído do sentido de ser movido, como a própria coisa expressa e representada no conceito.

Quanto à terceira prova, diz-se que em Deus existe o conhecimento essencial para o amor essencial, mas não há razão para que o conhecimento nocional seja excluído do amor nocional, não por falta, mas por abundância: pois basta, pela razão de São Tomás, que o amor seja per se do conhecimento: pois assim também o conhecimento nocional terá de espirar amor, porque não há razão para que seja excluído da condição geral do conhecimento, que per se tem de fluir para o amor: portanto também o conhecimento nocional, embora não por necessidade, mas por fecundidade.

XVIII. Às objeções contra a consequência de São Tomás, responde-se que São Tomás infere explicitamente apenas a origem ou ordem do amor ao conhecimento e à concepção, mas que não explicou o método de proceder, deixando-o para ser inferido de acordo com as exigências da concepção e da própria palavra, pois se a palavra é apenas uma forma e um princípio pelo qual se expressa e representa o objeto a ser amado, ela só influenciará a vontade específica e objetivamente, ou em razão do objeto representado, atraindo a vontade para amar, mas não suscitando o próprio amor através da vontade, e isso a palavra busca apenas no gênero e na linha inteligível, na medida em que existe precisamente no intelecto, como sua forma, e não tem mais nada além disso por participar da natureza, substância e propriedades do próprio ser inteligente; Assim como, por essa mesma razão, a Palavra não precisa compreender ativamente, mas ser compreendida, e, no entanto, pelo fato de estar em puro ato, possuindo a mesma natureza que seu produtor, ela não apenas diz passivamente para ser compreendida, mas também ativamente para compreender. E pela mesma razão, a Palavra em si só precisa dirigir à execução e produzir efeitos no exterior, mas não produzir efetivamente como um princípio que; Mas se a Palavra for considerada como a mais perfeita, e crescendo a ponto de ser uma pessoa que subsiste em natureza intelectual, tal Palavra também terá efetivamente onipotência e efetivamente produzirá criaturas.

Assim, portanto, a Palavra, a partir do conceito preciso e análogo da palavra, na medida em que apenas expressa a forma expressiva e expressa da coisa compreendida, nada diz senão a manifestação do objeto amável e uma influência formal e quase específica ou final sobre o amor; e, no entanto, a Palavra, não expressando precisamente o objeto do inteligente, mas o próprio objeto que existe consubstancialmente e subsiste nele, também tem uma influência pessoal e elicitadora sobre o amor, em razão da natureza que possui. E porque a Palavra é assim delegada, e ascende a tal perfeição que se torna consubstancialmente um objeto inteligível, e o intelecto, e a própria natureza do inteligente, não estão acidentalmente na Palavra divina, mas per se dentro da linha inteligível, purificada de toda imperfeição; portanto, a Palavra, que espira amor não só específica e formalmente, mas também elicitiva e pessoalmente, não é estranha à razão formal da palavra, e por isso São Tomás inferiu muito bem do fato de que o amor depende absolutamente da concepção da mente que, a partir da palavra, ou concepção pessoal da mente, e comunicando-se na mesma natureza com o inteligente, o amor é produzido espirativa e elicitivamente, porque, por ter uma natureza, tem uma vontade, e não apenas move a vontade inteligivelmente.

XIX. À objeção contra a última razão, a resposta é que a razão de São Tomás é a mais congruente e está de acordo com a exigência de produzir as coisas de maneira ordenada. Isso se entende sob duas condições: a primeira é que algumas coisas procedem como contidas sob alguma ordem, por exemplo, como pertencentes ou conduzindo a algum fim, ou a um todo a ser construído ou aperfeiçoado; a segunda é que elas não são apenas materialmente distintas, isto é, individualmente, de modo que o que é materialmente distinto não se opõe ao que é espiritual, mas ao que é específico ou formal, como Gaetano bem observa aqui. Portanto, as coisas que são especificamente distinguidas e produzidas sob alguma ordem, ou em sua totalidade, exigem por si mesmas serem produzidas de maneira ordenada e umas a partir das outras, embora, mudando a exigência das naturezas e da produção ordenada, e falando de poder absoluto, várias coisas possam ser produzidas por Deus sem a ordenação umas das outras entre si; mas, não obstante, a disposição conatural e harmoniosa das coisas exige essa ordenação. Por isso também se diz em Judite IX: "Tu criaste as coisas anteriores e as planejaste depois delas, e isto se fez conforme a tua vontade; pois todos os teus propósitos estão preparados, e estabeleceste os teus juízos na tua providência." Portanto, a preparação e a organização dos caminhos de Deus exigem naturalmente que uma coisa seja feita após a outra, e em ordem entre si, não várias sem ordem e em concatenação umas com as outras. Mas a

razão para a congruência não deve ter procedido do fato de que o poder absoluto pode ser sentido nos agentes, mas daquilo que está de acordo com a exigência da ordem. Pode-se tornar connatural: pois disso se deduz melhor o argumento de que, em Deus, em quem todas as coisas são mais ordenadas e na mais alta perfeição, mesmo ali as processões divinas devem proceder de maneira ordenada, de modo que uma esteja conectada à outra e coordenada com ela, se de fato todas essas processões estão contidas sob a mesma ordem divina e sob o mesmo todo, isto é, sob um só Deus, à cuja perfeição pertencem. Portanto, se tudo o que está contido neste universo procede e opera de tal maneira que um é deduzido e derivado do outro, nem tudo procede igualmente e imediatamente de um, quanto mais as processões que estão dentro de um mesmo Deus, que é mais um do que todo o universo, procedem ordenadamente, e umas das outras, não igualmente e imediatamente de uma, especialmente porque as próprias processões se distinguem não apenas numericamente e como que materialmente, mas também formalmente e como que especificamente.

XX. Assim, portanto, os casos estão resolvidos. Pois se Deus criasse vários mundos, não ordenados entre si, eles não estariam contidos sob uma única ordem, como se fossem um único corpo do universo, mas sim vários universos; e assim, na proporção de múltiplos universos, eles se multiplicariam como se material e numericamente, isto é, haveria vários mundos em número; e, portanto, o caso não se aplica. Da mesma forma, se Deus criasse todas as coisas imediatamente por Si mesmo, isso seria de fato de potência absoluta, mas não de acordo com a exigência natural das coisas, que demanda que uma causa seja subordinada a outra, e que o mais baixo proceda dos intermediários para se unir ao mais alto através dos intermediários. Se Deus criasse vários Gabriels, ou, visto que existem várias intelecções do mesmo Gabriel, se essas intelecções e esses Gabriels diferem apenas em número, eles diferem em distinção material, embora sejam espirituais, na medida em que o material é o mesmo que aquilo que não é específico. Mas se eles não diferem apenas em número; E assim é na opinião de São Tomás, que não admite várias naturezas individuais para Gabriel, ou para qualquer outro anjo. Diz-se então que vários anjos, e até mesmo corpos celestes, procedem igualmente de Deus em primeiro lugar quanto à criação, mas não igualmente em primeiro lugar quanto à subordinação entre si, visto que um flui para o outro e é subordinado a Ele, e uma causa está acima da outra, embora várias espécies de coisas não possam ser subordinadas entre si, como pedra à madeira, ou cavalo ao homem, porque essas espécies não procedem diretamente de um único agente, mas cavalo de cavalo e homem de homem: donde não é surpreendente que não sejam subordinadas entre si; mas a proposição de São Tomás parte daquelas que procedem de um princípio e se distinguem umas das outras em espécie, e assim uma é subordinada à outra, seja na primeira processão, se esta for capaz disso, seja, se não, porque ambas o são pela criação, pelo menos na influência que uma exerce sobre a outra. Mas em Deus não pode haver influência de uma Pessoa sobre outra, exceto em sua partida primordial e na relação de origem, porque não há outra influência ali, a não ser aquela pela qual uma Pessoa procede e recebe tudo o que pode receber, ou seja, a essência infinita.

## SE O ESPÍRITO SANTO NÃO PROCEDESSE DO FILHO, NÃO SERIA DISTINTO DELE.

XXI. Passemos agora à explicação da principal razão pela qual se demonstra que o Espírito Santo procede do Filho, pois, do contrário, não se distinguiria d'Ele. Daí surge a condicional, tão frequentemente introduzida nas disputas teológicas, de que, se por uma impossibilidade o Espírito Santo não procedesse do Filho, ainda assim se distinguiria d'Ele. Há dúvidas quanto ao sentido dessa condicional, pois consideram que tal hipótese só pode ser admitida destruindo-se a posição do Espírito Santo que agora existe e postulando-se outro que não teria as propriedades que Ele agora possui, nem o Filho as que Ele possui, pois, ao menos, não seria um espirador, como no presente, nem fértil para espirar, nem encerraria a relação do Espírito Santo como no presente; E, da mesma forma, o Espírito Santo não procederia na mesma processão que no modo, nem na mesma linha, por assim dizer, porque então procederia somente do Pai, e, portanto, não consideraria o Pai e o Filho como no modo como um termo adequado, se então não houvesse amor mútuo e amigável, e a conexão de ambos, como no modo: portanto, o Espírito Santo não permaneceria o mesmo numericamente, assim como o mesmo homem

não o seria numericamente, se procedesse somente do Pai, e não do pai e da mãe. Nem o Filho seria o mesmo numericamente que no modo por causa da referida variação. E assim pensa Suárez, livro X da Trindade, capítulo N, número X, que o Filho e o Espírito Santo não permaneceriam os mesmos numericamente, dada essa hipótese, nem essa condicional pode prosseguir, dada a mesma filiação e espiração passiva que no modo.

22. No entanto, é preciso dizer que essa dúvida pode ser contestada em dois sentidos. Primeiramente, falando do Espírito Santo segundo a ideia comum de uma Pessoa divina, questiona-se se qualquer Pessoa divina, seja o Espírito Santo ou o Filho, seja aquele que agora é, ou outro que era então, pode ser entendida como sendo distinta da Pessoa da qual não procede, de modo que, por alguma outra razão que não a origem da processão, as relações em Deus possam ser opostas e distinguidas: e assim, se a processão de um em relação ao outro é, por um lugar intrínseco, e formalmente uma condição exigida por si mesma, se uma Pessoa, qualquer que seja, é distinta de outra dentro de Deus, ou se elas podem ser distinguidas por alguma outra razão, embora essa razão da processão a acompanhe.

Este é um sentido, e parece-me que foi principalmente pretendido pelos santos que usaram essa razão contra os gregos: pois eles pretendem provar, não apenas que o Espírito Santo seria destruído aqui numericamente se não procedesse do Filho, mas que absolutamente nenhuma terceira Pessoa permaneceria distinta do Filho se não procedesse dele, assim como o Filho não seria distinto do Pai se não procedesse dele.

Em segundo lugar, essa dificuldade pode ser refutada falando do Espírito Santo no singular e supondo que suas propriedades características, na medida em que são individuais e pessoalmente distintivas dele em relação ao Filho, sob essa razão formal de distinção e individuação, requerem uma processão do Filho, ou que, de fato, removidas da processão, todas essas propriedades distintivas não existiriam nem seriam individualizantes. E então essa disputa prossegue e é útil para encontrar a razão formal de constituir e distinguir uma Pessoa individual de outra em Deus na razão formal de tal indivíduo, não apenas em gênero, mas também na razão de Pessoa: embora, na realidade, se o Espírito Santo não procedesse de fato, assim como no modo, ele não apenas seria diferente em número, mas também não seria o Espírito Santo, nem seria Deus, porque na realidade, e essencialmente, ou no primeiro modo por si só, ele requer uma processão do Filho para ser o Espírito Santo. E, nesse sentido, há motivos para duvidar, a saber, que se na realidade existisse um Espírito Santo que não procede do Filho, embora procedesse de modo algum, ele seria diferente daquele que procede de modo desta maneira. Isso equivale a supor que agora procede do Filho. Mas indagamos, de forma absoluta, sobre a distinção da Pessoa do Espírito Santo em relação ao Filho, e sobre a razão formal para constituir esse indivíduo em sua singularidade como tal Pessoa, ou seja, se, nessas coisas, depende da processão a partir do Filho, ou se, sem ela, a distinção da Pessoa e a singularidade de tal Pessoa, com suas propriedades, podem ser compreendidas ou constituídas.

23. Existe, portanto, uma opinião dupla e famosa a este respeito. Primeiro Escoto em i, dist. xn, qu. n, onde ele considera categoricamente que, dada essa hipótese, o Espírito Santo ou terceira Pessoa (quem quer que fosse então) ainda poderia ser realmente distinguido do Filho, de quem não procederia, porque considera que uma relação intrínseca é suficiente para a distinção, que em si mesma é diferente de qualquer outra relação, mesmo que seja díspar, e não segundo oposição e processão de origem, assim como a filiação enquanto filiação, que diz respeito apenas ao Pai, constitui, no entanto, uma Pessoa em si mesma; e assim deve ser distinguida da espiração passiva, que constitui outra Pessoa.

São Tomás sustenta a opinião oposta nesta questão xxxvi, art. n, que seus discípulos geralmente seguem, Cajetan aqui; M. Bagnez; Ferrariensis iv contra gentil. cap xxiv; Suarez livro. x de Trinitate, c. n; Vásquez, aqui disp. cxLvm, c.

iv; Arrubal disp. cxxxi, c. n; Molina, Ripa, Nazarius, Zumel sobre esta questão xxxvi, art. n, e outros comentadores de São Tomás, aos quais se referem e seguem os padres carmelitas no segundo volume do curso teológico, tract. vi, disp.

xm, dub. in, n. lxxvi.

XXIV. Esta opinião de São Tomás deve ser aceita sem dúvida, porque esta razão foi usada pelos santos e pelos Concílios para discernir este ponto contra os gregos; e, portanto, esta razão deve ser considerada grandiosa e muito eficaz, porque a Igreja recorreu a ela para chegar a uma definição em uma questão de tamanha importância: pois, embora a definição da Igreja se baseie principalmente na autoridade das Escrituras, em sua explicação e na tradição transmitida pelos santos padres, quando ela usa alguma razão teológica e a acrescenta como guia para a própria definição, deve ser tida em alta estima, sem dúvida, porque é considerada de grande importância pela Igreja. Portanto, Anselmo usou esta razão em seu livro sobre a processão do Espírito Santo, capítulo ii e m, onde ele reduz a pluralidade e a distinção das Pessoas, como a distinção do Espírito Santo do Filho, a uma oposição de relação, oposição essa que é removida se a origem de uma em relação à outra não for dada. Pois Anselmo diz ali, no capítulo ii, que a origem da pessoa é a origem da pessoa. m: «A já mencionada oposição de relação, que surge do fato de que, pelas duas maneiras já mencionadas, Deus é de Deus, impede que o Pai, o Filho e o Espírito Santo sejam mencionados uns em relação aos outros, e que os atributos próprios de cada um sejam atribuídos aos outros.» Mas esse tratado de Anselmo sobre a processão do Espírito Santo contém as razões e provas de Anselmo, com as quais ele argumentou contra os gregos no Concílio de Bari, perante o Sumo Pontífice Urbano, e os convenceu, a pedido do Sumo Pontífice, e dali se decidiu contra os gregos naquele Concílio, cujos atos, embora perdidos, Anselmo registrou por escrito, naquele livro, o que ali foi discutido contra os gregos. Portanto, as razões de Anselmo, e especialmente estas, devem ser consideradas como as disputas do Concílio que o levaram a essa determinação, visto que a presença do próprio Sumo Pontífice, que celebrou aquele Concílio, não foi geral. Novamente no Concílio Ecumênico de Florença, perante o Papa Eugênio IV, onde este assunto foi discutido com o máximo cuidado ao longo de várias sessões, na sessão XVI, começou-se a discutir em particular a processão do Espírito Santo desde o Filho, uma vez que o acréscimo feito ao símbolo na palavra "e Filho" também havia sido amplamente debatido. Nesta sessão, portanto, João, o Provincial, argumentando em nome dos latinos contra Marcos, bispo de Éfeso, em nome dos gregos, explicou, pelo mesmo raciocínio, que a distinção entre o Espírito Santo e o Filho se baseia na processão a partir d'Ele, usando o princípio comumente aceito entre todos os doutores, tanto latinos quanto gregos, de que somente a relação divina multiplica as Pessoas por processão, nestas palavras: "Pois somente a relação, cuja principal característica mencionamos acima entre todos os doutores gregos e latinos, multiplica as Pessoas por cessão divina, com a qual também concordam os dois 'de quem' e 'a quem' mencionados acima. Se, portanto, relações desse tipo multiplicam as Pessoas, de modo que, por nenhuma outra razão senão pela força da relação, o Pai difere do Filho, e uma Pessoa da outra, da mesma forma que o Espírito também difere de outra, é necessário, segundo todos os mestres acima mencionados, entender isso de tal maneira que, por essa razão, diz-se que esta Pessoa, isto é, o Espírito, recebe e é, o que é de outra." Nessa doutrina, assim exposta pelo provincial João, nenhum grego, nem mesmo Marcos, bispo de Éfeso, considerado o mais fervoroso debatedor entre os gregos, a contradisse de forma alguma. Nela, porém, fica muito claro que o princípio defendido pelo Concílio era que a relação divina multiplica as Pessoas por processão e, portanto, quando a processão cessa, a multiplicação cessa; e que somente pela força da rejeição as Pessoas são ditas diferentes, e dessa forma o Espírito Santo é dito ser de outro: portanto, os Padres do Concílio o consideraram como sendo de outro, e diferindo pela força da relação: portanto, o Espírito Santo não difere pela força da relação daquilo de que não é.

XXV. Sei que o Concílio, nem naquela sessão nem nas subsequentes, definiu nada até a última das cartas de união de Eugênio IV, limitando-se a debater este dogma. Contudo, a força do nosso argumento não reside no fato de a razão de São Tomás ter sido ali definida, mas sim no fato de o Concílio a ter utilizado especialmente nas suas disputas, propondo-a como algo geralmente aceito pelos doutores gregos e latinos, sem que tenha sido contradita de forma alguma pelos gregos ou por qualquer outra pessoa. Mas é evidente que, se esta razão se referisse apenas a um discurso opinativo, não lhe teria sido conferida tal força no Concílio, nem teria sido admitida nas suas disputas como o princípio irrefutável entre gregos e latinos, de que somente a relação multiplica as Pessoas por processão.

O peso deste argumento pode ser reforçado, em grande medida, pelo que consta no Concílio de Toledo, celebrado no ano de 713, ou seja, no ano de Nosso Senhor de 675, sob o príncipe Vamba. Pois na confissão de fé em que explica extensivamente todo este mistério da Santíssima Trindade, afirma-se, entre outras coisas: "Na relação das Pessoas, discerne-se o número, mas na substância da divindade, o que é numerado não é compreendido. Portanto, insinuam apenas este número, que elas são umas para as outras, e neste número lhes falta, que elas são para si mesmas." Reflito que, depois de o Concílio ter afirmado que na relação das Pessoas o número é discernido, acrescenta que insinuam apenas este número, que elas são umas para as outras, como que a significar, não que a relação em si seja suficiente para multiplicar o número, mas as relações que existem entre si. Mas só existem relações opostas entre si: nas coisas divinas, opõem-se apenas aquelas em que há uma processão de origem.

XXVI. Partindo disso, então, passamos a elucidar e defender a razão do santo doutor, que se mostrou de grande peso em vários Concílios, como também indicam os santos padres: Atanásio, em seu livro sobre a única divindade da Trindade; Basílio, em seu livro contra Eunômio sobre o princípio; Nissa, em seu livro a Ablabio; Cirilo, em seu livro sobre os tesouros, capítulo i, e outros padres. E toda a força da razão se volta para isso, porque as relações não são distinguidas em Deus, nem distinguem as Pessoas, exceto na medida em que são opostas e correlativas entre si; mas não podem ser opostas senão segundo a origem e a processão, pelas quais uma Pessoa provém de outra e procede de outra; portanto, se o Espírito Santo não procede do Filho, não tem uma relação oposta com o Filho; portanto, não é uma Pessoa distinta dele, mas uma e a mesma, o que destruiria o mistério da Trindade. A principal delas é clara, tanto no discurso comum dos teólogos quanto no livro de Boécio sobre a Trindade: "No divino, todas as coisas são uma, onde a oposição de relações não impede"; portanto, para distinguir as Pessoas, as relações em si não são suficientes, mas a oposição de relações é necessária, ou seja, que as relações se oponham; tanto porque, no Pai, a relação de espiração é uma relação ativa, verdadeira e real, visto que é o correlativo da relação do Espírito Santo e seu princípio real, quanto porque não se distingue realmente da paternidade, pois não se opõe a ela, nem se pode atribuir-lhe outra razão, mas, portanto, não se opõe, porque não procede do Pai, nem vice-versa: portanto, a oposição de relações é claramente necessária para distinguir as Pessoas; e, finalmente, porque, pela própria natureza da Pessoa, há incomunicabilidade a um termo adicional, mas a relação só é incomunicável ao seu próprio termo, com o qual se opõe, porque é a Ele. Mas as coisas que não são como o seu termo não têm razão para uma relação incomunicável com elas, exceto porque não pertencem ao mesmo sujeito, ou porque não possuem o mesmo ser; cada relação, porém, tem o seu próprio ser limitado e é separada da outra, como as relações criadas, que, mesmo não sendo opostas relativamente ou correlativamente como relação e termo, distinguem-se como dois acidentes limitados, possuindo um ser diferente. Mas, nas coisas divinas, as relações não têm um ser diferente, nem um ser limitado, visto que são identificadas na mesma natureza e são infinitas, nem têm um sujeito diferente, visto que não são acidentes: portanto, não se distinguem de nenhuma outra fonte senão a oposição relativa.

Pois não podem ser distinguidas de nenhuma outra fonte senão a oposição relativa ou a limitação do ser; esta segunda

não intervém: portanto, a primeira é necessária.

XXVII. O ponto menor é provado, a saber, que as relações em Deus não podem ser opostas senão segundo a processão da origem, porque as relações não podem ser opostas senão na medida em que se relacionam como relação e termo, ou como correlativos, porque nenhuma relação exerce sua oposição relativa senão ao seu termo correlativo, assim como o Pai se opõe ao Filho correlativamente, mas não ao semelhante ou igual; se de fato se opõem aqueles que são repugnantes estarem juntos, mas duas relações não correlativas podem estar juntas, assim como o mesmo homem pode ser pai e semelhante em relação ao mesmo, ele não pode ser pai e filho em relação ao mesmo: portanto, a oposição relativa só se exerce entre correlativos. Mas em Deus não pode haver correlação senão onde há uma processão: portanto, a oposição também não pode. O ponto menor é provado, porque a correlação real requer extremos realmente distintos, pois não há relação real do mesmo consigo mesmo; mas esses extremos ou são considerados distintos antes da relação e antes do fundamento da relação, ou são colocados

na própria relação ou em seu fundamento. Se coisas distintas são pressupostas antes da relação e de seu fundamento: portanto, visto que antes da relação e de seu fundamento não há nada em Deus senão a entidade absoluta, segue-se que se pressupõe uma distinção entre extremos absolutos, e na própria entidade absoluta há divisão, o que equivale a postular várias divindades ou deuses de forma absoluta. Se são postulados por sua relação ou fundamento: portanto, originam-se ou são produzidos pela relação extrema e seu fundamento: portanto, só podem existir relações reais fundadas na origem e na processão, porque só podem existir relações que não pressupõem extremos distintos no gênero absoluto, mas que devem ser distinguidas pela própria relação: portanto, os extremos são feitos ou originam-se pela própria relação, e assim, somente na origem e na processão existem relações correlativas fundadas em Deus. Apresentamos outras razões acima, disp. xn, art. iv, onde mostramos que as relações reais em Deus não podem ser fundadas na medida ou na unidade, mas somente na ação ou na origem; e assim, só há oposição e correlação entre relações que possuem processão.

XXVIII. Dirás: Para distinguir suposições em Deus, basta uma oposição relativa ou nocional por parte de uma origem diferente, e não por parte de relações mutuamente opostas, de modo que, se houver duas processões, ou origens totais, e diferentes em razão e modo de origem, por esse mesmo fato seus termos serão pessoalmente diferentes um do outro, porque são produzidos de maneiras diferentes: pois por esse mesmo fato tendem a termos diferentes, os quais se oporão entre si, assim como os próprios caminhos o são, e constituirão a si mesmos Pessoas diferentes; mas quando as relações não constituem Pessoas diferentes, como a paternidade e a espiração ativa, nem procedem por caminhos diferentes, porque nem a paternidade nem a espiração ativa procedem de algo, não é surpreendente que não sejam distinguidas, mas sejam a mesma.

Esta solução é extraída do livro de Anselmo sobre a processão do Espírito Santo, c. n, que diz: "Mesmo que o Filho e o Espírito Santo não existissem por outro, seriam, no entanto, diferentes porque um existe por nascer e o outro por proceder." E assim como se um homem procedesse por geração e o outro por artifício, seriam diferentes por esse mesmo fato, assim também nas coisas divinas, pelo mesmo fato de uma Pessoa nascer e a outra espirar, elas são diferentes. Em segundo lugar, pode-se dizer que a oposição é de fato necessária para a distinção das Pessoas, mas não uma oposição corretiva, e sim uma oposição afirmativa e negativa, como a que se encontra também entre relações díspares, das quais

uma não é a outra por si mesma.

XXIX. Mas contra a primeira solução ergue-se um argumento firme, porque as origens são diversas quando os próprios termos são diversos entre si: pois se os termos não são diversos de outra forma, eles não são diversificados por origens ou processos diversos, assim como o mesmo homem, por exemplo, Adão, se ele foi feito por geração a partir de outro homem, ou por formação a partir da terra, como foi feito por Deus, ou por criação a partir do nada, ou por transubstanciação, ou conversão total de outro em si mesmo, não seria diverso por essa razão, embora todas essas ações e modos de produção fossem diversos no sentido de origem e ação: portanto, a diversidade de origem, ou modo de produção, não gera diversidade, a menos que a diversidade seja pressuposta nos próprios termos, visto que a distinção ou unidade de ação é assumida a partir da unidade ou diversidade dos termos, e não o contrário. A segunda solução é defendida porque claramente requer um princípio: pois Supõe-se que, se o Espírito Santo não procedesse do Filho, haveria origens, geração e processão diferentes? Na verdade, o que ele não prova, nem pode subsistir, porque é justamente isso que negamos, ou seja, que então nem as Pessoas seriam diferentes, nem as origens, porque pelo próprio fato de as Pessoas não serem diferentes, as origens também não podem ser diferentes: pois as origens nada mais são do que Pessoas, ou relações consideradas, como no devir e no modo: portanto, se negarmos que as Pessoas distintas sejam de fato, negamos também que as Pessoas distintas no devir; portanto, origens distintas.

E a razão é que as origens nada mais são, em substância, do que as próprias ações do intelecto e da vontade, enquanto nocionais, ou enquanto modificadas por relações: pois, como provamos acima na décima segunda disputa contra Durando e Escoto, as processões das Pessoas são os próprios atos imanentes ao intelecto e à vontade,

enquanto modificados por relações. Portanto, se as relações não são opostas nem diversas entre si, elas não modificam essas ações de maneira diferente: portanto, elas não tornam as processões nocionalmente diversas. Portanto, elas não diferem no sentido de origem, se não diferem nas relações. Assim, não se devem pressupor origens diversas a menos que se suponham primeiro as próprias relações diversas, em razão das quais, ou na ordem em que se desenvolvem as origens diversas, mas não independentemente e antes das relações, supõem-se as próprias origens diversificadas, de modo que delas se desenvolvem relações diversas, mesmo sem oposição entre si, visto que, antes das relações, as próprias origens nada mais são do que o ato absoluto do intelecto e da vontade, que em si mesmos, e em absoluto antes da modificação do relativo, nada mais são do que um, porque implicam apenas a razão absoluta da intelecção e da volição. Mas Anselmo será respondido adiante na resolução dos argumentos.

XXX. Mas a segunda solução falha completamente, porque, com a oposição relativa removida, distinção e pluralidade não podem ser colocadas em extremos sob afirmação e negação, exceto sob divisão em algum ser, ou seja, na medida em que este possui algo que outro não possui, e assim tal divisão estabelece limitação e finitude. Mas o infinito em algum ser, ou em algum gênero, impede essa divisão, que é feita sob ser e não ser, ou sob ser isto e ser aquilo com a negação do outro: pois se existe um ser infinito, ele ocupa todo o ser e não divide nenhum. Visto que, portanto, a relação divina é infinita em ser e no gênero da relação, ela não pode ter divisão nesse gênero e nesse ser, a menos que tenha limitação no próprio ser relativo, ou oposição com seu correlativo. Portanto, removendo a oposição, ou correlação, e assumindo relações díspares e não correlacionadas entre si, só pode haver uma divisão entre relações dentro do ser, e dentro da própria relação, que são relações de ser limitadas em sua natureza e em seu ser, porque não buscam ter o ser inteiro e a perfeição total do gênero relativo a partir de si mesmas, e não apenas pela força da oposição.

Mas se dissermos: Quando uma coisa é relativa a outra, pelo próprio fato de se opor a ela, não possui o ser dessa relativa; portanto, é uma relação de tal modo que não é outra oposta a si mesma: portanto, tem um ser limitado no gênero da relativa, porque não possui o ser completo do gênero da relativa: pois se possui a negação desse ser pela força da oposição, ou por alguma outra causa, pouco importa, pois enquanto lhe faltar algum ser desse gênero, terá limitação, seja qual for a sua origem: se, portanto, dada a oposição relativa, uma relativa não é outra, que importa que, com tal oposição removida, e apenas com relações díspares postuladas, uma não seja outra? Ou se, apesar dessa oposição relativa, cada relativa conserva o infinito, não conservará o mesmo cuidado, dada a disparidade da relativa sem oposição entre elas?

A resposta é que, quando um relativo não é outro, apenas em virtude da oposição e da correlação, nada impede a infinitude do próprio gênero relativo, porque eles se comunicam no próprio ser e na perfeição, que é infinita, e una em ambos: pois no próprio ser eles não se opõem. Mas eles se multiplicam apenas em oposição, pois não na perfeição, na realidade como oposta, não na atualidade, nem na própria relação. Portanto, há espaço em tais coisas relativas para que uma seja tão perfeita quanto a outra se elas se distinguem apenas por razão de oposição e correlação, não por parte da perfeição e de seu "em", porque nisso elas não têm oposição. Mas se, além da própria oposição relativa, relações díspares também são distinguidas, é necessário que, por parte do próprio ser, de seu "em" e da perfeição relativa, uma implique incomunicação com a outra; e assim chamam isso de limitação, porque a própria perfeição e seu "em" se multiplicam em si mesmas. Negamos, portanto, que em relações correlativas e opostas a perfeição e o ser se multipliquem por razão da perfeição, mas apenas por razão da oposição. Assim, não constitui um obstáculo a que qualquer infinito relativo tenha um correlato, mas sim um obstáculo a que seja distinguido por qualquer razão que não seja a força da oposição, tal como se distinguiriam as relações díspares.

Onde São Tomás, excluindo toda outra distinção nas coisas divinas, seja por oposição contrária, privativa ou contraditória, e admitindo-a apenas por oposição relativa, diz assim em i, dist. xxvi, q. n, art. n a Anibald: «Toda outra distinção implica imperfeição em uma das coisas distintas, ou em ambas: pois outra é a distinção segundo a matéria e a quantidade; e assim postula parcialidade em ambas: ou é segundo a oposição formal, que de fato, se considerada segundo a afirmação e a negação ou a privação e o hábito, é claro que postula um defeito na outra. Similarmente, se considerada segundo a contrariedade: pois um desses contrários é sempre imperfeito segundo os

filósofos, e como que uma privação em relação ao outro. Mas a oposição de relação sozinha pode ser sem imperfeição em ambos os lados. Pois, como não há imperfeição em Deus, pode haver distinção nas coisas divinas somente por relação.» Assim diz São Tomás. E sobre o mesmo pode ser visto q. x sobre potência, art. v.

## RESOLVEM-SE OS FUNDAMENTOS DE ESCOTO.

XXXI. Em primeiro lugar, argumenta-se: Porque a filiação em si é a razão constitutiva formal da Pessoa, na medida em que é filiação; portanto, mesmo que o Espírito Santo não procedesse dela e a filiação permanecesse, ela constituiria uma Pessoa; mas a Pessoa, postulada e constituída, deve ser distinguida da Pessoa por si mesma e com tudo o mais removido, o Espírito Santo; portanto, mesmo que não procedesse, seria distinguida. O primeiro antecedente é provado, porque a filiação em si mesma e com tudo o mais removido constitui o Filho; portanto, constitui o termo gerado, ou o termo de geração, porque o Filho, como Filho, procede mais formalmente como o termo de geração, e semelhante ao gerador; portanto, como uma pessoa, e um supósito, porque não pode haver um termo semelhante ao gerador perfeita e totalmente, a menos que seja um supósito total, se de fato o gerador é uma Pessoa, e um supósito; portanto, se o gerado é total e perfeitamente semelhante, é uma Pessoa. Mas a primeira consequência está estabelecida, porque mesmo que o Espírito Santo não procedesse do Filho, a filiação ainda permaneceria, como supomos, porque a geração do Pai ainda permaneceria e, consequentemente, o Filho procedendo e sendo gerado: portanto, também a filiação perfeitamente semelhante à do Pai: portanto, também a Pessoa procedendo dele. O segundo antecedente está comprovado, porque uma vez que uma Pessoa é postulada e constituída, é essencial à sua natureza que ela seja incomunicável a outra Pessoa, ou a um termo posterior: portanto, também à Pessoa do Espírito Santo: portanto, a Pessoa do Filho é então distinta da Pessoa do Espírito Santo, mesmo que não procedesse dele.

Confirma-se, porque pelo mesmo princípio pelo qual algo se constitui no ser de uma pessoa, distingue-se de outra, e pelas mesmas processões ou caminhos pelos quais as coisas procedem de maneiras diferentes, elas também se constituem de maneiras diferentes, mas então haveria diferentes elementos constitutivos das Pessoas do Filho e do Espírito Santo e também diferentes processões ou origens: portanto, haveria diferentes Pessoas constituídas e procedentes.

A menoridade está comprovada. Então haveria um constituinte da Pessoa, a saber, a filiação: pois esta constitui o termo gerado, que é necessariamente um supósito, e Pessoa, caso contrário não seria um termo de geração: portanto, seria distintivo de qualquer outra Pessoa e, consequentemente, da Pessoa do Espírito Santo, porque o mesmo é constitutivo e distintivo de alguém. Da mesma forma, haveria diversas processões e origens, porque haveria geração e espiração: portanto, haveria uma Pessoa gerada e espirada: portanto, duas Pessoas, e não uma: pois a mesma Pessoa não poderia proceder por intelecto e vontade para ser gerada e espirada.

Em segundo lugar, confirma-se pela autoridade de Anselmo citada acima em seu livro sobre a processão do Espírito Santo, capítulo n, que: "Se não fossem muitos por algum outro motivo, seriam diferentes apenas por isto: um existe por ter nascido, o outro por proceder"; portanto, mesmo que um não procedesse do outro, somente essas diferentes origens de processão e diferentes gerações levariam às Pessoas o Filho gerado e o Espírito Santo que procede.

XXXII. O argumento principal é respondido admitindo-se o antecedente de que a filiação constitui uma Pessoa. E eu distingo a primeira consequência: portanto, mesmo que o Espírito Santo não procedesse d'Ele e a filiação permanecesse, Ele constituiria uma Pessoa, eu distingo; Ele constituiria uma Pessoa identificada e indistinguível da espiração passiva, eu admito; distinta dela, eu nego, assim como Ele não constitui uma Pessoa distinta da espiração ativa, mas identificada com ela.

Quanto ao segundo antecedente: a Pessoa do Filho, postulada e constituída, deve ser distinguida da Pessoa do Espírito Santo, com exclusão de todas as outras. Distingo o antecedente: se tal Pessoa fosse possível independentemente da filiação, eu a concederia; se não fosse possível, eu a negaria. Mas, nesse caso, a Pessoa do

Espírito Santo distinta da Pessoa do Filho não seria possível, mas sim a mesma. Portanto, negamos a suposição de que, então, a Pessoa do Espírito Santo seria distinta do Filho, como agora. A espiração ativa não é uma Pessoa distinta do Pai e do Filho. Logo, a filiação é constitutiva da pessoa na medida em que se opõe a ela, de modo que a própria oposição não se distingue, assim como o racional constitui o homem, mas não o distingue do animal, porque identifica o animal consigo mesmo, mas o distingue do irracional, ao qual se opõe. Mas se algo constitutivo se opõe a outro, seja por alguma negação ou limitação inerente a si mesmo, seja por uma relação de oposição, ou ainda por oposição, então a mesma coisa que é constitutiva também é distintiva, porque constitui com oposição a outra, ou pela negação desta, e não sem ela. Portanto, ao menor, dizemos que a filiação é uma Pessoa constitutiva, eu a distingo; ao incluir ao mesmo tempo a necessária oposição em relação a outras Pessoas, eu admito; ao não incluí-la, eu nego. À consequência: portanto, ela própria, e por sua constitutiva, distingue-se de toda outra Pessoa, eu a distingo; de toda outra que seja verdadeiramente outra e verdadeiramente distinta, eu admito; de toda aquela com a qual se identifica e à qual não se opõe, eu nego. E assim deve-se negar a suposição de que, nesse caso, seja outra Pessoa do Espírito Santo. Mas pertence à natureza de um constitutivo ser distintivo em relação àquilo que é distinguível, não àquilo que é identificável. Mas para que algo seja distinguível de outra coisa, supõe-se que haja alguma oposição entre eles, seja contraditória, que é de afirmação e negação, seja de contrariedade, ou de relação. Mas supondo que não lhe seria incomunicável, porque não seria uma oposição a ele, como já foi dito, uma condição essencialmente imbuída na constituição da pessoa, e assim, na medida em que tal filiação se opõe, ela constituirá e distinguirá a Pessoa, ou constituirá a Pessoa como distinta, e na medida em que não se opõe, constituirá a Pessoa identificada. Mas, por si só, a filiação só tem a existência de proceder passivamente do Pai por meio da geração e, em oposição a ele correlativamente, de ser distinguida dele: mas para que seja distintiva de outra Pessoa, da qual não procede passivamente, é necessário que tal filiação seja ativa e fecunda em relação a ele; E assim, radicalmente por si só, é espirativo e possui uma espiração ativa formal anexa, de modo que se opõe formalmente a ele, sem a qual a espiração, como condição necessária, não seria constituída como uma Pessoa oposta ao Espírito Santo, mas identificando-o consigo mesmo: assim como se o Filho pudesse produzir e gerar outro Filho, ele não seria entendido como distinto dele, nem seria constituído como uma Pessoa distinta do Filho por gerar, exceto na medida em que ele é o gerador desse Filho e fecundo para ele, não como precisamente gerado e Filho de seu Pai. E quando se diz que é da natureza de uma pessoa ser incomunicável a outro termo ou pessoa, eu faço distinção; se tal pessoa e termo forem dados, eu concordo; se não, eu nego. E em tal caso ele não seria uma Pessoa distinta do Espírito Santo, assim como não há espiração ativa.

XXXIII. À primeira confirmação, a resposta é, em primeiro lugar, à principal: que pelo mesmo princípio de que algo é constituído, também se distingue de outro; deve-se entender que se distingue de outro com o qual se opõe, ou com o qual não se identifica: pois se se identifica, isso também pertencerá ao seu constituinte, não sendo considerado estranho; e assim, dessa coisa constitutiva sem oposição, não se distingue, porque não é considerada em relação ao seu distinguível, com respeito ao qual não pode ser considerada sem oposição. Visto que, nesse caso, a filiação constitutiva do Filho, embora considerada oposta ao Pai, não é, contudo, considerada oposta ao Espírito Santo, mas identificável com Ele, daí seria constitutiva do Filho de tal modo que não se distinguiria do Espírito Santo, porque o identificaria consigo mesma; mas o constitutivo não se distingue de todas as coisas, mas de todas as coisas distinguíveis, não de todas as coisas identificáveis consigo. E para que a filiação seja constitutiva do Filho, não de qualquer maneira, mas de tal forma que não seja identificável com o Espírito Santo, ela deve ser constitutiva como uma filiação espirativa, ou como radicalmente espirativa: mas para que seja constitutiva com a identificação do Espírito Santo, basta uma filiação não espirativa, porém, esta não se distinguirá do Espírito Santo, porque não constitui com sua oposição e negação, o que é necessário para distinguir o constitutivo. Mas ao que se diz que então haveria diversas processões, origens, geração e espiração, a resposta é que elas não seriam verdadeiramente diversas, mas uma única e mesma processão real com um duplo conceito, assim como intelecto e vontade, intelecção e volição são os mesmos atos em Deus, distinguíveis apenas pela nossa razão, e, nesse caso, o termo de ambos os atos seria o mesmo e um só, o que pertenceria

adequadamente à volição e à intelecção. Nem a espiração e a geração variariam mais do que a vontade e a intelecção, consideradas essencialmente, agora, nem uma procederia por nascimento, a outra por processo, porque não são uma e outra, mas um mesmo termo gerado e espirado simultaneamente, porque a vontade e a intelecção seriam ao mesmo tempo que a geração e a espiração, visto que a espiração não seria proveniente da geração ou de um termo produzido pela geração, de modo que o Espírito Santo se distinguiria dela e a espiração da geração, mas seriam uma e a mesma coisa, assim como a vontade e a intelecção o são.

XXXIV. Você argumentará: Essas duas processões não podem de modo algum ser identificadas como uma só, nem as Pessoas que procedem por meio delas, porque essas processões requerem termos diferentes em si mesmas, nem se pode entender que o mesmo termo procede por meio da intelecção e por meio do amor, é gerado e inalado ao mesmo tempo, visto que por uma única ação toda a divindade é produzida ou originada e comunicada a ela de maneira total e adequada: portanto, a outra ação ou processão é supérflua; mas nada supérfluo deve ser postulado em Deus: portanto, não é inteligível que em Deus a mesma Pessoa seja gerada e inalada, e que essas duas relações e essas duas processões sejam identificadas como uma só.

A resposta é sempre negar a suposição de que então existiriam duas processões, ou dois termos ou Pessoas procedentes: mas então haveria uma única e mesma processão, abrangendo indivisivelmente geração e espiração, assim como agora intelecção e volição são o mesmo ato na realidade, e espiração ativa e paternidade a mesma relação entiativa e na realidade, embora não terminativamente. Mas então, da mesma forma, geração passiva, isto é, filiação, e espiração passiva, isto é, o Espírito Santo, seriam um único e mesmo termo, e se refeririam a uma única processão, que seria adequadamente a geração e a espiração da vontade e do intelecto, não duas, como agora. E é verdade que duas processões, como agora existem duas, não podem se unir em uma, porque estão tão relacionadas entre si que uma procede da outra e se opõe a ela, mas então, com a oposição removida, elas não seriam duas, mas uma. E quando se insiste que, então, cada uma delas seria adequada e uma ação comunicativa total da natureza divina, e que, portanto, a outra seria supérflua, eu digo que, então, não haveria uma ação de geração adequada e total, nem uma ação de espiração total e adequada, mas haveria apenas uma ação produtiva do termo daquilo que então procederia. E isso porque, então, o termo gerado seria produzido, por exemplo, o Filho, não precisamente como o Filho, mas o Filho identificando-se consigo mesmo com o Espírito Santo ou espiração passiva, como agora Ele é produzido identificando-se consigo mesmo com a espiração ativa, mas como o oposto da espiração passiva. Portanto, o Filho, então, ao proceder com a identificação do Espírito Santo, não procederia adequadamente por geração e por intelecto, mas por geração e espiração, por intelecto e vontade, porque, ao identificar-se com ambos, e não apenas recebendo a comunicação da natureza, Ele procederia por geração.

XXXV. E recebemos toda esta doutrina de São Tomás que, na questão ix sobre o poder, artigos iv a xv, diz o seguinte: «Ao xv deve-se dizer que talvez esse modo diferente de processão pelo qual se diz: "O Filho procede por meio do intelecto, mas o Espírito Santo por meio da vontade", não seja suficiente para distinguir pessoalmente o Espírito Santo do Filho, visto que a vontade e o intelecto não se distinguem pessoalmente em Deus.» Portanto, essas processões, por serem precisamente de vontade e intelecto, a menos que se acrescente também que uma é da outra, não distinguem as Pessoas, nem são elas distinguidas uma da outra, do que a intelecção e a volição em si, como atos essenciais; e assim são inteiramente as mesmas na realidade, embora virtualmente se distingam.

Nem impede que o Filho proceda como uma pessoa, cuja natureza é ser um termo incomunicável, pois se diz que é da natureza de uma pessoa ser incomunicável a outro distinto dela, não identificável a outro. Assim como o Filho agora procede como uma pessoa, e ainda assim não como incomunicável à espiração ativa, porque é identificável a ela, assim também, nesse caso, ele procederia como identificável ao Espírito Santo ou à espiração passiva, porque procederia como

não oposto a ela; e assim ele não procederia como uma Pessoa distinta dela, como já foi dito.

A segunda confirmação acima, de Anselmo, é respondida por São Tomás, tanto nesta questão XXXVI, artigos n a vn; quanto na questão X sobre a potência, artigo V, de que a palavra de Anselmo parte da suposição de que as origens do Filho e do Espírito, segundo as quais um surge pelo nascimento e o outro pela processão, eram diversas na realidade, como o Pai afirma nas palavras apresentadas por Anselmo um pouco antes, onde diz: "Pois assim como o Filho existe em Deus pelo nascimento, o Espírito Santo pela processão, pela própria diversidade do nascimento e da processão, eles se relacionam entre si". Ele supõe, portanto, que o nascimento e a processão permanecem diversos e se relacionam entre si por uma diversidade tal que não podem subsistir a menos que provenham de outro, e são opostos em si mesmos.

Assim, portanto, supondo a diversidade das processões de nascimento e de sucessão, ele infere melhor a condicional: Se não fossem muitas por algum outro motivo, seriam diferentes apenas por isto, ou seja, pelas próprias processões diversas de nascimento e de sucessão, dispostas de tal maneira, como afirma Anselmo, que se refeririam umas às outras e se oporiam, e uma seria derivada da outra, porque sem esse fato de uma ser derivada da outra, não haveria origens diversas, mas apenas uma.

XXXVI. O que você diz: Se Anselmo fala supondo que as origens são tão diversas que uma provém da outra e se opõe a ela, então ele supõe que as próprias Pessoas também se opõem em suas relações, e são diversas, e que uma provém da outra. Como então ele poderia dizer que, se elas não fossem muitas por algum outro motivo, seriam diversas somente por isso? Pois, se há origens com uma precessão de uma a partir da outra, não restaria nada mais por meio do

qual elas seriam muitas.

A resposta é que, quando ele diz que se por outro motivo não fossem muitos, e novamente, somente por este motivo fossem diversos, o "por outro motivo" e o "somente por este motivo" significam "por outras propriedades ou noções", e o "somente por este motivo" significa as próprias origens no sentido de origem e caminho; mas propriedades e noções são relações, e noções de fato do ser, de modo que, se por estas não diferissem impossivelmente e tivessem origens ou caminhos diversos, um dos quais seria diferente de outro, ainda assim seriam diversos, embora isso seja impossível em algo sem esse primeiro.

Mas dessa explicação de Anselmo restam as explicações de Agostinho, livro V, De Trinitate, capítulo XIV, e seu livro De fide ad Petrum, capítulo CI, onde ele distingue o Filho e o Espírito Santo desde suas origens e processões, entendendo-se, porém, as origens como são agora, isto é, de onde um provém do outro, e não como eram então, quando ainda eram poucos. Damasceno fala da mesma maneira, livro I, De fide, capítulo N, capítulos X e XI.

XXXVII. Em segundo lugar, argumenta-se em favor de Escoto: se o Espírito Santo procedesse somente do Filho, e não do Pai, ainda assim se distinguiria do Pai; portanto, não é necessário que ele proceda por um lugar intrínseco de qualquer Pessoa para se distinguir dele; portanto, se ele não procedesse do Filho, mas somente do Pai, ainda assim se distinguiria do Filho. O primeiro antecedente é comprovado, porque nesse caso o Pai ainda seria uma Pessoa não nascida; portanto, ainda identificável com a Pessoa que procede, que é o Espírito Santo, visto que ele não pode sequer proceder identicamente, se for totalmente não nascido; nem é inteligível, mas inteiramente implicativo, que se o Filho procede do Pai, e o Espírito Santo somente do Filho, ele se identificaria com o Pai; pois assim o Pai procederia identicamente do Nilo por espiração, através da qual o Espírito Santo procederia identificado com o Pai. Mas a primeira consequência é clara, porque o Espírito Santo seria encontrado ali distinto da Pessoa da qual ele não procederia, ou seja, do Pai: portanto, per se e formalmente, não é necessário que ele proceda de qualquer Pessoa para ser distinguido dela.

Daí decorre também a segunda consequência, pela paridade da razão: pois, assim como o Pai se constitui em pessoa pela paternidade, o Filho pela filiação; e assim como o Pai não é gerado por si mesmo em absoluto, o Filho é inespirável.

Portanto, assim como o Pai não se identifica com a Pessoa do Espírito Santo que procede, o Filho também não se identifica com a Pessoa espirada, porque ele próprio é inespirável, e na medida em que o Filho só pode ser gerado,

nascer e proceder pelo intelecto. Portanto, na medida em que o Filho não pode ser espirado e proceder pela vontade, mas na medida em que o Filho, e na medida em que ele nasce, constitui uma segunda Pessoa, é repugnante que essa Pessoa, mesmo que o Espírito Santo não tenha procededo dela, seja simultaneamente gerada e espirada, visto que o Filho era uma Pessoa e era apenas gerado. Assim, nesse caso, o Pai seria uma Pessoa emitindo de si diversas Pessoas por meio de diversas emanações, porque, embora fosse uma Pessoa entiativa, seria, no entanto, um princípio múltiplo que se virtualiza eminentemente devido à sua infinitude em relação às diversas Pessoas.

Confirma-se, pois agora a espiração passiva não é correlativa da filiação enquanto filiação, nem da paternidade enquanto paternidade, mas sim da espiração, e ainda assim distingue-se da filiação enquanto filiação, e da mesma forma da paternidade: portanto, a distinção não se funda per se, e por lugar intrínseco, apenas na oposição formal e na processão de uma a partir da outra; e assim a distinção pode manter-se mesmo sem a oposição.

XXXVIII. Responder-se-á que, nesse caso, o Pai se distinguiria do Espírito Santo, porque o Espírito Santo seria mediatamente e procederia dele, embora não imediatamente, pois daria ao Filho o poder pelo qual este inalaria o Espírito Santo e, por meio desse poder, procederia radicalmente do Pai, e assim se manteria o Pai como fonte e origem das Pessoas no divino. Mas ele não se distinguiria disso apenas por ser não nascido: pois, embora por ser não nascido não pudesse proceder e ser produzido por nenhuma Pessoa, poderia, não obstante, ser comunicado à Pessoa que procede, assim como a essência é comunicada, e, no entanto, em si mesmo é não nascido, isto é, não produzível: mas basta que ele possa ser identificado com aquele a quem é comunicado, assim como a essência divina é identificada com o Filho e com o Espírito Santo, embora a essência não seja produzida, mas apenas comunicada. Portanto, precisamente pelo fato de o Pai não ter nascido, não se prova que Ele se distinguiria do Espírito Santo se não procedesse d'Ele, pois poderia ser comunicado a Ele e, assim, ser identificado com Ele. Portanto, o que o distinguiria, nesse caso, provém de outra fonte, a saber, do fato de Ele gerar o Filho e comunicar-Lhe o poder espiratório do Espírito Santo, poder esse que seria oposto e não comunicável ao Espírito Santo em razão da relação espiratória que implica. Mas o Pai comunicaria essa relação ao Filho: portanto, o Pai seria radical e virtualmente oposto ao Espírito Santo, assim como o Filho, visto que, embora não possuísse em Si mesmo uma relação espiratória, seria, no entanto, o doador, ou o comunicador de tal relação ao Filho.

Mas isso equivale a opor-se a ter uma relação oposta, ou a dá-la por processão, porque o doador a possui virtualmente.

E se insistirdes: Pois a essência divina confere paternidade ao Pai, porque resulta imediatamente da essência, e ainda assim não se opõe ao Filho: portanto, o fundamento supracitado desmorona, a resposta é que a essência não confere paternidade por processão.

da paternidade a partir de si mesmo, consequentemente não por oposição ao Pai, mas por toda sorte de identificação e emanação virtual, visto que os atributos emanam da essência. Disso, porém, não se segue que a essência se oponha ao Filho, porque também não se opõe à paternidade. Em nosso caso, contudo, o Pai comunicaria ao Filho poder e relação espirativa por processão e oposição ao Filho, e assim por processão virtual e oposição ao Espírito Santo.

XXXIX. À prova da segunda consequência, responde-se que, nesse caso, o Filho não seria verdadeiramente e identicamente inespirável, embora formalmente, sob a reduplicação e a designação de Filho, não fosse espirável, mas procedesse apenas como gerado pelo intelecto; porém, também seria verdadeiramente e identicamente espirável, e procedente pela vontade, porque não se oporia a ela, e somente aí o Filho como gerado, ou a Pessoa gerada e espirada, seria distinguido pela razão. Nem se poderia dizer que a espiração passiva seria comunicável somente a ele, como a paternidade o seria no caso em que procedesse do Filho, e não do Pai, e assim o Filho não seria espirável, embora a espiração lhe fosse comunicável. Digo que isso não poderia ser dito, porque em tal caso a espiração passiva não seria pressuposta à processão do Filho; e assim não seria algo comunicável da mesma forma que a natureza, ou a paternidade nesse caso, mas se fosse comunicável, teria que ser por produção, porque

essa espiração seria produzível, e não como uma Pessoa distinta do Filho: portanto, a Pessoa do Filho seria assim produzível, que é ser espirável: mas a paternidade nesse caso não seria produzível; e somente assim seria comunicável. E quando se diz que, na medida em que o Filho é uma Pessoa gerada e nascida, e assim ele não seria uma Pessoa espirada, concluo que, na medida em que o Filho nesse caso era uma Pessoa gerada, eu distingo; uma Pessoa gerada com a identificação da espiração passiva, eu admito; com a oposição e relação da espiração ativa, eu nego; portanto essa Pessoa não teria sido espirada, eu distingo; realmente, e identicamente, eu nego; formalmente, e reduplicativamente sob a designação de filho, eu admito; e assim ele teria sido espirado e gerado ao mesmo tempo, assim como a vontade e a intelecção o são simultaneamente. Tampouco o Pai pode ser compreendido como um princípio duplo que fundamenta diferentes origens reais entre si, a menos que sejam opostas entre si, e uma provenha da outra, como já foi demonstrado.

Em confirmação, a resposta é que a filiação agora se opõe na medida em que se opõe radicalmente à espiração passiva, a espiração ativa se opõe formalmente, e o mesmo se aplica à paternidade. Ou seja, paternidade e filiação, sob a explicação desses conceitos relativos, não explicam uma oposição formal ao Espírito Santo, mas sim uma à outra, pois o Pai é o correlativo do Filho, e vice-versa. Além disso, como tanto o Pai quanto o Filho requerem, por suas próprias razões, a força e a relação da espiração, portanto, por essa necessidade, opõem-se radicalmente ao Espírito Santo, porque são o fundamento da espiração e a requerem de si mesmos. Mas se o Espírito Santo não procedesse do Filho, não se oporia a Ele nem radicalmente nem formalmente.

E se insistirem: E se o Filho não produzisse o Espírito Santo por meio do impossível, mas pudesse produzi-lo apenas radicalmente, seria ele distinguido do Espírito Santo unicamente pelo poder de produzir? A resposta é que, nessa suposição, ao admitir o impossível, não procederia então de fato, ou com o poder espirativo, imaginando-se que reteria a relação de espiração, mas não a origem e a emanação atual, ou não reteria nem a emanação nem a relação. Se retivesse a relação de espiração, distinguir-se-ia do Espírito Santo pela oposição radical da filiação e do poder espirativo à relação, porque toda a oposição é preservada na relação. Mas se não retivesse a relação do espirador, nem a emanação atual, não se distinguiria em ato, porque não seria referido, nem teria oposição em ato. Mas a oposição radical, sem ao menos uma relação atual concomitante, nada contribui para a distinção; ora, a filiação opõe-se radicalmente a si mesma, mas retém a relação do espirador.

## REFUTAM-SE OS FUNDAMENTOS DOS GREGOS.

Os principais fundamentos dos gregos, aos quais eles se apegavam tão tenazmente em seu erro, eram dois.

40. Outra razão é a autoridade negativa, pois a procedência do Espírito Santo a partir do Filho não está expressa nas Escrituras, nem foi declarada pelos padres dos Concílios de Niceia e Constantinopla no credo: pois o Concílio de Niceia apenas declarou "Creio no Espírito Santo", mas o Concílio de Constantinopla acrescenta: "Procedência do Pai", e essa partícula "e o Filho" é omitida, a qual os latinos posteriormente adicionaram ao credo; e eles tentaram mostrar duas coisas com isso: primeiro, que a autoridade negativa nesta parte deveria ser considerada de grande peso, por se tratar de um mistério tão sublime que não é lícito dizer nada além do que foi transmitido pelas Escrituras e pelos Concílios; portanto, se neles tal procedência a partir do Filho não for encontrada, certamente será errado dizer isso; segundo, que não era lícito aos latinos fazer essa adição ao credo, porque eles são um anátema para aqueles que ousam compor outra fé ou credo, tanto naquele Concílio de Constantinopla, quanto no volume n.º 1 da Epístola aos Éfesos. xxxm, e volume v, cap. vi, e no Concílio de Calcedônia, ação v, na segunda definição da fé. Daí também no Concílio de Florença, como se vê na última sessão, quando se discutia a concórdia e a paz entre as Igrejas do Oriente e do Ocidente, muitos gregos, que reconheciam que o Espírito Santo flui, emana e procede do Filho, recusaram-se, contudo, a concordar que isso fosse acrescentado ao credo, mas que o credo fosse recitado sem tal partícula. Nem lhes pareceu necessário acrescentar ao credo tudo o que foi recentemente definido, como no Concílio de Éfeso – definiu-se que a Virgem Santíssima é a Mãe de Deus, e, no entanto, no credo, onde se diz que Ele nasceu da Virgem Maria, a

expressão Mãe de Deus não foi acrescentada; e muitas outras coisas são definidas pela Igreja na fé, e, no entanto, não foram acrescentadas ao credo.

Sobre este ponto, os gregos debateram muito no referido Concílio.

XLI. Outro fundamento em que os gregos se baseavam era o de que, se admitissem que o Espírito Santo procede do Filho, pareciam admitir dois princípios do Espírito Santo, e não apenas dois princípios, mas igualmente imediatos, e não um derivado do outro, o que, segundo eles, era significado pela partícula "de", dizendo que procede do Filho, o que indica que o Filho é o princípio primeiro, não recebendo de outro para poder espirar o Espírito Santo. Isso, porém, é um grande erro, pois tudo o que o Filho tem, ele não tem de si mesmo, mas do Pai: portanto, essa partícula "do Filho" não deveria ser usada, para não dar ocasião a esse erro, significando ou dois princípios do Espírito Santo, ou igualmente não nascidos, e provenientes de si mesmo, e não um derivado do outro, dizendo que procede igualmente do Pai e do Filho.

Assim, para evitar isso, alguns deles disseram que era possível admitir que o Espírito Santo procede do Pai através de O Filho, mas não do Pai e do Filho, como se fossem iguais e, primeiramente, através de si mesmos.

Ambas as questões foram satisfeitas no Concílio de Florença, nas cartas de união emitidas por Eugênio IV, que foram arquivadas após a última sessão do Concílio. E quanto à adição do símbolo, diz-se o seguinte: “Definimos ainda que a explicação dessas palavras e do Filho, para fins de declaração da verdade, e na então iminente necessidade, opôs-se legal e razoavelmente ao símbolo”. Certamente, neste ponto, a queixa dos gregos foi vã. Pois não podem negar que existe na Igreja o poder de organizar o símbolo e de explicar a fórmula da fé, acrescentando ou retirando algo, conforme a variedade de tempos e a ocorrência da necessidade que o impele: pois é claro que o Concílio de Niceia acrescentou algo ao símbolo dos Apóstolos, a saber, aquela partícula “gerado”, não “criado”, “consubstancial ao Pai”, onde a palavra “homousion”, ou “consubstancial”, foi introduzida no símbolo, por mais que os arianos protestassem e resistissem.

Então, no primeiro Concílio de Constantinopla, o seguinte foi acrescentado ao credo: Creio no Espírito Santo, que procede do Pai, como se depreende do final desse mesmo Concílio, onde este credo aparece com o acréscimo "que procede do Pai", o qual não constava do credo do Concílio de Niceia. Finalmente, no sétimo Sínodo, no Concílio de Niceia, no ano de 787, sob o pontificado Adriano I e os imperadores Constantino e Irene, foi publicado um credo no qual foi acrescentada a frase "que procede do Pai e do Filho", como se depreende do Concílio em ação, ou seja, do título: "Definição do santo grande e universal Sínodo no segundo Concílio de Niceia". Embora já antes desses tempos fosse costume na Espanha acrescentar ao símbolo da fé a partícula "ex Filioque", como se depreende da confissão de fé de Goncilio de Toledo, celebrada sob o Príncipe Recisvinto, no final de 691, isto é, no ano de Nosso Senhor de 653, confissão essa que consta do primeiro título desse Concílio, e como ali se diz: "Nas solenidades sagradas das missas, era professada e dita em uníssono". Portanto, isso já era aceito na Espanha naquela época, e é provável que não tenha surgido espontaneamente, mas tenha sido recebido por tradição. Assim, não seria lícito à mesma Igreja acrescentar essas palavras ao símbolo, a fim de explicar mais plenamente o mistério dessa processão do Espírito Santo, especialmente porque essa dúvida havia sido suscitada e esse erro estava crescendo? Por que a Igreja não fez isso em outras questões que definiu a respeito da fé? Não nos cabe julgar os fatos da Igreja, mas aceitar reverentemente o que ela decidiu, e ela mesma definiu nas palavras acima mencionadas que o fez de forma razoável. Certamente, nem todas as coisas duvidosas devem estar contidas no símbolo da fé: pois isso aumentaria imensamente o seu alcance, enquanto que o símbolo deve ser breve e conter especialmente aquilo que diz respeito ao próprio Deus, ao mistério da Trindade e à encarnação. Por isso, a Igreja costuma acrescentar algo especialmente nos artigos que se referem às próprias Pessoas divinas, como, a respeito do Pai, acrescentou que ele é o criador das coisas visíveis e invisíveis por causa da heresia dos maniqueus, que negavam que Deus fosse o criador das coisas corpóreas; a respeito do Filho, que ele é consubstancial ao Pai e gerado, não criado, ao contrário de Ário; a respeito do Espírito Santo, que ele procede do Pai e deve ser adorado juntamente com Ele, ao contrário de Macedônio, e que ele procede do Pai e do Filho, ao contrário dos gregos; Embora muitos desses símbolos não sejam encontrados no

Credo Apostólico ou no Credo Niceno. Isso se fez necessário neste artigo, pois, justamente por não estarem expressos simbolicamente, os gregos argumentaram que...

que isso não deveria ser sequer cogitado, e negaram que pudesse ser incluído no símbolo pela Igreja: portanto, a Igreja deveria ter demonstrado sua autoridade nisso, e não ceder ao argumento ou à queixa dos gregos. Mas, quanto ao fato de que, no Concílio de Éfeso e Calcedônia, um anátema foi imposto àqueles que alterassem o símbolo, ou fórmula de fé, isso se deu ou contra aqueles que o fizessem por autoridade privada, ou mesmo contra aqueles que acrescentassem algo contrário à própria fé: do contrário, como poderia um concílio geral proibir que isso fosse feito por outra autoridade similar, como a de outro concílio geral, ou pelo confirmador de um concílio geral, que é o papa, visto que ele não tem poder igual a um igual, e muito menos a um superior? Da mesma forma, o que é acrescentado ao símbolo para maior explicação não é uma mudança de fé, mas uma explicação.

XLII. O Concílio de Florença satisfez o segundo fundamento ao afirmar nas cartas de união que: "Os latinos afirmaram que não pretendem dizer que o Espírito Santo procede do Filho, de modo a excluir o Pai de ser a fonte e o princípio de toda a Divindade, ou seja, do Filho e do Espírito Santo, ou que o Filho não tenha do Pai o que o Espírito Santo procede do Filho, ou que postulem dois princípios ou duas espirações, mas afirmam apenas um princípio e uma única espiração do Espírito Santo, como já haviam afirmado até então." Assim, o Concílio, segundo a doutrina que definiu o Espírito Santo como procedente do Pai e do Filho como proveniente de um só princípio e uma só espiração, e que essa mesma coisa que é o Espírito Santo, que procede do Filho, tem de proceder do Pai, de quem Ele é eternamente gerado. Portanto, proceder de outro não significa que o princípio do qual procede não possa também provir de outro, visto que é verdadeiramente um princípio que deriva de um princípio, e tudo o que é verdadeiramente um princípio, isto é, aquilo que é iniciado e originado dele procede e é: especialmente porque esse mesmo princípio do Pai do qual o Espírito Santo procede é o mesmo que o do Filho, embora comunicado a ele pelo Pai, e assim, se o Espírito Santo procede do Pai, também procederá do Filho.

XLIII. Nem se segue do fato de o Pai possuir uma força espirativa que comunica ao Filho que o Espírito Santo seja originário dele antes do Filho, porque essa força espirativa que o Pai possui não é manifestada senão num segundo ato, e com o seu fruto e termo produzido, que é o Espírito Santo; portanto, em vez daquele ato anterior em que há uma força espirativa no Pai, o Espírito Santo também foi produzido, e assim já se entende que existe antes da produção do Filho.

Mas a resposta é que, na realidade, e considerando a prioridade em que isso ocorre, tudo está junto, ou seja, o poder espirativo no Pai e no Filho, e sua espiração tanto do Pai quanto do Filho, como do único princípio espirativo. E isso é suficiente para que o ato puro do poder espirativo nunca seja infrutífero, e no segundo ato de produzir o Espírito Santo.

Mas, quanto à prioridade de origem pela qual o Pai gera o Filho, Ele lhe comunica o poder espirativo, que é um poder nocionalmente, e com respeito à Pessoa, e não é exercido nocionalmente apenas pelo Pai, mas pelo Pai e pelo Filho; mas essencialmente está no segundo ato, e em um ato puro, e assim é comunicado pelo Pai ao Filho, porque o poder espirativo exige tudo isso de sua perfeição nocional, que seja comunicado pelo Pai, e não exercido nocionalmente, exceto em dois supósitos, como será dito no final do próximo artigo.

## ARTIGO IV.

*Será que o Espírito Santo, por sua propriedade característica, afirma proceder de duas Pessoas e de um único princípio espirativo?*

Visto que em cada produtor se encontra e concorre um princípio que, ou um pressuposto subsistente, e um princípio pelo qual, ou uma forma, ou um poder de produzir, certamente isso também se encontra na processão do Espírito Santo.

Pois o Espírito Santo procede de um princípio subsistente relativamente oposto a esse princípio, e o poder espiratório pelo qual ele é produzido é dado nesse princípio. Mas, visto que nessa processão do Espírito Santo se encontra um duplo pressuposto espiratório, mutuamente amoroso, a saber, o Pai e o Filho, e se encontra uma relação de espiração ativa, pela qual esses dois pressupostos constituem um único espirador; encontra-se também uma vontade, ou poder espiratório como princípio pelo qual, há dificuldade, tanto em relação aos próprios pressupostos espiratórios, quanto em relação do próprio espirador, ou desse princípio que é chamado espirador, e em relação ao próprio poder espiratório, ou o princípio pelo qual espirar. E há uma dificuldade tríplice.

I. Em primeiro lugar, questiona-se se duas Pessoas amorosas ou espirantes são necessárias para a produção do Espírito Santo apenas como condição necessária, considerando-se a subsistência ou subsistências em Deus, ou como pertencentes à razão formal do amor assim espirado. Pois, visto que para produzir algo é necessária tanto uma condição que se mantém por parte da subsistência, porque o supósito é aquilo que produz, quanto uma razão formal que flui através de si mesma de uma quarta maneira em relação à coisa que procede, o ponto de dificuldade é se os doissupposita, ou as duas Pessoas, o Pai e o Filho, são necessários apenas por parte da condição, que se mantém por parte do supósito, e meramente coexistem entre si, assim como para a produção das criaturas as três Pessoas não concorrem como uma razão para criar per se, porque Deus cria como um, e criaria igualmente bem se houvesse apenas um supósito, e assim essas três Pessoas apenas coexistem para criar: se, no entanto, essas duas Pessoas, o Pai e o Filho, são necessárias por alguma razão especial per se, e não meramente concomitantemente para a produção do Espírito Santo.

A segunda dificuldade diz respeito à espiração, ou ao espirador, se é um princípio subsistente da espiração, se duas Pessoas podem ser chamadas de dois espiradores absolutos, ou apenas um espirador, que é um indivíduo subsistente, e a própria relação espiração em si: e o que está incluído no nome espirador.

A terceira dificuldade diz respeito ao próprio poder espirativo, ou ao princípio pelo qual a espiração implica algo, e para o qual ela pressupõe, seja por relação ou por essência, dificuldade essa comum a ele e aos poderes geradores, a qual será tratada adiante na disputa seguinte. Mas uma dificuldade especial reside no próprio poder e no princípio pelo qual a espiração se dá, se ela é igualmente primeira no Pai e no Filho, ou se tem origem primeira no Pai. Outra dificuldade persistia: se a processão do Espírito Santo é voluntária, embora não seja livre, assim como o amor beatífico é voluntário e necessário. Mas essa não é uma grande dificuldade, e na disputa seguinte será indagado, de modo geral, se os atos nocionais são voluntários.

## O ESPÍRITO SANTO PROCEDE POR SI MESMO, NO QUARTO MODO, DE DUAS PESSOAS.

II. Fé pressuposta de que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho.

como originários das Pessoas e produzindo-O, para que possamos pesquisar e compreender por que razão essas duas Pessoas são necessárias para tal processão, é preciso primeiro propor e explicar os títulos pelos quais essa processão reivindica a pluralidade de Pessoas que espiram.

A primeira razão é que o Espírito Santo procede como a terceira Pessoa da Trindade a partir de sua propriedade característica; e assim, Ele pressupõe duas Pessoas, não por precedência de duração, mas por prioridade de origem, e não pode haver uma terceira Pessoa distinta das duas primeiras, a menos que Ele proceda de ambas, como foi suficientemente demonstrado acima e contrariamente aos gregos no artigo precedente. Portanto, a partir dessa razão de proceder como a terceira Pessoa distinta da primeira, e a segunda requer que Ele proceda de duas Pessoas.

O segundo título se deve ao fato de que o Espírito Santo procede como amor nocional por meio da vontade, assim como o Filho por meio do intelecto. Mas, por sua própria razão, o amor pressupõe conhecimento: portanto, o amor nocional pressupõe conhecimento nocional, mas o conhecimento nocional não pode existir sem um termo e um produto expressos, ou seja, sem a Palavra: portanto, o amor nocional pressupõe, por si só, como seu princípio, o Pai que se expressa, ou fala, e a Palavra expressa, da qual o amor procede, não tanto por si mesma, mas por causa do

conhecimento necessário para o amor e pressuposto, que é o conhecimento nocional; mas o conhecimento nocional

não existe sem uma dupla Pessoa, a saber, o Pai que fala e a Palavra expressa, ou falada.

O terceiro título se deve à necessidade de subsistência para produzir o Espírito Santo, pois o princípio da espiração, chamado de espirador, não é um indivíduo que subsiste por si só e à parte do Pai e do Filho, como Deus aqui, porque se subsistesse por si só, seria uma subsistência relativa e, consequentemente, oposta a outras subsistências, pois seria uma pessoa; e assim quatro Pessoas seriam colocadas em Deus. Portanto, para que esse princípio da espiração seja considerado subsistente, ele precisa de uma Pessoa dupla, porque não pode estar em apenas uma Pessoa, visto que o princípio da espiração é comunicável a elas e não se opõe a nenhuma delas. Além disso, como o Espírito Santo se refere ao Pai e ao Filho, ele requer por si só que o Pai e o Filho se refiram a ele.

O quarto título, e a razão pela qual a processão do Espírito Santo pede duas Pessoas, é porque o próprio amor que a alimenta é o amor mútuo, o amor da amizade, ou o vínculo de dois, como costumam dizer os Padres; e o Pai porque o amor da amizade é mais perfeito do que o amor da concupiscência, e Deus é capaz de tal amor, porque Ele tem várias Pessoas, a saber, o Pai e o Filho, que podem amar-se nocionalmente com amor recíproco e mútuo: portanto, este amor da amizade, que é o mais apropriado ao amor nocional, não deve ser negado a Ele, porque pressupõe várias Pessoas entre as quais se exerce.

III. Dentre essas razões pelas quais se atribui ao Espírito Santo a necessidade de proceder de duas suposições, todas, de fato, têm alguma condutividade em si mesmas para tal processão, que sem dúvida exige que seja proveniente de duas Pessoas, porque em si mesma procede de condições que necessariamente exigem que a processão seja de duas. Mas nem todas são igualmente exigidas, nem imediata nem formalmente. Pois o fato de haver uma terceira Pessoa distinta das duas exige que Ela proceda de ambas, não por uma razão formal em si mesma, peculiar ao Espírito Santo, mas por uma razão comum, pois nenhuma Pessoa se distingue de outra, a menos que proceda desta, ou de outra, de Si mesma. A existência de um amor nocional do Espírito Santo pressupõe, de fato, um conhecimento nocional, que é o conhecimento do falar e do expressar no Pai e, consequentemente, da Palavra proferida no Filho; mas o fato de pressupor essas duas Pessoas como suscitando e espirando esse amor não se infere disso imediatamente, mas de uma certa condição que existe de forma idêntica e material, a saber, que cada Pessoa tem a mesma vontade, porque são consubstanciais; isso não se busca na razão formal do próprio amor, porque mesmo que não procedesse da Palavra, como de uma Pessoa que espira, o amor nocional seria entendido, isto é, como tendo a si mesmo e procedendo relativamente.

IV. Resta-nos, portanto, verificar se, devido ao último título, é próprio do Espírito Santo proceder de dois supósitos: pois, assim, na quarta via, ele procederá delas per se, porque o buscará pela própria razão formal do amor espirado, e não por alguma condição adjacente ou que concorra apenas material e concomitantemente, como as três Pessoas concorrem materialmente à criação a partir de fora: e, da mesma forma, duas Pessoas estarão na mesma posição, se apenas concorrerem para dar a subsistência da natureza: pois uma só já o faria suficientemente. Nesta parte, portanto, Escoto, I, dist. XII, q. I, sustentou que o Espírito Santo não busca essa concordância de dois supósitos per se formalmente, ou de quarta maneira, mas como que materialmente e concomitantemente, como as três Pessoas estão na criação, para a qual elas não são formalmente exigidas, e de quarta maneira per se, porque Deus cria como um, não como três, e ainda assim as três Pessoas criam como pessoas, e os supósitos são a subsistência desse poder criador. Durandus pensa com Scotus em i, dist. xi,qu. in. Bellarmine segue no volume um, livro ii sobre Cristo,c. xxvn; Molina nesta questão xxxvi,art.iv,disp.v. Mas de fato, p. Arrubal aqui disp. cxxx, embora no segundo capítulo ele suponha que a processão do Espírito Santo requer dois supósitos, no entanto, ao apresentar a razão para isso, no terceiro capítulo ele recorre não à própria razão do amor, enquanto unitivo e amigável, mas como nocional: pois, na medida em que é nocional, pressupõe conhecimento nocional, que só pode ser encontrado em duas Pessoas, visto que o conhecimento nocional é aquele que procede do Pai produzindo e expressando o Filho; e porque o Espírito Santo é produzido como amor

subsistente, e um termo que é uma Pessoa distinta dos outros, assim também requer a vontade previamente existente em dois supósitos, de modo que procede como uma Pessoa distinta delas. E p. Suarez livro x sobre a Trindade, c. A razão pela qual a processão do Espírito Santo requer vários supósitos se resume a esta: o Espírito Santo procede como se estivesse estabelecendo uma relação com o Pai e o Filho, e não possui nenhum princípio produtivo subsistente comum ao Pai e ao Filho, mas o princípio produtivo subsistente imediato dessa processão é cada Pessoa. As razões de Arrubalis e Suárez não demonstram que a concorrência de duas Pessoas seja tão imediatamente necessária per se para a processão do Espírito Santo, pois mesmo que procedesse apenas do Pai, e não do Filho, como imaginavam os gregos, ou apenas do Filho, e não do Pai, esse amor ainda seria nocional e distinto de forma nocional, porque ainda seria uma Pessoa, e não proviria de duas. Portanto, não se prova como se fosse por um lugar intrínseco, e na quarta via exige-se perse que procede do Filho precisamente daquilo que pressupõe conhecimento nocional: pois pode-se supor, e entender-se, que procede somente do Pai na medida em que procede pela força da processão, de modo que é nocional, isto é, pessoal e relativo. Da mesma forma, o fato de a Pessoa do Espírito Santo ser distinta da Pessoa do Pai e do Filho, e proceder como um termo e uma Pessoa subsistente, não argumenta que procede per se, na quarta via, das duas Pessoas, o Pai e o Filho, porque, embora haja de fato duas Pessoas, que tornam subsistente o próprio princípio da espiração, não se demonstra que, mesmo que não procedesse por impossibilidade de duas Pessoas, mas apenas de uma, não seria suficiente que esse princípio subsistesse em apenas uma Pessoa para que o Espírito Santo fosse produzido. Tampouco se demonstra que, para Ele proceder como a terceira ou última Pessoa da Trindade, seja necessário, por si só, que Ele proceda de duas Pessoas, pela razão própria e formal da pessoa por ser a terceira, a menos que, talvez, pela razão geral de que Ele não pode ser distinguido daquilo de que não procede, o que não significa exigir, por si só, em quarta instância, pelo fato de Ele ser tal Pessoa, que proceda de duas, porque mesmo na opinião dos gregos, se o Espírito Santo procedesse apenas do Pai, Ele procederia como uma Pessoa distinta; aliás, mesmo que se imaginasse, por impossibilidade, que Ele procedesse dessa maneira, Ele ainda seria distinto do Filho na opinião dos escoceses: portanto, não se demonstra, contra os escoceses, exigir que a processão do Espírito Santo proceda de duas Pessoas para que Ele seja uma Pessoa distinta, visto que, na suposição dos escoceses, mesmo que Ele não procedesse de outra forma senão de uma, Ele seria distinto. Portanto, essas opiniões de Arrubal e Suarez inclinam-se fortemente para a opinião dos escoceses.

V. Portanto, a opinião oposta, ou seja, a processão do Espírito Santo per se, e, na quarta via, exigindo que provenha de dois supósitos, é simplesmente defendida por São Tomás nesta questão xxxvi, art. iv, primeira; e em i, dist. xi, qu. i, art. iv, segunda, ele expõe a diferença entre criação e espiração, que a criação não requer três Pessoas per se, mas a espiração requer duas. E o mesmo é defendido em dist. xxix, qu. i, no último artigo, ii, e em qu. x sobre potência, art. n, 15, onde, a partir do fato de o Espírito Santo ser amor mútuo e a conexão de dois, ele diz que deve proceder de dois supósitos. Os discípulos de São Tomás geralmente seguem Caetano no lugar citado na primeira parte, e ali Bagnez, Zumel, Nazarius, Ripa, Torres, Ferrariensis iv contra gentil. c. xxv; Capreolus em i, dist. xii, questão i; Vasquez aqui disp. cl, c. n e muitos outros que ele cita, e o Colégio Carmelita segue, tratado VI De Trinitate, disp. 15, dub. v.

VI. O fundamento de São Tomás é extraído da própria razão formal do amor mútuo, que exige tão essencialmente a concorrência de dois supósitos, que de modo algum, nem mesmo inventando um caso impossível, pode proceder de uma só. E essa razão formal se dá porque o amor do qual procede o Espírito Santo é o amor da amizade mútua, e como que a conexão de dois, mas não é mútuo por parte dos atos de amar, porque o ato de amar é um, e uma única força espirativa, e uma única relação de espiração ativa: portanto, só pode ter mutualidade e uma conexão de dois por razão de várias Pessoas, entre as quais pode haver uma razão mútua e recíproca de amor. A pluralidade menor é certa, visto que na processão do Espírito Santo não pode haver nem um duplo ato de amor, nem uma dupla espiração, porque o Pai e o Filho espiram o Espírito Santo por um único poder: portanto, não resta outra forma de derivar a pluralidade necessária para o amor mútuo, para a amizade e para a união entre duas pessoas, a não ser pela pluralidade das Pessoas. A pluralidade maior é geralmente aceita

entre os teólogos e foi transmitida por Agostinho em De Trinitate, capítulo V, e por Próspero no livro . dos pareceres, parecer 372; O livro de Ricardo de São Vítor sobre a Trindade; Anselmo em seu monólogo, capítulos XLV e LII; Bernardo em seu sermão sobre Pentecostes, e muitos outros.

E a razão pode ser extraída disso: supondo a distinção de Pessoas em Deus, a espécie de amor da amizade é possível para Ele, devido à diversidade de Pessoas que amam, embora a vontade seja uma que não diminui, mas antes aumenta o amor da amizade, visto que a amizade é mais perfeita onde as vontades estão mais em harmonia: essa será, portanto, a mais perfeita, onde houver vontade. Logo, o amor da amizade, isolado na perfeição da diversidade nos atos, não implica nenhuma imperfeição da qual seja repugnante a Deus. Mas o Espírito Santo procede do amor nocional e pessoal mais perfeito: portanto, se a espécie de amor mais perfeita que pode existir é o amor da amizade, e da amizade quando se dá entre Pessoas, parece que o Espírito Santo deve proceder dele.

VII. Dirás primeiro, citando Arrubal, que esta razão busca um princípio: pois não há nada além de que o Espírito Santo é a conexão de dois e o amor mútuo, senão que Ele procede de dois: portanto, provar que Ele procede de dois, porque Ele é a conexão de dois, é provar o mesmo através do mesmo.

Em segundo lugar, dirás: Que se manifeste como um amor de amizade para com o outro; basta que seja um amor de amizade para com o próprio Espírito Santo, e não entre o Pai e o Filho, visto que também existe um amor de amizade entre o Pai e o Espírito Santo. Portanto, pode-se bem conservar esta razão formal de que se trata de um amor de amizade, entre duas Pessoas, e que procede de uma só Pessoa, se essa amizade for entre a Pessoa de quem procede e o próprio Espírito Santo que procede.

Em terceiro lugar, você dirá: Que o amor possui aquilo que é a conexão entre dois na medida em que o amor é essencial, não na medida em que é nocional, espirativo ou por meio de impulso; portanto, não está provado que essa razão de conexão e conjunção mútua se dê por razão das Pessoas, porque estas são necessárias apenas para o amor nocional, não para o amor essencial.

VIII. Em primeiro lugar, responde-se que não é o mesmo ser a conexão de dois e proceder de dois, embora o segundo seja necessário para o primeiro, mas não o contrário: pois está bem estabelecido que dois têm amor, e se a mesma vontade está em ambos, eles têm o mesmo ato de amor, e, no entanto, não se segue disso que eles se amem mutuamente, mas cada um ama a si mesmo, não ao outro. Portanto, provar que o amor do Espírito Santo procede per se de dois, porque per se e de sua espécie é unitivo, e a conexão de dois, não é provar o mesmo através do mesmo, nem buscar um princípio, mas proceder do inferior para o superior, como quando se prova que isto é um animal, porque é um homem, assim se prova que o amor provém de dois, porque é unitivo, e mútuo, e a conexão de dois, e não há dois amores: portanto, duas Pessoas que amam. Portanto, visto que o amor pode ser entendido como procedendo de dois de duas maneiras, a saber, mutuamente e não mutuamente, reciprocamente, ou amigavelmente e não reciprocamente, ou não mutuamente, mas cada um amando a si mesmo, não é formalmente o mesmo que o amor seja mútuo, ou unitivo, e que proceda de dois; e assim pode-se provar que ele provém de dois, porque é unitivo ao proceder do inferior para o superior.

E em segundo lugar, o amor pode ser mútuo de duas maneiras, de uma maneira, porque é um amor duplo, e assim mútuo, e recíproco, e amigável por parte do ato tal como ocorre em nós; e assim não se prova que o mesmo amor procede de dois, mas cada um, segundo si mesmo, procede de seu operador. De outra forma, o amor é mútuo e amigável sem multiplicação de atos, mas existindo inteiramente o mesmo e procedendo da mesma vontade, e tal amor não pode ser mútuo e unitivo, exceto em razão das Pessoas e procedendo de duas suposições, porque a reciprocidade e a amizade não provêm dos atos, mas das Pessoas. Portanto, não é o mesmo que o amor ser unitivo, ou a conexão de dois, e proceder de dois, nem São Tomás infere que o Espírito Santo procede de dois precisamente porque esse amor é unitivo, mas, ao supor que se trata de um só amor da parte do ato, e ainda assim mútuo e amigável ou unitivo, ele infere que tal amor, apesar de ser um, deve proceder de duas suposições porque é unitivo e amigável, e isso só pode ocorrer em razão de muitas suposições, não de muitos atos.

IX. Em segundo lugar, diz-se que o amor mútuo e amigável não é suficientemente preservado pelo fato de estar situado apenas entre a Pessoa que espira (mesmo que haja apenas uma) e o próprio Espírito Santo, que procede como termo da espiração; mas é necessário que, da parte do princípio que procede, haja uma Pessoa dupla que se comunique mutuamente e espire amigavelmente.

A razão para isso é que a Pessoa que procede é apenas o término do amor nocional, ou seja, comunica-se com outras Pessoas apenas terminalmente, não ativamente no gênero nocional: pois o Espírito Santo não comunica nada nocionalmente a outras Pessoas, atribuindo-lhes ou produzindo, seja por Si mesmo sozinho, seja em conjunto com outra Pessoa, assim como o Filho se comunica com o Pai na espiração e comunicando entre eles a produção do Espírito Santo, e o Pai se comunica com o Filho atribuindo-lhe, por geração, uma natureza e uma força espirativa. Portanto, se o Espírito Santo não comunica nada nocionalmente ao Pai e ao Filho, mas apenas terminativamente, recebendo deles, não há amor nocional mútuo e recíproco comunicando-se ativamente entre Si mesmo e seu princípio, mas apenas de um lado há uma comunicação nocional em direção ao Espírito Santo, mas não da parte do Espírito Santo em direção ao Pai e ao Filho, porque nada procede do Espírito Santo nocionalmente, mas apenas termina todas as processões para dentro. Portanto, no caso do argumento, em virtude de sua origem ou produção, esse amor não seria amizade, mas somente após a cessação no Espírito Santo resultará um amor de amizade entre o Espírito Santo e outras Pessoas, e isso não em toda a sua amplitude e exigência de amizade, ou seja, com amor recíproco e comunicação mútua ativa e nocional. E, segundo a mesma razão, ou equivalência, mas da parte de um extremo, dando e comunicando, da parte do outro, apenas recebendo, ou cessando a comunicação. Portanto, para que o amor de amizade em Deus seja preservado, mesmo no que diz respeito a essa extensão e modo de amizade, que é com amor recíproco e comunicação ativa, é necessário que não apenas se postule amizade entre a Pessoa que produz e a produzida, a que espira e a que é espirada, como entre o princípio e o termo, mas também que, em virtude da própria origem, haja no próprio princípio que espira uma Pessoa dupla, entre as quais haja comunicação mútua e recíproca. Assim, na própria origem, e pela força do princípio e da origem produtora, o Espírito Santo procede do amor fraterno, mas não é adequado que esse amor seja amizade apenas por meio de uma certa consequência e sequência, ou seja, depois que o termo é estabelecido, e não como ele se origina.

X. E se disseres: Pois nem mesmo o Filho comunica ou dá nada ao Pai, mas apenas recebe d'Ele por meio da geração eterna: portanto, ainda assim não salvamos a mútua comunicação nocional no próprio princípio que origina o Espírito Santo, e assim não evitamos o inconveniente, a resposta é que o Filho não comunica nada ao Pai quanto à sua Pessoa, mas comunica algo ao Pai quanto ao seu exercício de espirar o Espírito Santo, porque o Pai não pode espirar o Espírito Santo sem o Filho, visto que o poder de espirar está em ambas as Pessoas; e assim Ele comunica algo ao Pai, porque Lhe apresenta aquilo sem o qual Ele não pode inspirar, ou seja, a sua Pessoa como inspiração, sem a qual o Pai não produz o Espírito Santo.

XI. Quanto ao terceiro ponto, a resposta é que o amor essencial não é uma conexão de muitos, nem mútuo e amigável para com o próprio Deus, mas sim um amor nocional, que pressupõe Pessoas distintas entre as quais há conexão e comunicação. Por isso, nas Escrituras, o Espírito Santo é chamado de comunicação, veja 1 Coríntios 10: "A graça de nosso Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunicação do Espírito Santo", etc. Por essa razão de conexão e comunicação mútua, se for real, exige-se alguma distinção entre extremos, e essa distinção só pode ser feita entre os próprios atos pelos quais a comunicação se dá, ou entre Pessoas: no amor essencial, nenhuma distinção é feita, porque nos elementos essenciais Pessoas distintas ainda não são compreendidas, mas o próprio ato não pode ser dividido e multiplicado: portanto, essa distinção só pode ser encontrada no amor nocional, no qual, embora o ato não seja dividido, as Pessoas são multiplicadas, e por causa delas há essa comunicação mútua e conexão recíproca de amizade.

XII. Finalmente, não importa que, mesmo que não haja amor de amizade em Deus, ainda assim haja a perfeição do amor em Deus: pois o amor de Deus por si mesmo é suficiente para que seja o mais perfeito.

Pois a resposta é que, embora o amor pelo qual Deus ama a Si mesmo absolutamente em nome da coisa amada seja perfeito, e sem a razão explícita da amizade, o amor da amizade também é perfeito em sua própria essência, aliás, o mais perfeito, e o mais próprio da natureza intelectual, visto que a amizade não se encontra nos brutos: portanto, essa perfeição não deveria faltar em Deus, embora outras também não estejam excluídas. E assim deveria ser exercida principalmente no amor nocional, que existe entre Pessoas distintas, e assim o Espírito Santo deveria proceder dele; assim como no intelecto, embora conhecimento e providência devam ser dados, e sabedoria não deva faltar na processão do Verbo divino que procede pelo ato da sabedoria, porque Ele mesmo é sabedoria gerada. Assim, o Espírito Santo deveria proceder pelo amor da amizade, que é o mais perfeito, embora haja também em Deus um amor absoluto por Si mesmo, que também é o mais perfeito em sua ordem e essência. Nem esse amor da amizade se encontra apenas concomitantemente nessa processão, porque o amor sendo amizade é uma perfeição intrínseca, visto que é uma diferença essencial que divide o amor: portanto, se é encontrado em Deus, é encontrado como uma diferença formal e intrínseca, e

não como algo puramente concomitante.

XIII. Você objetará em favor da opinião de Escoto: Somente no Pai reside o poder espirativo mais perfeito e completo; portanto, por si só, e pela razão formal de tal processão, não requer dois supósitos. A consequência é clara, pois onde quer que seja encontrado, o poder pleno e perfeito pode operar para agir; portanto, se somente no Pai se encontra um poder espirativo perfeito e completo, ele poderá operar somente no Pai, na medida em que provém da razão formal do poder, e de uma quarta maneira por si só, embora na realidade e concomitantemente requeira dois supósitos, porque assim se encontram na realidade, e a vontade espirativa está nelas de facto, não porque as requeira pela sua razão formal. O antecedente está, de fato, comprovado, porque o poder que está no Pai para espirar não recebe qualquer perfeição ou completude pelo fato de estar no Filho, visto que tudo o que o Filho tem, ele tem do Pai; portanto, na medida em que somente no Pai é mais completo e mais perfeito, aliás, infinito; E assim, se ali é infinito, certamente espirar é pleno e completo.

Confirma-se que a processão do Espírito Santo não procede de conhecimento nocional, nem procede de duas Pessoas, visto que o amor mútuo exige, por si só, que proceda de duas Pessoas, nem procede de duas Pessoas, visto que essas duas Pessoas dão subsistência ao poder espirativo: portanto, não procede de nenhuma cabeça o que é formalmente e por si só. O antecedente é provado não pelo fato de ser nocional, pois a pluralidade de Pessoas influencia isso, porque mesmo que, por uma impossibilidade, o Pai não tenha produzido o Verbo por entendimento, e por vontade tenha insuflado o Espírito Santo, esse amor seria nocional, e ainda assim não procederia de duas Pessoas. Não é pelo fato de o amor ser mútuo que existe uma denominação extrínseca no amor. Pois, se amo um amigo, nada de real é acrescentado a esse amor pelo fato de ser amado em troca por outro, mas esta é uma denominação extrínseca: portanto, o amor com que amo um amigo permanece intrinsecamente o mesmo, mesmo que não seja correspondido. Assim, de modo semelhante, o amor pelo qual o Espírito Santo é insuflado pelo Pai permaneceria intrinsecamente o mesmo, mesmo que Ele não procedesse mutuamente do Filho: portanto, não é necessário, em si, que Ele proceda de dois. Finalmente, do fato de a natureza divina ser representada como subsistente nessa dupla Pessoa do Pai e do Filho, não se segue que cada Pessoa seja necessária por si mesma, mas material e concomitantemente, assim como para a criação e produção das criaturas a natureza divina é encontrada subsistindo em três Pessoas, e, no entanto, três Pessoas não são formalmente necessárias para criar, porque as criaturas procedem de Deus como um só.

XIV. A resposta é que o poder total e completo de operar em algum supositum é duplo. De um modo, o poder total e completo na totalidade do poder quanto à atividade e ao poder de operação; de outro modo, a totalidade não apenas do poder, mas também da condição necessária para que tal poder opere; assim como, embora a vontade seja plena e o poder total de suscitar amor quanto ao poder produtivo, ela ainda não possui a condição necessária em si, ou seja, o conhecimento do objeto sem o intelecto, e, no entanto, o intelecto não dá à vontade o poder de suscitar amor, mas uma condição sem a qual ela não suscitará. E o poder da visão, no sentido de poder, é o poder total e completo de suscitar a visão, pois ainda não pode ver sem um objeto e um

meio iluminado. Assim, portanto, todo o poder espiratório no Pai é perfeito e completo quanto ao poder e à atividade da espiração, como o argumento prova, porque é tornado o mesmo em número, e não maior ou aumentado pelo que está no Filho; Mas quanto à condição e à certa modificação que é necessária para que esse amor seja espirado como o amor mútuo de dois, e dependente da concepção conceitual, que é a Palavra, assim, por si só, requer dois supósitos, nem é encontrado completa e totalmente no Pai, embora todo o poder completo seja encontrado na razão, e a atualidade do poder, mas não a condição completa para que a espiração proceda por causa da referida razão. Mas se perguntarem se esta condição é necessária per se para esse amor, porque é amor, ou porque é divino, digo que não apenas porque é amor, nem apenas porque é divino, mas porque é divino, conceitual e mútuo: pois estas condições exigem necessariamente que esse poder espirativo não esteja em apenas um supósito, mas em duas, visto que não é mútuo por uma dualidade de ato, mas por uma pluralidade de supósitos, nem é conceitual, exceto supondo duas Pessoas segundo a processão do intelecto, mas tendo a mesma vontade, e assim, embora em apenas um supósito haja todo o poder de espirar, não é, contudo, necessário em todos os sentidos e sob todas as condições para espirar.

XV. À confirmação, responde-se que a processão do Espírito Santo requer dois supósitos, tanto por ser nocional, quanto por ser mútua e amigável; e não se devem distinguir essas razões, mas sim uni-las, porque o amor não pode ser mútuo a menos que seja nocional: pois o amor essencial não tem distinção nem por razão de atos nem por razão de Pessoas, de modo que possa ser mútuo e amigável. E quando se diz que mesmo que procedesse somente do Pai, ainda assim poderia ser nocional, eu faço uma distinção; seria nocional quanto à distinção da Pessoa que procede, ou é espirada por Aquele que espira, isso passa; seria nocional quanto à razão do amor mútuo e amigável, eu nego, como já foi explicado. Mas ao que se acrescenta, que a formalidade do mútuo é uma denominação extrínseca, responde-se que o amor é considerado mútuo de duas maneiras. De uma maneira relativamente entre os próprios atos; e assim uma não pressupõe nada de real na outra. De outra forma, visto que uma é condição pressuposta e necessária para que a outra se manifeste, porque o amor da amizade se funda na comunicação de bens entre as partes, e assim um amigo ama o outro porque o outro se comunica comigo, e a primeira comunicação é o amor, e esse outro ama o amigo porque, em troca, é amado por ele. Portanto, o amor no outro é uma condição necessária em uma pessoa para que ela possa ser amada amigavelmente. E dessa forma, o amor mútuo, como condição recíproca, que se sustenta por parte das pessoas a serem amadas amigavelmente porque elas se comunicam pela comunicação do amor, funda a perfeição real e intrínseca do amor, na medida em que especifica a pessoa que se comunica e ama o amor da amizade, que não seria transmitido à pessoa amigavelmente a menos que pressupusesse nela essa condição, ou seja, que ela estivesse amando e se comunicando, embora esse amor não pressuponha nada em mim, exceto que eu seja amado; Não obstante, é condição necessária que a pessoa que ama seja o objeto do amor da amizade, que é amor verdadeiro e uma espécie intrínseca de amor. Mas não é irracional que um ato e amor reais por parte do objeto pressuponham alguma condição, que seja uma denominação ou negação extrínseca; aliás, muitas denominações extrínsecas e entidades fictícias são alcançadas por atos verdadeiros e reais. Mas, especialmente em Deus, em quem esse amor não é mútuo pela distinção de atos, mas de Pessoas, e ainda assim um em Si mesmo, a razão da mutualidade não consiste em uma denominação extrínseca, mas na verdadeira processão do mesmo amor a partir de dois supósitos. Mas o que se diz sobre a dupla Pessoa necessária para essa inspiração como princípio subsistente, já dissemos que ela é necessária não apenas por essa razão, como três Pessoas são necessárias para a criação, mas formalmente por si só, para que exista aquele amor mútuo e nocional que não corre nas criaturas, porque elas procedem apenas de Deus como artifícios do artesão: mas as três Pessoas têm um só poder e arte, e os artifícios não buscam a concorrência das três Pessoas por qualquer formalidade de processão.

## O PAI E O FILHO SÃO UM SÓ ESPIRADOR.

XVI. Deve-se assumir como certo que o Pai e o Filho não são princípios distintos do Espírito Santo, mas um único princípio, e que o Espírito Santo procede deles por uma única espiração, não apenas porque o ato de espirar

e o poder espiratório, ou princípio pelo qual ele é um, são unos, mas também porque a relação do espirador é uma só, e assim, tanto em relação quanto em poder, a espiração é uma só. Isso fica claro nas definições do Concílio de Lyon sob Gregório X e do Concílio de Florença sob Eugênio IV. A definição do Concílio de Lyon encontra-se no capítulo Fidelis, sobre a Suprema Trindade, no capítulo VI, sob estas palavras: "Confessamos com fiel e devota profissão que o Espírito Santo procede eternamente do Pai e do Filho, não como de dois princípios, mas como de um só princípio, não por duas espirações, mas por uma única espiração." E abaixo: "Condenamos aqueles que presunçosamente se atreveram a afirmar que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como de dois princípios, e não como de um só." A definição do Concílio de Florença nas cartas de união encontra-se em teor quase idêntico: "Definimos que o Espírito Santo provém eternamente do Pai e do Filho, e tem a sua essência e o seu ser subsistente do Pai e do Filho juntos, e de ambos eternamente como de um só princípio, e procede por uma única espiração."

XVII. Portanto, embora não tenham faltado autores que tenham considerado possível conceder mais princípios em termos de rigor,

O Espírito Santo, devido às muitas suposições que o espiram ou originam, não pode, contudo, ser admitido como princípio duplo, mesmo havendo muitas Pessoas que iniciam e originam o Espírito Santo. Consequentemente, deve-se dizer que, visto que os nomes adjetivos se multiplicam no divino, mas não no substantivo, pois existem três Pessoas divinas, embora não sejam três chamadas de sábias, justas e verdadeiras, nem três de sabedorias, justiças e verdades, deduz-se, a partir das definições supracitadas, que este princípio nominativo e espira é substantivo, não adjetivo, porque vários princípios do Espírito Santo não podem ser admitidos, mas são condenados.

Mas o que se entende pelo nome de princípio e pelo nome de espiração, como vemos, em que há um e em que muitos permanecem aqueles que espiram o Espírito Santo, visto que muitas Pessoas também são necessárias por si mesmas para esta processão, pode ser questionado. Mas na significação deste nome, visto que alguma origem está incluída, porque o princípio em si implica ordem para o iniciado, ou para aquilo que é e procede do princípio, três coisas podem ser designadas na ideia de princípio, a saber, forma ou poder, que é o princípio pelo qual; relação ou oposição e distinção do princípio originador da coisa que procede ou se origina; subsistência ou o princípio pelo qual se origina.

Pois todos estes concorrem no princípio ou origem de qualquer coisa. Mas, no entanto, todos estes são entendidos no nome de princípio como uma certa ordem daquilo que provém de outro, porque o princípio em si, como São Tomás ensina acima na questão xxxin, a. i, não significa nada mais do que aquilo de onde algo procede, e nem sempre indica influência sobre a coisa iniciada, ou dependência, ou distância.

ou a inferioridade de uma coisa iniciada a partir de seu princípio, mas apenas de uma certa ordem, assim como um ponto é também o princípio de uma linha, a capa de um livro é o princípio de um livro, sem qualquer influência. No entanto, o termo princípio é usado tanto para o próprio agente, quanto para o próprio poder, ou forma, que é o princípio pelo qual, como diz São Tomás abaixo em Q. xli, A. v ad 1, mas sob o hábito e a ordem do iniciado, e conforme a ordem do princípio seja uma, embora aqueles que concorrem à origem e à processão sejam em si mesmos muitos, se, no entanto, sob a mesma ordem e hábito eles tendem e olham para o iniciado, o princípio é chamado de um, porque sob essa ordem a processão é uma, e consequentemente o princípio é um sob a formalidade do princípio, e sob o ofício e a função de iniciar.

XVIII. Se, portanto, for perguntado de onde deriva a unidade deste princípio nominativo no divino, quando se diz ser um princípio do Espírito Santo, da unidade do poder, ou da forma pela qual o Espírito Santo é produzido, ou da unidade da relação pela qual é referido; pois não pode ser da unidade do supósito, visto que vários supósitos concorrem em sua processão, não apenas como uma condição material e identicamente exigida, porque, pela parte do subsistir, tornam Deus subsistente, de modo que ambas as Pessoas do Pai e do Filho espiram, mas também como uma condição formalmente exigida, e pela parte da própria espécie do amor, de

modo que seja mútuo e amigável, como já foi dito, a resposta é que, como ensina São Tomás nesta questão, 36, art. iv, assim como o Pai e o Filho são um só Deus por causa da unidade da forma significada por este nome Deus, assim também são um princípio do Espírito Santo por causa da unidade da propriedade significada neste princípio nominativo. E em resposta à primeira pergunta, ele diz que: «Se considerarmos o poder espirativo do Espírito Santo, ele procede do Pai e do Filho na medida em que são um no poder espirativo, o que, de certa forma, significa natureza com propriedade.» Assim, portanto, a unidade do princípio, ou identidade, é extraída da propriedade que existe em conjunto em duas suposições, como ensina São Tomás, e esta é a espiração ativa, ou poder espirativo, que inclui a natureza, como força ou poder, que pertence à atualidade e à atividade, e a relação que pertence à modificação, e a condição necessária para ser própria de duas Pessoas, e não é comum a todos, mas funda oposição e distinção com respeito ao termo que procede através dela, o qual não pode existir sem uma relação distintiva. Visto que, portanto, existe uma relação de espiração com o termo espirado, e um poder com respeito ao poder espirativo, permanece que existe um princípio do Espírito Santo, porque a unidade do princípio é tomada da unidade da forma, pela qual algo se origina e procede de outra coisa, sendo essa forma uma propriedade e um poder espirativo, assim como a unidade da natureza divina, que é o primeiro e radical princípio, é tomada da unidade da forma, e assim existe um só Deus.

XIX. Mas se insistires: Porque mesmo o supósito diz a razão de um princípio como um princípio que, assim como a forma diz a razão de um princípio por meio de um princípio pelo qual: por que então se deveria dizer um princípio em razão da unidade da forma, ou do poder espirativo, que é como qual, do que muitos princípios em razão de muitos supósitos, que também são como princípios como quais? Nem o argumento é válido sobre o princípio da criação, que é simplesmente chamado de um, embora as Pessoas sejam três. Pois esse princípio único não é apenas um princípio como forma e como qual, mas é um como qual e como uma subsistência absoluta; e assim, em todos os aspectos, é um na razão de um princípio. Mas o princípio espirativo não é um indivíduo subsistente, nem uma subsistência absoluta, porque não implica natureza, mas uma relação, nem um relativo, como diremos adiante: portanto, antes, dois princípios devem ser ditos em razão da dupla Pessoa.

Confirma-se que, de outra forma, o Pai poderia ser chamado de princípio duplo, pois possui um poder duplo de iniciação, a saber, gerador e espiratório, e uma relação dupla, a saber, de paternidade com o Filho e de espiração com o Espírito Santo. Portanto, se a razão para a unidade e diversidade do princípio for extraída do ponto de vista da propriedade e da forma, e se isso for multiplicado no Pai, então será um princípio duplo.

Confirma-se, em segundo lugar, que o Espírito Santo não procede imediatamente do Pai e do Filho da mesma forma; portanto, não procede pelo mesmo princípio. A consequência é clara, pois se há um intermediário no processo, então o princípio não é único. O antecedente é comprovado, pois os Padres da Igreja costumam dizer que o Espírito Santo procede do Pai por meio do Filho, como se pode ver em Cirilo, livro II sobre João, capítulo I; Damasceno, livro I sobre a fé, capítulo 18; Nissa, em seu discurso: "Não é necessário dizer que há três Deuses", onde ele afirma: "O Filho procede do Pai sem intermediário, mas o Espírito Santo procede do Pai, que procede imediatamente e do Filho". Portanto, Ele

não procede imediatamente de ambos, mas do Pai por meio do Filho.

A resposta ao argumento principal reside na aparente fundamentação de Durandus, que em i, dist. xxix, q. ii, sustenta que, estritamente falando, existem muitos princípios do Espírito Santo devido à pluralidade de Pessoas, embora, devido à unidade do termo produzido, que é a única Pessoa, o Espírito Santo, e devido à unidade do poder espirativo, seja dito ser um único princípio; e assim falam os Padres da Igreja. E embora Durandus tenha participado do Concílio de Florença, onde este artigo foi tratado e definido de forma mais completa, ele participou do Concílio de Lyon, onde já havia sido definido que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como de um único princípio e uma única espiração. Contudo, Durandus explicou que o Concílio não o definiu de forma absoluta, mas, sob a partícula "como", quando diz "como de um único princípio", há uma certa diminuição. Assim, outros

escolásticos, como Gabriel e Ocham, que Suarez cita no livro X sobre a Trindade, capítulo um, afirmam que é possível dizer que existe um princípio e muitos princípios do Espírito Santo sob diferentes aspectos.

Contudo, essa maneira de falar não pode ser desculpada de censura, e Suárez, acima, chama essa expressão de precipitada. Mas certamente parece merecer uma censura muito mais séria: pois contraria a definição direta de ambos os Concílios, onde se define abertamente que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como de um único princípio e uma única espiração, e em Lyon aqueles que ousam dizer que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como de vários princípios são especialmente condenados; mas quando Durandus e outros dizem que, em rigor, o Pai e o Filho são vários princípios do Espírito Santo, necessariamente admitem que, em rigor, Ele procede deles como de vários princípios: portanto, em rigor, ele é condenado pelo Concílio; e assim se opõe abertamente à sua definição, que é herética. Ele também não escapa da censura ao enfatizar essa partícula como se fosse diminutiva, e não absoluta, pois o "como se" e o "como se" nem sempre significam que algo é diminutivo, mas são o mesmo que "como se", como em João 1: Como se fosse o único gerado do Pai; Atos 1: Como se o Espírito do Espírito Santo estivesse vindo; Atos 2: Somos transformados de caridade em caridade como se pelo Espírito do Senhor. Enquanto "como se" é o mesmo que "como se", mas não em um sentido diminutivo. Mas, nesses Concílios, se "como se" for tomado em sentido diminutivo, o Concílio não teria decidido nem respondido à dificuldade dos gregos: pois eles insistiam que postulássemos dois princípios do Espírito Santo, e o Concílio ensina que essa não era a intenção dos latinos, mas que eles postulavam apenas um princípio; portanto, se "como se" for tomado em sentido diminutivo, o sentido será que o Espírito Santo procede, na verdade, de dois princípios, mas em semelhança, e em certo sentido eles são considerados um só, o que claramente incorre na incongruência que os gregos inferem contra nós, e os engana por meio de uma certa equivocação astuta, o que está longe de ser verdade.

XX. Mas ao argumento apresentado em favor de Durand, a resposta é que, embora os supósitos sejam o princípio, a razão do princípio não é multiplicada pela multiplicação dos supósitos, porque é um nome substantivo, como o Pai, o gerador, o Filho: pois eles não significam por adjacência; mas é da natureza de um nome substantivo que ele não seja multiplicado pela multiplicação apenas dos supósitos, a menos que as formas também sejam multiplicadas; mas a forma que constitui o princípio é uma propriedade e um poder espirativo, que não são multiplicados, visto que não se opõem no Pai e no Filho. Portanto, o princípio não é multiplicado pela multiplicação de supósitos, porque mesmo que a suposição seja chamada de princípio como tal, ainda assim, como o princípio é substantivo, e a partir do formal implica a forma iniciadora, não basta multiplicar esse princípio, ou suposição, para que seja chamado de princípio múltiplo: assim como a subsistência também subsiste como tal, e ainda assim a substância não é multiplicada em Deus por causa da multiplicação de supósitos, porque nos substantivos a multiplicação deve ocorrer por parte das formas. Portanto, não recorremos a esse exemplo do princípio da criação, mas em qualquer princípio, e em qualquer nome substantivo, esta regra se aplica, que não é multiplicado apenas pela multiplicação de supósitos, mas também de formas.

À primeira confirmação, a resposta é que o Pai não é chamado de princípio duplo, embora seja o princípio gerador e espirador, como São Tomás também nega nesta questão xxxvi, a. iv a ii: «Porque, diz ele, implicaria uma pluralidade de supósitos». Porque, embora os substantivos não possam ser multiplicados a menos que a forma seja multiplicada, uma multiplicação de supósitos também é necessária para essa multiplicação, embora isso por si só não seja suficiente, porque as formas substantivas trazem consigo seus supósitos, se forem colocadas de maneira própria e connatural. Mas se as formas são multiplicadas no mesmo suposição, o substantivo não é multiplicado, assim como não se diz que um artesão que possui várias artes tenha vários artesãos, porque falta a condição necessária para a pluralidade, ou seja, a multiplicação da suposição. E pela mesma razão não se diz que o Pai tenha vários princípios, embora tenha várias propriedades primordiais.

Quanto à segunda confirmação, a resposta é que o Espírito Santo procede igualmente e imediatamente do Filho e do Pai, porque procede através do mesmo poder insuflado, que é a vontade fecunda, a qual está tão propriamente e principalmente no Filho quanto no Pai, se de fato o Pai comunica ao Filho tudo o que Ele tem em Si mesmo, exceto a paternidade. E porque Ele comunica a vontade fecunda ou insuflada, que não produz antes da geração do

Verbo, porque segue o ato da vontade ao intelecto; portanto, quando se entende a vontade do Pai como produtora do Espírito Santo, pressupõe-se a geração completa do Verbo, e a própria vontade insuflada não está apenas no Pai, mas também no Verbo; e assim procede igualmente e imediatamente de ambos, porque o poder pelo qual é insuflado em ambos é o mesmo quando espira. Mas o fato de os Padres e Santos dizerem que o Espírito Santo procede do Pai por meio do Filho não designa qualquer mediação de poder ou distinção, mas sim que o Filho o recebe do Pai por geração: pois foi assim que o Concílio de Florença o declarou nas cartas de união: "Declarando que o que os santos doutores e Padres dizem, que o Espírito Santo procede do Pai por meio do Filho, tende a este entendimento, de modo que por isso se significa que o Filho é também, segundo os gregos, a causa, mas segundo os latinos, o princípio da subsistência do Espírito Santo, assim como o Pai. E visto que tudo o que é do Pai, o próprio Pai deu ao seu Filho unigênito ao gerá-lo, além de ser o Pai, esta mesma coisa que o Espírito Santo procede do Filho, o próprio Filho recebe eternamente do Pai." Assim, Pontífice, visto que a mente dos santos Padres nesta parte foi declarada pela própria Igreja, não podemos aplicar nenhuma outra solução.

XXI. Pelo que foi dito, pode-se deduzir o que se deve dizer sobre este nome "espirador", se o Pai e o Filho são vários espiradores ou um só, pois isso depende do significado desse nome. Se for um adjetivo, será o mesmo dizer "vários espiradores"; e a ideia de "vários espiradores" é geralmente admitida. Mas se for um substantivo, como criador, gerador, etc., não há vários espiradores, mas um único espirador, assim como uma única espiração. De fato, os Concílios de Lyon e Florença definiram o Espírito Santo como procedente do Pai e do Filho como de um só princípio e de uma única espiração; mas não interferiram no nome "espirador", pois isso depende do significado gramatical desse nome. Portanto, São Tomás às vezes aceitava esse nome como um adjetivo; e assim admitiu que o Pai e o Filho são dois espiradores em 1, dist. xi, art. iv, e dist. xn, art. mas às vezes, prestando atenção à maneira de significar, ele o tomava substantivamente e, assim, admitia que havia um único espirador, e não vários, i p. qu. xxxvi, art. iv ad vn: «E isto, diz São Tomás, é melhor porque spirador é tomado substantivamente, como criador, gerador e coisas semelhantes»: e ele explica Hilário dizendo que o Espírito Santo vem do Pai e do Filho como autores, o que ele colocou substantivo em vez de adjetivo.

XXII. Resta explicar o que pressupõe este termo espirador, tomado substancialmente na espiração divina ou ativa, a saber, se pressupõe imediatamente a Pessoa do Pai e do Filho indivisível, ou confusamente, como diz São Tomás citado, ou se pressupõe algum indivíduo singular que é um princípio imediato e subsistente do qual procede o Espírito Santo, embora não seja uma Pessoa, porque é comunicável à Pessoa do Pai e do Filho: pois houve alguns antigos, como Ocham e Gabriel em i, dist. xh, que negaram que este nome espirador seja um certo indivíduo subsistente, que seria o princípio do Espírito Santo, como filosofamos sobre este Deus, que mesmo com personalidades relativas abstratas permanece um indivíduo subsistente absoluto na natureza divina, embora não seja uma pessoa, porque é comunicável às três Pessoas.

Eles dizem o mesmo sobre este espirador, que é um indivíduo subsistente, mesmo com personalidades abstratas do Pai e do Filho. Qual opinião é seguida por Molina i p. qu. xxxvi, art. iv, disp. n, e pelo Nazareno there controversy n, que sustentam que o espirador é um certo indivíduo constituído da essência e relação da espiração; e assim subsistindo na natureza divina: opinião também seguida por Becanus em seu tratado sobre a Trindade, cap. vi.

XXIII. Não obstante, a opinião oposta é expressa por São Tomás nesta questão xxxvi, art. iv, especialmente na solução dos itens iv e v. Onde ele ensina que o princípio da espiração não possui um supósito determinada, mas um supósito confusa para duas Pessoas simultaneamente; e ele repete o mesmo na solução dos itens vi e v, o que, de fato, não poderia ser dito se o espirador fosse um indivíduo subsistindo na própria natureza divina, à parte da subsistência do Pai e do Filho. Pois assim ele suporia imediatamente para o próprio espirador subsistente, porque ele suporia para aquele subsistente e para o indivíduo que ele imediatamente significa, assim como aqui Deus não supõe imediatamente para as três Pessoas, mas para os indivíduos da própria divindade como um só, como quando digo que Deus é eterno, é imenso, é criador, etc., onde não se supõe imediatamente

para o relativo subsistente, ou para as três Pessoas. Aqui, novamente, o espirador imediatamente supõe para o Pai e o Filho, porque não tem um supósito determinada, mas um supósito confusa para as duas Pessoas, como diz São Tomás, onde o confuso é o mesmo que o indivisível, isto é, não segundo as razões particulares do Pai e do Filho, pelas quais se opõem um ao outro, mas segundo o fato de serem um na unidade da propriedade espirativa, como o próprio São Tomás havia dito no final do corpo do artigo. Daí se conclui que a razão do princípio espirativo não tem a força de um termo coletivo, como Suárez erroneamente pensou no livro X da Trindade, capítulo um, porque o termo coletivo significa muitas coisas na medida em que são uma em coleção, mas não em unidade indivisível, como o povo, a cidade, a república: mas verdadeiramente o Pai e o Filho não são apenas coletivamente, ou em unidade de coleção, mas por causa da unidade da propriedade significada neste princípio do nome, como diz São Tomás no quarto artigo citado, no final do corpo. São Tomás é comumente seguido por seus discípulos nesta questão xxxvi, art. xlv, ibi, Bagnez, Zumel, Ripa, Navarrete controversia xxxi; Carmeli tani tractatu de Trinitate, disp. xv,dub. iv; Suarez lib. xde Trinitate,c. iv; Vasquez disp. cxlix, c. iv; Granados in i p. tract. x, disp. vi, e muitos outros.

XXIV. O fundamento desta opinião não se baseia no fato de que, se a relação espiratória subsistesse por si só, haveria quatro subsistências relativas e, consequentemente, quatro personalidades, o que equivaleria a postular quatro Pessoas: pois esse fundamento é ineficaz, porque, mesmo que essa relação subsistesse por si só na natureza divina, sendo comum a duas Pessoas, embora seja subsistência, não é personalidade, pois não é incomunicável a outras Pessoas, a saber, o Pai e o Filho, visto que não se opõe a elas. Mas é da natureza da personalidade ser um termo incomunicável a um outro termo ou pessoa; porém, não é repugnante à subsistência em si ser comunicada, assim como a subsistência absoluta da divindade é comunicada às três Pessoas, como já foi amplamente discutido acima. Da mesma forma, portanto, se essa subsistência fosse dada, poderia de fato ser subsistência, mas não personalidade, porque seria comunicável.

A razão, portanto, deve ser extraída da natureza intrínseca dessa razão da espiração, pois ela não pertence imediatamente à própria natureza, mas à subsistência relativa do Pai e do Filho, nem procede dela como do princípio que é o ato de espirar, mas do Pai e do Filho unidos nessa relação: portanto, o espirador, ou a espiração ativa, não constitui um princípio que subsiste separadamente da subsistência do Pai e do Filho. A consequência é clara, pois o subsistir é constituído da natureza, e a subsistência, se de fato a subsistência é o termo da natureza: portanto, para que essa relação do espirador seja subsistência, ela deve ser imediatamente o termo da natureza, de modo que, dessa forma, o subsistir é constituído da natureza e da própria relação como um termo. Similarmente, aquilo que subsiste como aquilo, opera como aquilo, porque, enquanto a natureza é o princípio da operação como aquilo, a natureza terminada pela subsistência opera como aquilo. Se, portanto, a relação de espiração não é o término imediato da natureza, nem um princípio imediato da espiração ou da produção do Espírito Santo, ela de modo algum tem a natureza da subsistência, nem constitui um indivíduo que subsiste separadamente do Pai e do Filho, de forma que subsiste por causa da espiração.

O antecedente da primeira parte, ou seja, que a relação de espiração não é um termo imediato da natureza, como paternidade e filiação, está comprovado, porque todo termo imediato da natureza no gênero da subsistência o é ou porque o torna existente por si mesmo, e não em outro, ou porque o torna incomunicável a um termo posterior, ou à Pessoa: pois estas são duas funções ou ofícios da subsistência, e não pode ser colocada em relação a nada mais na natureza, exceto por uma destas duas. Mas essa relação de espiração não é colocada na natureza divina pela primeira razão, ou seja, porque essa natureza se torna existente por si mesma, isto é, não em outro, nem por meio de uma parte, porque a natureza divina tem isso por seu próprio ser, na medida em que é ser de si mesma e ato puro, isto é, não dependente de nada mais; Portanto, nem mesmo as relações de paternidade e filiação tornam a natureza divina subsistente dessa maneira, porque a natureza divina não possui um ser independente e perfeito por meio de relações, ou não existindo em outro, mas por si mesma, na medida em que é o próprio ser de si mesma, e somente essas relações são consideradas subsistentes porque tornam uma natureza incomunicável a um termo posterior: portanto, se essa relação de espiração tem a força e a razão da subsistência, será apenas da maneira de

outras relações, ou seja, não para tornar o ser divino por si mesmo, e não em outro, mas para torná-lo incomunicável. Mas que essa relação não possui aquilo que pertence à segunda função de subsistência, é claramente evidente, porque a relação de espiração é comunicável a um termo posterior, a saber, às Pessoas do Pai e do Filho: portanto, não pode tornar uma natureza incomunicável; portanto,

não tem função de subsistência com respeito à natureza divina.

25. Mas quanto à segunda parte, o mesmo antecedente é provado, ou seja, que o espirador, ou espiração ativa, não implica o princípio imediato de operar, ou espirar o Espírito Santo, de modo que, se por impossibilidade o Pai e o Filho não existissem, ainda assim haveria um princípio subsistente, e como aquele que produz o Espírito Santo, como Molina parece querer. Mas o contrário é certo, porque se essas duas Pessoas do Pai e do Filho não fossem compreendidas, mas apenas esse espirador subsistente, não haveria princípio de espirar o amor mútuo e amigável, que é da natureza formal do Espírito Santo; tanto porque o amor é mútuo entre dois: portanto, tal amor não procederia desse espirador: portanto, exige imediatamente que proceda de dois, porque, como dissemos acima, esse amor não é mútuo em razão dos dois atos de amar, mas em razão de duas Pessoas que amam: portanto, com as duas Pessoas removidas, e apenas o espirador subsistente postulado, o Espírito Santo, que é amor mútuo, não procederia; também porque esse é o princípio imediato do amor, que é o princípio do conhecimento, se de fato o amor surge do conhecimento, mas esse espirador individual não é por si só imediatamente inteligente, como espirador, porque o Pai e o Filho não compreendem enquanto espiradores; nem essencialmente, porque eles têm isso como Deus; nem nocionalmente, porque eles têm isso como gerador e gerado: pois compreender nocionalmente é gerar, e compreender nocionalmente é ser gerado: mas o espirador ativamente não gera nem é gerado: portanto o espirador não é o princípio do entendimento: portanto, nem do amor, porque do mesmo princípio que procede o amor, do qual procede o conhecimento. Finalmente, se o espirador fosse um indivíduo subsistente, de modo que o Espírito Santo se opusesse imediatamente a ele como uma relação, mas também como subsistente e produzindo a si mesmo como um princípio, não haveria razão para que o Espírito Santo se opusesse relativamente à paternidade e à filiação, pois a paternidade e a filiação, em virtude da relação e do exercício do respeito formal, opõem-se apenas entre si, e não ao Espírito Santo. E se houvesse um espirador subsistente como um indivíduo do qual procedesse, este não se oporia radicalmente ao Espírito Santo, pois se opõe radicalmente na medida em que deve ser o princípio da processão do Espírito Santo, porque sem uma processão radical ou formal não há oposição e, consequentemente, nenhuma distinção. Mas, além do Pai e do Filho, haveria um princípio de produção do Espírito Santo, a saber, o indivíduo subsistente do espirador. Portanto, não resta fundamento para opor a paternidade e a filiação ao Espírito Santo. mas resta apenas a mera concomitante dessas duas Pessoas com o espirador individual, o que não basta para uma oposição real e própria: mas se elas não se opõem, não se distinguem; e assim a paternidade e a espiração ativa serão identificadas, o que não se pode afirmar.

26. Você pergunta: O que implica então a palavra "espirador", e como ela constitui um princípio da espiração, se

não constitui um indivíduo subsistente, que é chamado de princípio único da espiração?

A resposta é que o espirador não implica unidade de individuação e subsistência no próprio princípio da espiração, mas sim unidade de propriedade e relação comum às duas Pessoas subsistentes. Portanto, a espiração ativa é uma propriedade que ordena duas pessoas subsistentes ao amor mútuo; ela não constitui uma única pessoa subsistente espirando e produzindo amor, pois, como esse amor produzido e espirado é essencialmente a conexão de dois, que se chama comunicação do Espírito Santo, ele também exige essencialmente que não proceda de um único indivíduo subsistente, mas de duas Pessoas que se beijam e abraçam a propriedade única da espiração. E assim, essa espiração é um beijo, por assim dizer, ativo de duas pessoas subsistentes, não a subsistência de duas Pessoas, propriedade da qual, beijando e espirando ativamente, procede a conexão e o beijo pessoal, que é o Espírito Santo.

XXVII. Mas você objetará em sentido contrário: pois a espiração ativa é o princípio do Espírito Santo que subsiste por si mesmo na própria natureza divina; portanto, constitui um indivíduo subsistente, que é o espirador. A consequência é clara, porque a espiração que subsiste na natureza não constitui outro indivíduo.

dois, do que um espirador: portanto. O antecedente está provado, porque o princípio do Espírito Santo não é paternidade e filiação por si só, mas sob a razão pela qual elas se opõem relativamente ao Espírito Santo, mas se opõem apenas por causa da espiração: portanto, a espiração é uma relação por meio do princípio de produzir o Espírito Santo.

Mas essa relação subsiste por si só, porque é uma relação por meio da subsistência, já que não é um acidente: portanto, por meio da subsistência. A consequência é clara, porque não é uma substância por natureza, caso contrário seria comum às três Pessoas e seria algo absoluto: portanto, por meio da subsistência: portanto, é uma relação subsistente.

Confirma-se que o Pai e o Filho são numericamente um único espirador no indivíduo, assim como são numericamente um único Deus, mas aqui o Deus comum ao Pai e ao Filho é um único indivíduo que subsiste na natureza divina: portanto, aqui o espirador é numericamente um único indivíduo que subsiste na propriedade e no princípio da espiração. O maior é provado, porque o Pai e o Filho não são vários espiradores: portanto, um único indivíduo que subsiste na proporção do espirador. A consequência é clara, tanto pela paridade da razão, porque aqui Deus é um único indivíduo que subsiste na divindade antecedente às subsistências relativas, porque existe uma única natureza numérica que existe por si mesma pelo modo da substância: portanto, também aqui o espirador será um único indivíduo que subsiste, porque existe um único poder de espiração e uma única relação pelo modo da substância. E assim como a natureza divina, enquanto consiste em entendimento, ou em inteligibilidade real, se subsiste por si mesma e busca a relação de paternidade para gerar e expressar o Verbo, assim também a mesma natureza divina, na medida em que é amorosa, subsistirá e buscará a relação de espiração pelo modo de subsistência que, para a espiração, embora comunicável a dois As Pessoas do Pai e do Filho. Também porque a espiração ativa, que é significada no abstrato, deve também ser significada no concreto à maneira de um ser autoexistente, porque o concreto e o abstrato em Deus são o mesmo, e assim como outras relações e propriedades têm seu concreto e abstrato, o mesmo ocorre com a espiração; mas o concreto em Deus é autoexistente e inclui a essência: portanto, também subsiste.

XXVIII. A resposta é dada distinguindo o primeiro antecedente: a espiração ativa é um princípio subsistente, eu distingo; admito que ela subsiste identicamente, e em razão da subsistência do Pai e do Filho a ela adjacentes; ela subsiste formalmente, e em razão de sua natureza precisa, eu nego o antecedente. Como prova, admito que a paternidade e a filiação não são um princípio do Espírito Santo, quanto à propriedade e ao poder de espirar, ou quanto à razão de um princípio formal, exceto em razão da espiração ativa, embora seja per se um princípio radical, e radicalmente oposto ao Espírito Santo como princípio que exige espiração ativa de si mesmo. E dizemos que essa relação é substância não por natureza, nem por subsistência, mas por uma propriedade nocional da natureza divina, porque pelo próprio fato de ser divina, ela é substância e subsistência identicamente, não formalmente; Portanto, não lhe cabe constituir um indivíduo a partir de sua própria linha e razão formal, mas apenas ser identificado com o indivíduo que subsiste e espira, que é o Pai e o Filho. Pois não é, por si só, uma personalidade que constitui uma Pessoa e, consequentemente, tampouco é uma subsistência relativa, como já foi demonstrado, mas apenas uma propriedade relativa de duas Pessoas. Contudo, não é necessário que toda razão ou poder que há em Deus constitua formalmente um indivíduo subsistente, mas basta que seja uma substância identicamente subsistente, como se depreende de outros atributos, como ser imenso, eterno ou simplesmente não significar um indivíduo subsistente distinto, embora todos esses atributos sejam substância e subsistência identicamente.

À confirmação, responde-se que é verdade que o Pai e o Filho são um em número, o espirador, e um em número, a espiração ativa, devido à unidade da propriedade significada por este nome, o princípio do Espírito

Santo, como afirma São Tomás nesta questão xxxvi, art. rv, e não devido à unidade da subsistência formalmente implícita no nome do espirador, ou da espiração ativa. Portanto, para provar o maior, diz-se que, embora o Pai e o Filho sejam um em número, o espirador, não são um só subsistindo na força do espirador formalmente. E à primeira prova diz-se que há uma razão diferente sobre este Deus e sobre este espirador, que aqui Deus formalmente e a partir de seu conceito implica o próprio ser divino como existente por si mesmo, e não em outro: portanto, a força de tal conceito formal implica subsistência quanto à função de existir por si mesmo, embora não quanto à função de incomunicabilidade: pois esta só é possuída por subsistências relativas. Este espirador, a partir de seu conceito formal, não explica a natureza e o ser divino sob o aspecto de ser absoluto e por si mesmo, mas sob o aspecto de propriedade pessoal, ou poder, e relação espirativa: portanto, não precisa constituir subsistência por si mesmo formalmente quanto àquilo que é de perseverança no ser, como subsistência absoluta, nem quanto à incomunicabilidade como relativa. E à paridade apresentada entre entendimento e vontade, a resposta é que o entendimento divino, não na medida em que entende precisamente, mas na medida em que é uma natureza substancial por si mesma e existente por si, tem subsistência absoluta; e na medida em que é de infinita perfeição e fecundidade, tem a relação de paternidade, não só com a geração, mas também com a espiração, porque a espiração pertence ao inteligente. E assim, quando se diz que uma relação subsistente deve também resultar da própria vontade, digo que a relação resulta formalmente apenas por meio de uma propriedade nocional, porque a vontade é fecunda, mas não por meio de uma coisa subsistente formalmente em virtude de seu conceito, mas apenas identicamente, porque toda a razão da subsistência está pressuposta na própria paternidade e filiação, que são radicalmente, e como tais, a própria espiração. O que é explicado mais detalhadamente por São Tomás abaixo na questão xl, art. iv, onde ele ensina que o ato nocional da espiração precede, segundo o intelecto, a relação comum da espiração: portanto, isso não resulta da natureza imediatamente, mas do ato nocional, que é certamente das Pessoas.

À segunda prova, diz-se que o abstrato da espiração tem seu concreto, a saber, spirans, ou espirador, e este concreto existe por si só e subsiste identicamente, não formalmente, isto é, não como se fosse uma forma de subsistência e constituísse uma subsistência distinta em Deus, mas porque entiativamente é algo divino que não é um acidente, mas uma substância, e consequentemente subsistente: mas formalmente constitui apenas o concreto de um poder, ou propriedade relativa, assim como outros concretos de atributos ou nomes que significam origens, e não relações.

XXIX. Em segundo lugar, você objetará: A relação de espiração ativa é inteiramente indivisível no Pai e no Filho, de modo que nem mesmo pela razão é parcial e divisível: portanto, deve subsistir em si mesma e como um princípio. A consequência é comprovada, porque aquilo que é comunicado a vários supostos como uma forma e um princípio pelo qual precisamente, é virtualmente multiplicado neles, ao menos por causa da comunicação diversa: portanto, para que não possa ser dividido de forma alguma, nem mesmo virtualmente, e pela razão, deve ser comunicado como um princípio que, assim como a natureza divina está em três Pessoas para o indivisível, porque é comunicada como uma natureza subsistente, uma subsistência absoluta.

Confirma-se que a espiração não pertence ao Pai e ao Filho na medida em que se opõem um ao outro, mas sim na medida em que concordam, se de fato existe apenas um princípio do Espírito Santo; porém, o Pai e o Filho não concordam senão na natureza divina: portanto, a espiração ativa lhes pertence em razão da natureza divina, de modo que da natureza divina na qual o Pai e o Filho concordam, e da própria relação de espiração, resulta imediatamente um indivíduo, que não é outro senão o espirador, e este deve subsistir, porque afeta imediatamente a natureza, como relação e termo.

Em segundo lugar, isso é confirmado por São Tomás em i ad Annibaldum, dist. xxix, qu. i, art. iv ad n, onde, tendo objetado que nas coisas divinas as relações são subsistentes, mas a espiração é uma relação específica: portanto, ela é subsistente e Pessoa, ele responde que: «Assim como a divindade nas coisas divinas nada mais é do que subsistente, e ainda assim há uma só divindade do Pai e do Filho, porque são duas subsistentes distintas de outra

maneira, similarmente deve-se entender que há uma espiração comum.» Portanto, segundo São Tomás, a espiração é subsistente como a divindade e, consequentemente, o espirador é subsistente, como Deus aqui.

A resposta é negar a consequência. Em prova, diz-se que a forma que é comunicada às Pessoas como uma coisa indivisa, e por meio de uma propriedade, ou uma essência e um atributo, é comunicada de maneira única e a um ser único, e assim não é multiplicada nem mesmo virtualmente, porque o ser de tal forma não é virtualmente múltiplo, visto que é um puro ato de ser, e para isso é suficiente que subsista identicamente, como o são todos os atributos, e também a própria propriedade da espiração ativa, mas não é necessário que subsista formalmente como um constituinte, e que subsista por meio da subsistência, como é claro em todas as outras formas ou atributos que são comunicados às Pessoas.

À primeira confirmação, a resposta é que a espiração divina pertence ao Pai e ao Filho, não como opostos um ao outro, mas como supostamente distintos e opostos: porém, eles estão unidos na propriedade nocional de espirar o Espírito Santo. E quando se insiste que o Pai e o Filho concordam apenas na divindade, eu discordo; nego que concordem apenas na divindade como absoluta e significada por meio da natureza; admito que também sejam fecundos na vontade de espirar, porque nessa razão eles também não se opõem e, consequentemente, concordam nisso. Portanto, a relação de espiração que pertence ao Pai e ao Filho por parte da vontade fecunda não afeta imediatamente a natureza sob o conceito de natureza; e assim não constitui um indivíduo subsistente, mas afeta imediatamente as Pessoas como possuidoras de uma vontade fecunda; e assim pressupõe suas subsistências e as afeta apenas por meio de uma propriedade nocional, propriedade essa que é a mesma que a vontade e, consequentemente, subsiste identicamente, como a própria vontade segundo a subsistência absoluta e comum. e ainda, segundo as subsistências incomunicáveis do Pai e do Filho, porque Ele é também o mesmo com eles.

À segunda confirmação, responde-se que, na verdade, a autoridade é nossa, porque São Tomás propõe um argumento falacioso a partir de um certo antecedente, a saber, que as relações subsistem, inferindo uma conclusão herética, a saber, que a espiração ativa é uma pessoa subsistente. E ele responde concedendo o antecedente e negando a consequência. Ele explica o verdadeiro antecedente, a saber, que a relação subsiste, assim como a própria divindade subsiste, e que é assim que se deve entender a espiração, onde o "assim" não diz que a espiração constitui formalmente um ser subsistente relativo, que é um espirador: pois então ele concederia a consequência que pretende negar; mas o "assim" é o mesmo que a espiração ativa subsistir identicamente à subsistência absoluta da divindade, pela qual ela própria é formalmente uma natureza subsistente.

## COMO O PODER ESPIRATIVO SE ENCONTRA NO PAI E NO FILHO.

XXX. Quanto à terceira dificuldade deste artigo, omitindo as outras que deixamos no início para serem explicadas na discussão seguinte, resta apenas esta para ser investigada agora: como o próprio poder espirativo, que é o princípio pelo qual o Espírito Santo espira, se relaciona diretamente com o Pai e o Filho. E o mesmo se aplica à relação de espiração, porque o poder ou poder espirativo implica de tal forma a vontade, ou essência, que denota a própria relação, como ensina São Tomás a respeito do poder gerador, abaixo, questão xli, art. v.

Atualmente, portanto, uma coisa é certa e comum entre os autores, enquanto há alguma dúvida sobre a outra. É certo que o próprio ato e exercício de espirar e produzir o Espírito Santo não pertence ao Pai antes do Filho, de modo que se entende que o Espírito Santo procede do Pai antes do Filho, mesmo por prioridade de origem, ou mesmo de razão.

E a razão é evidente: tanto porque o Espírito Santo procede somente através do amor mútuo e fraterno, que é a ligação de dois, como foi mostrado acima; quanto porque, se na prioridade da origem, quando o Pai é compreendido antes de gerar o Filho, o Espírito Santo procedesse do Pai, então, para esse prior, seria somente do Pai: portanto, para esse prior, não haveria amor mútuo, mas apenas de um: e como esse amor não é mútuo em razão de um ato diferente, ou de uma espiração diferente, mesmo virtualmente, ele só pode ser mútuo em razão de Pessoas diferentes: portanto, para esse prior, pelo qual apenas uma Pessoa é compreendida, não se pode entender que

o Espírito Santo procede. Também porque o Espírito Santo procede do Pai e do Filho por uma única espiração, e como se procedesse de um único princípio, como definem os Concílios de Lyon e Florença citados acima: portanto, essa espiração não pode ser entendida por qualquer prioridade que não proceda do Filho, mas sim do Pai, se de fato essa espiração pela qual procede do Filho é a mesma que procede do Pai: portanto, por essa prioridade pela qual o Filho ainda não é compreendido, nem a espiração é compreendida, que não é sem o Filho.

XXXI. Mas alguns duvidam do próprio poder de espirar, que eles pensam não estar originalmente no Pai antes de estar no Filho, mas como cada Pessoa resulta da mesma divindade no Pai, e imediatamente no próprio Filho, o poder de espirar não é entendido como estando primeiro no Pai, e sendo derivado do Pai no Filho por geração, mas nesse sentido, diz-se que o poder de espirar é comunicado do Pai ao próprio Filho, porque o Filho é gerado pelo Pai e recebe a divindade, e porque esse poder resulta da divindade assim comunicada e suposta como gerada, diz-se que o próprio poder de espirar é comunicado do Pai por geração. Assim defende o Padre Alarcon no tratado V sobre a Trindade, disputa IX, capítulo N, e cita Ruiz em disputa LXIX, seção II, número VN, e disputa LXXI, seção I, número VI e XN.

E o fundamento parece ser que, se o poder espirativo está no Pai antes de estar no Filho, o ato e o exercício da espiração também estarão no Pai antes de estarem no Filho, se de fato esse poder não estiver no primeiro ato, mas no segundo ato da espiração: portanto, onde se entende que o poder espirativo existe para algo anterior, o mesmo ocorre com o segundo ato da espiração.

E em segundo lugar, porque o poder espirativo e o princípio da espiração são formalmente um poder de duas suposições, visto que é o poder de espirar o amor mútuo, que não é mútuo a não ser em razão de duas Pessoas que concorrem a ele: portanto, implica compreender que esse poder está apenas em uma Pessoa: portanto, ele não existe no Pai antes do Filho, mas igualmente e imediatamente em ambos.

XXXII. Contudo, a opinião contrária deve ser mantida de forma absoluta, como os teólogos geralmente concordam com São Tomás nesta questão, xxxvi, art. m, e ali Caetano, e geralmente os intérpretes de São Tomás Vásquez no mesmo lugar nas anotações do artigo, n. x, e Suárez livro x sobre a Trindade, c. m, n. vi, e outros comumente e expressamente ensinam isso. São Tomás ensina isso no mesmo lugar no pé do corpo, e no segundo onde ele diz que: "O Filho tem este poder de espirar o Espírito Santo do Pai." E a principal razão é que a opinião contrária não parece salvar, em seu sentido próprio, a definição do Concílio de Florença nas cartas de união, onde se diz: "E visto que o próprio Pai deu tudo o que é do Pai ao seu Filho unigênito, gerando-o, além de ser o Pai, o próprio fato de o Espírito Santo proceder do Filho, o próprio Filho o possui eternamente do Pai." Onde essa causalidade do Concílio não pode ser salva a menos que o próprio fato de o Espírito Santo proceder do Filho seja algo do Pai, que é atribuído ao Filho por geração, se de fato o Pai só atribui ao Filho aquelas coisas que são do Pai, além da paternidade, e porque ele atribui aquelas coisas que são suas; Portanto, o Filho recebe do Pai aquilo que há de espirar, o Espírito Santo: não porque a espiração resulte da divindade no Pai e no próprio Filho imediatamente, mas porque é do Pai e é atribuída ao Filho pelo Pai, portanto o Filho a possui; mas aquilo que é do Pai pertence ao Pai em origem antes do Filho, se de fato é atribuído ao Filho por origem e geração: portanto, se o Filho tem de espirar porque aquelas coisas que são do Pai são atribuídas ao Filho por geração, é manifesto que a espiração ativa tem origem antes do Filho. E a razão é manifesta, porque por geração o Pai atribui ao Filho não apenas o intelecto, mas também a vontade, bem como todos os outros atributos, e não atribui uma vontade infrutífera, mas fecunda, se de fato atribui uma vontade tal como a que está no próprio Pai, e como convém estar no Filho; Mas uma vontade unida à paternidade e comunicável ao Filho é uma vontade fecunda: pois pertence à paternidade que a vontade seja espirativa e fecunda tanto quanto à filiação: portanto, se o Pai comunica uma vontade ao Filho, ele também a comunica como fecunda: portanto, como espirativa.

Confirma-se que o Filho não espira o Espírito Santo como um espirador não nascido, mas como um espirador gerado: portanto, recebendo através da geração não apenas a divindade, da qual resulta o poder de espirar, mas também o próprio poder de espirar. A consequência é clara, pois se o poder de espirar não lhe é atribuído por

geração, então ele também não é constituído um espirador por geração. Portanto, enquanto espirador, ele é não-nascido, se, de fato, como dizem os autores opositores, o espirador resulta imediatamente da própria divindade no Pai e no Filho, e por causa desse resultado "o Pai é um espirador não-nascido", então também o Filho. Mas isso é inconveniente e contrário às Escrituras, que dizem: "O Filho nada pode fazer de si mesmo" (João 5 e João 16), falando especificamente da processão do Espírito Santo: "Ele receberá do que é meu e o anunciará a vocês. Tudo o que o Pai tem é meu; portanto, eu disse que ele receberá de mim". Portanto, se o Espírito Santo recebe do Filho, porque tudo o que o Pai tem é do Filho, o Filho não espira como um espirador não-gerado, e por si mesmo, mas como um espirador gerado, e não fazendo nada por si mesmo. Portanto, nem espirando por si mesmo, nem por um resultado imediato da essência. foi-lhe dado.

Mas dizer que recebe espiração do Pai, porque recebe Dele a divindade e a personalidade do Filho, não vem ao caso; se, de fato, o próprio poder espirativo, que formalmente constitui o espirador em tal caso, não lhe vem do Pai, mas o possui inatamente como resultado da divindade, como o Pai: portanto, formalmente, e no rigor da verdade, o espirador não é gerado, mas não gerado, e assim, no rigor da verdade, o Filho faz algo de si mesmo, como o Pai, a saber, espirar o Espírito Santo, o que é contraditório com o fato de que: o Filho não pode fazer nada de si mesmo.

XXXIII. À primeira objeção, a resposta é que o poder espirativo no Pai não está no primeiro ato potencial, mas no segundo ato; e assim é comunicado ao Filho, se de fato o é comunicado como um ato puro, e consequentemente no último ato, e de modo algum potencial. Portanto, nenhum poder, nem poder em Deus, é poder para agir, mas para um termo, que é distinto daquele que o produz. Por essa razão, o Concílio não disse, como mencionado acima, que o Pai comunica o poder espirativo ao Filho, mas que o Filho recebe do Pai exatamente aquilo de que o Espírito Santo procede dele, isto é, ele recebe do Pai exatamente aquilo de proceder em ato. E Agostinho XV sobre a Trindade, capítulo XXVN: "Isto", diz ele, "o Pai deu ao Filho, para que, assim como procede dele, também procede dele." E desta forma se entende que esse poder não está no primeiro ato, nem como um poder com respeito à ação, ou ao segundo ato, mas é um poder com respeito ao termo, isto é, com respeito à Pessoa que procede, e assim o poder espirativo é comunicado ao Filho pelo Pai no segundo ato, e o próprio segundo ato, na medida em que a atualidade é entendida na ordem de origem, primeiro no Pai, e assim é comunicado ao Filho, de modo que não está de modo algum em potência para o segundo ato, considerado essencialmente. Mas, ainda assim, com respeito ao termo de produção, que é a Pessoa, entende-se que esse poder espirativo não se termina em exercício e de fato no Espírito Santo, exceto na medida em que se termina pelo Filho juntamente com o Pai e conceitualmente. Portanto, o poder espirativo, essencialmente, ou quanto à atualidade e perfeição absoluta no segundo ato, está no Pai em sua origem, antes do que no Filho; e assim, no segundo ato, é comunicado ao Filho. Nocionalmente, isto é, como é relativamente e processualmente terminado na Pessoa do Espírito Santo, é comunicado apenas como um poder, não como terminado em exercício, porque a espiração não é exercida nocionalmente, nem é terminada, no Espírito Santo antes pelo Pai do que pelo Filho, mas simultaneamente por ambos: mas embora em Deus não haja poder e poder com respeito à ação, ou com respeito ao segundo ato, com respeito ao termo, que procede como distinto de seu princípio; mas o segundo ato não se distingue do primeiro ato, como foi discutido acima nas disposições iv e xi, e São Tomás ensina expressamente abaixo na questão xli, art. iv.

XXXIV. Sobre o segundo fundamento, distingo o antecedente. O poder espirativo é formalmente o poder de duas suposições, distingo; admito a comunicação de uma pela outra e a derivação de uma Pessoa para outra; nego que seja igualmente inato e imediato em ambas. Portanto, esse poder busca existir e operar em duas suposições, não em sua emanação, e a coisa resultante busca resultar imediatamente em duas, mas ser comunicada de uma para outra. E assim é um poder para o amor mútuo e amigável, e é repugnante existir e operar em uma única Pessoa apenas quanto à sua própria existência e sujeito próprio, mas quanto à sua derivação e resultado, não é repugnante estar primeiro originalmente em uma Pessoa como em princípio, e em sujeito adequado para comunicá-lo à outra Pessoa, não como em sujeito para existir e denominar completa e adequadamente, e operar terminativamente nocionalmente.

## ARTIGO V.

*O Pai e o Filho se amam por meio do Espírito Santo?*

I. Esta dificuldade tem muito a ver com a maneira de falar, porque os teólogos estão habituados a falar assim comumente com o mestre em i, dist. xxxn, e eles tomaram isso de Agostinho, que frequentemente usa isso em seus livros sobre a Trindade, especialmente livro vi, capítulo v, e livro xv, capítulo xvn, e é defendido por São Tomás, questão xxxvn, artigo n, e comumente por outros escolásticos. Mas a dificuldade foi insinuada por São Tomás no trecho citado, porque quando se usa a construção do ablativo, geralmente se significa algum aspecto da causa formal, ou pelo menos da causa eficiente ativa, mas não o aspecto do termo do produto ou efeito. Por exemplo, quando se diz que um homem é branco de brancura, ou que vê com visão, o aspecto da causa formal está implícito nesse ablativo. Mas quando se diz que um homem entende com o intelecto, ou que um artesão trabalha com a mão, ou que trabalha com arte, entende-se ali a relação da causa eficiente. Contudo, nenhuma dessas relações é compreendida quando dizemos que o Pai e o Filho se amam com o Espírito Santo. Pois a relação da causa formal não é compreendida, porque o Espírito Santo não informa o Pai e o Filho, visto que não se identifica com eles, nem neles reside, mas se opõe a eles, embora a forma não se oponha ao sujeito. Tampouco está implícita a relação de causa eficiente, porque o Espírito Santo não é o princípio que produz o amor no Pai e no Filho, mas sim o termo produzido: portanto, não se pode de modo algum verificar que eles se amam com o Espírito Santo.

II. A estas existem algumas proposições semelhantes a esta, que não podem de modo algum ser verificadas, e a disparidade entre elas e esta torna-se muito difícil: assim como esta é falsa: O Pai compreende pela Palavra, gera pela Palavra, espira pelo Espírito Santo; portanto, esta proposição também não será verdadeira: O Pai ama o Filho pelo Espírito Santo. Pois o que mais é amar senão espirar no Pai e no Filho? E Santo Agostinho retratou essa proposição: O Pai é sabedoria gerada, em n retratações, cap. xxvi. Portanto, esta também será falsa: O Pai ama o Filho pelo Espírito Santo, ou eles amam o Espírito Santo pelo Espírito Santo; pois todas são da mesma razão e de forma semelhante, porque não implicam o hábito da causa formal. E embora se admita isto: O Pai diz a si mesmo pela Palavra; contudo, isso se deve ao fato de que na Palavra está implícito o hábito da representação ao objeto; mas no amor, mesmo tomado nocionalmente; A relação da representação com o objeto não está implícita, mas apenas a relação com o amado. O Pai, porém, não se relaciona com o objeto amado por meio do Espírito Santo, mas primeiramente, originalmente, pelo amor que há em si mesmo; ele ama o objeto e espira o Espírito Santo, mas não por meio do próprio Espírito Santo, que é o termo passivo e procedente terminativamente; ele ama os objetos.

III. Por essa razão, essa proposição foi exposta de diversas maneiras por diferentes autores. Pois São Tomás, na questão 35, artigo n, apresenta cinco exposições dessa proposição e as rejeita; a maioria a distorce para sentidos impróprios, e alguns até a consideraram absolutamente falsa, e que foi retratada por Agostinho em sua semelhante, quando negou que o Pai seja sábio por sabedoria gerada: pois da mesma forma Ele não ama por amor espirado. Mas outros, no extremo oposto, disseram que o Pai ama o Filho pelo Espírito Santo, segundo o hábito da causa formal, porque o Espírito Santo é o amor pelo qual o Pai e o Filho se amam mutuamente. Outros ainda quiseram salvar essa proposição segundo sentidos impróprios, dizendo que o Pai ama pelo Espírito Santo, isto é, pelo amor essencial que é apropriado ao Espírito Santo. A isso se reduz o que outros dizem, que o sentido dessa proposição é que o Pai e o Filho, amando-se mutuamente, espiram o Espírito Santo. Outros, porém, explicam que eles se amam pelo Espírito Santo como se fosse um sinal de amor, pois a ação do Espírito Santo é um sinal de que se amam. A isso se acrescenta a explicação que Suárez relata de Ricardo de São Vítor, livro ii sobre a Trindade, capítulo m, número 6, de que se diz que o Pai ama pelo Espírito Santo, não porque recebe amor por meio dele, mas porque o demonstra; não porque recebe amor por meio dele, mas porque o transmite; explicação que Suárez admite como piedosa e provável, e pertinente ao sentido próprio, embora transmitir amor e demonstrá-lo diga mais respeito ao efeito e ao sinal do amor do que ao próprio amor formal.

E embora se possa explicar que o Pai e o Filho transmitem amor às criaturas por meio do Espírito Santo, o que o Pai transmite ao Filho, ou o Filho ao Pai por meio do Espírito Santo, não pode ser explicado.

IV. Por que é melhor que outros, cujo sentido São Tomás segue e com o qual Suárez finalmente concorda, admitam esta proposição tal como ela se apresenta, e a expliquem não no sentido de uma causa formal extrínseca, como se o Espírito Santo fosse aquilo pelo qual o Pai e o Filho amam, mas no sentido de uma coisa, ou termo produzido, na medida em que pode ter o caráter de uma causa formal que termina extrinsecamente, o que não acontece em todo efeito ou termo produzido pela ação; mas quando certas condições concorrem, as quais explicaremos imediatamente. Contudo, esta explicação pressupõe que a proposição tal como se apresenta deva ser admitida, porque assim é afirmada no livro VI de Agostinho sobre a Trindade, capítulo V, que São Tomás cita no trecho mencionado do argumento: Mas, ao contrário. E, no entanto, Suárez, no trecho alegorizado, diz que talvez ela não se encontre formalmente em Agostinho: embora Agostinho diga expressamente: "Que o Espírito Santo é pelo qual ambos são unidos, pelo qual o gerado é amado pelo gerador e ama o seu gerador." Portanto, deduz-se claramente que essa proposição é de Agostinho.

V. Mas, para explicar seu sentido próprio, é preciso dizer que essa expressão não se verifica no sentido de uma causa formal intrínseca, e de maneira muito fundamentada, como se o Espírito Santo fosse a forma pela qual o Pai e o Filho se amam: mas verifica-se que eles se amam com o Espírito Santo como um termo produzido; porque, por esse mesmo fato, assume algum modo de forma com respeito ao que ama, ao menos pelo modo de uma forma terminante, porque, como foi provado na razão da dúvida, esse ablativo é sempre construído no sentido de alguma causa formal: mas uma causa formal intrínseca nem sempre é necessária, às vezes basta uma terminante, como a que se encontra no efeito, ou termo produzido com respeito ao seu agente, como se diz que uma árvore floresce e que um homem conta a história com uma palavra.

Além disso, como não ocorre em nenhuma ação que seu termo possa designar formalmente o próprio agente que a produz, três condições devem concorrer para que isso aconteça, e se alguma delas estiver ausente, a predicação no sentido ablativo não se verifica.

VI. A primeira é que na própria palavra que dá origem à proposição, a produção está implícita, caso contrário a denominação não seria feita a partir do termo produzido.

A segunda é que o próprio efeito, ou o termo produzido, também deve ser importado de forma determinada na significação da proposição e da palavra, caso contrário a denominação não será feita a partir dele. Tampouco é suficiente importá-lo como se fosse em geral e em confusão, como qualquer ação considera o efeito em geral, mas sim por meio de um termo determinado e específico, em razão do qual ele assume de alguma forma o modo de uma causa formal e não permanece no sentido puro do efeito.

A terceira condição é que o efeito, ou termo produzido, seja importado com algum hábito de denominar o agente em si mesmo, ou que, por meio do termo produzido, ele tenda a algum objeto ao qual o agente se refere por meio de seu termo. Essas condições são deduzidas do trecho citado por São Tomás, no corpo do artigo e em n e ni; por exemplo, diz-se que uma árvore floresce com flores, mas não que produz flores: diz-se que alguém ama um amigo com amor, que conta uma história com uma palavra, mas não se diz que produz amor com amor, que produz um conceito ou intelecção com uma palavra, porque produzir não importa ao termo produzido senão o respeito, e a ordem do agente ao termo, onde a ação cessa, mas não considera o termo como um meio, ou uma causa por meio da qual o agente recebe alguma denominação, ou uma tendência a algum objeto por meio desse termo. Mas quando se diz que uma árvore floresce, a emissão de flores é importada, não de qualquer maneira, mas como elas vestem a árvore, e a chamam de florida. De modo semelhante, nesta palavra "amar", tomada em sentido figurado, está implícita não apenas a produção do amor, mas também a tendência produzida pelo amor em direção à coisa amada, como diz São Tomás na questão citada, 35, art. ii ad in. Similarmente, "dizer" implica a produção da palavra, não de qualquer maneira, mas ordenando à palavra que represente e expresse a coisa dita, o que, no

entanto, não está implícito em "entender", ou no que significa ser sábio ou inteligente, porque "sábio" ou "inteligente" explicam apenas a ordem ao objeto, não à palavra produzida e dita.

VII. Portanto, como o Espírito Santo é um termo espirado pelo amor como peso e pela inclinação para a coisa amada, assim como a palavra é um termo expresso pelo conhecimento que representa a coisa dita e compreendida, diz-se que o Pai e o Filho amam a coisa amada, ou seja, a si mesmos e aos outros com o Espírito Santo, tomando o amor nocional, como diz São Tomás, não como o amor essencial: pois assim eles não se amam com o Espírito Santo, mas com o amor essencial, assim como o Pai também não compreende a Palavra, embora a diga e a expresse pela Palavra, aquilo que nela é representado. E este é o sentido de que o Pai e o Filho, pelo Espírito Santo como peso e pela inclinação mútua, tendem com amor para si mesmos. Aqui se explica, ao menos por meio de um termo, alguma razão para a causa formal, através do qual ela tende ao objeto; contudo, não se pode dizer que produzem o Espírito Santo pelo próprio Espírito Santo, nem que produzem a palavra pela palavra, porque na palavra "produzir" não está implícito o ablativo, exceto como forma e princípio, não como termo; nem a palavra "proceder" está implícita, exceto como ordem de ação em direção ao efeito, ou o termo no sentido do termo produzido, não como meio pelo qual tende a um objeto posterior, e assim as diferentes denominações implícitas em "Eu produzo" ou "Eu amo" resultam nessa diversidade de proposições nesta parte. E, finalmente, não se pode admitir que o Espírito Santo ame o Pai, o Filho ou outras coisas com o Espírito Santo, porque Ele não é comparado a Si mesmo quanto ao termo produzido, ou à causa formal do amor nocional, nem Ele infunde o Espírito Santo conceitualmente, mas ama o Pai, o Filho e a Si mesmo somente com amor essencial. Mas quando São Tomás diz neste segundo artigo que amar conceitualmente nada mais é do que espirar amor, ele não quer dizer que seja apenas produzir, mas que espirar também implica uma tendência para a coisa amada, porque espirar amor é amar. Mais pode ser visto em Caetano nesta questão xxxvn, art. n, onde ele responde às objeções de Escoto em i, dist. xxxn, q. i, contrárias à opinião de São Tomás, as quais, no entanto, são resolvidas pelo que foi dito.

Portanto, a resposta às razões para dúvida apresentadas no início é clara.

VIII. Em primeiro lugar, afirma-se ser verdade que o Espírito Santo não pode importar, nem ser significado em virtude de uma causa formal intrínseca que torne o Pai e o Filho amorosos; contudo, pode muito bem ter o hábito de uma causa terminativa formal, na medida em que é comparado ao próprio Pai e ao Filho como um certo termo produzido por peso e inclinação, e consequentemente como um meio de unir em afeição o próprio objeto amado à Pessoa amorosa, o que é suficiente para que, na construção do ablativo, tal predicação possa ser feita das próprias Pessoas amorosas. Mas para este modo de causa formal, não se requer identificação ou inerência, mas sim terminação e processão passiva por meio de um termo distintamente produzido.

Em segundo lugar, afirma-se que a proposição: "O Pai é sábio, a sabedoria gerada" é negada, porque em sábio e inteligente não está implícita nenhuma ação nocional em relação ao termo produzido, mas apenas um ato absoluto em relação ao objeto compreendido, e o Pai não precisa de intelecção absoluta.

Pela Palavra, assim como o amor absoluto não é significado pelo Espírito Santo, mas sim o compreender, assim como dizer, expressar, então seria perfeitamente aceitável que o Pai diz coisas compreendidas pela Palavra, as expressa pela Palavra, etc. Mas amar também é significado nocionalmente, e não apenas essencialmente. Mas essa proposição: O Pai gera pela Palavra, espira pelo Espírito Santo é negada, porque ali se significa apenas o hábito de produzir um termo, que naturalmente se torna uma forma intrínseca, e por princípio, não é por meio de um termo que se significa o respeito de tender a outro objeto, ou de denominar o próprio agente, mas precisamente o hábito do efeito, ou do termo produzido, que é considerado. E é falso que no amor espirado não esteja implícito um hábito para com o objeto amado, como na Palavra para com o objeto representado, porque, como diz São Tomás no trecho citado, o amor nocional denota um hábito para com a Pessoa produzido por meio de um termo, que denota uma ordem para com a coisa amada. Portanto, visto que o amor é um impulso em direção à coisa amada, ele

denota uma relação com tal objeto, não por meio de representação, mas por meio de peso e inclinação, assim como uma palavra por meio de expressão, na qual há uma relação com o objeto, e o mesmo se aplica à espiração no amor.

# QUESTÃO XXXIX.

## SOBRE PESSOAS RELACIONADAS À ESSÊNCIA.

### SUMÁRIO DO TEXTO

Partindo dessa questão, o Dr. Thomas começa a abordar a comparação entre pessoas, na qual uma comparação quíntupla pode ser considerada.

A primeira diz respeito às Pessoas em relação à essência com a qual se identificam. A segunda, em relação às propriedades que constituem as Pessoas em seu ser.

Terceiro, em relação aos atos hipotéticos que emanam das Pessoas, ou através dos quais as Pessoas emanam.

Quarto, das próprias Pessoas umas às outras.

Quinto, das próprias Pessoas às criaturas. A primeira comparação é feita convenientemente por São Tomás nesta questão xxxix. E essa comparação consiste no fato de que as Pessoas são comparadas à essência de tal forma que são as mesmas que ela, e consequentemente as três Pessoas são da mesma essência, o que ele demonstra no primeiro artigo a partir da simplicidade divina e, por outro lado, porque as relações não são acidentes; donde se segue que, sem composição, elas são as mesmas que a essência quanto à coisa, mas são distintas na medida em que se opõem umas às outras. Que há três Pessoas de uma só essência, e uma só essência de três Pessoas, ele demonstra, porque, segundo nossa maneira de significar e entender, a natureza em Deus é significada como forma, e a pessoa como um suposto que a possui; e, portanto, pode-se dizer que as Pessoas são de uma só essência como formas, e que a essência é de três Pessoas como suposta e formada por elas. E ele demonstra isso no segundo artigo.

Disso decorrem, porém, duas coisas, que São Tomás aborda mais amplamente nos seis artigos seguintes.

Primeiro, como se deve fazer a predicação entre nomes essenciais, isto é, aqueles que significam a essência absoluta, e nomes nocionais que significam Pessoas relativas, ou aqueles que pertencem a relações? Porque, embora sejam os mesmos na realidade, e identicamente Pessoa e essência, diferem no modo de significar. E assim explicam como essa predicação deve ser feita. O que apresenta duas dificuldades em particular. A primeira diz respeito à multiplicação, ou unidade, como, ou seja, os nomes devem ser multiplicados, ou não multiplicados, quando se dizem essenciais de Pessoas. A segunda diz respeito ao modo de significar no concreto e no abstrato, como podem ser predicados uns dos outros, ou supor nomes essenciais para Pessoas, e serem predicados, tanto no concreto quanto no abstrato.

A segunda questão é como os nomes essenciais devem ser apropriados às Pessoas, porque os atributos essenciais de Deus se manifestam mais para nós através das criaturas do que através das Pessoas, e, portanto, apropriamos alguns atributos essenciais às Pessoas, para que, por meio delas, possam se manifestar melhor em relação a nós, assim como a onipotência é apropriada ao Pai, a sabedoria ao Filho, a bondade ou o amor ao Espírito Santo. É isso que São Tomás trata nos dois últimos artigos, o primeiro e o segundo. O primeiro, em quatro artigos, do terceiro ao sétimo.

Mas, para facilitar a compreensão do que é dito aqui sobre a pregação divina, vamos reduzi-la às seguintes regras.

## REGRAS PARA AS PREDICAÇÕES DIVINAS.

A primeira regra para a multiplicação, ou unidade, de substantivos predicados é a seguinte: substantivos não são multiplicados a menos que as formas que os substantivos representam sejam multiplicadas; contudo, também exigem que os sujeitos sejam multiplicados. Já os substantivos adjetivos não exigem a multiplicação das formas para sua multiplicação, mas apenas dos sujeitos. Esta regra é geralmente apresentada por São Tomás na questão 39, art. II,

e já havia sido mencionada acima na questão 36, art. 4, e se aplica tanto a substantivos quanto a adjetivos. Mas que os substantivos, para sua multiplicação, também exigem a multiplicação dos sujeitos, e não apenas das formas, é o que o mesmo santo doutor ensina em P. Quaest. M, art. 11 a 11, onde geralmente ensina que um substantivo imposto por alguma forma nunca é dito no plural, exceto por causa da pluralidade dos sujeitos. Portanto, a pluralidade de 'supósitos' ou sujeitos é sempre necessária tanto para substantivos quanto para adjetivos, mas para multiplicar substantivos, a multiplicação da forma também é necessária, o que não ocorre com adjetivos. E entendemos que substantivos significam algo de maneira substancial, isto é, por si só, enquanto adjetivos significam algo de maneira acidental, isto é, por estarem adjacentes a outro. E a regra parte dos substantivos no concreto: pois, no abstrato, eles significam apenas a forma, não se referindo ao sujeito e sem ordem para ele; e, portanto, não requer a multiplicação de sujeitos.

A razão para essa regra é derivada por São Tomás da própria maneira de significar o adjetivo e o nome substantivo.

Pois ambos significam alguma natureza ou forma; e, por serem concretos, conotam algum pressuposto ou sujeito. Mas o substantivo significa por si só, e o adjetivo significa por acidente, por adjacência; porém, a substância tem unidade ou pureza em razão de sua forma: portanto, os nomes substantivos devem significar unidade ou pluralidade em razão da forma. Por outro lado, como os acidentes não têm ser por si mesmos, nem recebem unidade ou pluralidade apenas por sua forma, mas sim por adjacência ao sujeito: e assim os adjetivos, por significarem uma forma adjacente por acidente, assumem multiplicação ou unidade pela própria adjacência.

Que não apenas os adjetivos, mas também os substantivos concretos requerem uma pluralidade de supositórios, o que Vásquez nega aqui em Disp. 15, cap. iv, fica claro pelo fato de que, assim como é próprio de uma substância ter ser e unidade ou pluralidade por si mesma, e em razão de sua natureza ou forma, assim ela busca trazer consigo um supositório, se o fizer de maneira própria e conatural: portanto, os nomes substantivos, que significam forma por meio da substância, isto é, de acordo com o modo próprio e conatural da própria substância, não devem apenas ter unidade ou pluralidade em razão da forma, mas também que a forma implique seu supositório, e assim uma pluralidade de supositórios também concorre na multiplicação do substantivo: pois tudo isso pertence ao modo da substância, ou seja, que ela tem existência por si mesma em virtude da forma ou natureza, e essa existência por si mesma é trazer seu supositório; e assim, pelo fato de o substantivo exigir unidade ou pluralidade em razão da própria forma, não se elimina essa questão, mas busca-se antes que ele possua uma pluralidade de supositórios se for multiplicado. Portanto, não é um obstáculo que São Tomás tenha dito no terceiro artigo desta questão que: "A singularidade ou pluralidade de um nome substantivo é considerada segundo a forma significada pelo nome"; mas ser considerada é ser tomada somente a partir dela. Ponto que Vásquez insiste, mas sem mérito, porque é verdade que a pluralidade e a unidade de um substantivo são consideradas apenas segundo a forma, e são tomadas dela, como por uma razão formal, mas não apenas isso é implícito, porque da própria forma segundo a qual isso é considerado, trata-se de uma forma substantiva, mas da própria razão da forma substantiva segue-se que ela implica um supósito com ela; Portanto, nesta mesma coisa que se diz ser considerada segundo a forma, está tacitamente significado que também é considerada segundo o supósitos, porque a forma segundo a qual essa pluralidade é considerada é uma forma substantiva, que por sua natureza traz consigo um supósito. E assim São Tomás explicou que é necessário na terceira parte da terceira questão citada e acima na questão 36, art. iv a n, onde ele mostra que o Pai não é princípios múltiplos, embora tenha propriedades múltiplas, porque ele é um supósito, assim como aquele que tem artes múltiplas não é artesãos múltiplos, e aquele que tem vestes múltiplas

não está vestido de forma múltipla.

A segunda regra, que se deduz da primeira: os nomes essenciais das coisas divinas podem ser multiplicados quando tomados como adjetivos, mas não substantivamente. Chamamos de nomes essenciais aqueles que significam a natureza ou pertencem à natureza, ou seja, as perfeições absolutas. Estes, portanto, são multiplicados nas três Pessoas por adjetivos, não substantivamente. Um exemplo da primeira regra: assim como dizemos que

existem três Pessoas divinas (o adjetivo divino), que existem três existentes, imensas, imutáveis e eternas, tomando esses nomes como adjetivos. Um exemplo da segunda regra: não dizemos que existem três Deuses, três criadores, predestinadores, etc. Nem dizemos três incriados, três imensos, três onipotentes, tomando esse substantivo: pois isso é abertamente negado no Credo Atanasiano. E isso não é negado apenas pelo perigo de concordar com hereges, mas também pelo rigor da verdade e pela propriedade da linguagem, pois, como já foi dito, os nomes substantivos, por seu modo de significação, exigem ser multiplicados em razão da forma, porque a própria forma deve ser substantiva, ou ser significada pelo modo da substância, e assim, se é multiplicada como substantiva, deve ser multiplicada por si mesma, e como existente por si mesma, e dividida em si mesma, não por adjacência a outra. E quem quer que dissesse, no rigor da linguagem, que é verdade que existem muitos deuses, não escaparia do erro, porque seria o mesmo que admitir que existem muitos deuses na realidade, e apenas que isso é ocultado ou negado por nós, para não concordarmos com hereges.A terceira regra é perguntar o que eles supõem e verificar: os nomes essenciais não apenas se referem a este Deus, mas também podem se referir a uma Pessoa. Assim, São Tomás, aqui no quarto artigo.

A razão é que um concreto essencial, como Deus, significa ter divindade, assim como um nome significa ter humanidade: portanto, pela força e modo de sua significação, pode-se supor que qualquer pessoa possua divindade. Mas a divindade não está contida apenas em si mesma, na medida em que é autoexistente, mas também nas Pessoas, na medida em que é terminada por elas. Portanto, pode-se supor não apenas para aquilo que é a natureza divina em absoluto, mas também para as Pessoas em relativo.

Quarta regra: Do próprio predicado, este nome Deus deve ser extraído ou determinado para se referir a Deus em absoluto, ou a uma Pessoa relativa, às vezes a uma, às vezes a duas, às vezes a todas. Assim afirma São Tomás no quarto artigo, no final do corpo do texto. Isso fica claro pelos exemplos e pela razão. Exemplos: quando se diz que Deus é o criador, Deus é eterno, Deus representa Deus em absoluto. Se se diz que Deus gera, refere-se apenas à Pessoa do Pai: Deus é gerado, apenas ao Filho; Deus espira, ao Pai e ao Filho juntos; só Deus é a Trindade, só a Deus seja dada honra e glória, às três Pessoas.

A razão é extraída do que é apresentado no primeiro e no terceiro parágrafos, de que este nome Deus tem a força de um termo comum, porque está presente em muitos pressupostos, embora, em relação à coisa significada, seja singular.

Mas, não obstante, com esta diferença em relação a este nome, homem, e outros nomes criados, o concreto do homem é encontrado na realidade apenas nas Pessoas, mas, em geral, é encontrado apenas pela razão: mas a natureza divina também é encontrada na realidade como comum às três Pessoas. Portanto, o homem tomado em concreto, falando por si só, representa o pressuposto, mas, por alguma razão adicional, é levado a representar a natureza comum, como quando se diz: o homem é uma espécie: mas, verdadeiramente, este nome Deus representa por si só o absoluto, mas, pelo predicado adjunto, pode ser determinado à Pessoa, como quando se diz: Deus gera, verifica-se para o Pai: Deus é gerado, para o Filho. Daí resulta que, se algum ato hipotético for negado em relação a esse nome Deus, como se fosse dito: Deus não gera, Deus não é gerado, as proposições tornam-se falsas e não se sustentam como particulares, nem como subcontrárias em relação às afirmativas, como se estas fossem simultaneamente verdadeiras: Deus gera; Deus não gera, como estes particulares: Alguns homens correm, alguns homens não correm.

A razão é que o termo Deus, por si só, não pressupõe a existência de Pessoas, a menos que seja compelido a fazê-lo em razão de seu predicado. Portanto, se o predicado é a negação de um ato nocional, como quando se diz "Deus não gera", essa negação não leva a pressupor a existência de Pessoas, ou de qualquer Pessoa determinada, e a deixa em um sentido geral, abrangendo todas as Pessoas, ou significando uma natureza comum a todas; e assim faz sentido que o ato nocional de gerar não pertença à natureza divina, ou a Deus tomado em geral para todas as Pessoas, o que é falso, porque pertence a Deus para alguma Pessoa. Mas a afirmativa, "Deus gera", pode ser interpretada como representando a Pessoa do Pai, e é verificada nisso.

Quinta regra: Nomes essenciais tomados em abstrato, como essência, divindade, natureza, não podem ser considerados como predicados de Pessoas, nem atos nocionais podem ser atribuídos a eles; tampouco coisas que são nocionais podem ser atribuídas a eles; contudo, essenciais abstratos podem ser predicados de Pessoas, ou abstratos de Pessoas de essência tanto no concreto quanto no abstrato. Portanto, formalmente, eles não podem ser considerados como predicados de Pessoas, mas, identicamente, não podem ser predicados de Pessoas.

A primeira parte da regra é clara a partir de exemplos e da razão: exemplos como este sendo falsos: A Essência gera, ou é gerada, como é definido contra o Abade Joaquim no capítulo Damnamus, sobre a Suprema Trindade, que é do Concílio de Latrão sob Inocêncio III.

A razão é que, embora Deus e a divindade, o concreto e o abstrato em Deus sejam inteiramente o mesmo em termos do significado, diferem grandemente no modo de significação; porque o abstrato não significa tendo a própria natureza e, consequentemente, se é um nome da natureza ou da forma essencial, pelo modo de significação não significa a Pessoa e, portanto, pela força desse modo de significação não pode supor a própria Pessoa: consequentemente, tampouco pode ser verificado nele o ato nocional, próprio da Pessoa, como o de gerar e ser gerado. Logo, se o nome abstrato não é essencial, mas nocional, como paternidade, filiação, não está incluído na razão desta regra, como se fosse dito: paternidade gera, filiação é gerada, porque esse abstrato é o mesmo que a Pessoa. Mas, por outro lado, são essas expressões falsas? São Tomás afirma que são falsas acima, na questão xxxn, art. de n para n, quando alguma ação ou ordem de ação é predicada deles, como a paternidade gera: a filiação é gerada, porque do modo de significação eles não são significados como coisas, ou poderes de ação, mas como relações, que do modo de significação não agem, embora tenham ser, como São Tomás ensina abaixo em Qu. xli, art. v, e o que pertence ao ser é dito deles, como ser divino, ser Deus, etc.

A segunda parte da regra também se estabelece por exemplos e pela razão: pois se a suposição nesses nomes não é tomada do modo formal de significar, mas em razão da identidade, verificam-se nocionais sobre essenciais abstratos, como se dissesse que a divindade é uma coisa geradora: a essência é uma coisa gerada, porque apenas a identidade de uma com outra é designada, e essa identificação é verdadeira onde não há oposição de relação, como na realidade não há oposição entre essência e relações. Disso se deduz ainda que aquelas proposições em que apenas a predicação de uma coisa sobre outra é explicada quanto ao ser, mas não algo por meio de ação e paixão nocional é atribuído à essência, essenciais podem bem ser predicadas no abstrato de Pessoas, e Pessoas delas, e assim elas supõem a mesma coisa umas para as outras, como quando se diz: a divindade é o Pai, ou, Pai é divindade: paternidade é Deus, ou vice-versa: todas essas predicações são verdadeiras, porque ali apenas a identidade é significada, em razão da qual uma é outra, e vice-versa. Ora, em Deus todas as coisas são uma, exceto a oposição relativa. Portanto, coisas abstratas podem igualmente supor Pessoas, mas formalmente e em termos de significação não podem; e, portanto, ações ou paixões conceituais, como gerar ou ser gerado, não podem ser atribuídas à essência no concreto, porque os atos concordam com o supósito em razão da forma.

E se você perguntar se estas afirmações devem ser admitidas: A essência é relativa, é respeitosa ou diz respeito a um termo, assim como se admite identicamente: A essência é uma relação, é uma Pessoa, é uma coisa relativa, etc.

A resposta é que não devem ser concedidas, porque embora uma relação considerada entiativa e significada como uma certa coisa e entidade, como neste caso de relação nomeada, possa ser predicada de essência e divindade no abstrato, no olhar e no relativo, explica-se o exercício de olhar, que, embora não seja uma ação, é, no entanto, um exercício nocional e, portanto, constitui uma designação, e não concorda com nomes essenciais significados sob o conceito absoluto e essencial, como é o caso da essência; assim como não se diz que a essência é geradora, ou gera, mas é correto que seja geração, ou uma coisa geradora: assim também não é olhar, mas uma coisa que olha.

# QUESTÃO XL.

## SOBRE AS PESSOAS EM COMPARAÇÃO COM AS RELAÇÕES E OS BENS.

### SUMÁRIO DO TEXTO

São Tomás de Aquino define quatro coisas nesta questão, que dizem respeito à constituição das Pessoas através de propriedades, ou relações, e origens.

A primeira está no primeiro artigo, que a relação é a mesma que a Pessoa, porque a propriedade que é significada pela relação pertence à Pessoa: e assim diz-se que as Pessoas são propriedades por causa da identidade, e diz-se que as propriedades estão nas Pessoas porque são significadas como formas nelas.

Segundo o segundo artigo, ele ensina que as Pessoas são distinguidas e formalmente constituídas por relações, não por origens: pois é claro que elas não são distinguidas por essência, porque concordam nela; mas também são distinguidas por origens, mas como são significadas como atos ou modos, é melhor dizer que são formalmente distinguidas e constituídas por relações como formas que se apresentam por si mesmas e se opõem umas às outras do que as significadas sob a formalidade da origem.

O terceiro ponto está no terceiro artigo, que afirma que, quando as relações são removidas, os supósitos ou hipóstases não permanecem em Deus, como alguns disseram, que o Pai foi constituído no ser da hipóstase por outro através da negação da origem, mas a relação do Pai, por assim dizer, pertencente à dignidade, constitui uma Pessoa. Mas isso é falso, porque as próprias propriedades, ou relações, são personalidades subsistentes, porque subsistem na natureza intelectual; e assim o conceito de hipóstase em tal natureza já é uma Pessoa.

O quarto ponto encontra-se no quarto artigo, que trata de como os atos nocionais pressupõem ou decorrem de propriedades ou relações pessoais. E ele afirma que esses atos ou origens, significados passivamente, são compreendidos antes das Pessoas que procedem por meio deles, porque se fundamentam neles e deles decorrem. Mas as origens, significados ativamente, são anteriores à relação não pessoal, assim como espirar é anterior à relação do espirador.

Contudo, com relação à relação que constitui a Pessoa (como a geração o é com relação à paternidade), o ato nocional é um exercício anterior da relação, mas consequente à natureza da relação como constitutiva da Pessoa.

# QUESTÃO XLI.

## SOBRE AS PESSOAS EM COMPARAÇÃO COM OS ATOS NOCIONAIS.

## SUMÁRIO DO TEXTO

São Tomás considera a comparação entre Pessoas e atos nocionais em seis artigos. No primeiro, ele supõe e explica como os atos nocionais devem ser atribuídos às Pessoas, ou seja, porque a distinção entre Pessoas é considerada segundo a origem, e a origem é designada por atos nocionais, como geração, espiração, natividade, processão, etc., atos esses, ou origens, que não se distinguem das relações ou das Pessoas.

No segundo artigo, ele demonstra que os atos nocionais são naturais e necessários, não voluntários de maneira livre, de modo que a vontade, operando livremente, é o seu princípio: pois isso é próprio da processão das criaturas. Daí também o Espírito Santo proceder da vontade como natureza.

No terceiro artigo, ele demonstra que os atos nocionais não produzem a partir do nada, mas da própria substância divina, porque produzir a partir do nada é produzir o ser criado, e assim como um artista produz a partir da matéria externa, e aquilo que ele produz, embora seja semelhante à ideia, não é, contudo, da sua natureza, assim também Deus produz a partir do nada como um artista, e aquilo que procede desta forma é uma criatura, mas aquilo que procede como o verdadeiro Filho não pode ser de outra substância ou do nada, e o mesmo se aplica ao Espírito Santo que está dentro de Deus, o verdadeiro Deus.

No quarto artigo, ele demonstra que existe em Deus um poder para essas processões internas, a saber, para gerar e espirar, o que designa nada mais do que o princípio pelo qual tais processões ocorrem. Mas esse princípio é, de fato, distinto, e é um princípio real em relação ao termo precedente, mas não se distingue realmente do ato de compreender ou querer, pelo qual a processão ocorre.

No quinto artigo, ele demonstra que esse poder nocional, o poder gerador, implica diretamente essência, na medida em que denota o poder de produzir a si mesmo, e aquilo em razão do qual o termo procede de forma semelhante ao gerador, ou igual ao seu princípio; mas conota relação e oposição, na medida em que é necessário para a distinção.

Contudo, relação não é aquilo pelo qual o gerador gera, pois relação não designa o poder de operação, mas sim a oposição.

No sexto artigo, ele demonstra que os atos nocionais não podem ter múltiplos termos, mas apenas um; por exemplo, não podem ter múltiplos Filhos, nem múltiplos Espíritos Santos, pois a infinitude e a perfeição de qualquer processão exigem que um único ato absorva o todo.

# QUESTÃO XLII.

## SOBRE A IGUALDADE E SEMELHANÇA DAS PESSOAS DIVINAS.

### SUMÁRIO DO TEXTO

Nesta questão, São Tomás compara as Pessoas entre si, especialmente no que diz respeito à igualdade, à ordem e à existência de uma na outra.

Portanto, no primeiro artigo, ele ensina que há igualdade entre as Pessoas divinas, porque não há maior nem menor, não sendo, na verdade, igualdade de quantidade, mas de perfeição e poder, que é a essência de Deus. Contudo, essa igualdade e semelhança não constituem uma relação real em Deus distinta das relações entre as Pessoas.

No segundo artigo, ele demonstra que as Pessoas são iguais na eternidade, ou coeternas entre si, porque sua processão parte de um início perfeito e desimpedido, e opera necessariamente ou naturalmente nessas processões: portanto, é o mesmo estar em Deus e produzir Pessoas.

No terceiro artigo, ele mostra que, apesar da coeternidade das pessoas, existe nelas uma ordem de origem, pela qual uma Pessoa deriva de outra, mas não há uma prioridade pela qual uma seja anterior à outra, e sim pela qual uma deriva de outra.

No quarto artigo, ele demonstra que as Pessoas divinas são iguais em grandeza, porque a grandeza em Deus não é de quantidade, mas de perfeição, e isso é o mesmo no Pai e no Filho, porque o Filho não se iguala ao Pai por aumento, mas pelo próprio nascimento recebe tudo o que está no Pai.

No quinto artigo, ele demonstra como uma Pessoa está em outra, ou seja, de três maneiras: primeiro, por razão da essência, porque a essência de uma é comunicada à outra e está nela. Segundo, por razão da relação, porque um relativo está em seu correlativo por razão da oposição e da tendência. Terceiro, por razão da origem, porque as Pessoas procedem por atos imanentes, cuja razão é que o termo precedente permanece dentro daquilo de que procede.

No sexto artigo, ele demonstra que as Pessoas são iguais em poder, porque possuem a mesma natureza e perfeição; portanto, a mesma virtude e poder, pois estes pertencem à natureza.

# DISPUTAÇÃO XVI

## SOBRE O CONSTITUTIVO DAS PESSOAS E OS ATOS NOCIONAIS.

### ARTIGO I.

**Qual é a forma que constitui as Pessoas em Deus?**

1. Esta dificuldade pressupõe duas coisas. Primeiro, que em cada Pessoa divina deve ser atribuída uma forma pessoal constitutiva da Pessoa no ser da Pessoa, a qual chamamos de propriedade pessoal, porque a forma que constitui a Pessoa não pode ser comum a outras Pessoas, visto que uma Pessoa é distinta da outra e oposta a ela; e, portanto, na medida em que é uma Pessoa, deve ser constituída por algo próprio, porque o mesmo é constitutivo e distintivo da coisa. Mas, como acima, a questão xxxn, artigo n, mostra São Tomás contra o prepositivo, que negava que haja propriedades em Deus sob a forma de formas que constituem as Pessoas, porque a forma constituinte não se distingue da coisa constituída, é necessário admitir essas propriedades e significá-las sob a forma de formas pelas quais as próprias Pessoas são constituídas no ser pessoal, conforme uma Pessoa se

distingue da outra. E, de fato, a Igreja admite que tais propriedades existem, quando diz (no prefácio da Trindade): «Que nas Pessoas possa haver propriedade, e unidade na essência, e igualdade na majestade possa ser adorada». E no Concílio de Latrão, sob Inocêncio M., no capítulo 1, afirma-se firmemente da Suprema Trindade: "Esta Santíssima Trindade é una em essência e distinta em propriedades". E na carta de Sofrônio, contida no sexto sínodo geral, na segunda ação, diz-se que: "Assim como cada pessoa possui o ser de Deus inconversivelmente, também a propriedade pela qual a própria Pessoa é figurada é imutável e imóvel, inerente somente a essa mesma pessoa e que a distingue das outras pessoas". E no segundo Concílio de Toledo, na confissão de fé, afirma-se: "Contudo, cada pessoa tem a sua própria propriedade". Que essas propriedades são significadas como formas que constituem as pessoas, e não apenas significadas no abstrato, tomando o abstrato pelo concreto, como disse Prepósito, fica claro pelos testemunhos supracitados, porque as propriedades são significadas como existentes nas pessoas. Mas não é necessária menos distinção para dizer que algo está em algo do que para dizer e confessar que é a forma daquilo. Se, portanto, for negado que as propriedades devam ser significadas como formas de Pessoas por causa de indistinção, também se deve negar que elas estejam nas Pessoas, o que é contradizer abertamente os referidos Concílios. Portanto, deve-se admitir sem dúvida que as propriedades devem ser atribuídas como formas que constituem as Pessoas em ser pessoal, não uma composição com constituição importante: pois isso pressupõe a distinção de componentes extremos, mas a constituição da forma de uma coisa simples concebida em nosso modo de entender, assim como dizemos que Deus é constituído pela divindade, e que ele é constituído onipotente pela onipotência, e imenso pela imensidão, assim também uma Pessoa é constituída pela propriedade, como discutimos mais extensivamente acima em d. xiv, a. ni.

II. A segunda coisa que supomos é que esta forma, ou propriedade constitutiva da Pessoa no ser da Pessoa, não pode ser uma entidade sob um conceito absoluto ou essencial, nem sob qualquer conceito que não seja essencial nem nocional, e muito menos que não seja realmente constitutiva. Não pode ser um conceito essencial ou absoluto, como João de Ripis teria afirmado, e Escoto considerou isso não improvável em 1,dist. xxvi,qi, §. Terceira opinião. Mas deve ser rejeitado completamente, porque aquilo que constitui formalmente as Pessoas, aquilo que as discrimina e distingue umas das outras no ser da Pessoa, porque cada Pessoa deve ser constituída como distinta de outra naquilo que lhe é próprio e peculiar, porque deve ser constituída no ser da Pessoa na medida em que é incomunicável, porque a incomunicabilidade é do êxtase da Pessoa. Mas aquilo que é essencial e absoluto não discerne, nem distingue, nem multiplica as Pessoas, porque os elementos essenciais são comuns a todos, mas apenas a relação multiplica a Trindade, como os teólogos geralmente ensinam a partir de Boécio, e também tomaram isso de Anselmo, especialmente no livro sobre a processão do Espírito Santo, onde ele frequentemente ensina que todas as coisas em Deus são uma, onde a oposição relativa não se interpõe. Portanto, ele supõe que, em essência e fora da oposição nocional, todas as coisas não são apenas comuns, mas uma. E no Concílio de Latrão, sob Inocêncio, em Firmiter, está escrito: "Esta Santíssima Trindade, segundo a sua essência comum, é individual e, segundo as suas propriedades pessoais, discreta": portanto, a distinção e a diferenciação das Pessoas não são estabelecidas pelos elementos essenciais, que são indivisíveis e unos, mas pelas propriedades, que são de certa forma conceituais, discretas e multiplicadas. De modo semelhante, no Concílio de Toledo, na confissão de fé, afirma-se: "Na relação, discerne-se o número das Pessoas". E abaixo: "Insinuam apenas este número, que são umas para as outras, e carecem deste número, que são para si mesmas". Omito as autoridades do Concílio de Florença, porque, embora em vários lugares, especialmente nas sessões 18 e 19, se diga que somente a razão multiplica as Pessoas, como já advertimos diversas vezes, nessas sessões nada foi definido pelo Concílio, mas apenas discutido, enquanto a definição se encontra contida nas cartas da união.

III. Que o elemento constitutivo das Pessoas não pode ser um terceiro que não seja nem essencial nem nocional é evidente, porque tal razão é inimaginável: pois tudo o que está em Deus é ou comum e uno em todas as Pessoas, ou próprio e particular a algumas, e consequentemente incomunicável, não havendo meio-termo nessa divisão. Tudo o que é próprio e incomunicável é chamado nocional, quer pertença às próprias relações sob

o conceito de forma relativa, quer sob o conceito e formalidade de origem, quer sob a razão de qualquer outra noção. Tudo o que é comunicável a todas as Pessoas, nem próprio a uma ou algumas, é essencial, nem pode constituir especificamente as Pessoas, porque pertence a todas em comum: portanto, não se pode imaginar nenhum terceiro que não seja nem essencial nem nocional como elemento constitutivo das Pessoas.

IV. Finalmente, que o constituinte das Pessoas deve ser algo real e constituir uma constituição real, não racional, como alguns erroneamente atribuem a Caetanoo e Ferrari, é evidente, pois uma coisa é uma propriedade constituinte distinguir-se das próprias Pessoas apenas pela razão; outra coisa é postular meramente uma constituição racional. A primeira é verdadeira, e ninguém pode negá-la, visto que a propriedade do Pai, a saber, a paternidade, não é algo realmente distinto da Pessoa do Pai em si, mas apenas racionalmente. Mas a segunda é falsa, porque a coisa constituída mais real é, a saber, a Pessoa divina: portanto, sua constituição não pode ser fictícia, nem elaborada apenas pela razão, mas inventada na realidade, porém separada de imperfeições e de toda potencialidade, mas sim através de sua simplicidade com a própria coisa constituída.

## O PONTO DA DIFICULDADE E SUA SOLUÇÃO QUANTO ÀS PESSOAS PROCEDENTES.

V. Com essas suposições, o ponto da presente dificuldade reside em que, deixando de lado os atributos e as perfeições essenciais, devemos indagar, dentre aqueles que são conceituais, qual deles pode ter a força e a razão da forma que constitui a Pessoa divina no sentido de pessoa: pois, para constituir formalmente uma Pessoa, é necessário que haja um princípio, ou razão, pelo qual Deus se torna realmente subsistente de forma incomunicável e individual, segundo a razão individual e própria de uma Pessoa, pela qual Ele se distingue de outra e se constitui em Sua própria razão pessoal particular: assim como, nas coisas criadas, o modo de subsistência, que pelo modo de término torna uma natureza terminada e incomunicável, é chamado de forma constitutiva do supósito, ou Pessoa no sentido, e o ser da pessoa, distinguindo-se do constitutivo da natureza, porque a natureza é constituída pela forma essencial e quiditativa de tal natureza. Mas uma pessoa é constituída por término, pelo qual a natureza se torna terminada e incomunicável a outra Pessoa. E pretendemos designar este termo, ou forma incomunicável, e procurá-lo entre as coisas que são conceituais, porque não se encontra nas essenciais, porque estas não são incomunicáveis.

VI. Mas dentre as coisas que são compreendidas sob o âmbito nocional, e que pertencem à ordem nocional, há três às quais todas as coisas podem ser reduzidas. A primeira é a relação. A segunda é a origem. A terceira é alguma noção negativa, como a inacessibilidade no Pai, e se alguma outra coisa pode ser explicada negativamente à maneira de uma noção. Mas os nomes de pessoa, subsistência e hipóstase, embora pertençam a coisas nocionais, não os incluímos entre as coisas nocionais de que estamos tratando no presente caso, porque estas são constituídas. Mas no presente caso, indagamos sobre a forma que constitui a Pessoa ou hipóstase, e sob qual conceito ela a constitui. Portanto, a relação em Deus é entendida pela forma, que é traduzida como algo "voltado para algo e tendendo a um termo correlativo", como paternidade, filiação, espiração, etc. A origem é chamada de própria processão, ou ação pela qual uma Pessoa é produzida a partir de outra. E embora não se distinga propriamente de relação, difere sob um conceito formal distinto, pois relação tende a considerar o correlativo, a origem por produção ou procedimento. Daí decorre outra diferença: a origem é significada como um caminho ou ação; a relação, como uma coisa, ou uma forma que se apresenta por si mesma, ou uma forma que se manifesta ou se postula, e que se sustenta na parte do termo, ou na parte do princípio. E a origem é significada de duas maneiras, ativa e passivamente. Ativamente, significa-se produção e se sustenta na parte do agente, ou originador, como geração no Pai, espiração ativa no Pai e no Filho. Passivamente, significa-se como processão a partir de outro, como natividade no Filho, ou ser gerado, espiração passiva no Espírito Santo.

VII. Além de relação e origem, encontram-se outras noções, como a inascibilidade no Pai, que é uma noção negativa; a inespirabilidade também no Filho, e a improdução, ou infecundidade quanto a produzir, no Espírito Santo: estas duas não são noções próprias, como já discutimos longamente acima, disp. xiv. Pertence também à

ordem nocional não apenas os próprios atos nocionais, mas também os poderes, como o poder gerador e o poder espirativo, que são significados como o princípio pelo qual os próprios atos nocionais são desencadeados. Mas, não obstante, esses poderes estão envolvidos na própria ideia de origem: pois a origem tomada ativamente é a produção por parte do princípio agente, onde o próprio poder produtivo é designado, que é o princípio pelo qual produzir. E como em Deus o poder não se encontra no primeiro ato, mas no segundo ato, é o mesmo designar a origem ativamente para a produção por parte do agente, assim como designar o poder produtivo; e assim a geração ativa é um poder gerador, a espiração ativa é um poder espirativo.

VIII. Portanto, alguns sustentaram que a forma constitutiva das Pessoas é a origem, não a relação; opinião comumente atribuída a São Boaventura em Dist. xlvi, q. ii, e a Ricardo de São Vítor no livro iv sobre a Trindade, c. xv.

O fundamento disso reside no fato de que os Padres geralmente explicam a constituição das Pessoas pela origem, como diz Agostinho no livro De fide ad Petrum, ci. Portanto, visto que uma coisa é gerar e outra é nascer, e outra é proceder e outra é gerar ou nascer, fica claro que o Pai é um, o Filho outra, o Espírito Santo outro, e São Damasceno no livro i sobre a fé, c. ii: «O Pai, diz ele, o Filho e o Espírito Santo são inteiramente um, exceto pela propriedade de não gerado, geração e processão.» Além disso, porque a origem é o fundamento da relação: pois essas relações divinas se fundamentam na ação, e não na ação como puramente absoluta e essencial: pois o entendimento e a vontade essencial também se encontram no Filho e no Espírito Santo, e, no entanto, nem este gera, nem aquele espira, mas se fundamentam apenas na ação nocional, que é a própria origem: portanto, antes da relação fundada, pressupõe-se a origem: portanto, também a Pessoa: portanto, a relação não pode constituir a Pessoa, mas sim a origem, que é seu fundamento. E, de outra forma, a origem não subsiste menos do que a relação se for considerada como uma coisa e em um ato designado, mas se, como produtora em exercício, mesmo a relação, como retrospectiva em exercício, não constitui a Pessoa, mas a pressupõe e nela se fundamenta: portanto, a origem não pode constituir menos Pessoas entre as formas nocionais do que a relação.

IX. Não obstante, São Tomás sustenta claramente o oposto nesta questão, art. n e iv, e em i, dist. xxvi, q. n, a. n e q. vm sobre potência, art. m. E o mesmo é comumente seguido pelos teólogos em i, dist. xxvi, e pelos intérpretes de São Tomás nesta questão xl, art. ii, aos quais o curso carmelita se refere extensivamente no tratado vi sobre a Trindade, disp.

xvm, dub. m, n. xlv; Ruiz disp.*lxxxvii, sect.v, n. xiv. Omito a opinião à qual São Tomás se refere e refuta no terceiro artigo desta questão xl, a saber, que as origens constituem hipóstases, mas as relações constituem Pessoas, distinguindo entre hipóstase e pessoa, porque a primeira significa apenas supósito, ou subsistência, enquanto pessoa acrescenta dignidade; e a isso disseram que relation concurrere, por exemplo. A paternidade, que significa uma certa dignidade, é um conceito importante: para a primeira, basta a origem, por exemplo, a geração. Mas isso é totalmente falso, porque hipóstase e pessoa são a mesma coisa em natureza intelectual, e a pessoa não requer maior dignidade do que a hipóstase ou a subsistência, se for de natureza intelectual; pois esta é a própria Pessoa.

X. Portanto, o fundamento de São Tomás no local citado desta questão, a. n, é duplo. Primeiro, porque é contrário à natureza de uma pessoa ser constituída pela origem. Segundo, porque é contrário à natureza da origem que ela constitua

uma pessoa: portanto, isso é repugnante sob todos os aspectos.

O primeiro fundamento se explica assim, porque a pessoa é entendida como o termo intrínseco da natureza que ela efetua e faz subsistir: mas a origem não é significada como um termo, mas como um caminho, seja por meio da ação, seja por meio da paixão, como a geração e o nascimento: portanto, pela própria razão formal da significação, ela não pode ser uma forma que constitui uma pessoa. A consequência é clara, porque a forma que constitui uma pessoa é um termo: portanto, não é um caminho, nem deve ser significada por meio de vício. A maior é clara, porque a forma que constitui uma pessoa é a subsistência ou personalidade: mas esta termina a natureza de fato, porque a torna permanentemente incomunicável e em si mesma: portanto, não deve ser por meio de vício e

tendência a um termo, mas por si mesma ser um termo. Isso se prova ainda mais pela própria razão essencial da pessoa, que é a subsistência incomunicável, ou a substância individual da natureza racional, isto é, a primeira substância. Mas, pela razão da subsistência, é mais incomunicável que seja o termo da natureza, porque não a deixa ser comunicada e terminada posteriormente, mas permanece em si mesma: portanto, tem a natureza de um termo. Mas é um termo intrínseco, porque afeta a própria natureza em si mesma e a faz terminar de fato. Mas o menor é claro, porque "gerado", isto é, é significado como um certo caminho para a coisa gerada e como uma progressão a partir do gerador: portanto, é significado como um caminho da coisa ou para a coisa. E, portanto, São Tomás diz que a origem não é significada como algo intrínseco: não porque em Deus a origem não seja algo intrínseco, visto que é um ato imanente, mas porque é significada por meio de um caminho, que emana do produtor e tende à coisa produzida: onde o próprio emergir é significado por meio de um não intrínseco em relação à coisa da qual emana, e como um caminho para um término ao qual, e consequentemente não como constituindo o ser intrínseco de fato.

XI. O segundo fundamento se explica pelo fato de que a origem, como já foi dito, é significada ativa ou passivamente: se ativa, compara-se ao princípio do qual procede. Mas procede de um supósito subsistente, porque os atos são de supósitos, e nenhum princípio do qual procede pode ser produzido, a menos que o princípio do qual a ação procede seja pressuposto: portanto, a partir de seu próprio conceito formal, a origem tomada ativamente pressupõe uma pessoa que age: logo, não a constitui formalmente. Mas, se tomada passivamente, não é nada além de um caminho e uma tendência em direção a uma pessoa que procede: pois é um caminho para algum termo, e não para si mesma: mas esse termo é uma pessoa que procede como a Pessoa do Filho, e o Espírito Santo é uma Pessoa que procede: portanto, aquilo que é significado como um caminho para tal pessoa não pode, por tal razão formal, constituir a própria pessoa que procede, porque o caminho é para ela, não para si mesma de fato, e assim não a constitui como de fato.

A resposta está no sentido oposto.

XII. Sobre o primeiro ponto, dizemos, com base nas autoridades dos santos, que não há uma expressão constitutiva formal das Pessoas, mas apenas aquilo que pertence às coisas próprias das Pessoas, seja por meio de um ser constitutivo de fato, seja em devir e modo. E, dessa forma, também se refere à distinção das origens das Pessoas, na medida em que são algo nocional e próprio das Pessoas, e como um modo a elas indicado: pois eles também ensinam frequentemente que as Pessoas são distinguidas e multiplicadas por relações, como mostramos acima, com base em muitos trechos dos Concílios.

Ou mesmo pelos nomes das origens às vezes se entendem as próprias relações que são fundadas na origem, ou que fundaram a origem. Nesse sentido São Tomás explica Agostinho em sua q. < vin de pot. a. in ad xrv.

XIII. Sobre o segundo fundamento i, diz-se que as relações que constituem as Pessoas (pois estamos falando apenas destas, por ora) são algumas processuais, como a filiação e a espiração passiva, outras não processuais, mas originárias, como a paternidade. Não há dificuldade quanto às primeiras, que seguem a origem pela qual são produzidas e nela se fundamentam. Contudo, disso não se segue que a origem constitua a Pessoa: pois antes a precede, porque é o caminho para ela, e assim precede sua constituição formal; e assim tais Pessoas processuais são de fato fundadas na origem quanto à sua relação, mas não são formalmente constituídas pela origem. E embora a origem também subsista, como a própria relação, devido ao modo de significação como um caminho e uma tendência, e não como um ser de fato, como uma coisa e um pressuposto, ela não constitui formalmente a Pessoa, como a relação. Mas se falarmos de uma relação que não procede como paternidade, dizemos que ela, na medida em que subsiste e constitui a Pessoa, não pressupõe um fundamento, nem, nesse aspecto, se funda na ação, mas sim a ação procede dela; porém, na medida em que considera e tende, em exercício, ao seu termo, funda-se na ação e pressupõe geração, mas não a pressupõe como constituinte da Pessoa, mas como um ato que procede da Pessoa constituída e como pré-requisito para o exercício de considerar, como será explicado adiante. E quando se insiste, equiparando relação e origem, que, em exercício, ou que o exercício de considerar e produzir, não constitui nenhuma das duas; mas significa, ou na medida em que, como coisa subsistente, não há

razão para que a origem seja repelida da constituição, a resposta é que é verdade que, em exercício, ela não constitui nenhuma das duas Pessoas, mas exerce-se em direção a outra, a relação por considerar, a origem por produzir; Mas a constituição da Pessoa é como em si mesma e para si mesma, mas considerada de maneira subsistente, a proporção de ambas é diferente; tanto porque a origem só subsiste identicamente, isto é, porque é algo divino e dentro de Deus, mas não é formalmente a própria subsistência, como uma relação, que, em seu conceito formal, é oposta e incomunicável; e assim é subsistência formalmente, e como meio, e pelo modo da forma: mas o constituinte da Pessoa não deve apenas subsistir identicamente, mas formalmente, isto é, a própria subsistência, ou personalidade; também porque, pelo modo de significação, a origem, mesmo subsistindo, é significada como um caminho e uma tendência, a relação como sendo de fato. Mas o constituinte da Pessoa deve ser significado como sendo de fato, porque assim a própria Pessoa constituída é significada.

XIV. Daí se conclui que a presente dificuldade relativa à constituição das Pessoas não se aplica às Pessoas procedentes, porque as relações que podem constituir tais Pessoas são encontradas subsistindo em si mesmas, porque elas próprias são subsistências relativas; e assim, deste ponto de vista, não é repugnante constituir formalmente Pessoas, que devem ser formalmente constituídas no ser de pessoas pelas próprias subsistências. Da mesma forma, elas podem supor seus fundamentos antes de constituírem Pessoas, porque são fundadas na origem através da qual procedem, se de fato essas relações são, por sua razão formal e específica, relações do termo produzido ao seu produtor, e constituem Pessoas como procedentes: pois é isso que distingue a Pessoa do Filho da Pessoa do Pai, que ele é uma Pessoa gerada e existente a partir dele: portanto, a constituição formal deste último deve ser uma relação fundada na geração passiva.

Portanto, tais relações de Pessoas processuais, tanto no que diz respeito à razão de considerá-las e ao seu exercício, quanto no que diz respeito à razão de subsistir e à própria entidade da forma relativa, pressupõem origens como fundamentos. Daí não ser difícil compreender como essas relações constituem Pessoas, pressupondo seus fundamentos, visto que, pela própria razão intrínseca de tal Pessoa constituída, por ser uma Pessoa processual, ela pressupõe e pressupõe a origem passiva de si mesma, sobre a qual se fundamenta. Resta-nos chegar à principal dificuldade, que diz respeito à constituição da Pessoa não processual, que é o Pai.

## A PATERNIDADE, SOB O CONCEITO DE PATERNIDADE, CONSTITUI A PRIMEIRA PESSOA NÃO PROCEDENTE.

XV. Portanto, a essência de toda a dificuldade (e a própria dificuldade é a essência) reside na constituição da primeira Pessoa não-procedente, que é o Pai, e em como ela pode ser constituída tanto pela relação quanto pela forma. E quase toda a dificuldade se reduz a dois pontos. Um, na parte do fundamento da relação; o outro, na parte do termo.

No que diz respeito ao fundamento, a dificuldade reside no fato de que a relação de paternidade é uma relação fundada na geração, se é que não é uma relação fundada na unidade ou na medida, mas na ação e na paixão, e em nenhuma outra ação senão a geração: portanto, tal relação não pode ser entendida como surgindo e existindo formalmente antes de tal fundamento, porque a relação tomada formalmente pressupõe um fundamento. Por outro lado, a Pessoa do Pai deve ser entendida como constituída antes da geração, porque a geração procede da Pessoa que gera: portanto, se essa Pessoa é constituída pela relação do Pai como pai, ela deve ser constituída antes da geração e, consequentemente, a relação deve ser anterior ao fundamento, ou a geração deve ser anterior à Pessoa que gera.

Tampouco se pode dizer que a Pessoa do Pai seja constituída pelo conceito da relação em si mesma, e tomada em geral, e não como a paternidade o é em particular. Pois é contrário, porque as Pessoas não são constituídas por alguma forma tomada em geral, mas de um modo especial e determinado, porque aquilo que elas constituem é determinado, especial e distinto de outra Pessoa: Mas a Pessoa do Pai não se distingue da Pessoa do Filho por uma relação tomada em geral, porque esta também pertence ao Filho: portanto, por uma relação de paternidade, como a

paternidade o é, mas é constituída como distinta do Filho: portanto, deve ser constituída por uma relação sob o conceito de paternidade, como a paternidade o é, e como oposta ao Filho: pois não é distinta, exceto como oposta: mas isto pressupõe a geração como fundamento: portanto.

XVI. Em relação ao termo, surge uma segunda dificuldade, porque o Pai e o Filho são correlativos: portanto, estão juntos no conhecimento; portanto, se naquele antepassado pelo qual se entende que a Pessoa do Pai foi constituída antes da geração, entende-se que ela foi constituída pela relação de paternidade, naquele antepassado ela é entendida simultaneamente em natureza com o Filho, e juntos no conhecimento, porque a relação do Pai não terminada com o Filho, e juntamente com ele, não pode ser entendida como algum signo; portanto, para aquele signo pelo qual se entende que a Pessoa do Pai foi constituída pela relação de paternidade, seu correlativo, que é o Filho, é entendido naquele signo, quer a relação de paternidade seja entendida como significada, ou como exercida, ou segundo o conceito de "para", ou segundo o conceito de "em", seja como for concebida, se o conceito de paternidade for dado, então também o Filho, que é um correlativo, deve ser dado; mas para então a geração ainda não é entendida, nem se pressupõe que tenha precedido anteriormente, porque então se entende primeiro que a Pessoa A Pessoa do Pai é constituída a partir da qual a geração deve proceder: portanto, o Filho será compreendido antes da geração, o que implica que a consequência é clara, pois antes da geração a Pessoa do Pai é entendida como constituída através do conceito de paternidade, que é um conceito correlativo, e em conjunto com o Filho.

XVII. Finalmente, a dificuldade aumenta, porque a produção da própria Pessoa termina na Pessoa enquanto produzida, que é o fim da produção, e não nela enquanto relacionada, pois não se trata de um movimento em direção à relação em si, e diretamente: portanto, do ponto de vista do termo, a Pessoa que procede é entendida como produzida antes de ser relacionada: logo, entende-se que ela é constituída antes de ser afetada pela relação. Portanto, a relação não constitui formalmente. Essas são as principais dificuldades.

A solução de São Tomás para essa dificuldade é dada em poucas palavras nesta questão XL, a. iv, quando ele diz: "A propriedade pessoal do Pai pode ser considerada de duas maneiras: de uma maneira, como uma relação; e assim, novamente, segundo o intelecto, pressupõe um ato nocional, que é uma relação, na medida em que se funda em um ato; de outra maneira, segundo a qual é constitutiva da Pessoa; e assim, novamente, é necessário que a relação seja pressuposta ao ato nocional, assim como a Pessoa que age é pressuposta à ação." Assim, São Tomás. Essa distinção de relação, segundo a função de subsistir ou olhar, é fortemente contestada por Durando em i, dist. xxvi, quaest. i; Escoto dist. xxvm, última questão no final; e contra eles Gaetano defende nesta questão XL, art. n e rv, e Capreolo em i, dist.

xxvi, quaest. i; Ferrariensis iv contra gentil. cap. xxvi, e outros.

XVIII. E, de fato, a solução do São Tomás cria uma dificuldade, porque quando ele considera uma relação como subsistente, e não como olhar, ou como ser uma relação, ele a despoja de seu fundamento e termo, porque sob essa razão ela é considerada antes da geração, que é seu fundamento, como olhar, e antes do termo produzido, ou gerado, que é o termo correlativo de tal geração. Mas despojar qualquer relação de seu termo e seu fundamento é destruir seu conceito essencial, especial e próprio de paternidade. Pois como se pode conceber a razão quiditativa de uma relação, cujo ser inteiro é para outro sem um termo ao qual ela seja, e sem um fundamento, em razão do qual ela seja?

E, novamente, como pode uma relação especial, como a paternidade, ser concebida sem seu especificador, que é o fundamento e o fim, de modo que ela possa ser constituída no ser do pai? Mas se a relação, tal como concebida como subsistente, é despojada desses dois requisitos para sua essência: portanto, por tal conceito de subsistência, ela é removida de seu conceito essencial, ou ainda não é concebida como tal sob seu conceito essencial. Logo, não se pode verificar que, se por esse conceito de subsistência a Pessoa do Pai é constituída, ela seja constituída na razão de tal pessoa pelo conceito de paternidade, como o é o conceito especial de paternidade.

XIX. Por essa razão, os autores divergem bastante na explicação dessa solução de São Tomás, pois todos se empenham em dividir esse conceito de relação e em classificá-lo segundo uma única razão, como constituindo Pessoa, e assim precede a geração; segundo outro, segue a geração e nela se fundamenta, tendo relação correlativa com o termo. Mas quais são essas razões inadequadas no conceito de relação são pouco consensuais, e são mais facilmente implícitas do que os autores explicam. E quase todos tentaram encontrar nesse conceito constitutivo da Pessoa do Pai alguma formalidade, segundo a qual a relação permanece e não se refere ao termo expressa e explicitamente, ou em efeito: pois sob o conceito explícito de relação com o termo, ela não pode escapar, sem estar ao mesmo tempo em natureza e conhecimento com o termo, e seguir ao fundamento de tal relação, que é a geração e a origem. Esse trabalho de atribuir o conceito de relação, de constituir a pessoa, e não alcançar o termo, é confirmado pela doutrina de Santo Agostinho, que em VII De Trinitate, cap. 1, diz que: «Quando dizemos a Pessoa do Pai, não queremos dizer outra coisa senão a substância do Pai, pois a Pessoa é dita a si mesma, não ao Filho.» Assim, o constituinte da Pessoa, sob essa formalidade, não atinge o termo correlativo, porque, como tal, é dito a si mesmo, e não ao correlativo. Portanto, São Tomás, acima, na questão XXIX, art. IV a I, explicando esse dito de Agostinho, afirma que: "Diz-se que uma pessoa se dirige a si mesma, e não a outra, porque significa uma relação, não por meio da relação em si, mas por meio da substância, que é a hipóstase." Portanto, seguindo o ensinamento de Santo Agostinho e Tomás de Aquino, todos estão vinculados na constituição da Pessoa sob a formalidade da constituição, não para exercer uma relação, nem para atingir seu termo, sob a maneira e formalidade do olhar, que é o modo da relação, porque constituir

uma pessoa não é exercê-la formalmente em relação a outra, mas permanecer e estar em si mesmo.

Portanto, as principais opiniões dos autores nesta parte se reduzem a três.

XX. O primeiro afirma que o elemento constitutivo da Pessoa do Pai é, de fato, algo próprio do Pai, mas não a paternidade em si, nem quanto ao exercício, nem quanto ao conceito de subsistir, mas é constituído pela noção de innasbicilidade, que é própria do Pai, e o constitui, não sob o aspecto do Pai, mas sob o aspecto da primeira pessoa fértil a gerar; e assim se entende que a Pessoa do Pai é constituída antes de gerar, embora o aspecto e o respeito do Pai venham depois de ele gerar. Esta é a opinião de Vásquez aqui. Disput. clix, cap. v. Mas, como a inascibilidade do formal implica a negação de não ser de algo, Vásquez e seus seguidores tentaram supor algo positivo para essa noção, não propriamente do significado formal, pois este não pode ser, mas do material, ainda que intrinsecamente pertencente à própria noção, o qual explicam pela razão do princípio fontal, não tomando o princípio em geral à paternidade e à espiração, mas, como ele diz especificamente, a razão do primeiro princípio, ou fonte de outras Pessoas, na medida em que considera as duas Pessoas precedentes com um único e indiviso respeito, respeito esse que Vásquez chamava de razões. Mas, como a relação da razão parece inepta e vazia para constituir uma pessoa tão real quanto a primeira Pessoa da Trindade, e não traz nada sobre a entidade além da negação, que é também o ser da razão, outros discípulos de Vásquez, e especialmente o Padre Alarcón, consolidaram-na chamando-a de relação transcendental distinta da paternidade somente pela razão, e considerando o Filho e o Espírito Santo como um termo indivisível. Opinião essa que já apresentamos e contestamos amplamente na discussão anterior, no primeiro artigo.

XXI. O Padre Suárez, no livro um da Trindade, capítulo um, em sua discussão com Arrubale, capítulo m, ensina que a Pessoa do Pai é de fato constituída por uma relação divina, segundo a razão própria da relação, mas, no entanto, não é concebida por nós como relacionada ao seu termo; e assim não é concebida com um conceito próprio e distinto, nem segundo sua constituição expressa e formal, mas com um conceito confuso, com alguma negação ou conotação acrescentada, que ele explica desta maneira: que, como nos humanos a pessoa do pai é anterior à geração, e gera antes de ser pai, adaptamos a esta ordem a maneira como concebemos o Pai eterno, e consequentemente não concebemos distintamente sua constituição, nem formamos um conceito inteiramente positivo dele, segundo o qual ele é anterior à geração, mas o concebemos apenas sob a razão da primeira Pessoa, onde a primeira significa negação, e isso, segundo ele, é chamado por São Tomás de relação como forma hipostática. Pois a primeira personalidade nada mais é do que uma relação, tal como é concebida sob um

conceito pessoal, não próprio, mas comum: pois nisso concorda com outras relações e subsistências pessoais. Mas, como sob essa razão confusa não basta constituir uma Pessoa particular, acrescenta-se uma negação, que é significada quando se diz primeira personalidade, porque não podemos acrescentar uma razão positiva própria até que concebamos sua relação própria; e assim a primeira Pessoa pode ser pressuposta como constituída, antes de ser relacionada, o que não a impede de ser constituída per se e propriamente por meio da relação, tal como a relação o é. Assim diz Suárez.

XXII. Essas duas opiniões concordam nisto: que constituem a Pessoa do Pai por algo próprio a Ele, não sob o aspecto da Pessoa do Pai, mas sob o aspecto da primeira Pessoa. Vásquez, porém, deduziu isso da noção de inascibilidade concebida com algo positivo para a matéria. Suárez, contudo, deduziu-a do aspecto comum da relação como subsistente com a conotação de negação, que pertence ao aspecto da primeira personalidade, conceito pelo qual a Pessoa afetada é constituída no ser da primeira Pessoa, embora não no aspecto de ser relacionada, ainda que aquilo pelo qual ela é constituída seja uma relação. Portanto, contudo, por este último ponto, Suárez deve recorrer à opinião de Caetanoi sobre a relação concebida e exercida, ou à opinião de Ferrari sobre a relação sob o conceito de subsistência, que é um conceito comum, ou sob o conceito de resposta, que é o conceito do Pai.

XXIII. A segunda opinião, portanto, é a daqueles que postulam a constituição da Pessoa do Pai através da própria relação de paternidade, e que seu constituído é a Pessoa do Pai, não apenas sob o conceito da primeira Pessoa, que é a conotação de negação, mas sob um conceito especial, próprio da Pessoa do Pai segundo o conceito positivo. E esses autores dividem esses dois conceitos de relação, que São Tomás postula de relação, como subsistente, e como relação, que é a mesma que relação sob o conceito de "em", e absoluta, ou sob o conceito de "para": e da primeira maneira precede a geração; da segunda maneira, segue. Assim Capreolus e Ferrariensis, citados acima, e o curso carmelita segue, tract. vi de Trinitate, disp. xvni, dub. iv, num. lxvii, falando das Pessoas divinas, como são concebidas por nossos conceitos confusos: pois se são concebidas por seu próprio conceito, e em si mesmas, ou por conceitos perfeitos, ensinam que são constituídas por relações, assim como expressam o mesmo. E alguns pensam que a relação constitui uma Pessoa através de um conceito que abstrai do absoluto e do relativo, o que é atribuído a Tanner, Disp. iv, q. ni, dúvida vi.

XXIV. A terceira opinião é a de Caetano nesta questão xl, art. i., que muitos dos tomistas seguem, sobre a qual Navarrete pode ser visto aqui em controv. xxxin. Caetano, portanto, pensa que a Pessoa do Pai é constituída pela própria relação do Pai, não apenas no conceito geral, e de forma confusa, mas também no particular, e distintamente, não apenas pelo próprio conceito, mas também pelo próprio conceito próprio da paternidade, tal como a paternidade é. E esses dois conceitos, que São Tomás divide, Caetano entende que têm um lugar, também naquilo que é próprio da relação, e na própria paternidade expressa e determinada, de modo que ela própria deve ser dividida, e ele diz que este conceito particular, e expresso à paternidade, e ele próprio ao Pai pode ser considerado de duas maneiras: primeiro, como significado e conceito; segundo, como exercido. E o primeiro conceito é o conceito da própria relação, mesmo nas espécies mais baixas, mas por meio da essência e da forma, sob o qual não se considera o termo como aquilo, e exercendo respeito, mas como aquilo a que, na medida em que é a forma pela qual o afeto sujeito é referido em relação ao termo. O segundo conceito é o da própria relação, que tende e alcança o termo como aquilo a que se refere e a que se refere; assim, a relação envolve o próprio sujeito e, por assim dizer, conduz ao termo e o exerce em relação a outro; não é considerada apenas em si mesma, cujo exemplo se encontra na própria relação, que é o gênero supremo: pois esta, como gênero supremo, não possui um termo no qual se possa efetivamente exercer, mas apenas a essência da relação concebida pelo modo da essência, e quanto à qual se refere, não como aquilo: a paternidade, portanto, também segundo seu conceito, refere-se ao específico e particular, segundo o qual é entendida como forma, e considerando apenas como aquilo pelo qual constitui o Pai, porque não é uma forma, nem um princípio pelo qual inerir, mas sim subsistir; e assim, sob esta consideração, explica apenas a função da forma hipostática e subsistente, mas não explica, em exercício, o alcance do termo ao qual pertence, porque, como aqui, não se

aplica a si mesma ao termo, mas o aplica ao sujeito, ou melhor, constitui o sujeito. O próprio sujeito subsiste. E assim precede a geração. Mas, sob o segundo conceito, ele é concebido como exercendo a própria relação com o termo à maneira de quem o contempla e se desdobra nele; e assim pressupõe a geração, e se fundamenta nela, e está simultaneamente com o termo.

Esta última frase de Caetanoi parece atingir a mente de D. Thome mais diretamente e explicar corretamente esses conceitos inadequados de relação enquanto relação é e enquanto subsistente, atribuindo tudo isso à própria relação também sob o conceito de paternidade. Portanto, nossa resolução se resume em duas afirmações.

*25.* Digo primeiro: O constituinte formal da Pessoa do Pai não pode ser nenhuma noção senão a relação de paternidade; nem a própria relação de paternidade com a mera conotação de negação em uma concepção confusa; e constituindo assim a primeira Pessoa; nem a mesma relação sob um conceito absoluto, ou um conceito que exclua a razão explícita e formal para ela.

O fundamento desta conclusão deriva de um princípio, do qual se fundamenta a comprovação de todas as suas partes.

E o princípio é este: a Pessoa do Pai, naquele prior, antes de ser entendida como nascida dele, ou seja, o Filho, deve ser constituída no sentido de uma Pessoa especial, distinta da subsistência essencial e das demais subsistências pessoais, e possuir fecundidade geradora para produzir o Filho. E isso se concebemos de forma confusa ou distinta, pois a constituição, por estar em uma coisa, não deve ser regulada segundo nossos conceitos confusos ou distintos, mas segundo aquilo que o próprio constituído exige de si mesmo e de sua razão formal. Portanto, deve-se primeiro estabelecer o que é formalmente, e per se, em alguma quididade, e seja qual for o seu entendimento por nós, confuso ou distinto, isso deve ser designado como o constituinte formal. Assim como também ao atribuir o constituinte da natureza divina ao conceito de natureza, atentamos apenas para aquilo que está formalmente, e por si só, no conceito e na essência de tal natureza, e atribuímos isso como seu constituinte, seja concebido de forma confusa ou distinta. Portanto, se a relação, segundo sua formalidade, pertence por si só, extrinsecamente, ao conceito de Pessoa, não há razão para que seja excluída de seu constituinte formal, quer essa Pessoa e seu constituinte sejam concebidos de forma confusa ou distinta.

XXVI. Portanto, fica claramente estabelecido que a constituição da Pessoa do Pai exige e inclui as condições acima mencionadas, pois a Pessoa do Pai deve ser constituída não apenas no sentido da primeira Pessoa, na medida em que exclui outra anterior, mas também na medida em que é geradora e especificamente oposta ao Filho, distinta dele, se de fato deve ser constituída como tal Pessoa, que por si mesma possui fecundidade e poder gerador, porque enquanto não for assim constituída, não é considerada segundo sua diferença última e específica no sentido de tal Pessoa: pois, por mais que seja compreendida no sentido da primeira Pessoa, não é compreendida como poderosa e fecundo para gerar o Filho, porque ser primeiro é precisamente e formalmente sustentado pelo fato de não haver outro anterior a ele, mas sim outro que o segue, e que este emana dele, ou que emana por meio da geração; tudo isso não pertence ao conceito da primeira Pessoa, enquanto primeira precisamente, mas como fecunda, como geradora e como Pai, e assim tudo isso A diferença específica da Pessoa do Pai não se refere apenas, em geral, a ser o princípio fonte de outras Pessoas, e não a ter outra Pessoa anterior da qual proceder, mas também a ser especificamente o princípio gerador do Filho, e uma Pessoa distinta d'Ele; tanto porque Ele se distingue especificamente da filiação; e assim, em Sua constituição específica, Ele busca aquilo pelo qual difere especificamente do Filho; tanto porque, naquele sinal pelo qual a Pessoa do Pai é entendida como constituída antes de efetivamente gerar, Ele é entendido como fecundo para gerar: portanto, ao constituinte da Pessoa do Pai pertence aquilo que é o constituinte da Pessoa fecundo para gerar, e pelo qual Ele pode se opor ao próprio Filho: portanto, aquilo que explica apenas o constituinte da Pessoa, como o primeiro, não como fecundo, ou gerador, ou como sendo especialmente oposto ao Filho, não constitui formalmente, e quanto à espécie última, a Pessoa do Pai.

XXVII. A partir deste fundamento, todas as três partes da conclusão são comprovadas. A primeira, ou seja, que a noção de não-geração não constitui a Pessoa do Pai, é comprovada: pois, como São Tomás disse corretamente em sua primeira carta a Anibald, dist. xxvii, qu. i, art. ni ad ii, contra esta opinião de Vásquez: «Pelo fato de o Pai não ser gerado, ele não pode ser distinguido, exceto do gerado, o que não pode ser, removendo-se a paternidade. Portanto, nas coisas divinas, a compreensão do não-gerado segue a compreensão da paternidade.» E a razão é que tal noção é tomada ou quanto ao seu significado formal, que é a negação de proceder de um outro prior, ou é tomada como explicando algo positivo por meio do princípio fonte de todas as outras Pessoas, quer este supositum seja considerado o respeito da razão, quer o respeito transcendental para com as duas Pessoas precedentes, considerando-as como indivisíveis. Se a primeira hipótese for considerada, essa noção não pode formalmente constituir uma Pessoa, tanto porque é uma negação, ou um ser de razão, que de modo algum pode ser o constituinte formal de qualquer constituído real, como uma pessoa; quanto porque, sob o conceito dessa noção, a ideia de um termo incomunicável a outras Pessoas ainda não foi concebida, pois nenhuma oposição a elas nessa negação da inacessibilidade foi ainda concebida; mas somente a oposição constitui um termo incomunicável em Deus por meio da subsistência: portanto, a inacessibilidade, como explica precisamente a negação de existir de outro, embora pertença somente ao Pai, não pode, contudo, ser a razão formal em si para constituir um termo substancial incomunicável a outras Pessoas, porque isso não pode existir sem uma oposição relativa a elas, oposição relativa que não está implícita nesse conceito de inacessibilidade como negação. Se for dito em segundo lugar, é pelo contrário, porque essa razão do princípio da fonte não implica uma oposição relativa e incomunicável ao Filho e ao Espírito Santo, nem distingue especificamente o Pai, no sentido de gerador, do Filho. Não constitui uma oposição relativa, porque a verdadeira oposição relativa não se refere a um respeito racional ou transcendental, mas a uma relação segundo o ser, nem se encontra tal oposição no Pai, pelo indiviso, a ambas as Pessoas do Filho e do Espírito Santo, porque não há uma única processão dada pelo indiviso de ambas as Pessoas, mas cada uma procede por sua própria processão distinta: portanto, também não encontra uma única oposição relativa pelo indiviso. Nem distingue especificamente o Pai do Filho, porque nesse princípio da fonte a fecundidade ainda não está implícita como geradora do Filho, e como especialmente oposta ao Filho: portanto, nem como distinta em sua espécie da Pessoa do Filho: portanto, nem como constituída na razão específica última. Mas se por esse sinal entendermos não apenas a fonte e a razão do princípio que procede a ambas as Pessoas, mas também a razão da fecundidade geradora, então essa fecundidade e esse princípio serão entendidos como relativos e subsistentes, ou opostos ao seu termo ao qual são fecundados, ou não. Se for entendido como um relativo subsistente, essa é a relação do Pai como constituinte da Pessoa, e então permanece a mesma dificuldade: como essa relação constitui a Pessoa do Pai, que reside na própria relação de paternidade? Se não for um relativo subsistente, ou é algo absoluto; e assim será comum a todas as Pessoas, não sendo um constituinte próprio da primeira Pessoa do Pai, ou será alguma negação, ou uma relação de razão (pois não pode ser uma entidade criada), mas nenhuma dessas pode formalmente constituir uma pessoa real como subsistente e incomunicável.

XXVIII. A segunda parte da conclusão, ou seja, que a relação do Pai em confusão com a conotação da negação de outro prior não é formalmente constitutiva da Pessoa do Pai, é comprovada pelo que foi dito, porque essa Pessoa não deve ser constituída apenas no primeiro sentido – Pessoa?, como sendo a primeira, mas como especificamente oposta e incomunicável a outras Pessoas, e tendo uma diferença específica última que a distingue da Pessoa do Filho.

Pois também diz respeito à constituição dessa Pessoa a sua diferença específica, pela qual se distingue da Pessoa do Filho, se de fato essas Pessoas divinas diferem entre si, não apenas numericamente, como duas relações do Pai, ou duas relações do Filho, mas como relações que diferem em espécie: portanto, a Pessoa do Pai não deve ser constituída apenas no aspecto da primeira Pessoa, que é um de seus predicados intrínsecos, mas também no ser de tal Pessoa relativa, distinta em sua diferença específica e última da Pessoa do Filho: portanto, enquanto não for concebida sob esse conceito especial, assim constituída e distinta, não será concebida como formalmente

constituída no ser de tal Pessoa: portanto, não basta concebê-la no aspecto da primeira Pessoa, mas é necessário concebê-la sob o aspecto de tal Pessoa relativa, como incomunicável, oposta à filiação e possuindo em si mesma fecundidade geradora. Então, nesta opinião, p. Suárez não pode ser compreendido como se a negação que a primeira Pessoa diz, enquanto primeira, fosse um constituinte formal dessa Pessoa real. É necessário, portanto, que tal negação seja apenas conotada, ou concomitantemente incluída, assim como a negação de uma pedra está incluída no homem, e ainda assim não o constitui formalmente: portanto, é necessário atribuir, além da negação de prioridade, alguma forma constitutiva real da Pessoa do Pai, que certamente não é algo absoluto comum a todos, nem uma relação racional ou transcendental, o que Suárez não admite, e é contestado na opinião de Vásquez, mas é a própria relação segundo o conceito próprio de relação, como o próprio Suárez admite no trecho citado, na primeira conclusão. Se, portanto, uma relação constitui uma relação segundo a sua própria natureza, explique-me como é verdade o que o próprio autor afirma no final da segunda afirmação, que a primeira Pessoa pode ser pré-entendida como constituída antes de ser relacionada, o que não a impede de ser constituída per se e propriamente pela relação, como é uma relação; se, portanto, ela é constituída pela relação propriamente como é uma relação, como não se entende que ela tem o efeito formal de se referir a um termo? Se, de fato, ele diz que uma Pessoa relacionada não é entendida e, no entanto, entende-se que ela é constituída pela relação, o que não pode subsistir a menos que se entenda que ela é afetada pela relação, portanto, com o seu efeito formal, que é ser relacionada; ou ele deve cair na opinião de Caetano, que ele contesta, sobre uma relação designada ou exercida.

XXIX. Finalmente, a terceira parte da conclusão, ou seja, que uma Pessoa não é constituída apenas pelo conceito de relação, no que diz respeito ao que ele diz da razão em, ou da razão absoluta, mas também no que diz respeito ao que ele diz da razão para, é comprovada, porque a relação não constitui uma Pessoa apenas segundo alguma razão comum, mas segundo a razão especial de tal Pessoa, e segundo a razão da incomunicabilidade e da oposição. Portanto, outras Pessoas, se de fato uma Pessoa é constituída, são Pessoas especiais, e são constituídas segundo a diferença específica última pela qual se distinguem das outras Pessoas: mas uma relação especial não pode ser concebida como constituindo especialmente, exceto segundo a razão para, porque o específico de uma relação, e sua distinção de outra relação, é tomado segundo a ordem do termo, e segundo o diferente para: pois aquilo que se mantém parcialmente em, é comum, assim como o fato de as relações divinas subsistirem é comum a todas as relações: portanto, nenhuma Pessoa pode ser constituída especialmente por isso, como uma Pessoa especial o é, e segundo a diferença específica última pela qual se distingue das outras Pessoas, e como distinta é constituída em si mesma. Novamente, a relação não é incomunicável e oposta a outra, segundo o que ela tem de "em", mas segundo o que ela diz de "para", porque "em" se opõe a outra na medida em que se relaciona com ela como um termo correlativo a si mesma: mas a relação apenas com um termo correlativo se dá pelo modo de "para", porque por "em" ela se relaciona apenas com o sujeito: portanto, ela só se opõe pela razão do "para": portanto, e diz-se que a incomunicabilidade se dá pela razão do "para"; se de fato a incomunicabilidade se sustenta pela razão da oposição: pois onde a oposição não obstrui, todas as coisas são uma: mas a Pessoa não é constituída na razão e no ser da Pessoa, exceto pela subsistência como incomunicável, porque a incomunicabilidade é da razão da Pessoa: portanto, e oposição, ou distinção: portanto, e a razão do "para". Por isso, é repugnante à própria razão ser excluída da constituição de uma Pessoa especial, como ela é especial, tal como a Pessoa é para o Pai. E por mais que esta constituição da Pessoa possa ser concebida de maneira confusa e imperfeita, se for concebida como uma constituição verdadeira e quiditativa da Pessoa, deve ser concebida como uma constituição da Pessoa incomunicável com incomunicabilidade relativa (pois não é outra) e, consequentemente, como oposta, e como dizendo "a" em ordem relativa. A dificuldade reside em como expressar este "a" antecedentemente ao termo "gerado" e à origem geradora, visto que São Tomás afirma que não constitui uma Pessoa, como uma relação, o que parece ser entendido de acordo com o que ele explica.

XXX. Em segundo lugar, digo: A relação de paternidade, mesmo segundo o que ela mesma afirma, ou a própria relação especial, e segundo a sua última diferença relativa de paternidade, ainda admite esses dois

conceitos inadequados de relação, como subsistente e como visual, ou como relação, que Caetano explica bem por relação como significada ou concebida, e como exercida, e sob um conceito ela precede a geração e o termo gerado, ou seja, segundo o conceito significado de subsistente; segundo outro, ela segue a geração e acompanha o termo ao qual pertence. Esta conclusão explica a opinião de São Tomás nesta questão xl, art. iv e Caetano ibid. Opinião esta que São Tomás explica perpetuamente nos mesmos termos, ou seja, que a relação, como relação, não constitui uma Pessoa, mas na medida em que é subsistente e divina, e na medida em que é subsistente, precede a geração; mas como é uma relação, segue a geração, como é claro na questão x sobre potência, art. x, eti, distinto.xxvn, que é. i, artigo n, e lá para Anibald. E dizemos que quando São Tomás distingue na relação divina esses dois conceitos de subsistir e olhar, ou de relação, como relação é, e como subsistir é, ele não distingue na relação aquilo que está em, e aquilo que é para, mas também relação, como é para, ele distingue no próprio exercício, como toca o termo, e no para si mesmo como subsiste, e toca o sujeito.

Mas porque em si mesmo não é outra coisa senão uma relação ou tocar o sujeito, e manter-se na parte do sujeito, não parece como na própria razão para, como distinguida de em, esta distinção de para, como subsistente, ou como olhar, como exercida, ou como significada, tem lugar, visto que o próprio ser subsistente, e o ser significado, pertencem à razão em: portanto, na própria razão para não esta distinção pode ser feita novamente. Assim, quer ele goste ou não, a opinião de Caetanoi deve recair sobre a opinião de Ferrari, ou não diz nada, visto que parece inexplicável que no próprio "para", em contraposição a "em", concebamos novamente aquilo que é subsistente, e que, por parte do sujeito, se considere uma relação significada ou concebida, e que esta em si não seja ela mesma "em". Tampouco devemos dar ouvidos àqueles que dizem que, por "relação nocional ou significada", Caetanoi pretende entender a relação segundo a sua quididade, mas sim que a relação é concebida ou significada, que a própria relação é subsistente: tanto porque isso é expressamente dito por São Tomás quando afirma, nesta questão xl, art. iv a i, que a relação, segundo o que significa, uma Pessoa subsistente precede a geração; quanto porque acima, na questão xxix, art. iv ad, indica-se que: "Pessoa significa relação, não por meio da relação, mas por meio da substância, que é hipóstase." Então, como se a relação significada fosse uma relação para quididade, ou fosse para quididade no abstrato, de modo que a relação significada seja quididade com tal modo, isto é, com o modo da abstração, ou signifique quididade como no concreto. A quididade no abstrato não pode constituir a Pessoa do Pai, porque a Pessoa do Pai não é algo abstrato, mas concreto, e, portanto, deve ser constituída por relação. Mas a quididade no concreto nada mais é do que a própria relação em si mesma, e como subsistente, e assim permanece a mesma dificuldade: como a relação, segundo sua quididade, precede a geração, que é o fundamento, e o termo gerado, que é o correlativo? E, em suma, relação para quididade é relação segundo seus predicados quiditativos; e assim dizer que uma relação significada constitui é dizer que uma relação que possui tal quididade constitui, o que não resolve a dificuldade, pois é precisamente isso que se busca, como uma relação pode constituir de acordo com seus predicados quiditativos: visto que a própria constituição da Pessoa deve preceder a geração e o termo do gerado, o que, no entanto, pressupõe e inclui a relação tipificada a partir de sua quididade.

XXXI. Portanto, dizemos que no "para si", distinguindo-se do "em", ainda se encontra uma razão ou conceito duplo, um dos quais explica mais o outro, de modo que cada um é explícito em comparação com o "em si"; mas no "para si", um explica mais o outro em relação ao termo. Pois, quando distinguimos em relação aquilo que está "em", essa razão "em" não implica apenas a inerência ou subsistência do "para si", mas também implica aquilo que pertence à essência e aos predicados intrínsecos do ser criado ou incriado, de modo que, se a relação é acidental, implica a razão do ser criado limitada, dependente, potencial etc., e também a própria inerência e a perfeição ou imperfeição de tal acidente. Mas se se trata de uma relação incriada, implica uma entidade divina com todos os predicados e perfeições divinas que estão incluídos no divino, de modo que denota não apenas a linha da relação, mas também a linha da coisa absoluta, que é a própria divindade, e sua perfeição, na qual se comunica com as outras Pessoas: pois a relação pertence ao ser divino, que é comum a todas as Pessoas, e também implica que ele subsiste e não é inerente; mas com esta diferença: as coisas que são de perfeição e pertencem à própria razão do ser e da existência não passam para o divino em si, de modo que na própria razão

do divino elas se multiplicam, porque tudo o que é de divindade e perfeição permanece único e comum às três Pessoas, de modo que nele não há relações opostas. Mas o ser verdadeiramente subsistente e o ser real também passam para o divino em si e são encontrados formalmente nele, embora ele tenha isso radicalmente pelo fato de ser divino. E isto porque, na razão da subsistência e da realidade, as relações se multiplicam no divino, pois à subsistência pertence uma terminação incomunicável, e a incomunicabilidade é possuída pela oposição e, consequentemente, pela distinção, e pelo "para" como "para". E uma terrenalidade semelhante se exerce em relação ao termo, porque ele é realmente considerado e é alcançado pela diferença da relação da razão, que não é realmente para o termo; e assim a realidade se multiplica no divino, embora essa relação, sendo real, tenha radicalmente sua origem no fato de ser divina, assim como as relações criadas têm realidade a partir de um fundamento, como que a partir de uma raiz. Portanto, em suma, tudo o que é de oposição e multiplicação, mesmo que seja real, pertence ao "para" em si mesmo sob o conceito de "para", distinguindo-se de "em". Tudo o que pertence à perfeição, à essência, à divindade, ao ser em relações divinas, se mantém na parte do "em" em si mesmo, e não se multiplica nas relações, mas se encontra nelas identicamente. Embora seja verdade que a realidade, a subsistência e a personalidade, que se multiplicam no "para si" e olham para o seu aspecto formal, são de fato formalmente encontradas no conceito "para si", como distintas e explícitas do "em", elas surgem radicalmente do "em si": assim como nas relações criadas surgem do fundamento, nas coisas divinas o ser da relação não depende do fundamento, mas da identificação com a essência divina; mas o fundamento só é necessário para o exercício da relação no olhar, à medida que esta ultrapassa o termo.

XXXII. E com isso explico a opinião de Caetano naquilo em que ela se distingue mais sutilmente da opinião de Ferrari. E digo que a relação é primeiramente inadequadamente dividida no conceito de "em" e no conceito de "para".

Pois o conceito de "em" serve a tudo o que pertence à perfeição, à essência, à divindade, ao ser e à identificação com os atributos, e a tudo o que não se multiplica nas relações e envolve a linha dos absolutos. Para o conceito de "to", distinto e explícito deste conceito de "in" (embora enraizado e fundado nele), pertence tudo o que se multiplica nas relações e se mantém na parte da oposição, como a subsistência, que considera a incomunicabilidade e a oposição real no sentido de um termo substancial, como a realidade do respeito a um termo, distinção e oposição real, etc. Portanto, neste conceito de "to", assim distinto do conceito de "in", visto que muitas coisas estão incluídas que sofrem oposição e distinção, não é repugnante dividir novamente os conceitos inadequados e concebê-lo como exercendo a função de subsistência, não de qualquer forma, mas incomunicavelmente, e com oposição e distinção de outro termo pessoal, e similarmente concebê-lo como exercendo a função de respeito segundo o alcance do termo correlativo, que é a razão mais explicável para "to", ou relação, visto que a relação é de fato real, e ainda assim não postula nada de realidade no correlativo, mas puramente considera, embora em si mesma seja respeito real. Visto que, portanto, todas essas considerações têm lugar em relação a, não é repugnante considerá-lo segundo uma perspectiva e não segundo outra, ou seja, considerá-lo como subsistente e não como contemplando ou alcançando um termo: pois, como subsistente, ele também inclui um termo, mas da maneira necessária para subsistir incomunicavelmente, não da maneira necessária para simplesmente contemplar: pois para subsistir incomunicavelmente é necessária uma relação, o que de fato não é um acidente, e isso se deve ao fato de ser radicalmente divino, ou porque se identifica com o ser divino, e ainda porque possui em si mesma incomunicabilidade com um termo adicional. E isso decorre do fato de se opor ao seu termo correlativo: contudo, essa oposição e incompossibilidade ou incomunicabilidade com o termo correlativo não se encontra apenas na explicação da própria relação, e no alcance "ao termo", mas também na própria realidade e entidade do "para", enquanto entidade, e a realidade é em si mesma e enquanto, por parte do sujeito, se considera, a incompossibilidade se encontra em tal termo. Portanto, mesmo antes de ser exercido e considerado como alcançando seu termo, já é considerado entitativo e, quanto à realidade, incompossível e incomunicável ao seu termo. E assim envolve o termo na própria incomunicabilidade da entidade, não como sendo exercido e explicitamente ligado a ele por meio de uma tendência, mas quanto à entidade e à própria realidade de uma relação racional com o incompossível; e assim

essa entidade que subsiste pela força de tal conceito torna-se incomunicável a um termo posterior. Portanto, assim como uma relação deriva a perfeição e a razão de sua existência do fato de ser identificada com uma essência, também do fato de ser ordenada a um termo ela deriva a incompossibilidade e a distinção dele: mas ser ordenado não é alcançar o termo olhando, mas olhando para o ser em si mesmo.

XXXIII. Portanto, visto que a forma, produzindo vários efeitos formais, não é repugnante sob uma consideração, e a formalidade, por fornecer um, sob o qual não fornece outro, e segundo a primeira ser suposta a si mesma sob a segunda, assim como a alma primeiro age como matéria e constitui o corpo no sentido orgânico, depois dá vida no sentido de alma; portanto também nessa relação divina, cuja realidade não é apenas identicamente substância e divina, mas também em sua formalidade é subsistência real distinta de outra, embora tenha subsistência radicalmente pelo fato de ser divina, e pelo fato de ser distinta e incomunicável a outra, pelo fato de ser oposta e ordenada; encontraremos esta mesma coisa que antes era entendida como fornecendo o efeito formal de subsistir incomunicavelmente em relação a outras subsistências; então, pelo modo de tender "a alcançar o termo": e este exercício de tender "não é o mesmo que ser incomunicavelmente oposto e subsistir em sua entidade e realidade, porque uma coisa é ter a si mesmo tendendo ao termo, outra é ter composibilidade com o termo em sua realidade. E a segunda é chamada de relação como exercida, ou relação como relação: mas a primeira é relação, como em sua entidade incomunicável, e subsistindo de maneira oposta ao termo. Mas para que essa relação se exerça pelo modo de tender "ao termo", é necessário um fundamento, que é a própria geração: pois, portanto, tende ao termo, como ao Filho, porque o gera. E, similarmente, essa tendência está juntamente com seu termo correlativo, que é o Filho gerado. Mas, segundo a primeira consideração, não requer um fundamento, porque as relações em Deus não têm seu ser e sua subsistência a partir de um fundamento, mas da identificação com a natureza divina: contudo, essa subsistência que surge da identificação com a natureza divina tem a natureza de incomunicabilidade da própria realidade, por ser oposta e incompatível com seu termo: onde também o termo está envolvido e incluído, não como algo apegado de maneira tendenciosa, mas como algo excluído da própria realidade, por ser incompatível com ela. E dessa forma constitui A Pessoa do Pai, como subsistência da paternidade, opõe-se ao termo filiação, excluindo-o, e não o tocando. E isto é bem conhecido, pois disso depende toda a explicação da divisão destes conceitos em si mesmo, mesmo distinguindo-se de dentro, porque o conceito de "em" não exclui nem se opõe ao seu correlativo, mas é algo comum às relações e implica o ser absoluto. Mas denomina-se uma subsistência oposta e incomunicável ao termo. E isto com dupla formalidade.

Primeiro, como uma coisa em si mesma que exclui e é incompossível ao termo; e assim é em si mesma incomunicável e oposta ao Filho e à paternidade subsistente; e assim constitui a Pessoa do Pai para si mesma e em si mesma. Segundo, como toca o próprio termo em relação a si mesmo; e assim como se saísse de si mesma e tocasse outra. E assim não constitui em si mesma, mas se exerce fora de si mesma.

XXXIV. Do que se depreende claramente que esta opinião de Caetano não coincide com a de Ferrari, mas difere bastante dela, porque essa relação, tal como concebida e significada, não pertence ao conceito in da relação, na medida em que o conceito in é um conceito absoluto e comum, não multiplicável em relações; mas pertence ao conceito ad, não sob toda a formalidade do ad, mas na medida em que é uma realidade que subsiste incomunicavelmente, a qual se diz pertencer ao conceito ad, porque pertence àquelas coisas que se multiplicam em relações; mas nada se multiplica, exceto por parte do conceito ad, ou por razão de oposição; mas o próprio relativo que subsiste multiplica-se também como um subsistente incomunicável; e assim a relação, enquanto subsistente, pertence ao próprio ad.

## RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

XXXV. Pelo que foi dito, os motivos de dúvida apresentados inicialmente permanecem sem solução. Em primeiro lugar, dizemos que a paternidade é uma relação fundada na geração, no que diz respeito ao exercício da própria relação por meio da tendência e do alcance de seu termo: pois assim ela pressupõe a geração e está ao

mesmo tempo com o termo gerado, tanto em natureza quanto em conhecimento; mas, de fato, a paternidade sob o conceito de uma realidade que subsiste incomunicavelmente não precisa de um fundamento, mas de uma identificação com a natureza divina, da qual ela radicalmente obtém que subsiste formalmente; mas a própria realidade da relação, também segundo a própria realidade do "para", torna essa subsistência da paternidade incomunicável, e isso pertence ao conceito de relação, enquanto relação é, e quanto ao "para", como já foi explicado; e aí o fundamento ainda não foi explicado, mas antes o fundamento decorre e surge de tal realidade da relação enquanto subsistente, porque o ato nocional de geração decorre da própria Pessoa, enquanto subsistente; e assim da própria relação enquanto realmente incomunicável.

36. À segunda razão, responde-se que as relações do Pai e do Filho estão juntas em conhecimento e natureza, segundo o exercício de olhar e alcançar o termo; mas, sob o aspecto da subsistência e da realidade do "para" como incomunicável, elas não estão juntas em conhecimento, porque o termo não é considerado ali como tocado por uma tendência, mas como excluído da realidade do "para", na medida em que se constitui como oposto em si mesmo.

Portanto, o termo está sempre envolvido de alguma forma no conceito do "para", mas nem sempre da mesma maneira, porque às vezes correlativamente, às vezes exclusivamente: correlativamente, quando é entendido como tendendo e tocando o termo como que beijando e tocando-o no próprio aspecto; exclusivamente, quando é entendido como uma realidade incomunicável, subsistindo em si mesma e na realidade da oposição constituída em si mesma. E dessa forma não se trata de coexistência e alcance simultâneos com o termo, mas sim de exclusão, sendo-lhe incompossível em sua constituição, assim como o homem, mesmo constituído, exclui o cavalo, embora não como um oposto relativo.

XXXVII. Mas se insistires: "Para como a", distinguindo-se de "em", diz precisamente "considerar a si mesmo" e "tender ao termo", porque a relação é apenas em direção ao sujeito e em direção ao termo. Portanto, o sujeito é "através de em"; portanto, com isso removido, nada resta de "para" senão considerar a si mesmo e tender ao termo; portanto, é repugnante que em "considerar a si mesmo" distingamos algo que não é "considerar", mas "subsistir" ou "excluir o termo". A resposta está em distinguir o antecedente; o conceito de "para como a" é apenas considerar o termo, eu distingo; com oposição e incomunicabilidade a ele, eu admito; pela única razão de alcançar e tender ao termo, eu nego.

Mas disso, que tem oposição e exclusão do termo, essa realidade de "para" torna-se incomunicável e incompossível ao seu termo. Portanto, se existe uma realidade subsistente, e dentro do conceito dela multiplicar a subsistência (embora tenha que subsistir radicalmente pelo fato de ser divina), é claro que a realidade do conceito de "para", que é olhar, pode ser concebida, não segundo o exercício desse olhar em alcançar o termo, mas segundo a realidade desse "em", excluindo o termo, e supondo-se a ele, e subsistindo incomunicavelmente, e assim constituindo. Mas a razão para o respeito não é removida pelo fato de que não se entende o ato de alcançar o termo por parte do termo, mas de ser constituído em si mesmo e para si mesmo, com a exclusão do termo ao olhar para o próprio terminativo.

A resposta à terceira razão para dúvida é que a produção não termina antes da Pessoa produzida, antes do relacionado, se o relacionado for tomado entitivamente, e no ato de ser concebido ou significado, porque a entidade do termo produzido é a entidade da relação, nem a realidade é produzida de outra forma que não a realidade da relação. Mas se o relacionado for tomado exercitariamente, como alcançando seu correlativo, então entende-se que a produção termina antes da relação como produzida, antes de, exercitavelmente, olhar para trás e tocar seu princípio. E quando se diz que o movimento não é dado per se a uma relação, diz-se que o movimento, ou ato, é dado per se a uma relação subsistente, e é uma processão nocional: mas o movimento não é dado per se a uma relação que não subsiste, mas que é precisamente derivada de um fundamento. Além disso, o movimento não é dado per se a uma relação sob o exercício do olhar para trás, porque dessa forma ele segue seu fundamento, que é a

geração; contudo, o movimento pode muito bem ser dado per se àquela realidade da relação tal como concebida, tanto em si mesma quanto como constituinte de si mesma, nas

relações divinas que subsistem.

XXXVIII. Em segundo lugar, objetarás: É impossível conceber uma forma que constitui algo e não lhe atribuir o seu efeito formal, mas o efeito formal da razão é tender para algo mais no exercício: portanto, é impossível entender uma relação como uma forma que constitui uma Pessoa, mesmo como uma pessoa significada, seja por quididade ou por subsistência, e não entender atribuir-lhe esse efeito formal de olhar no exercício. O menor está provado, porque uma relação não tem como efeito formal a capacidade de olhar para trás como se estivesse no primeiro ato, mas sim o olhar para trás efetivo, porque a sua definição não é dada pela capacidade de olhar para trás, mas pelo próprio olhar para trás efetivo, isto é, pelo fato de que ela deve ter algo mais, e assim o exercício de uma relação nada mais é do que o efeito formal da própria relação, pelo qual a própria coisa é constituída na prática olhando para trás para o termo: mas excluindo o exercício disto, o que resta não é senão o absoluto. Portanto, Caetano distingue em vão a relação como concebida e como exercida, uma vez que esta nada mais é do que a relação e seu efeito formal, que não podemos excluir da própria forma como constituinte de uma Pessoa.

Confirma-se, pois a relação não precisa ser subsistente, exceto na medida em que é divina e identificada com a essência, mas na medida em que subsiste, constitui a Pessoa: portanto, na medida em que é divina ou identificada com a essência, constitui, e consequentemente em razão da perfeição absoluta a ela associada e identificada, não em razão da relação, visto que esta é de forma relativa.

Finalmente, não há razão para que uma relação tal como exercida necessite de um fundamento, e não tal como concebida, porque nas coisas criadas ela necessita de um fundamento de ambas as maneiras, se de fato, de ambas as maneiras ela possui a mesma essência e forma de relação: portanto, essa distinção de Caetano entre uma relação tal como exercida e tal como concebida é nula.

A resposta é que a forma produz um efeito formal no sujeito que afeta e o constitui de acordo com o modo do próprio sujeito, ou constituído, porque quando vários efeitos formais procedem de uma forma, está bem estabelecido que, em algum signo ou prioridade, entende-se que ela afeta o sujeito produzindo um efeito, sem ainda considerar a possibilidade de produzir outro. Portanto, a forma existente no sujeito fornece seus efeitos formais na coisa, mas não todos para cada prioridade, e para o nosso entendimento, assim como a graça, quando colocada no sujeito, fornece todos os seus efeitos formais, mas para alguma prioridade entende-se que ela produz um efeito, para o qual não produz outro, assim como para algo anterior entende-se que ela constitui um sujeito agradecido, para o qual o pecado não é entendido como sendo perdoado, ou também para o qual entende-se que ela justifica, e ainda não entende-se que ela faz um filho adotivo, porque isso pertence ao supósito. E entende-se que a alma racional informa o corpo no sentido vegetativo, e não no sentido sensitivo ou racional. Assim, portanto, a relação de paternidade, segundo seu conceito próprio e formal de paternidade em si, e de seu "para" na realidade, produz todo o seu efeito formal, mas para algum antemão de nossa compreensão, entende-se que produz o efeito formal de subsistir incomunicavelmente antes de atingir seu termo em exercício, e por meio de atingir: embora nesse antemão ela também atinja o próprio termo por excluí-lo da realidade do "para", que, como incomunicável e oposto ao termo, é constituído, mas não por terminar nele de fato. E isso acontece especialmente nas formas relativas, porque a relação não tem entidade e ser através do termo ao qual se refere, mas ao sujeito em que está, ou a fim de si mesma, se for uma entidade subsistente. Mas não se pode entender que essa entidade toque o termo antes de estar em si mesma, porque quando toca, toca alguma entidade: portanto, esse efeito formal deve ser entendido primeiro como se mantendo por parte do sujeito, e como afetando o sujeito, ou como subsistindo em si mesmo, antes de atingir um termo fora de si. Mas, pelo próprio fato de essa entidade ser constituída em si mesma e ter ser em si mesma, ela deve ter essa entidade oposta e incompatível com o termo, porque se tal entidade não o fosse, não poderia ter uma relação correlativa com o termo.

E quando se diz que o efeito formal de uma relação não é referir-se ao sujeito em potência e em primeiro ato, respondo que, na realidade, é assim, mas que a própria relação se distingue, pelos nossos conceitos, em comparação com o sujeito, ou como atingindo um termo, como é considerar o atual como onde, ou como sendo efetivamente direcionado, e o termo é atingido no exercício, e como qual: pois assim como o calor não aquece no exercício como qual, mas como onde, também a relação não considera como qual, mas como onde. E como onde é considerada como constituída em si mesma; como qual como exercida. Mas, de ambas as maneiras, é considerá-la em ato, não em potência. E a relação atual considerada da primeira maneira como onde, ou por ordem ao sujeito, é agora entendida como constituída como oposta a, e incomunicável ao seu termo: e se a entidade dela subsiste, torna-se assim incomunicável na própria realidade de subsistir, e como excluindo o termo, embora não como atingindo, e consequentemente como assim, é constitutiva da Pessoa. E como esse efeito formal do "para" não se explica pelo alcance do termo, mas pela própria entidade da relação "e para", como em si mesma incomunicável e constituída de oposto, diz-se que esse efeito não é da própria relação enquanto exercida, mas como significada em sua entidade e quididade, e da relação como "onde" e "segundo" a si mesma. Mas, de segunda maneira, a própria relação é entendida, e o "para" em si mesmo dando o efeito formal de olhar em exercício, e, no segundo ato, alcançando o próprio termo e tendendo a ele, não apenas por constituir a própria entidade "para" como impossível e oposta ao termo em si mesma, e constitutivamente, e como "onde".

XXXIX. E se insistirdes: Pois é anterior, no próprio ato de considerar o termo, do que tornar a própria entidade incomunicável e oposta: pois isso decorre de observá-la; e este exercício de observar é o mais atual, que se encontra na relação: portanto, por meio disso a Pessoa deve ser constituída mais formalmente, porque o constituinte da Pessoa deve ser mais formal e mais atual na relação, a resposta é negar o antecedente, pois no próprio ato de observar, ou no próprio ato de, e no olhar atual, encontra-se não apenas o alcance do termo, mas também a oposição e a incomunicabilidade da própria entidade a ele, como em si mesma e anterior e mais intimamente àquilo que se mantém da parte da entidade, do que àquilo que se mantém da parte do termo ao qual, porque o termo ao qual tem, por assim dizer, um "para" fora de si; e assim é anterior ser constituído na própria entidade relativa segundo si mesma, e em oposição ao termo, do que efetivamente tocar o próprio termo. E assim, por meio de sua entidade, torna-se subsistente incomunicavelmente, o que significa constituir uma Pessoa, e então o termo é alcançado no exercício, e o próprio respeito é considerado como se mantendo em relação ao termo, e não apenas como subsistindo em sua entidade. E quando se diz que o mais atual em uma relação é alcançar o próprio termo no exercício, eu faço uma distinção: é o mais atual terminativamente, e sob a formalidade de terminar a relação, isso se confirma; é o mais atual entitativamente, e na razão da incomunicabilidade e da oposição, como é constituído em si mesmo, eu nego. Mas isso leva à subsistência e à personalidade em uma entidade relativa, e por meio disso uma Pessoa constituída é formalmente transformada: pois constituir algo não deve ser tomado aquilo que é mais atual em qualquer consideração, mas aquilo que é mais atual naquela formalidade e linha em que a constituição é considerada, e na medida em que leva a ela. Assim, o exercício de olhar é mais atual e mais bem explicado em relação, mas é necessário que esse mais atual seja considerado constitutivamente em relação a si mesmo; e assim constitui uma Pessoa, ou terminativamente, como toca o termo; e assim é exercido fora de si mesmo e não constitui.

Mas se você disser: Pois o ato de se opor em relação surge do ato de considerar: pois essa é a oposição deste relativo àquele correlativo: portanto, a partir disso, a relação se opõe, porque considera: portanto, é anterior considerar um termo, antes de se opor a um termo, a resposta é que o ato de se opor em exercício surge do ato de considerar em exercício: mas o ato de se opor entiativamente, e em si mesmo, pressupõe o exercício de considerar, porque essa entidade considera um termo, que em si mesmo entiativamente é incompossível ao termo. Disso, porém, o subsistente torna-se incomunicável, porque entiativamente em si mesmo é incompossível a esse termo, e é incomunicável, porque subsistir não em termos de exercício para fora, mas em termos de entidade em si mesmo é tomado como precisamente excluindo o termo de si mesmo; e assim se constitui em si mesmo como oposto, não como tocando-o fora de si mesmo, e assim se exerce sobre ele.

Para confirmação, distingo o antecedente. Ele subsiste como divino, radicalmente, admito; formalmente, nego; mas formalmente ele subsiste, porque a relação é infinita e purificada da potencialidade; e, portanto, é repugnante a ele ser um acidente, que não é desprovido de potencialidade: mas, no entanto, essa mesma coisa que é purificada de toda potencialidade e tem substância deve ser radicalmente da essência divina, e porque se identifica com ela: assim como todos os outros atributos, pelo fato de serem entidades divinas e puro ato, são substância e não acidente; e se a paternidade não constitui

A pessoa divina, segundo a razão absoluta e comum para muitos, que é a razão em, mas segundo a razão própria e especial para o seu para, segundo a qual, em seu próprio conceito, ela tem subsistência relativa, se de fato a razão para a substância se multiplica em coisas relativas, o que não poderia ser, a menos que a substância pertencesse ao conceito formal de relação segundo o conceito para si mesma, porque somente desta forma ela pode se multiplicar.

XL. Quanto ao que se diz sobre a relação concebida, por que ela não precisa de um fundamento, tal como exercida, visto que nas relações criadas ela o necessita em ambos os sentidos? A resposta é que uma relação criada, mesmo considerada entiativa, é um acidente e precisa de um sujeito para existir e de um fundamento para resultar, porque não pode ter o ser primeiro e ser produzida por si mesma, já que não é um movimento em si para a relação, mas apenas um resultante; e, portanto, precisa de um fundamento ao qual decorre. Mas a relação divina é autossubsistente; logo, não precisa de um fundamento para surgir e resultar no ser, mas o possui por si mesma; e, assim, por si mesma, pode constituir uma Pessoa antecedentemente à geração, que é o fundamento da relação: mas esse fundamento só é necessário para que a relação possa ser exercida até o seu termo, e dessa forma a geração precede a relação na medida em que se relaciona ativamente com o termo ao alcançá-lo.

A partir do que foi dito, resolvem-se outros argumentos mais minuciosos, que se opõem a esta distinção de Caetano sobre a relação enquanto significada, concebida e exercida, porque alguns não penetram na força desta distinção, mas a compreendem superficialmente: pois argumenta-se que a razão própria e essencial da relação, e sua diferença fundamental, é estar em relação com o outro, e por isso ela se distingue de outras relações, opondo-se ao seu correlato, princípio do qual derivam muitas consequências.

A primeira é que a relação que dizemos ser concebida quando separada do termo não indica uma natureza específica da relação.

XLI. O segundo ponto é que a paternidade exercida em relação a outro pressupõe o ato nocional de gerar: portanto, quando é concebida como precedente ao ato nocional, não é concebida como um ato exercido em relação a outro: portanto, não é concebida segundo a essência da relação, que é essencialmente em relação a outro.

Terceiro, porque daí decorre que a relação, tal como concebida e significada, ainda não é concebida como incomunicável, nem como distinta de seu correlativo: portanto, também não como constituinte da Pessoa. A consequência é clara, porque a Pessoa é constituída pela subsistência, como incomunicável: portanto, num conceito em que a incomunicabilidade não se manifesta, o conceito constitutivo da Pessoa não se manifesta. Mas o antecedente é claro, porque toda incomunicabilidade pertence à relação por oposição; pois onde não há oposição, tudo é um: mas a oposição não pertence à relação tal como concebida, mas tal como exercida, porque tal como concebida é considerada à maneira do absoluto e para si mesma: mas a oposição é na medida em que diz respeito a algo mais que pertence à natureza do exercido.

Em quarto lugar, porque daí resulta que a relação tal como exercida é anterior àquela tal como significada e concebida, e consequentemente, se constitui uma Pessoa, na medida em que é concebida, não a constitui antes do exercício da relação, mas depois. O antecedente está comprovado, porque qualquer forma constituída em si mesma é entendida antes daquela que afeta o sujeito; mas ser exercida em relação a outro, e alcançar o próprio termo, pertence à natureza própria da relação: portanto, é entendida antes na relação, antes daquela que afeta o sujeito. Ora, a relação tal como exercida é a relação tal como alcança o termo; mas a relação tal como concebida é subsistente, ou tal como afeta o sujeito: portanto, como tal, é posterior.

XLII. Todas essas consequências do que foi dito permanecem sem solução. Pois não negamos que pertença à natureza própria e essencial de uma relação tender para algo mais, e considerar o termo como aquilo pelo qual, isto é, como uma forma, pela qual algo é expresso em relação ao termo: mas, ao exercer essa relação por meio da tendência para tal termo, dizemos que é primeiro que a entidade relativa se constitui em sua entidade com exclusão e incompossibilidade intrínseca com seu termo, e só depois que ela efetivamente tende para o termo.

A razão para isso é que o ato de cuidar e o exercício do cuidado expressam, assim, uma ordem a um termo, que não pode existir em uma coisa a não ser em algo que cuida e olha para ela como tal: pois a paternidade é considerada como aquilo que não olha na prática, mas é a razão do olhar, assim como o calor não aquece no exercício, mas é aquilo pelo qual o quente aquece: mas aquele que olha, ou exerce o ato de olhar, é o Pai, ou o sujeito da paternidade; portanto, a própria relação, segundo o exercício do olhar, pressupõe um sujeito inerente a si mesmo e que o afeta, ou que subsiste em si mesmo se subsiste, de modo que, dessa forma, o respeito em relação ao termo pode ser exercido.

XLIII. Portanto, a primeira consequência se resolve dizendo que a razão específica, a razão da relação, é ter-se em relação a outro, eu distingo; ter-se em relação a outro como qual, e como uma entidade que informa ao observá-lo, eu admito; como qual, e ao exercer o alcance do termo, eu nego. Daí se segue ainda que a relação afeta o sujeito de alguma prioridade, ou se torna subsistente em si mesma, se o sujeito não possui o qual alcança o termo como qual, e ao exercer, porque este exercício depende do ser que ele possui no sujeito. E, em terceiro lugar, segue-se que a entidade relativa, ao afetar o sujeito, ou ao subsistir em si mesma, já é uma entidade incompossível com seu termo, e distinta dele entitativa, embora ainda não exerça a relação, e a oposição como qual ao alcançar o termo, porque essa entidade já é uma verdadeira entidade relativa, que busca exercer essa relação: portanto, ela já é uma entidade incompossível ao termo. E isto serve para distinguir uma relação enquanto concebida e enquanto exercida, enquanto informante do sujeito, ou enquanto alcançando um termo, não que uma relação enquanto concebida pressuponha o termo como quo, mas pressupõe o alcançar e o exercício de alcançar um termo como quod, e novamente, em sua entidade, enquanto informante do sujeito, ela também tem um termo como excluído de si mesma e incompatível consigo mesma, não como ligado por uma tendência ao termo exercitavelmente, e como quod; e assim o ser de uma relação é considerar de fato, e não em potencialidade, isto é, considerar como quo, não como quod. E quando é considerada como quo, ela ainda não considera exercitavelmente, mas está constituída para exercer.

XLIV. A segunda consequência se resolve dizendo que a paternidade, como relação, pressupõe geração, se como relação denota o exercício de olhar como tal e de chegar a um termo; mas se como relação denota a entidade da relação, subsistindo em si mesma e informando o sujeito no ser real, então não pressupõe geração, mas a precede, porque, sendo subsistente, não pressupõe um fundamento para existir, mas para olhar.

XLV. Quanto à terceira consequência, diz-se que toda incomunicabilidade e oposição se encontram entiativamente na relação tal como concebida, e por parte do sujeito que se considera; mas a incomunicabilidade e a oposição, tal como exercidas, e por meio de tendência em relação a um termo, encontram-se na relação tal como exercida. Pois mesmo a própria entidade relativa, tal como concebida entiativamente, opõe-se por parte do sujeito, e é incompatível com o termo entiativamente, e em relação ao qual, e assim informa o sujeito ou subsiste em oposição entiativamente ao seu termo: daí negarmos que a relação tal como concebida seja à maneira de um absoluto entiativamente, porque é verdadeiramente uma entidade relativa, embora ainda não seja entendida como tendendo exercitariamente à maneira de um termo ao seu termo: e neste aspecto assemelha-se a um absoluto.

XLVI. Quanto ao quarto ponto, nego o antecedente. E, como prova, diz-se que é verdade que ele precede a constituição de uma forma, precede a influência sobre um sujeito; mas negamos que a constituição de uma forma relativa seja considerar o termo de maneira efetiva por si mesmo, e considerá-lo como "o quê", mas sim ser uma forma que respeita "como o quê". E então ela já se exclui em si mesma e é incompatível com o termo,

embora ainda não o toque efetivamente. Daí se segue que ela deve primeiro influenciar o sujeito, ou, se não tiver um sujeito que subsista em si mesma, antes de exercer uma relação efetiva com o termo: assim como a brancura precede a desagregação da visão como "o quê", antes de influenciar o sujeito, mas não primeiro desagrega "e como o quê" para depois influenciar o sujeito, mas sim o contrário.

XLVII. Finalmente, nesta dificuldade, deve-se notar que, quando dizemos que as Pessoas são constituídas por relações, como por formas, isso não impede de modo algum a simplicidade divina, como se o próprio constituído fosse composto, ou menos simples, se o decompuséssemos em seus constituintes externos, como em algo mais simples: por outro lado, a relação inclui em si a essência com respeito, mas isso, e nada mais, diz a Pessoa, a saber, a natureza com respeito; portanto, formalmente implicam a mesma coisa que o constituinte e o constituído.

Mas a resposta à primeira parte é simples: não distinguimos o constituinte do constituído em termos da coisa significada, como se um fosse uma parte e o outro um todo, mas sim em termos do modo de significação, na medida em que um é explicado pela forma e o outro pelo todo ou concreto, embora, em termos da coisa em si, inclua apenas uma coisa e a outra, mas não da mesma maneira, porque uma e a outra são explicadas de forma diferente; assim como diferentes atributos explicam diferentes razões em Deus, e não toda a eminência de sua perfeição, embora a mesma coisa esteja incluída em um e no outro. E à última parte, diz-se que a relação significa essência e respeito identicamente, mas formalmente apenas respeito, porque este é formalmente significado pelo nome de relação. Mas a pessoa significa natureza formalmente, e não apenas identicamente, porque significa a primeira substância, ou indivíduo de natureza racional, e entende-se que resulta da própria natureza e do termo de sua subsistência.

XLVIII. Finalmente, embora a origem pareça significar o segundo ato da relação, e assim se apresente como a mais atual, ou a segunda atualidade no gênero nocional, que parece ser mais apta a constituir uma Pessoa, assim como oentendimento, que é o segundo ato, constitui a natureza intelectual em ato puro, a origem é significada como mera produção e um caminho para um termo: mas o entendimento não é significado como produção, mas como o ato imanente último em atualidade inteligível, e portanto é apto a constituir a natureza em atualidade purificada última, mas a origem não constitui uma Pessoa, que é designada apenas de fato como ser, e à maneira de algo que existe por si mesmo, não à maneira de um caminho.

## ARTIGO II.

*Como o conceito de voluntariedade pode ser encontrado em atos nocionais?*

I. A resolução de São Tomás sobre esta questão, xLi, art. ii, é que os atos nocionais, ou ad intra, podem ser voluntários com a vontade que os acompanha, mas não com a vontade como princípio: o que ele também ensina ser verificado na processão do Espírito Santo, porque, embora o Espírito Santo proceda pela vontade, não como voluntária e livremente, mas como voluntária e necessariamente, ou naturalmente quer, se de fato todos os atos nocionais são necessários, visto que por meio deles procedem as Pessoas que necessariamente existem em Deus e não existem senão por meio da ação. O significado, portanto, de São Tomás é que os atos nocionais podem ser um objeto desejado por Deus com a vontade pela qual Ele ama a Si mesmo e a tudo o que está dentro de Si: pois assim as próprias Pessoas são amadas por Deus e, consequentemente, as processões ou origens. E visto que essa vontade se encontra em relação a toda processão, porque toda processão agrada a Deus e é um objeto amável, consequentemente deve haver uma vontade concomitante nos atos nocionais, isto é, uma complacência em relação a eles, como em relação aos objetos amáveis, porque são perfeições e realidades dentro de Deus. Contudo, os atos nocionais não podem ser provenientes de uma vontade livre como de um princípio, no sentido de que procedem do movimento e do comando da vontade, ou de sua livre elicitação: pois isso é proceder da vontade, diferentemente de proceder naturalmente, ou pela natureza.

Daí se conclui que o ato de vontade, ou de amor, pelo qual o Espírito Santo age, não pode ser objetivamente voluntário em relação a outro ato, que em nossa análise é anterior, mas só pode ser um objeto desejado em relação a si mesmo.

II. A razão é que a processão do Espírito Santo é o primeiro ato da vontade, visto que é um ato necessário e naturalíssimo, e consequentemente o primeiro na vontade; mas o ato nocional pelo qual o Filho é gerado a partir do Pai pode ser um objeto desejado por outro ato distinto de si mesmo, a saber, por um ato acompanhante ou subsequente da vontade, porque, como a geração é um ato do intelecto, ela já deve, por si só, ser um ato distinto do ato da vontade pelo qual é desejada. E assim, por um ato distinto, ela pode ser desejada a partir de si mesma como objeto.

No entanto, dois pontos podem ser brevemente discutidos.

III. A primeira questão é se essa vontade concomitante que agrada à geração do Filho precedeu de alguma forma o próprio ato nocional da geração, de modo que o Pai desejasse gerar antes, ou se agradasse da geração antes de gerar na prática; ou, pelo menos, se não convém ao Pai querer a geração nocionalmente antes de compreender nocionalmente o que é gerar; pelo menos para este Deus, na medida em que é comum às três Pessoas, a vontade de gerar e o próprio prazer da geração convêm antes que se entenda que o Pai gera o Filho.

A razão para a dúvida é que, por um lado, parece que a vontade e o consentimento da geração deveriam preceder: tanto porque essa vontade é amor essencial, pois é comum às três Pessoas; portanto, precede os atos nocionais, porque o essencial, e o absoluto em nosso modo de entender, precede o nocional; mas esse amor essencial, considerado a priori por isso, abrange como objeto tudo o que há em Deus, incluindo as Pessoas: porque o amor essencial em Deus é regulado pelo conhecimento essencial; mas o conhecimento essencial também, pois esse signo conhece não só a essência, mas também as Pessoas, porque é um conhecimento abrangente e abençoado de Deus, que busca essencialmente o conhecimento das Pessoas; portanto, também o amor essencial, que necessariamente resulta de tal conhecimento, é levado, por esse signo, a todas as Pessoas e suas processões, porque tudo isso permeia o interior de Deus; e não é necessário, para o amor pelas Pessoas, supor que elas sejam produzidas na realidade, mas basta que as pressuponha objetivamente conhecidas e produzidas para algo mais tarde; Também porque o Pai eterno, ao gerar o Verbo, comunica-lhe a sua vontade e tudo o que lhe pertence, ou seja, o próprio ato de amor e os atributos da vontade, que são virtudes como a justiça, a misericórdia, etc. Portanto, entende-se que Ele possui o ato de vontade antes de gerar o Filho, se de fato, por meio da geração, Ele lhe comunica o seu amor, isto é, a vontade no segundo ato. Mas esse amor diz respeito a alguns objetos, e não apenas à essência, mas também a Pessoas que se identificam entiativamente com a própria essência.

IV. Por outro lado, parece que a vontade não pode de modo algum preceder esse ato nocional de gerar, porque a vontade não pode preceder o conhecimento, mas o conhecimento precede a vontade: porém, pelo próprio fato de o conhecimento ser compreendido em Deus, especialmente no Pai, ou na primeira Pessoa, a expressão ou geração do Verbo é imediatamente compreendida, porque é o próprio ato de compreender, como no Pai: e ao postular o ato do intelecto com pleno e infinito conhecimento no Pai, antecedente a todo ato da vontade, que resulta em intelecção, não se subentende que a processão do próprio Verbo seja postulada: portanto, no Pai, a vontade de gerar não precede a própria geração, mas a geração precede a vontade da mesma forma que o conhecimento, porque a geração é conhecimento. Mas as outras Pessoas não têm a vontade de gerar, porque elas mesmas não podem gerar: portanto, elas também não a querem.

Confirma-se que o ato da vontade em Deus não é anterior em origem ao Filho, nem à geração do Filho: portanto, não pode precedê-lo, nem mesmo em nossa maneira de compreendê-lo. A consequência se estabelece, pois não precede a origem ou a Pessoa, exceto aquilo que é anterior em origem em Deus, mas aquilo que não é anterior em origem não conduz a ela, nem pode estabelecer precedência. O antecedente se prova, pois Deus não pode, por sua vontade, tender ao Filho e ao Espírito Santo como possíveis ou futuros, mas apenas como existentes de forma determinada: portanto, a vontade não pode ter prioridade de origem em relação a eles, mas só pode

considerá-los como presentes e coexistentes, o que significa ter-se concomitantemente, ou posteriormente, a tais atos, não anteriormente e sob alguma prioridade.

V. Os teólogos estão muito divididos sobre este ponto, como se pode ver em M. Bagnez aqui na questão xli, art. n, dúvida i; Suárez livro vi sobre a Trindade, cap. ni e iv Vasquez disp.

clx, cap. m e iv; Navarrete aqui contesta. xxxiv; Ruiz disp. xcm, sect, i e ii. O resumo das opiniões é que alguns pensam que o Pai, nessa origem anterior, assim como tem conhecimento e perfeita compreensão de si mesmo e de todas as Pessoas, também ama e, consequentemente, deseja suas processões: de modo que Ele alcança as próprias Pessoas procedentes, não como um ato já produzido, mas como se estivesse por produzir ou como se fosse futuro. Esse ato de amor é encontrado no próprio Pai, nessa prioridade de origem, antes que Ele seja obrigado a gerar o Filho, e com mais razão é encontrado nesse Deus absoluto como comum a toda a Trindade. Essa é a opinião que Caetano defende nesta questão xli, art. n, e ali cita Escoto em i, dist. vi, quaest. i. E Nazário segue a mesma opinião ali e de outros. E quando São Tomás diz que apenas esses atos nocionais são voluntários pela vontade concomitante, mas não pela vontade antecedente, ou como princípio, Caetano entende a vontade concomitante como aquela que considera os atos nocionais como objetos desejados, mesmo que se encontre naquele prior de origem pelo qual o Pai gera. Mas ele entende a vontade precedente, ou por princípio, como a vontade como causa; nesse sentido ele também fala em qu. x sobre potência, art. m.

Por essa razão também muitos Padres negam que a geração do Filho seja da vontade, ou porque o Pai quis, como São Cirilo, livro i do Thesaurus, cap. vm: "Não é por isso", diz ele, "que o Pai gera porque quer gerar." E o Concílio de Toledo, na Confissão de Fé: "A vontade", diz ele, "não impede a sabedoria gerada." E Hilário, no livro sobre Sínodos: "A vontade de Deus trouxe a substância de Deus a todas as criaturas, mas deu a natureza ao Filho a partir do impassível, e a natividade perfeita não foi dada à substância." Pois esses Padres, contrariamente aos arianos, dizem que o Filho foi produzido pela vontade do Pai, de modo que poderiam concluir que ele era uma criatura dela, se procedesse da vontade como de uma causa. Negam que a geração do Filho emane da vontade. Contudo, não negam que o que surgiu por geração natural foi objeto da vontade divina.

VI. Outra opinião sustenta que a vontade de gerar o Filho não precede de modo algum a própria geração, nem por origem nem por natureza, mas que, após a geração do Filho, Ele se agrada e se alegra com isso, sendo esse amor comum a toda a Trindade. Assim defendem Suárez, Vásquez, Navarrete, mencionados acima, e outros que os seguem. E Ruiz também parece concordar, onde demonstra acima que, antes da geração do Verbo, o ato da vontade não pode preceder o princípio produtivo, mas, no entanto, na seção n, número xiv, ele admite que, pelo fato de o Filho proceder do conhecimento de todos os atributos de Deus, conclui-se corretamente que a vontade de gerar precede, por uma certa prioridade de origem, a vontade de gerar, como princípio per se da geração, porque tal atributo é comum a toda a Trindade. Mas isso é fortemente contestado por Alarcon, tratado v sobre a Trindade, disp. vi, c. vin, a num. Porque em Deus a vontade de gerar não pode ser como um desejo, e como algo futuro: pois o desejo implica imperfeição, já que se refere a algo ausente; portanto, em Deus só existe a vontade de gerar como algo presente, e já possuído, da qual há amor como alegria; mas tal vontade de gerar, como algo já possuído, não pode ser o princípio da geração, para que ela possa proceder e ser alcançada.

VII. Mas, visto que o argumento sempre defende a opinião de Caetano de que, naquele prior de origem, pelo qual se entende que o Pai é fecundo para gerar, mas ainda não produzido, o Filho é entendido como plenamente consciente de si mesmo e das Pessoas, por que então não poderia também ser entendido como desejoso, visto que também se entende que ele tem vontade para aquele tempo, e não está ocioso, nem no primeiro ato, nem na potência, mas no segundo ato, com amor essencial? E esse amor tem por objeto a si mesmo e às Pessoas; portanto, finalmente, o pároco Alarcon reduz sua opinião acima a dois pontos, a saber, que ele apenas nega que haja amor em Deus por aquele prior como um desejo por uma coisa ausente e futura, porque tal desejo não pode ser postulado unicamente por uma prioridade diferente de origem ou natureza, mas apenas por uma ordem à prioridade ou posterioridade da duração e da ausência real, o que é completamente repugnante

a Deus. Daí se infere que o amor de Deus em relação aos atos nocionais deve suplantá-los e segui-los. Em segundo lugar, Vásquez pretende que, mesmo que tal desejo fosse dado na primeira Pessoa com respeito à geração futura, ainda assim não precederia a prioridade da origem e da própria geração da natureza real, porque não se distingue dela, nem é exigido per se, no quarto sentido, para ela por parte do princípio. E também nisso alguns enfatizam bastante o fato de que o amor por esses nocionais não deveria preceder os próprios nocionais pela prioridade da origem, porque entre a essência e os atos nocionais não há prioridade de origem, mas apenas identidade e simultaneidade. Mas que o amor pela geração precede o próprio ato nocional da mesma forma que se diz que a essência e os atributos precedem os nocionais, Caetano Alarcón não se recusa a admitir o que foi dito acima no número onze.

VIII. Contudo, não devemos nos deter muito nessa questão. Pois Caetano não pretende postular em Deus um desejo verdadeiro e formal com respeito à geração no Pai, ou qualquer futuro ou ausência no Filho (quem diria isso senão o sábio Ário?), nem tenta introduzir qualquer prioridade de origem entre essenciais e nocionais, mas uma suprema identidade e simultaneidade; mas com isso se subentende que, nessa prioridade de origem em que o Pai é compreendido como tendo uma essência eloquente para gerar, também se compreende que ele tem uma compreensão plena e perfeita de sua essência e das Pessoas, e similarmente um amor ou vontade essencial, não apenas sobre a essência, mas também sobre as Pessoas e processões: e esse amor não é entendido como anterior à geração divina segundo qualquer prioridade de origem, mas segundo uma prioridade ou distinção da razão, da mesma forma que dizemos que os essenciais são anteriores em Deus aos nocionais, porque os primeiros são comuns, os últimos são próprios, e são comuns antes de serem próprios. Contudo, entre os elementos essenciais e esses conceitos, não há ordem ou prioridade de origem, mas sim identidade e simultaneidade. E, nesse sentido, São Tomás disse que o ato de geração voluntária é concomitante à própria geração, porque as coisas que são essenciais e absolutas são identificadas e comunicadas com o conceito; e quando o amor essencial é comunicado, não se comunica um amor sem objeto, mas um amor que o alcança, e este não é apenas a essência, mas também as Pessoas e as processões: pois tudo o que está em Deus é amado com amor essencial e necessariamente. Portanto, esse amor não é subsequente aos atos nocionais, nem os atos nocionais têm qualquer prioridade de origem em relação ao amor essencial, visto que os elementos essenciais não procedem deles, nem os precedem como objeto formal, porque o objeto formal desse amor é a própria bondade divina e a essência, mas as Pessoas como algo identificado com aqueles que possuem a mesma bondade de forma idêntica e concomitante. É necessário, contudo, postular esse amor essencial também em relação às Pessoas e suas processões, naquele que precede a geração, pois assim como a compreensão essencial no Pai precede esse anterior, porque de Sua inteligência Ele produz o Verbo, também o faz querer, ou o amor que imediatamente segue a compreensão: pois esse amor essencial não pertence a Deus depois das coisas nocionais, ou dependente de atos nocionais, mas com a própria essência, e o amor é sempre compreendido em ato, porque a vontade não está no primeiro ato, mas no segundo ato essencial; e assim é comunicado do Pai ao próprio Filho: portanto, não é posterior aos atos nocionais, mas precede. Mas se o ato precede: portanto também o seu alcance em direção ao objeto, porque o amor não é sem objeto, e o amor mais perfeito, como é, e infinito, não tem um objeto para esse signo, e depois acrescenta outro, mas para esse signo alcança seu objeto inteiro.

Mas entre os objetos, um são as próprias Pessoas e suas processões: portanto, elas são amadas por Deus, mesmo antes de serem compreendidas como produzidas.

IX. Portanto, resolve-se a razão da dúvida do lado oposto: pois dizemos que o amor segue o conhecimento, mas o amor essencial segue o conhecimento essencial; e por esse sinal pelo qual o conhecimento essencial é compreendido em Deus, seja neste Deus tomado absolutamente, seja no Pai, por esse mesmo sinal é dado o amor voluntário, ou essencial, mesmo sem que a processão nocional ainda seja compreendida. E quando se diz que por esse mesmo sinal pelo qual o conhecimento é dado em Deus, a geração, ou expressão da Palavra, é dada, a resposta é que por esse mesmo sinal que é dado em Deus com fecundidade, e em relação ao Pai, a expressão da Palavra é dada: não por esse mesmo sinal que é compreendido em Deus quanto aos elementos essenciais

precisamente; mas porque por esse sinal o conhecimento essencial e o amor essencial são compreendidos, e a expressão, ou processão nocional, ainda não é compreendida porque os elementos essenciais são anteriores a qualquer sinal conceitual. E então, embora o amor, ou a vontade da geração, seja entendido em Deus, aqui Deus não o quer, como em si mesmo, absolutamente, mas como no Pai, assim como nem o Filho nem o Espírito Santo o querem para si mesmos: pois isso é impossível, mas eles o querem para o Pai.

Em confirmação, fica claro pelo que foi dito que o ato de amor não tem precedência ou prioridade de origem em relação à geração do Filho, assim como não tem em relação ao Pai, mas tem prioridade de compreensão, assim como todas as coisas essenciais e absolutas precedem as coisas nocionais e relativas, e assim o amor essencial, em nosso modo de compreensão, precede a geração do Filho, a quem ama. E quando se diz que esse ato não tende ao Filho e ao Espírito Santo como coisas futuras ou possíveis, nem por meio do desejo, a resposta é que não há desejo formalmente, e com a imperfeição da futurização, ou ausência do objeto: pois estas pertencem às prioridades da duração e da existência, nas quais esse ato não tem antecedente, mas a mais alta simultaneidade e identidade, encontrando-se ali apenas a prioridade ou distinção da razão. Caetano também não postulou um ato de desejo, embora tenha explicado, pelo exemplo do desejo em nós, que a vontade que precede o objeto pela prioridade da razão pode ser considerada concomitante da nossa parte.

Mas em Deus não há desejo formal, mas esse ato em si mesmo é de alegria e deleite na processão, porque para isso basta que a processão exista na coisa, e esteja presente, e que não haja instante na coisa pelo qual esse objeto não seja alcançado como presente; mas, não obstante, não é necessário que para cada sinal de prioridade e precisão esse ato seja compreendido sob a formalidade e denominação de alegria em relação àquela coisa considerada como já produzida, embora haja alegria em si mesmo, mas nessa precisão e sinal aquilo que é alegria em relação à coisa presente é considerado sob a formalidade e denominação de amor, não de alegria; mas esse ato, como tal, também não é de desejo, porque, embora não seja explicado em relação ao presente como presente, ainda não é explicado em relação ao futuro como futuro, o que é necessário para a razão do desejo, porque não há futurização, mas ele se separa como ali do futuro, ou do presente, e só alcança a bondade como em si mesmo, que é de amor. Veja o que dissemos acima sobre a questão xrx, disp. vn, que trata do ato do amor divino.

X. Em segundo lugar, pode-se duvidar se a processão do Espírito Santo pode ser considerada livre, ou se procede apenas da vontade, como a natureza. Mas nesta parte, a controvérsia, que existe com Escoto, só pode ser sobre a maneira de falar: pois, na realidade, ninguém pode dizer que essa processão é livre no sentido de que pode ser contingente, e que tal processão não é dada. E, de fato, Escoto em i, dist. x, qu. i, e quodlib. xvi, art. n, quando deseja que a processão do Espírito Santo seja livre, não toma livre como oposto a necessário, mas antes admite que essa processão é necessária: pois, como o Espírito Santo é verdadeiramente Deus e isso lhe é comunicado por meio de sua processão, ele não pode ser produzido livremente, pois livre se opõe a necessário, mas é um ser necessário, porque ele é Deus. Portanto, Escoto considera apenas o livre em oposição ao coagido, ou em oposição ao inanimado natural: pois é claro que essa processão provém da vontade, não apenas não violentamente ou coagida, mas com todo o impulso e peso da vontade; contudo, provém da vontade como necessidade natural ou necessariamente voluntária, que surge da plenitude da vontade e da infinitude da bondade do objeto. E tal necessidade é mais perfeita do que a liberdade, que pressupõe alguma limitação no objeto, na medida em que a vontade não é igualada por ele. Daí que, quando São Tomás afirma nesta questão xli, art. n, que essa processão provém da vontade como natureza, ele não considera a natureza como apetite inato e não provocado, ou apetite vazio, mas como apetite provocado, embora não arbitrariamente e contingentemente, mas com plena necessidade e adequação: pois a vontade também tem sua própria natureza e é naturalmente e elicitamente conduzida a alguma necessidade, tanto quanto à especificação, quanto ao exercício, como se vê claramente em relação a Deus. Sobre o qual é costume falar mais amplamente abaixo q. lxxxii e xn, q. 9, e dizemos nos livros sobre a alma, questão XII.

## ARTIGO III.

**Qual é o poder gerador e espirativo em Deus?**

I. Por poder entendemos o princípio pelo qual as Pessoas são produzidas: pois, assim como é claro que existem Pessoas produtoras em Deus das quais outras procedem, e que as próprias Pessoas, produzindo, são elas mesmas o princípio pelo qual produzem, também é necessário atribuir o princípio pelo qual, em nosso modo de entender, é dado em Deus um poder criador pelo qual cria, que não é considerado como um princípio pelo qual, ou como uma Pessoa produtora, mas como um atributo em termos de poder; porque o próprio Deus cria, como um princípio pelo qual: portanto, igualmente, deve haver em Deus um poder gerador e espirativo pelo qual, como poder, a Pessoa é produzida.

Mas Aureolo negou injustamente esse poder em i, dist. vn, qu. i, art. n, e o mesmo é atribuído a Gregório com base na mesma distinção, qu. n, art. ii, sob o argumento de que em Deus não há ação real distinta de poder: portanto, não há poder real. Por isso, Gregório disse que há em Deus um poder verdadeiro e real com respeito à Pessoa produzida, não com respeito ao ato de produzir. Mas se era só isso que ele queria, não discordamos: pois, na verdade, São Tomás admite que há um princípio real em Deus com respeito à coisa que procede, que é distinto do princípio daquilo, mas que não há princípio com respeito ao ato, exceto segundo a razão, como ele afirma nesta questão xli, art. iv para m, e acima na questão xxv, art. i para m, e discutimos acima disp. xi. Portanto, a razão de Aureolo apenas convence de que não há poder em Deus, ou um princípio que seja distinto da ação e realmente oposto ao próprio ato, mas identificado com ele.

Mas negar o poder de forma absoluta, mesmo indistinguível da ação, é inteiramente falso, e alguns o consideram precipitado, visto que contraria todos os escolásticos, aliás, aproxima-se do erro: pois, sem prejuízo da fé, não se pode negar que o Filho realmente procede do Pai, mas nada pode realmente proceder de outro, a menos que possa proceder dele, e ser capaz de proceder, e ter o poder para proceder, que é o mesmo: portanto, se procede do Pai, o poder está no Pai para que proceda. Daí também no Concílio de Florença, sessões XV e XIX, repetir-se frequentemente que no Pai há um princípio gerador pelo qual Ele gera o Filho, embora seja verdade que nessas sessões o Concílio não procede de forma definitiva, mas sim de forma disputativa.

II. A dificuldade reside em determinar a natureza desse poder, se é algo absoluto ou relativo. Por um lado, parece ser relativo, se de fato não for comum às três Pessoas, pois o Filho e o Espírito Santo não podem gerar. Por isso, Damasceno afirma no livro Sobre as Duas Vontades de Cristo: "Tudo o que o Pai tem pertence ao Filho, exceto o poder de gerar".

Portanto, o poder gerador não está no Filho, mas tudo o que é absoluto e essencial em Deus é comunicado ao Filho: logo, o poder gerador não é algo absoluto. E, em segundo lugar, como o poder produtivo deve ser distinto do termo produzido, visto que o termo produzido procede dele, o poder gerador do Filho deve ser realmente distinto do próprio Filho e encontrado somente no Pai como algo próprio e incomunicável a Ele: logo, é algo relativo e não absoluto.

III. Por outro lado, parece haver uma insistência mais forte de que o poder gerador não é algo relativo: tanto porque a relação é a própria subsistência, quanto porque o termo da natureza constitui a Pessoa, como dissemos acima; mas a subsistência, ou personalidade, não é um princípio do quê, nem um poder de produzir, porque não existe como um poder da natureza, mas como um termo que constitui o próprio princípio do quê. Portanto, a subsistência divina é comunicada à natureza humana, que termina a natureza humana e constitui o princípio do quê de operar, mas o poder divino não pode ser comunicado, de modo que o homem opera por meio dele como por meio de um princípio do quê. Portanto, se a relação for colocada em Deus como poder, o princípio do quê é confundido com o princípio do quê; E também porque, em qualquer coisa, a forma ou a natureza é a razão da ação: pois a natureza é o princípio do movimento, ou da ação, isto é, o princípio do quê, porque essa é a forma e a razão da ação, na qual o agente assimila a si o termo: portanto, similarmente, em Deus, essa será a razão da ação, ou a força geradora, na qual o produto é assimilado ao produtor. Mas o Filho não é assimilado ao Pai em

personalidade ou relação, porque nisso Ele é diferente d'Ele, se é que se opõe a Ele segundo a relação: portanto, Ele só é assimilado em natureza, porque somente esta é comunicável ali: portanto, a força geradora não é uma relação, mas uma natureza. Daí que, nas passagens citadas do Concílio de Florença, se diz que o princípio pelo qual, ou pelo qual a própria Pessoa gera, é aquele que é o único comunicável, e acrescenta-se: "A natureza divina é o princípio gerador, pelo qual o Pai gera o Filho." E Cirilo, livro I do Dicionário de Sinônimos, capítulo 1, diz: "O poder gerador é a essência de Deus". E, finalmente, há uma razão urgente, pois se qualquer relação sob o conceito relativo, distinguindo-se do absoluto, seria um poder gerador, especialmente a própria relação de paternidade, esta não pode ser um poder gerador. O que é claramente evidente, pois a paternidade, sob o conceito expresso de paternidade e relativo, fundamenta-se no poder gerador: pois é por isso que o Pai é mencionado no exercício, porque ele gerou; mas se for dito que a paternidade, ou essa relação, não como exercida, mas como concebida ou designada, é um poder gerador, o contrário é verdadeiro, pois, como tal, ela é apenas uma entidade relativa, subsistindo e constituindo o princípio que, não como um poder em relação a outro, ou como um princípio pelo qual.

IV. Devido a essas dificuldades, os teólogos estão muito divididos: alguns consideram que o poder gerador é apenas uma relação, ou uma propriedade pessoal que exclui a essência, o que é atribuído a Boaventura em, dist. vii, qu. i, e a Durando no mesmo lugar na segunda questão. Outros entendem que o poder gerador é a própria natureza divina, sem qualquer outra conotação, o que é atribuído a Gabriel em i, dist. vn, qu. i, n e in. Mas como não é possível separar o poder gerador de toda relação: tanto porque o poder não se refere a si mesmo, mas ao termo produzido por ele; quanto porque, se se referisse apenas à essência, e de modo algum implicasse relação, o poder gerador não seria próprio do Pai, o que é repugnante, visto que não se encontra no Filho: portanto, os autores têm procurado explicar como essa relação se relaciona com o conceito do Poder da Geração. E a opinião comum dos teólogos é que o poder gerador é propriamente chamado de natureza, ou essência, como um poder assimilativo e gerador, mas do conotado, ou seja, relação, como uma condição exigida da parte do sujeito. Esta é a opinião de São Tomás nesta questão xli, art. v, e de Caetano ali, e de todos os tomistas. Escoto concorda em i, dist. vu, qu. i, que exige a propriedade pessoal como condição necessária para o poder gerador, e só difere da opinião de São Tomás no sentido de que o poder gerador não deve ser chamado de natureza, distinguindo-se dos atributos, ou seja, do intelecto, da vontade, etc., embora São Tomás não aceite a natureza nessa precisão rigorosa, mas também incluindo os atributos. Suárez ensina a mesma opinião no livro vi da Trindade, c. v, e Valentia pode ser visto aqui em qu. xv, ponto n; Arrubal disp. cxLin, cap. m; Granados tract. xin, disp. m; sect. m; Ruiz disp. c, sect. n e ni; Vasquez, disp. clxiv, cap. m.

V. Mas esta opinião, comum entre os teólogos, é explicada aqui por Alarcon, a partir do pensamento do próprio Vásquez, no tratado V, disp. VI, c. N, n. XI e seguintes, que afirma que a relação conotada por poder não é uma relação predicativa ou segundo o ser da paternidade, porque ele diz que esta se funda no próprio poder gerador, e assim ele a supõe, mas é uma relação transcendental que se encontra na primeira Pessoa de modo especial com o Filho. Pois, como vimos no primeiro artigo, este autor considera que o Pai se constitui, no sentido da primeira Pessoa subsistente, pela inimitabilidade, na medida em que é a origem primária das Pessoas, o que, segundo ele, se refere a uma relação não predicativa da própria paternidade, porque esta pressupõe a própria geração como fundamento, mas sim a uma relação transcendental, na medida em que é o princípio de ambas as Pessoas procederem em Deus, e considera o Pai e o Filho como Pessoas que procedem de si mesmas como indivisíveis. Mas, como ele viu que essa relação transcendental não é apenas para o Filho, mas indivisível para o Filho e o Espírito Santo, e consequentemente não é adequada para constituir o poder gerador, que é apenas para o Filho, porque é apenas gerador, acrescentou, além da relação transcendental da primeira Pessoa, no sentido do princípio fonte, para o Filho e o Espírito Santo, outra relação transcendental apenas para o Filho, e por meio dessa relação a essência divina é afetada, a qual é chamada de poder gerador próximo. E a relação transcendental com o Espírito Santo, que é comum no Pai e no Filho unidos à essência, constitui o poder espirativo.

VI. Não obstante, deve-se defender a opinião de São Tomás e a opinião comum dos teólogos, de que o poder gerador é a própria essência e a natureza divina, por meio de uma virtude fundamental, que acrescenta à essência, ao seu poder e à sua atualidade apenas uma certa conotação da relação de paternidade, ou relação pessoal. E deve-se rejeitar completamente a introdução de relações transcendentais além das relações reais segundo o ser, isto é, além das quatro relações de paternidade, filiação, espiração ativa e passiva. Tampouco é lícito introduzir outras palavras em tão sagrado e sublime mistério, que não tenham sido transmitidas pelos santos padres e concílios, e pelos teólogos mais antigos e consagrados.

VII. Portanto, essa relação transcendental não deve ser postulada de forma alguma, porque ou essa relação é da própria entidade divina sob um conceito relativo e pessoal, isto é, a própria paternidade ou filiação, ou é da própria natureza segundo o conceito absoluto de natureza e substância, assim como encontramos relações transcendentais que são entidades absolutas e não relações predicamentais; como a relação da matéria com a forma, da parte com o todo, do conhecimento com o cognoscível, do poder com o objeto. Se for do primeiro tipo: então essa relação transcendental é ela mesma uma relação predicamental ou segundo o ser, se de fato for uma entidade divina sob um conceito relativo, não absoluto. Mas a entidade divina, como relativa, é ela mesma uma relação predicamental, a saber, paternidade ou filiação, e aquilo que é chamado de transcendental é ele mesmo a relação de paternidade. O que a paternidade considera transcendentalmente que não considera predicamentalmente? Ou a que termo, ou a que modo de olhar, a paternidade é colocada transcendentalmente, a quem, ou sob que maneira ela não se relaciona predicativamente: assim como, conosco, a paternidade seria supérfluamente colocada transcendentalmente olhando para o Filho, se ela se relacionasse predicativamente, de modo que todo o ser fosse para o Filho? Nem se pode dizer que essa relação transcendental considera o Filho e o Espírito Santo como indivisíveis, e assim não se relaciona por meio da paternidade, mas como o princípio fonte de toda a processão em Deus: pois agora não estamos falando daquela relação, que já atacamos suficientemente acima: pois esta não serve ao poder gerador, porque o poder gerador não se relaciona com o Filho e o Espírito Santo como indivisíveis, mas é somente gerador: portanto, relaciona-se somente ao gerado e, consequentemente, ao próprio Filho; Mas o poder gerador não pode se referir ao próprio Espírito Santo, porque o Espírito Santo não pode ser gerado: portanto, a relação que se relaciona indivisivelmente com o princípio do Espírito Santo e do Filho não constitui, nem por si só conduz ao poder gerador. Portanto, somente aquilo que se relaciona com o Filho, e se relaciona somente com o gerado, conduz. Mas essa relação transcendental não pode ser apropriada à própria paternidade, de modo que se possa dizer que a própria paternidade se refere transcendentalmente ao Filho, porque se, na medida em que é predicada, todo o seu ser é para o Filho, qual é o propósito dessa relação transcendental, também para o Filho imbuído na própria relação predicada? É bem verdade que, nas coisas criadas, o Pai, enquanto causa produtiva do Filho, o considera transcendentalmente, assim como qualquer causa considera seu efeito: mas isso ocorre porque se pressupõe uma pessoa absoluta no Pai criado, e um poder causativo absoluto próprio a ele, e não comum ao Filho, e tal poder e causa podem considerar transcendentalmente o efeito como o termo pelo qual são especificados; aliás, consideram-no transcendentalmente, porque são coisas absolutas e não relações predicadas. Mas a relação predicamental da paternidade em si não pode considerar transcendentalmente o termo além do que é considerá-lo predicamentalmente, porque tal consideração não serve a nenhum propósito, se de fato a relação predicamental considera o termo apenas como um termo puro e correlativo, enquanto a relação transcendental o considera como um efeito ou objeto: portanto, a relação predicamental não pode ter uma relação transcendental adicional. Além disso, nas coisas divinas, somente a relação que diz respeito a um termo puro apresenta oposição e distinção em relação ao seu correlativo, enquanto a relação transcendental não implica oposição com o termo, porque não o considera como um correlativo e um termo puro: portanto, tal relação é nocional e própria do Pai, e não conduz ao poder gerador, pois somente a relação que o distingue do Filho em termos de sua conotação, e o torna próprio do Pai, conduz a isso.

VIII. E se for dito que essa relação transcendental não é do próprio Pai para com o Filho, nem da entidade divina, enquanto relativa, mas enquanto absoluta, nada tem a ver com a finalidade do poder gerador, porque a essência absoluta, na medida em que é absoluta, não é própria do Pai, mas é comum a todas as Pessoas, nem estabelece uma relação transcendental com o Filho, como um termo produzido e distinto, porque a essência, segundo a entidade absoluta, não gera nem produz, mas identifica-se supremamente com o Filho. Portanto, não tem uma relação transcendental com o Filho; Nem mesmo se o fizesse, levaria ao estabelecimento do poder gerador, se de fato, dessa forma, não se trata de uma relação própria do Pai, mas da essência, ou entidade absoluta, em relação ao Filho: portanto, não leva ao estabelecimento do poder gerador, porque este é próprio do Pai, na medida em que se distingue do Filho, porque o poder gerador não lhe é comunicado: portanto, a relação que denota, ou expressa indiretamente, deve ser aquela que está somente no Pai, e nisso se distingue do Filho, ou é incomunicável ao Filho. Mas a relação transcendente, se é a própria entidade absoluta e a essência de Deus, e não a paternidade, ou alguma outra relação oposta e precária, não é própria somente do Pai, ou, se for própria, deve se opor ao Filho, e considerá-lo como um termo puro, e se opor a ele como uma relação segundo o ser, e assim deixar de ser transcendental.

IX. Mas se disseres: Pois o Pai não apenas considera o Filho como um Filho semelhante a si mesmo, mas como um termo produzido; portanto, ele não se refere a ele apenas como um termo produzido; portanto, ele o considera por uma relação transcendental como um termo produzido, embora o considere por uma relação predicamental, como um correlativo, ou por uma relação segundo o ser, a resposta é distinguir o antecedente: ele o considera como um termo produzido, eu distingo; como um produzido no próprio ser relativo, ou no correlativo predicamental da filiação, eu admito; como um produzido no ser absoluto, ou em algum ser dependente, eu nego. Mas para considerar o termo produzido, que nada mais é do que uma relação predicamental oposta, uma relação transcendental não é necessária, mas o próprio predicamental basta, porque, na medida em que tal, ele subsiste em Deus e é capaz de produzir no sentido de um princípio que subsiste em seu termo correlativo, e disso ele também possui algo do ser conotativo necessário para o poder gerador, como já explicamos.

X. Portanto, deixando de lado essa relação transcendental e reconhecendo apenas as quatro relações reais em Deus, que são predicamentais, ou reais segundo o ser, como mostramos acima em disp. xin, devemos retornar à opinião de São Tomás. Segundo a qual dizemos que o poder gerador implica diretamente a essência, ou o poder divino absoluto, dizemos da relação conotativa, ou oblíqua, na medida em que a própria essência não pode ser considerada fértil para gerar, exceto em um sujeito, ou uma pessoa apta para tal função. Mas ela não é apta a menos que tenha em si mesma a razão de oposição e distinção do termo gerador, e essa oposição não pode ter outra força senão a força da relação predicamental, que sozinha fundamenta a oposição real no divino: portanto, exige-se que a condição da parte do sujeito, ou da Pessoa geradora, seja um poder gerador. Portanto, o poder gerador implica tanto o poder de produzir quanto o de assimilar o termo gerado ao próprio gerador, e requer como condição que seja distinto e se manifeste como distinto de seu produtor e do gerador que o produz: pois da própria forma, ou natureza, que é a atualidade ou atividade de produzir, seja radical ou próxima, não requer distinção, visto que, nas processões divinas, a processão é dada para esse propósito, para que a mesma natureza seja comunicada, porque ambos os extremos, tanto o que procede quanto o que produz, devem ser consubstanciais. Portanto, se o poder, ou atividade de produzir, for considerado no poder gerador, este não pode ser uma relação, tanto porque a relação não é ativa, mas puramente 'respeitosa'; e assim tem um termo puramente correlativo, não como produto; tanto porque a relação se mantém por parte da subsistência, visto que a relação é a forma pela qual uma pessoa se constitui no ser de uma pessoa que é finita e incomunicável: mas a subsistência não existe como poder e razão de agir, nem como forma à qual corresponde a assimilação, e razão específica em um termo produzido, ou em uma operação: pois a espécie de operação é tomada da natureza, como da raiz, porque a natureza é o princípio do movimento, ou da operação, mas ela mesma tem como termo constituinte do princípio que: portanto, não é um poder gerador; e, finalmente, porque o poder, ou o poder de

agir e gerar, é ou um poder radical e este é a natureza, ou um poder próximo, como o poder, que é um atributo e uma paixão própria, e este não pode ser uma relação, porque este poder é considerado como a atividade próxima da própria natureza, e como seu instrumento influente no termo. Portanto, o poder gerador deve ser aquele em que o termo produzido e gerado se assimila ao gerador, se for considerado o poder radical e remoto, que é a própria natureza: pois, neste caso, o gerado se assimila ao gerador. Mas, se for considerado um poder próximo, nele não ocorre assimilação, sendo ele um meio e um instrumento pelo qual a assimilação flui da natureza. Ora, em Deus, onde a mais alta atualidade e atividade são dadas na natureza, não há poder próximo como meio e instrumento superordenado de operação: logo, aquilo em que a assimilação ocorre, ou seja, a natureza, é o operante imediato. Visto que, portanto, a assimilação não ocorre na relação, porque na relação o Pai e o Filho são dissimilares, já que são opostos e distintos, segue-se que a própria relação não é aquilo pelo qual a geração ocorre como princípio e por meio de um poder influente.

XI. Que ela requer uma relação como conotação ou condição, para que esse poder possa ser um poder gerador e frutífero para produzir, é claro, tanto porque sem relação não há oposição nem distinção entre a coisa que procede e a coisa que produz: mas o poder gerador serve para produzir o Filho, que é uma Pessoa distinta da Pessoa que gera: portanto, esse poder requer esta condição da parte da Pessoa geradora, para que ela possa ser distinta da coisa gerada, o que ela só tem através da relação; também porque o poder gerador, sob o aspecto ou designação de gerador, não é comunicável ao Filho, nem ao Espírito Santo, visto que eles próprios não podem gerar outro Filho, mas é próprio do Pai; porém, nada é próprio de uma Pessoa e incomunicável a outra, exceto por uma relação, que sozinha estabelece oposição e incomunicabilidade nas coisas divinas: pois, do contrário, todas as coisas são uma; portanto, o poder gerador deve incluir uma relação do conotado, e de maneira oblíqua, e como condição, e nenhuma outra relação senão aquela que se opõe ao correlativo, que é uma relação predicamental, não transcendental. Portanto, a mesma forma que em um sujeito, ou assim modificada, apresenta um efeito que não apresenta em outro sujeito, ou modificado de outra forma, assim como as espécies visíveis no ar não informam intencionalmente e representativamente, como os poderes visitativos informam e representam; a graça em nós, que somos uma pessoa estranha, constitui um filho adotivo, não em Cristo, que é uma Pessoa divina; O calor em um animal gera carne, não o fogo: portanto, a essência modificada pela paternidade é o poder gerador, e Deus o gerador: no Filho não há poder gerador, mas Deus o gerado. E essa modificação, ou conotação, é intrínseca ao próprio poder gerador, isto é, é intrinsecamente necessária para o próprio poder gerador, porque sem ela não há distinção entre produtor e produto; mas sem distinção não há geração intrínseca e essencialmente, mas isso se dá por condição necessária, porque se aplica à Pessoa agente; não como a própria forma ou o poder que formalmente influi e assimila, como já foi demonstrado.

XII. Quanto às razões para duvidar desde o início, a resposta à primeira é que o poder gerador é tão próprio do Pai que não está no Filho por subformalidade e pelo nome de poder gerador; mas, não obstante, tudo o que é de poder e perfeição no poder gerador está no Filho, tudo o que é de conotação e relação conotativa, ou por meio de uma condição necessária, não está no Filho, mas a própria essência e poder que estão no Pai, como gerador, estão no Filho como terminador e completador da geração, e como a coisa gerada; e em Deus é igual, e da mesma perfeição, iniciar a geração e terminá-la, e iniciar é do Pai, terminar é do Filho. Nem isso é surpreendente em relação ao poder gerador: pois mesmo a própria essência, e a natureza divina, e o próprio Deus como gerador, isto é, modificado e afetado pela paternidade, não é o Filho, porque o Filho é Deus como gerado, não como gerador. Assim, visto que o poder gerador denota a essência divina não de forma alguma, mas modificada pela própria relação de paternidade, o poder gerador do Pai torna-se próprio em razão da modificação e da conotação que implica, assim como Deus como gerador. Pois, assim como Deus como gerador não está no Filho, embora tudo o que é de Deus esteja no Filho, assim também a divindade como princípio gerador não está no Filho, embora toda a divindade e todo o poder desse poder estejam no Filho. Pois basta que se diga que algo absoluto é próprio de qualquer Pessoa, o que é próprio, não em razão do absoluto, mas em razão da modificação relativa implícita obliquamente e conotada. Pois, na medida em que a essência ou o poder assim

modificado se restringe àquela Pessoa, ou à relação cuja modificação implica, e não é comunicado a outro, visto que é assim modificado, embora de outra forma a partir de si mesmo e de parte dele, o conceito do absoluto é comunicável.

XIII. A segunda questão é respondida por São Tomás nesta questão xli, artigos v a i, que nesta geração divina, infinitamente perfeita e consubstancial, o princípio pelo qual se gera não deve ser distinguido da própria coisa gerada, mas sim comunicado a ela, porque se a coisa gerada procede como consubstancial ao seu princípio, procede recebendo em si mesma e identificando-se consigo mesma aquilo que está em seu princípio de natureza, atualidade e poder; mas este é o poder gerador e o poder, seja considerado proximal ou radicalmente. Portanto, falta apenas que o poder gerador do qual procede a coisa gerada seja distinto, em forma e poder, da própria coisa gerada, que, ao contrário, naquilo que é de poder e forma, deve ser consubstancial a ela e identificada. Portanto, deve ser distinto da coisa gerada apenas na relação implícita, que diz respeito à condição da Pessoa e ao princípio que a sustenta. E quando se diz que a coisa gerada, ou o termo, realmente procede dele: portanto, deve ser distinguido dele, eu distingo antecedente; admito que procede como realmente distinto de si mesmo na relação conotada; nego na forma e no poder pelos quais é produzido, porque, segundo isso, o termo procede como consubstancial ao seu gerador, mas distinto apenas na relação e no princípio com os quais. E somente isso, que se sustenta por si mesmo na parte do princípio, é incomunicável na potência geradora: mas o restante, que se sustenta por si mesmo na parte do poder, da forma e da natureza, é comunicável e consubstancial ao Pai e ao Filho. E assim, a potência geradora formalmente, e tomada sob sua denominação própria, não está no Filho, mas todo o poder e a atualidade dessa potência estão no Filho, mas sob outra modificação, a saber, como geração terminadora, não iniciadora.

XIV. Quanto às razões de dúvida apresentadas para a outra parte, concedemos as duas primeiras, porque comprovam nossa opinião quanto àquela parte, segundo a qual o poder gerador implica propriamente essência de acordo com o poder intelectivo e expressivo. Mas não contestam o fato de que ele não implica uma relação também por parte do conotado e como condição por parte do sujeito, ou pessoa, e o princípio que o sustenta.

Mas quanto à última razão, que prova que uma relação predicamental não pode ser implícita nem mesmo por desconotação, mas sim uma transcendental, a resposta vem do que já foi dito: somente uma relação oposta e verdadeiramente distinta do termo gerado deve ser implícita, e essa relação é predicamental, ou segundo o ser, não transcendental. E quanto ao argumento de que a paternidade, sob o conceito expresso de paternidade, se funda no poder gerador, a resposta vem do que foi dito no primeiro artigo: a paternidade se funda no poder gerador, e no próprio ato de geração, a paternidade quanto ao exercício de alcançar o termo, mas precede a geração e o poder generalizador quanto a

uma relação subsistente, e no sentido de hipóstase, como diz São Tomás na questão i.

xl, art. iv, e mostramos acima no primeiro artigo. E a relação, enquanto subsistente, basta para a conotação e para a condição exigida da parte do sujeito para o poder gerador: pois o poder gerador não requer a conotação da relação, exceto na medida em que essa relação torna a Pessoa subsistente e incomunicável em sua entidade, e consequentemente distinta em sua entidade da Pessoa gerada, por meio da qual distinção, postulada pela parte da Pessoa, a própria essência tem o poder de produzir como princípio pelo qual, e por meio de poder, outra Pessoa que é distinta pessoal e relativamente da Pessoa geradora, mas não do poder gerador quanto à forma em si e ao poder pelo qual produz, porque esse poder e forma devem estar consubstancialmente na própria coisa gerada. Mas não é necessário para o poder gerador que ele tenha como condição conotativa e necessária a própria relação com o Pai, como no exercício de contemplá-la ela toca o termo, mas sim na medida em que subsiste na entidade da relação, e uma entidade incomunicável e oposta: pois ela tem isso antecedentemente à geração ou ao poder gerador, porque é em si mesma essa entidade distinta, oposta e subsistente segundo o conceito de uma relação significada, não exercida, como foi dito no primeiro artigo.

## ARTIGO IV.

*De que maneiras se pode dizer que uma Pessoa está em outra, é anterior a outra, é igual a outra ou semelhante a outra?*

I. Admirar uma Pessoa em outra é fé absoluta, pois está escrito em João 14: "Não crês que eu estou no Pai e que o Pai está em mim?". Os teólogos geralmente chamam essa existência de uma Pessoa em outra de circuncisão, isto é, a existência recíproca e mútua de uma Pessoa em outra. Mas quanto à maneira de entender essa existência de uma Pessoa em outra, não há pouca dificuldade. Pois, com relação a qualquer terceiro, ou seja, com relação a uma criatura, é bem compreendido como as três Pessoas existem juntas nela, porque, como a operação de todas as Pessoas é uma só, e a existência da imensidão, que se fundamenta na operação, é a mesma, onde uma Pessoa existe, outra também existe, e como a operação do próprio Deus está intimamente em cada ser, e em cada coisa opera por si mesma e depende de si mesma em ser, consequentemente as três Pessoas existem juntas intimamente e indivisivelmente em qualquer criatura.

Mas, no momento, não estamos tratando dessa forma de não existência, mas de como uma Pessoa está em outra reciprocamente, mesmo com criaturas remotas, e de uma operação para o exterior, visto que as próprias Pessoas não operam reciprocamente entre si, porque, embora uma proceda de outra, o inverso não é verdadeiro: mas, além da processão, não há outra operação de uma Pessoa em outra.

II. Respondo, portanto, que é melhor dizer que uma Pessoa está em outra daquela tríplice maneira que São Tomás atribui nesta questão, 42, art. v.

Em primeiro lugar, de fato, em razão da essência que é comum a todas as Pessoas.

Em segundo lugar, devido à correlação

mútuo, pelo qual se entende que um parente está em outro segundo o intelecto.

Terceiro, em razão da origem, na medida em que, por meio de atos imanentes, a própria origem procede de dentro, e é da natureza do ato imanente que o que procede permaneça naquilo de onde procede.

A razão é que, para um estar no outro, basta uma distinção de extremos e uma conjunção da razão de ser, mas isso se manifesta de três maneiras: pois o Pai tem uma entidade pessoal relativa distinta do Filho, e tem uma razão de conjunção com o Filho e de existir nele que é supremamente íntima, a saber, a própria essência comum a ambos; mas nada os une e acopla mais intimamente do que a comunicação mútua da mesma essência. Por isso, Caetano observa bem nesta questão xlii, art. v, que São Tomás não infere que uma Pessoa está na outra precisamente do fato de cada uma ser identificada com uma essência, mas do fato de uma única e mesma essência ser comum a ambas: pois essa é a razão pela qual as Pessoas estão unidas e uma está na outra consubstancialmente. A identidade de essência e relações por si só não explica essa circunsistência e inexistência de uma na outra, pois por essa identidade só se sabe que todas são uma em essência, não uma na outra: mas isso se compreende bem ao supor a distinção dos extremos, ou Pessoas, e considerar a essência como a razão da comunicação entre ambos, na medida em que, mantendo a distinção, são consubstancialmente os mesmos: e, portanto, a circunsistência e inexistência de Pessoas diz respeito ao número de nocionais misturados a partir de essenciais, como o poder gerador e o poder espirativo, o que implica algo do nocional consistindo do essencial com a conotação do relativo: assim, a circunsistência ou inexistência de Pessoas implica algo do nocional, ou seja, Pessoas distintas, misturadas a partir do essencial, na medida em que a própria essência é tomada como a razão da existência consubstancial das Pessoas entre si. E, no entanto, nesse modo de existência, não se diz que as Pessoas não existem em relação umas às outras apenas por algo de si mesmas, mas por si mesmas como um todo, embora a razão da existência seja a essência, porque esse modo de existência é consubstancial; e assim, por meio da razão, exerce-se a substância, que é total e indivisível.

III. De segunda maneira, diz-se que uma Pessoa existe em outra em razão da relação, de modo que não apenas as próprias Pessoas relativas são os extremos dessa não-existência e circunscrição, mas também a própria relação é a razão formal para existir em outra. Mas um relativo pode ser entendido como estando em outro

correlativo, seja por razão de uma tendência real e respeito a ele, seja por razão de simultaneidade e conjunção entre si, na medida em que estão juntos em natureza e conhecimento, ou definição. De primeira maneira, não se diz que um relativo está em outro, mas em relação a outro, porque sob essa tendência exerce oposição a outro, que retém segundo a sua entidade; e assim, propriamente, não está em outro, mas em relação a outro. De segunda maneira, diz-se que um relativo está em outro, porque na definição de um relativo o outro se encaixa; e assim estão juntos em conhecimento, e um no conhecimento, ou definição, do outro, como observa São Tomás no quinto artigo citado, e Gaetano respondendo ali aos argumentos de Aurélio e Durando. O único obstáculo a esse modo de não existência e circuncisão, segundo o aspecto formal da relação, parece ser a forma como se diz que o Espírito Santo está no Pai e no Filho em termos de paternidade e filiação, porque a paternidade não é um correlato da espiração passiva, nem a filiação da mesma maneira: portanto, o Espírito Santo não estará formalmente no Pai e no Filho enquanto tais relações existirem, mas apenas enquanto espirador.

Caetano responde no quinto artigo citado aqui que não há incongruência em admitir que o Espírito Santo não está no Pai e no Filho segundo uma relação, exceto na medida em que eles são espiradores, ou na medida em que um deles é um espirador. E este é verdadeiramente o caso, falando de uma relação formalmente oposta ao Espírito Santo, porque somente esta entra na definição desse correlativo, mas não a relação de paternidade e filiação. Portanto, se somente este modo de não existência se dá na medida em que um relativo entra na definição de outro, não pode haver espiração passiva na paternidade e filiação formalmente segundo este modo, porque ela não entra na definição delas. Mas, ainda assim, embora a filiação e a paternidade não estejam formalmente correlacionadas com o Espírito Santo, elas o estão, no entanto, de forma idêntica e radical, não apenas por aquela identidade que existe entre a essência e as relações: pois isso não basta para se dizer que a essência está nelas, visto que não é um extremo distinto; Mas, por essa identidade que existe entre a Pessoa e a relação a ela adjacente, que elas radicalmente exigem ser identificadas consigo mesmas, na medida em que são Pessoas pertencentes à processão intelectual, e assim como o intelecto é a raiz da vontade em nosso modo de entender, também conceitualmente as Pessoas intelectivas são o princípio radical da espiração passiva, na medida em que esta deve proceder delas como do princípio pessoal do amor nocional. Portanto, como um princípio ao qual devem se opor, e assim como radicalmente a respeito do Espírito Santo, elas também estão correlativamente nele radicalmente: mas, em razão do espírito da razão, elas estão correlativamente nele formalmente.

IV. Mas se disseres que este modo de existir reciprocamente em outro não é próprio das Pessoas divinas, pois também pertence a uma relação criada: pois uma relação também é incluída na definição do correlativo, a resposta é que de fato pertence às relações criadas, mas que não é próprio das Pessoas divinas ter existência mútua de qualquer modo como relações, mas como Pessoas. Mas fora de Deus, as relações não são Pessoas; e, portanto, as Pessoas não existem à maneira das relações: mas as relações criadas, por serem acidentes, requerem sujeitos diversos, e assim sua circunscensão é dificultada, muito menos circunscensão como Pessoas.

Finalmente, em razão da origem, é claro que uma Pessoa está em outra, ou dentro de outra, porque, como essa origem opera por ação imanente, pertence a ela o fato de a Pessoa que procede não estar fora do produtor, mas permanecer nele, porque não procede fora dele: portanto, está nele, assim como o conceito está dentro do intelecto, o amor dentro da vontade. Somente nessa maneira de existir uma Pessoa em outra há uma dificuldade decorrente da razão da dúvida proposta acima, porque dessa maneira a Pessoa que procede é bem compreendida, por exemplo, o Verbo está no Pai, de quem procede imanentemente, mas não reciprocamente o Pai está no Filho, porque, como não procede dele, nem essa origem é mútua, em razão da origem imanente o Pai não pode estar no Filho, ou o Pai e o Filho no Espírito Santo, porque não procedem dele.

Mas a resposta é que não se diz que o Pai permanece no Filho como no início de sua origem, mas como em uma origem interminável, porque, como diz São Tomás sobre João, capítulo XVI, lição IV: «Tudo o que o Pai tem, o Filho tem, mas não na mesma ordem: pois o Filho o recebe como quem o recebe de outro, mas o Pai o dá a outros.» Portanto, o modo de ser por origem imanente inclui tanto a existência do termo no princípio quanto a existência do princípio no termo; e embora nas coisas criadas o termo de ação imanente não possa ter em si mesmo

o princípio do qual procede, mas esteja no princípio como permanecendo e inferindo nele, quando o termo precedente subsiste, assim como se diz que permanece em seu princípio, não por inferência, mas por processão, assim também se diz que o princípio permanece no próprio termo por terminação nele, não por inferência.

V. Daí se resolve outra questão, que geralmente se acrescenta aqui, a saber, se se diz que uma Pessoa está em outra, não apenas inteiramente, mas também totalmente. Pois que ela é inteira não está em dúvida, visto que essa Pessoa não tem partes, mas é indivisível, onde quer que esteja. Mas é duvidoso se ela está totalmente, isto é, em todos os sentidos e segundo todas as razões ou tudo o que está em si mesma, em outra. Pois alguns pensam que uma Pessoa está em outra, não porque a propriedade relativa em si esteja em outra, mas porque a essência de uma está em outra, como se estivessem reunidas pela essência e reciprocamente em si mesmas, mas não pelas propriedades em si, assim como se pode dizer que um homem está ligado e preso a outro, embora tenha grilhões apenas nos pés ou nas mãos.

Mas afirmamos que as Pessoas não existem apenas em relação uma à outra, e de forma recíproca, uma na outra, por causa de sua essência ou por algo inerente a elas mesmas, mas também por causa de sua propriedade relativa e por causa da origem do ato imanente, como já foi dito. E assim se verifica em todos os sentidos o que a Igreja canta no hino da segunda semana da Quaresma, nos louvores: "No Pai está o Filho inteiramente, e no Pai está o Verbo inteiramente". A razão é que as Pessoas divinas se compreendem mutuamente, suprema e infinitamente. Portanto, visto que não podem coexistir mutuamente não só por causa da essência, que pertence à consubstancialidade, mas também por causa da relação, na medida em que se inclui mutuamente, e por causa da origem imanente, na medida em que o princípio e o termo permanecem um no outro, e nenhum desses modos de existência possui imperfeição, mas decorre necessariamente da própria natureza do relativo e de tais origens, deve-se dizer que as propriedades e as Pessoas relativas existem em si mesmas e totalmente em si mesmas umas para as outras, não só segundo algo de si mesmas, isto é, quanto à essência, mas também segundo aquilo que é de propriedade e relativo, tanto quanto às próprias relações quanto quanto às origens.

Não que uma Pessoa ou propriedade informe outra, ou inerre em outra, mas que se observam mutuamente, e uma está incluída no conhecimento da outra, e uma se origina em si mesma, e a outra termina a propriedade da outra, e a essência de uma é comum a ambas por causa de tal processão e comunicação.

## QUE PRIORIDADE DEVE SER ADMITIDA OU NEGADA NAS PESSOAS DIVINAS?

6. Atualmente podemos distinguir quatro modos de prioridade. A primeira prioridade é a de duração, ou seja, quando algo começa ou está em sua duração antes de outra coisa, o que se chama prioridade in quo.

A segunda é a prioridade da natureza, quando alguma natureza ou razão é pressuposta sobre outra porque depende dela ou é causada por ela, embora ambas existam no mesmo tempo ou duração, assim como o sol é anterior à luz em termos de causa, mas não em existência.

A terceira é a prioridade de origem, na medida em que o seja, como aquilo de que provém outro, e por princípio em relação a outros, quer sejam da mesma natureza de duração, quer de naturezas diferentes, como no caso do Pai em relação ao Filho.

A quarta é a prioridade da razão, da inteligência, pela qual se compreende uma coisa como distinta de outra, e sem ela. Mas quando uma coisa é tomada sem outra, ela pode ser compreendida antes desta, sendo a prioridade da nossa e da vossa, porque por meio de diversos e sucessivos atos compreendemos uma coisa e discernimos suas razões ou formalidades.

VII. Das duas primeiras prioridades, é certo que se referem às Pessoas divinas. A prioridade da duração, porque as Pessoas divinas são coeternas e nenhuma tem sucessão de existência em relação à outra: pois uma não é anterior à outra em ser, em duração, caso contrário teriam a existência de duas, e não de uma.

A segunda prioridade é relegada a Deus, porque é a prioridade da causalidade e da dependência: diz-se que uma é anterior em natureza à outra quando a outra é, em natureza, posterior em ser e, consequentemente, dependente da

outra e causada por ela; mas nas Pessoas divinas, natureza e ser são uma e a mesma coisa: portanto, segundo a ordem da natureza, uma não é anterior à outra, nem a outra posterior. Daí se dizer no Credo Atanasiano: "Nesta Trindade, nada é anterior nem posterior."

VIII. Pode haver uma dificuldade quanto às outras duas prioridades: pois São Tomás, em seu livro XLII, artigo M, ensina expressamente que em Deus existe apenas a ordem da origem, pela qual uma Pessoa deriva de outra, mas que não há prioridade nem segundo a natureza nem segundo o intelecto: pois essa ordem da origem não é a ordem da natureza que fundamenta a prioridade, mas apenas a ordem da emanação e do princípio: não tendo, porém, um princípio, nem nada posterior, mas o mesmo ser, comunicando-se com a natureza; portanto, não há propriamente um anterior. E é a partir disso que São Tomás demonstra sua opinião, porque nas Pessoas não há nada além de essência e relação. Segundo a essência não há prioridade, porque existe uma unidade abrangente. Segundo as relações, há simultaneidade, porque estão relacionados ao mesmo tempo por natureza e conhecimento: portanto, não há prioridade, falando estritamente sobre prioridade, embora haja uma ordem de um em relação ao outro, porque a prioridade, em sentido estrito, é relativa ao posterior: mas em Deus não há nada posterior, porque isso implica uma certa inferioridade e diminuição. Daí isso estar mais em harmonia com as palavras citadas de Atanásio no Credo, que dizem de forma absoluta e sem qualquer distinção: "Na Trindade não há nada antes nem depois". E Agostinho, em seu livro Contra Maximino, capítulo XIV, diz: "Há uma ordem de natureza entre o Pai e o Filho, não que um seja anterior ao outro, mas que um seja derivado do outro". Portanto, São Tomás admite apenas uma ordem entre as Pessoas, não uma prioridade, falando de uma prioridade rigorosa.

IX. É isto que Scotus pensa em i,dist. xxvin, questão final, que Vásquez segue em disp. clxvh,c. n e outros. E eles provam que, pelo próprio fato de haver ordem nas Pessoas divinas segundo a origem, a prioridade e a posterioridade devem ser admitidas, não absolutamente, mas com a adição da prioridade de origem: pois, em razão desta ordem, dizemos absolutamente que o Pai é a primeira Pessoa e o Filho a segunda; portanto, se a primeira é dada, e segundo a razão da origem, por que não seriam a primeira e a posterior dadas segundo a mesma origem? E especialmente porque esta primeira e posterior não se opõem à simultaneidade segundo a natureza e o intelecto: portanto, pode ser admitida em Deus. Então, porque o próprio São Tomás se contradiz: pois na questão xl, artigo final, ele diz que das Pessoas Segundo o conceito do Pai, a hipóstase é anterior à geração e, consequentemente, ao Filho unigênito; porém, nesta questão, o artigo 42, inciso I, afirma que não há prioridade entre as Pessoas, nem mesmo segundo o intelecto: portanto, contradiz-se; sobretudo porque a prioridade segundo o intelecto nada mais é do que a distinção da razão e a consideração de uma sem a outra, o que não se pode negar não só entre as Pessoas divinas, mas também entre os próprios atributos.

X. Não obstante, embora essa discordância diga respeito apenas à maneira de falar, como bem observa Caetano nesta questão xm, art. m, a língua deve ser refreada, pois essa expressão sobre anterior e posterior nas coisas divinas parece conter algum perigo ou dissonância, porque, embora a prioridade pudesse ser defendida em um sentido forte, a posterioridade sempre designa alguma diminuição e minoria. E visto que no Credo Atanasiano (que é o testemunho público e a profissão da Igreja) está tão cuidadosamente declarado que na Trindade não há nada antes e depois, São Tomás, sem dúvida, fala com mais segurança, rejeitando toda prioridade e posterioridade e usando apenas o nome de ordem, dizendo que há uma ordem de origem, não de prioridade. E, na realidade, Escoto parece inferir apenas isso no trecho citado e em outros que geralmente são citados dele. Dos padres, porém, aqueles que Vásquez alega, a saber, Basílio, lib. O primeiro livro, contra Eunômio, não muito longe do final, e o livro m, no início, e Epifânio, citado por São Tomás em sua primeira pequena obra contra os erros gregos, capítulo n, e Nazianzo, citado do mesmo capítulo nove, não falam tão claramente: pois eles apenas dizem que o Filho é o intermediário entre o Pai e o Espírito Santo, porque ele é a segunda Pessoa da Trindade, o que ninguém pode negar, mas não é o mesmo ser a segunda e a terceira Pessoa e ser a última, porque na segunda apenas a ordem de numeração está implícita, na última algo de diminuição em relação à primeira. Somente Basílio, em outro lugar anterior do primeiro livro contra Eunômio, menciona

prioridade e posterioridade na origem das Pessoas: mas isso não é surpreendente, porque ele também diz que causa e causado estão presentes: "Não separando essas coisas", diz ele, "mas entendendo pelo pensamento a causa antes do causado." Portanto, assim como ele toma causa e causado em um sentido mais amplo para a origem do princípio e do que procede, também toma antes e depois não em um sentido estrito, mas em um sentido amplo para aquilo que é primeiro, e depois segundo a ordem de numeração, não segundo antes e depois absolutamente, mesmo na própria origem; porque mesmo na origem o depois significa alguma diminuição: e assim é quando é absolutamente negado o contrário no Credo Atanasiano, e por Agostinho, onde falamos com mais cautela e segurança acima, negando-o absolutamente: mas dizer que apenas os Padres negam antes e depois por duas razões, como explica Vásquez, não vejo em que base ele o prova. Pois negar antes e depois na duração é suficiente negar a sucessão da duração e dizer que essas Pessoas são coeternas: mas Atanásio, no Credo, primeiro diz que essas Pessoas são coeternas e coiguais; mas depois ele acrescenta que nesta Trindade não há nada antes nem depois: mas se ele entendesse apenas que não há antes nem depois em termos de duração, seria repetir que são coeternos.

XI. Mas os fundamentos de Vásquez e Escoto são respondidos pelo que foi dito. Em primeiro lugar, dizemos que ser o primeiro e o segundo numa processão e estar na origem designa apenas a verdadeira ordem da processão com numeração: pois onde há um número real, há primeiro e segundo: pois não há apenas um.

E quando Vásquez insiste que, pela natureza da coisa, um é primeiro e o outro segundo, mas não apenas pela numeração, porque na numeração poderíamos igualmente começar a numeração pelo Espírito Santo e pelo Filho, e chamar isso de a primeira Pessoa a partir da qual começaríamos a numerar, respondo que essa numeração real também é feita com a ordem de processão e origem, e, portanto, essa Pessoa é nomeada e numerada primeiro, não apenas a partir da qual começamos a numerar a nosso critério, mas a partir da qual a ordem de processão começa: mas não se segue disso que seja anterior e posterior, porque está bem estabelecido que há uma origem e uma ordem entre as Pessoas, embora nenhuma seja posterior à outra ao mesmo tempo, ambas por causa da unidade de natureza; também devido à simultaneidade das relações, embora a própria ordem de origem, que exige que um proceda do outro, e não o contrário, exija também que comecemos a numerar a partir daquele de quem todos os outros procedem, e ele próprio a partir de nenhum anterior, e por esta razão é devido a ele que seja o primeiro, e ao outro que seja o segundo, não por prioridade, mas pela ordem de origem e processão em que há número.

XII. Mas quanto à segunda coisa que se deduz da contradição de São Tomás, a resposta é que não há contradição, porque quando São Tomás nega a prioridade segundo o intelecto, ele fala do intelecto como sendo capaz de conceber e definir adequadamente as próprias relações: pois assim um é do intelecto do outro, donde não é anterior segundo o intelecto, mas juntamente com o outro. Mas quando ele diz que a Pessoa do Pai, segundo o conceito de hipóstase, é anterior à geração e, consequentemente, ao Filho, ele fala de um conceito inadequado de paternidade e, segundo as diversas funções ou formalidades da mesma relação, como subsistentes e como ativamente voltadas para o seu termo. E assim não há contradição nas palavras de São Tomás. Mas ao fato de se dizer que a distinção da razão não pode ser negada, nem mesmo entre atributos, e consequentemente nem a prioridade da razão, a resposta é que a distinção da razão não tem lugar no presente caso, porque estamos falando de relações que são realmente distintas umas das outras, e supondo essa diversidade, indagamos se existe um lugar entre elas, antes e depois, em algum sentido, de modo que isso se encontre na realidade, porque elas não precisam ser distinguidas pela razão, mas a prioridade segundo o intelecto significa algo diferente da distinção da razão, a saber, que segundo o intelecto elas não estão juntas, nem inteiramente uma, mas uma depois da outra, o que designa uma certa diminuição, que não podemos atribuir às Pessoas divinas nem mesmo pelo intelecto.

## A RELAÇÃO DE IGUALDADE E SEMELHANÇA NAS COISAS DIVINAS.

XIII. Que há igualdade entre as Pessoas divinas é evidente no Credo Atanasiano, onde se diz: “Há três Pessoas coeternas e coiguais”. Mas Paulo também diz do próprio Filho em Filipenses 1: “Ele, que era de natureza

divina, não considerou que o ser igual a Deus era algo a que devesse se apegar". Mas que Ele é semelhante ao Pai é claro nas Sagradas Escrituras, quando se diz: "O Filho é a imagem do Deus invisível" (Colossenses 1) e a expressão exata do ser de Deus (Hebreus 1). No entanto, os católicos usaram o termo igualdade em vez de semelhança para explicar a consubstancialidade do Filho, porque até os arianos admitiam que Ele é semelhante ao Pai, mas de modo algum igual; enquanto os católicos afirmavam que não só há uma só natureza no Pai e no Filho, mas que ela é igualmente perfeita em ambos, como observa São Tomás de Aquino nesta questão, capítulos 42, artigos 1 a n, que é: ambos são iguais.

Mas São Tomás apresenta a razão para essa igualdade, tanto porque nas coisas divinas não há nada maior nem menor: portanto, são iguais; quanto porque não pode haver uma mesma quantidade de coisas desiguais em número. Mas nas coisas divinas não há quantidade de partes e extensão, mas de perfeição e poder: e a perfeição é a essência divina nas Pessoas, porque da própria essência elas têm todo o ser e a atualidade: portanto, não podem ter desigualdade, se têm a mesma quantidade de perfeição e poder.

XIV. Daí se deduz, em primeiro lugar, que a igualdade e a semelhança nas Pessoas divinas requerem apenas a distinção dos extremos, que são chamados iguais ou semelhantes, mas não a distinção na quantidade ou perfeição em si, em razão da qual são chamados iguais ou semelhantes. Pois a igualdade ou semelhança não é a mesma coisa que os extremos, como se o mesmo extremo pudesse ser semelhante a si mesmo: pois é mais do que semelhante, a saber, a mesma. Mas, não obstante, com os extremos postulados distintos, se a razão formal pela qual as coisas semelhantes ou iguais são chamadas for uma e a mesma em número em ambos os extremos, por essa mesma medida a semelhança e a igualdade serão maiores, e serão chamadas de semelhança mais eminente, porque estão unidas da melhor maneira possível sem a identidade dos extremos; Mas a semelhança busca e se fundamenta na unidade e na concordância da razão formal, contanto que não chegue à identidade: mas não chega à identidade se os extremos permanecerem distintos, porque então não é a mesma coisa em si mesma, e na própria razão formal a unidade aumenta, o que é mais propício à semelhança e à igualdade. Portanto, se duas pedras têm a mesma quantidade numérica ou brancura, mantendo-se a distinção dos extremos, elas serão altamente iguais ou semelhantes.

XV. Em segundo lugar, decorre que esta suprema e perfeita igualdade das Pessoas é muito difícil de explicar se as perfeições relativas se multiplicam e são diversas nas relações.

A razão é que as perfeições relativas se multiplicam não apenas em número e diversidade material, mas também em diversidade formal, porque as próprias relações são, por assim dizer, especificamente diversas na razão da relação e formalmente: pois o Pai e o Filho não diferem, como dois filhos ou dois pais, falando na razão da relação: pois em Deus não há divisão material, mas tudo o que difere ali deve diferir formalmente, visto que toda a potencialidade, sem a qual a divisão material não é possível, está muito distante de Deus e é representada por Ele. Mas, assumindo uma diversidade formal e, por assim dizer, específica nas relações, e que elas possuem perfeições relativas distintas, dificilmente se pode evitar a desigualdade da perfeição relativa, porque essas perfeições diferem não apenas em número, mas de uma maneira específica, mas também naquelas que diferem em espécie e formalmente há sempre alguma desigualdade e dissimilaridade, porque em espécie elas são como números, e diferir mais do que em número está fora da igualdade e fora de qualquer tipo de semelhança, visto que uma perfeição relativa, que está em uma, não está no outro extremo. Nem basta dizer que elas são iguais por causa do fundamento. Não digo que seja suficiente, porque se o fundamento é a essência, quanto ao seu ser absoluto, não duvidamos que ela não só seja igual, mas a mesma em todas as Pessoas; mas falamos de perfeições relativas como relativas, que essa opinião postula serem diversas, apesar da unidade abrangente da essência absoluta, e nelas dizemos que nem toda igualdade pode ser observada, mas que há alguma desigualdade, pelo menos relativa. Mas se falarmos do fundamento nocional, isto é, da própria origem, como por exemplo, a geração é o fundamento da relação de paternidade, a processão espirativa da relação espiratória, etc., então a dificuldade não se resolve, mas antes aumenta: pois a dificuldade permanece quanto a esse fundamento nocional, quer ele diga perfeição ou não. Se não o diz, tampouco as relações que se fundamentam nele dirão perfeição: pois nenhuma relação deveria ser mais perfeita do que o seu fundamento. Se

assim for, multiplicando-se a perfeição nocional nas próprias origens, da mesma forma dirão a desigualdade como perfeições relativas, porque elas não diferem apenas numericamente, mas formalmente, como espécies diversas.

XVI. Em terceiro lugar, segue-se que a relação de semelhança e igualdade fundada nas próprias Pessoas não é real, mas sim racional. O que São Tomás afirma nesta questão xlii, art. iad iv, e em i a Anibald, dist. xxxi, questiona unica, art. iv, em ambos os casos com base em um duplo fundamento. Por um lado, considerando a própria razão para fundamentar a igualdade; por outro, considerando os próprios extremos, que são considerados iguais, que são relações pessoais. A causa, ou razão para fundamentar a igualdade no divino, é a unidade de essência e perfeição: mas a mesma coisa em si mesma não é uma relação real, nem pode uma mesma coisa ser a razão para fundamentar uma relação real em si mesma; donde, embora os extremos sejam realmente diversos, se, no entanto, a razão para fundamentá-los é a mesma, por exemplo, Se ambos tiverem a mesma brancura ou quantidade, não estabelecerão uma relação real de semelhança ou igualdade, embora se diga que as próprias coisas ou os extremos sejam semelhantes devido à comunicação da própria forma. A razão para isso já foi dada em Lógica q. xvn, art. n, de Caetano aqui q. xlii, art. i, porque, em coisas relativas, os extremos materiais, ou sujeitos, são realmente referidos, porque as próprias formas, ou as razões de fundação, são realmente referidas: pois se as brancuras não são referidas segundo a semelhança, tampouco as próprias brancuras serão referidas: mas as brancuras não são realmente referidas se forem uma só, e a mesma brancura em vários sujeitos, não multiplicadas. Portanto, tampouco se dirá que os próprios extremos são formalmente semelhantes, ou formalmente relacionados em semelhança, se as razões de fundação não estiverem relacionadas relativamente, mas identicamente porque são a mesma forma numérica. Assim, nas Pessoas divinas não há igualdade real, exceto em razão do fundamento, como se extrai de São Tomás no trecho citado de Anibald, que diz: «Embora a igualdade não seja uma relação real, aquilo em razão do qual a igualdade é atribuída realmente existe em Deus», que é certamente em razão do fundamento ser igual realmente, ou fundamentalmente, não formalmente em termos relativos, mas formalmente em magnitude e essência, que é a razão do fundamento.

XVII. A segunda razão de São Tomás é que uma relação real não pode ser fundada em outra, porque, do contrário, seguir-se-ia um processo infinito, pois para qualquer relação dada, outra poderia ser fundada nela, seja de semelhança ou de dissimilaridade. Consideramos essa razão em Lógica, q. xvn, art. in, sobre a primeira dificuldade, e apresentamos a razão a priori (além da incongruência de multiplicar relações ao infinito, que é quase uma razão a posteriori) porque todo fundamento deve ser mais perfeito do que aquele sobre o qual se fundamenta, mas todas as relações são iguais em seu modo relativo de ser; e, portanto, uma não pode ser o fundamento de outra. A força deste argumento reside no que foi insinuado ali, porque o fundamento não é uma causa puramente material e receptiva de relação, como a matéria-prima em relação à forma, mas como um especificador ou como algo que dá ser e realidade ao próprio fundamento, da mesma forma que os acidentes têm substância como um sujeito não puramente receptivo, como a matéria-prima, mas como um sujeito que sustenta o ser do próprio acidente, como tendo um ser mais perfeito, e simplesmente subsistindo em si mesmo, de modo que o ser do acidente, que é ser secundum quid, é aperfeiçoado pela dependência dele, como de um ser mais formal e mais perfeito. Mas não apenas na medida em que uma relação é um acidente, ela precisa ser sustentada por um sujeito como por um ser mais perfeito que subsiste em si mesmo, mas porque, sendo a menor de todas as entidades, ela precisa, além do sujeito em que inerra e pelo qual é sustentada no ser, de um fundamento sobre o qual possa ser fundada como por uma causa específica e determinante, de modo que possa realmente ser dita a outro, como explicamos no trecho citado sobre lógica, no segundo artigo, porque, como uma relação é uma terceira entidade e um meio entre dois extremos, sua especificação depende deles, e não apenas de seu sujeito, de sua inerência e existência.

XVIII. Disso se deduz que, embora uma das relações seja mais perfeita do que a outra em sua espécie, uma não pode fundamentar a outra, porque o fato de ser uma relação requer um fundamento mais perfeito do que ela mesma, e sua natureza específica surge da razão comum a todo o gênero das relações, a saber, porque ela é de uma entidade tão mínima que não é suficiente por si só, nem o sujeito é suficiente por ela só, mas ainda precisa

da coordenação de extremos e de um fundamento extraído do poder absoluto, se de fato todo o gênero das relações reais requer um fundamento, que, obviamente, deve ser algo não relativo, já que está fora de todo o gênero das relações: pois é exigido por todo esse gênero, não em razão desta ou daquela relação específica. Portanto, embora uma relação seja mais perfeita do que a outra no próprio gênero, devido a um termo ou fundamento mais perfeito, no entanto, no fato de que ela depende em seu ser e especificação não apenas do sujeito, como os demais acidentes, mas também do fundamento, todas as relações são iguais, porque isso lhes pertence pela mesma razão comum ao gênero das relações, por ser de uma entidade tão mínima que necessita de um fundamento. Logo, a perfeição de uma relação em sua espécie sobre outra não é suficiente para prover um fundamento para uma relação, porque o fundamento deve ser mais perfeito no próprio modo de ser do que o modo de ser de todo o gênero relativo. Assim como um acidente, embora possa ser mais perfeito do que outro na linha e ordem do acidente, não pode, no entanto, ser o sujeito ou substância de suporte de outro em seu próprio ser, embora possa ser um meio, de modo que um acidente possa ser recebido em outro, como a quantidade para receber cores e a potência para receber hábito ou ato. E isso ocorre porque o sujeito de suporte ou substantivo deve ter um ser mais perfeito do que o ser inerente do acidente. Da mesma forma, portanto, uma relação de seu gênero não é suficiente para fundamentar outra relação, porque o fundamento deve ser mais perfeito, uma vez que a relação, portanto, o exige, porque a menor entidade é de seu gênero, e, portanto, precisa não apenas de um sujeito ao qual ela inerre, mas também de uma entidade da qual ela resultará por comparação a outro extremo, e isso não para esta ou aquela relação, mas para todo o gênero de relações.

Scotus objeta: Se essa desigualdade estivesse em Deus, seria uma relação real; portanto, mesmo que haja igualdade, há a igualdade e semelhança mais perfeitas quando há mais de uma quantidade, ou natureza, sobre a qual ela se fundamenta: portanto, onde há a unidade mais perfeita em quantidade, haverá a igualdade mais perfeita. Mas que se trata de uma relação real é evidente, porque os extremos são realmente distintos, e o fundamento é real, e concorda com os extremos sem a intervenção do intelecto: portanto, possui todas as condições para ser uma relação real.

Isso se confirma porque, excluindo toda a obra do intelecto, o Filho é realmente igual e semelhante ao Pai: portanto, por meio de alguma igualdade real; mas a igualdade é uma relação: portanto, essa relação é real.

E, finalmente, porque a igualdade é simplesmente a perfeição e pertence ao Filho em virtude da produção: portanto, ela é real. Tampouco há razão pela qual uma relação possa ser fundada em outros gêneros, por mais diminuída que seja sua entidade, mas não possa ser fundada na própria entidade relativa. E nas coisas divinas, as relações de origem não são fundadas imediatamente na essência: pois então não seriam distintas umas das outras, porque o fundamento seria um só, a saber, a essência: portanto, elas são fundadas imediatamente nas relações.

A resposta à primeira pergunta é que, se houvesse desigualdade em Deus, haveria em Deus uma quantidade distinta, ou perfeição, e, consequentemente, uma relação real. Mas ora, a igualdade resulta da quantidade da perfeição, que é inteiramente una; e, portanto, não é uma relação real. E quando se diz que há a igualdade mais perfeita onde há a unidade mais perfeita, respondo que é a igualdade mais perfeita pela perfeição da quantidade e da adequação, não pela formalidade do respeito; mas a perfeição e a adequação, ou unidade de quantidade, são apenas o fundamento da igualdade relativa, não o próprio respeito formal: pois isso não está realmente em Deus, como ensina São Tomás no trecho citado por Anibald.

Em segundo lugar, afirma-se que, entre as condições de uma relação real, devem ser considerados extremos verdadeiramente distintos, não apenas em termos de entidade e materialidade, mas também formalmente, ou seja, como fundamentos da relação; e, portanto, o fundamento deve ser real, não apenas em entidade, mas também em distinção, porque deve ser verdadeiramente distinto, assim como os próprios extremos, porque os extremos estão verdadeiramente relacionados a partir dele, porque os próprios fundamentos estão relacionados como causa, e a razão se sustenta na parte de cada extremo. Mas o mesmo não pode ser a razão para realmente considerar a si mesmo.

Quanto à confirmação, a resposta é que nego que o Filho seja realmente igual ao Pai segundo o respeito real; concordo que, segundo a congruência real e a comunicação adequada de forma, eles são iguais. Daí se segue que eles são iguais por igualdade real, ou seja, por igualdade fundamental ou entitativa no sentido de unidade, não por respeito formal de igualdade, e que a igualdade pela qual eles são realmente iguais não é uma relação, mas uma unidade abrangente na mesma perfeição e forma.

Em terceiro lugar, diz-se que a igualdade é a perfeição simplesmente tomada como unidade, e a adequação da perfeição real, como virtude, que é quantidade virtual em Deus, não para o respeito real: pois assim requer algo de imperfeição, ou seja, alguma divisão real na própria quantidade que fundamenta tal respeito, como Caetano bem observa nesta questão xlii, art. i, no rodapé do comentário. Mas que não é repugnante fundamentar as relações em outros gêneros, e que é repugnante fundamentar outras nas próprias relações, já dissemos acima, e apresentamos a razão de São Tomás; Das relações de origem, dizemos que não existem relações de origem fundadas em relações pessoais: pois elas não têm outras origens senão as das próprias Pessoas; aliás, as origens são as próprias relações pessoais, assim como a geração ativa é a paternidade, e diferem apenas porque as origens são significadas como ação e modo de produzir, enquanto as relações são entendidas como razão, no fato de estarem em respeito: e antes as próprias relações pessoais se fundamentam em origens, ou ações de produção, ou de proceder quanto ao exercício do respeito; e assim nunca há uma relação real baseada em outra relação.

# QUESTÃO XLIII.

## SOBRE A MISSÃO DAS PESSOAS DIVINAS.

### SUMÁRIO DO TEXTO

A consideração comparativa final das Pessoas divinas reside em sua relação com as criaturas, na medida em que se diz que as Pessoas são enviadas às criaturas, ou que vêm a elas, não existindo nelas apenas por meio da imensidão e da operação criadora pela qual existem em todas as criaturas, mas segundo a manifestação de si mesmas e sua habitação nas criaturas. Portanto, a missão é feita apenas às criaturas racionais. E é sobre essa missão que São Tomás trata nesta

questão.

No primeiro artigo, ele demonstra que é apropriado que algumas Pessoas divinas sejam enviadas, porque elas precisam tanto proceder do remetente quanto inserir algo novo na criatura, o que diz respeito ao prazo da missão, assim como a relação com o remetente diz respeito à origem e à processão.

No segundo artigo, ele demonstra que a missão não é eterna, mas temporal, devido à conotação do termo ao qual se refere, sendo esta uma missão que se recria na criatura, embora pressuponha uma processão desde a eternidade dentro do próprio Deus, mas que só passa a ser chamada de missão quando se define um termo temporal ao qual ela se refere.

No terceiro artigo, ele demonstra que a missão invisível à alma só se realiza conotando o efeito da graça santificante, porque a missão invisível tem como propósito as Pessoas que habitam a alma, de modo que a alma possa desfrutar delas, o que só é possível através da graça santificante.

No quarto artigo, ele mostra que não se diz que o Pai é enviado, embora se comunique e habite pela graça na alma, porque a Pessoa do Pai não procede de outro, e portanto não está na alma por missão, o que implica processão a partir de outro.

No quinto artigo, ele mostra que também é apropriado que o Filho seja enviado invisivelmente pela graça à alma, porque Ele habita na alma, e a alma desfruta dEle, e para esse efeito Ele procede de outra Pessoa, a saber, do Pai, e isso basta para a missão.

No sexto artigo, ele mostra que a missão invisível das Pessoas é feita a todos os que estão na graça, na medida em que existem nelas de uma nova maneira por meio da graça, e procedem para esse fim.

No sétimo artigo, ele mostra que também é apropriado que o Espírito Santo seja enviado visivelmente, e não apenas o Filho; pois o Filho foi enviado visivelmente por meio da encarnação, através da qual apareceu visivelmente na carne, como o autor de toda a santificação; mas o Espírito Santo foi enviado visivelmente aparecendo em alguns sinais de santificação, mas não assumindo uma natureza visível na unidade de sua Pessoa.

No oitavo artigo, ele mostra que a Pessoa enviada é enviada apenas por aquilo de onde procede, no que diz respeito ao hábito de processão que a missão implica; mas quanto a um termo a que se refere, ou ao efeito de novo que ele conota, mesmo pela Pessoa de quem não procede, tal efeito é produzido, uma vez que é produzido por toda a Trindade.

# DISPUTAÇÃO XVII

## SOBRE A MISSÃO DAS PESSOAS DIVINAS.

### ARTIGO I.

*O que é uma missão e a quem ela se aplica?*

I. Lemos com muita frequência nas Escrituras que Pessoas divinas são enviadas, como em João. viii: O Pai dá testemunho de quem me enviou: João x: A quem o Pai santificou e enviou ao mundo; e do Espírito Santo está escrito em João xiv: A quem o Pai enviará em meu nome; e João xvi: Se eu não for, o Paráclito não virá a vós; mas, se eu for, eu o enviarei a vós. Assim, fica claro que essas duas Pessoas, o Filho e o Espírito Santo, são enviadas às criaturas, quer o envio em si tenha um efeito e uma manifestação visíveis, como quando o Filho foi enviado para encarnar, quer um efeito invisível, como quando é enviado para santificar a alma, sobre o qual diremos mais tarde: «O Pai sozinho, como diz Agostinho em De Trinitate, cap. v, nunca é lido como enviado.»

II. Mas para que possamos explicar o que é essa missão e a quem ela se aplica, é preciso observar que uma missão, em termos gerais, significa uma processão ou partida de alguém com um destino para algum efeito, ou para algum lugar novo: pois não se diz que alguém é enviado para aquilo que já estava fazendo, ou para onde já estava; assim como se diz que um embaixador ou procurador é enviado por um príncipe a algum lugar com poder ou comissão, e se diz que um mensageiro é enviado com cartas para outro. Portanto, quatro coisas concorrem em uma missão, a saber, a pessoa que envia ou destina, a pessoa enviada, o destino para o qual ela é enviada novamente, a partida ou processão daquele que é enviado para sua função; mas essa missão, ou partida, pode ser feita de duas maneiras por parte da pessoa que envia. De uma maneira, por ordem, ou seja, quando a pessoa enviada é motivada a algo e age como súdito e subordinado, como quando um servo é enviado para fazer algo ou para estar em algum lugar. De uma segunda maneira, existe uma missão por meio de pura saída, ou origem sem comando, assim como um raio é emitido do sol, um rio de uma nascente, e assim uma missão ou emissão é uma emanação para algum término, onde uma coisa é colocada ou opera novamente.

Visto que a missão implica essas duas relações — a origem no remetente e a conotação de um novo efeito, ou uma nova forma de existir em relação ao termo para o qual é enviada —, pergunta-se, com razão, o que a missão implica, principal e formalmente: se a própria processão e a origem na Pessoa que a envia, que é eterna em si mesma, ou a função do ofício e o próprio efeito, que é temporalmente realizado, e qual destes a missão pressupõe. Daí dependem outras questões, que serão resolvidas pela resolução desta, a saber: se a missão é formalmente algo nocional em Deus, pois, se denota uma nova posição de efeito, pertence ao poder de efetuá-la, que é algo essencial; mas, se denota uma egressão ou origem do remetente, é algo nocional. Da mesma forma, questiona-se se a mesma Pessoa pode enviar a Si mesma, ou apenas aquilo que procede de Si mesma, e se somente a Trindade envia Pessoas, ou uma Pessoa outra: pois os efeitos da missão são comuns a toda a Trindade.

Existem duas opiniões sobre esta parte. III. A primeira afirma que a missão deve representar a causa do próprio efeito, que é temporal. Isso é atribuído ao mestre em i, dist. xv, e ali a Boaventura, Septu e outros, e São Tomás parece pensar o mesmo ali, aprovando a opinião que diz que a missão consiste não em algo nocional, mas essencial: «E isto, diz ele, parece-me mais verdadeiro, considerando a virtude da palavra: pois missão, segundo a razão do seu nome, não significa uma procedência de alguém, como de um princípio do qual a missão deva provir, mas apenas para que a autoridade de alguém seja atribuída ao enviado para o efeito da missão.» E em I a Anibald, dist. xv, questão um, art. n: «Alguns, diz ele, afirmam que missão significa mais principalmente o que é essencial, e isto parece mais verdadeiro», e apresenta a mesma razão que citamos de outro lugar. Portanto, se missão implica mais principalmente a designação de um novo efeito, e este não procede da origem das Pessoas, mas da onipotência de Deus, e na medida em que Ele é um: portanto, não pode consistir formalmente na origem da Pessoa e no que é conotado no efeito, mas a postulação desse efeito é formalmente a própria missão.

A base dessa opinião é extraída de dois fatores.

IV. Primeiro, pelo que está implícito nos lugares citados por São Tomás, porque a missão não implica uma saída de outro segundo a origem, e a produção de si mesma no ser: pois nem se diz que algo é enviado pelo fato de ser produzido e feito, mas a coisa que é enviada pressupõe ser e existir em si mesma, e quando existe, é enviada, como fica claro quando um servo é enviado por seu senhor: pois por tal missão ele não é produzido, mas supõe-se que seja produzido, e é destinado a algum ministério: mas pela origem divina as Pessoas procedentes saem de seu princípio em relação ao seu ser que lhes é comunicado: portanto, tal saída e origem não são uma saída da missão, nem a missão pode supor, pois tal saída é uma origem segundo a produção e o ser.

Isso se confirma, porque a missão é simplesmente temporal e pressupõe algo temporal, conforme Gálatas 4: "Quando chegou a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho", etc. Mas a partida e a origem nocional das Pessoas são eternas: portanto, a missão não pressupõe tal partida.

Confirma-se, em segundo lugar, que as origens e processões nocionais em Deus também são naturais e ocorrem segundo atos naturais e necessários para o interior; mas, verdadeiramente, uma missão é uma processão ou partida de algo moral, e realizada de maneira moral, isto é, segundo um destino para algum ministério que se realiza seja pedindo, seja consultando, seja induzindo, seja ordenando, à maneira como embaixadores ou mensageiros são enviados, donde se diz em Obadias 1: Ouvimos a mensagem do Senhor, e ele enviou um legado ao gênero, onde a glosa entende por legado Cristo, o Senhor que é enviado; mas um legado não é destinado por um ato natural e pela produção da origem, mas por uma ação moral e influxo que assim o destina. E muito menos a origem, ou partida hipotética das Pessoas de seu princípio, serve para a missão, porque por essa origem as Pessoas permanecem dentro do remetente e não saem dele: pois o Filho permanece no Pai; mas é da natureza de uma missão que ele saia e se separe do remetente, como São Tomás cita de São Jerônimo em i para Anibald, d. xv,q. i, a. i a 1, pois Jerônimo, no capítulo xvi de Ezequiel, diz dessas palavras: "Eu as transformarei e as restaurarei", assim: "Aquilo que está unido e reunido em um só corpo não pode ser enviado"; portanto, essa processão que coloca o produto dentro do remetente não serve de modo algum para a verdadeira e própria missão, mas apenas para a manifestação do efeito, que é feito novamente, em razão do qual se diz que as

Pessoas que se manifestam por meio delas são enviadas.

V. Outra opinião, que também devemos adotar, é que a missão afirma e pressupõe a origem das Pessoas, não na medida em que se situa nas Pessoas originadas e produzidas em si mesmas, mas na medida em que se estende à manifestação temporal das Pessoas e à comunicação nas criaturas racionais, que é um novo efeito e modo de ser nas criaturas. Esse efeito é, de fato, comum a toda a Trindade, mas é uma condição e uma certa conotação necessárias para que a processão da Pessoa divina seja missão, assim como a conotação do efeito da criação é uma condição necessária para que o ato da vontade divina seja chamado livre, o que em si mesmo é entitativamente necessário. Essa conclusão é deduzida de São Tomás aqui, artigo n, especialmente da solução para o quinto ponto; pois São Tomás ensina que a missão implica uma relação com um princípio para um termo temporal; mas a geração e a processão implicam uma relação com um princípio para um termo eterno, na medida em que procedem dentro de Deus. E ele acrescenta na solução da segunda questão que: «A missão inclui a processão eterna e acrescenta algo, a saber, um efeito temporal: pois a relação da Pessoa divina com o seu princípio só existe desde a eternidade. Por isso, a processão é chamada de dupla, ou seja, eterna e temporal, não porque a relação com o princípio seja duplicada, mas porque a duplicação se dá por parte do termo temporal e eterno.» Assim, São Tomás, ao situar claramente a missão na própria processão eterna com a conotação de um efeito temporal, afirma que a processão e a missão têm a mesma origem, mas diferem quanto ao termo, porque, enquanto eterna, situa-se na emanação da Pessoa, enquanto a missão se estende a uma manifestação temporal. Pelo mesmo motivo, ele ensina no quarto artigo. O Pai não é enviado, porque não implica uma origem de outro, como o Filho e o Espírito Santo, embora também produza um efeito temporal, que a missão de outras Pessoas conota, a saber, a graça.

Ele quer dizer a mesma coisa no oitavo artigo, dizendo que: «Nem toda Pessoa envia, mas aquela de quem vem a processão.» A mesma opinião de Durandus em i, dist. xv, q. in, e sem dúvida de Caetano nesta questão, art. i e vm, onde afirma que pertence à intenção primária, ou formalidade da missão, que seja uma processão do enviado a partir do remetente: segue Ferrari iv contra gentil. c. xxin, Bagnez no segundo artigo desta questão e comumente os tomistas, e esta maneira de pensar está mais de acordo com as Escrituras, os Padres e a razão. Escrituras, de fato, porque está escrito em João 1: Eu procedi de Deus e vim; João 16: Eu saí do Pai e vim ao mundo; onde o próprio vir ao mundo é ser enviado, como Agostinho diz no livro n sobre a Trindade, c. v: «Sair do Pai e vir a este mundo é ser enviado.» Mas essa vinda está unida à própria processão e à partida do Pai, que é a sua própria origem nocional. Está mais de acordo com os Padres da Igreja: pois, em primeiro lugar, Hilário, no livro IX sobre a Trindade, explica esta mesma passagem de João 16: «Do Pai, diz ele, veio a este mundo, porque tinha vindo de Deus. Pois, para entender que o seu nascimento era significado na sua morte, ele afirmou que veio do Pai; e, uma vez que veio do Pai por aquilo que saiu de Deus, a sua morte é o nascimento absoluto, que se seguiu à profissão do nome paterno». Onde o «veio do Pai por aquilo que saiu de Deus» mostra claramente que ele veio do Pai, o que diz respeito à missão, que é sair do Pai com a processão, ou manifestação do nome paterno. Da mesma forma, Agostinho IV sobre a Trindade, capítulo XX: «Ele não foi enviado segundo poder ou substância desiguais; ou algo que não é igual a Deus Pai, mas segundo aquilo que o Filho é do Pai, e não o Pai do Filho: pois o Verbo do Pai é o Filho, que também é chamado seu Filho. Que admiração, então, se ele é enviado, não porque seja desigual ao Pai, mas porque é uma certa emanação do sincero brilho de Deus?" E abaixo: "O Verbo de Deus é enviado por aquele de quem ele é o Verbo. Ele é enviado por aquele de quem nasceu. Aquele que gera envia, o que é gerado é enviado. E então Ele é enviado a cada um, quando é conhecido e percebido por cada um.

Portanto, não se diz que o Filho é enviado pelo simples fato de ter nascido do Pai, mas sim pelo fato de o Verbo feito carne ter aparecido neste mundo, de onde Ele disse: Saí do ventre e vim ao mundo, ou por aquilo que é percebido pela mente de cada um de tempos em tempos, como está escrito: Envia-a para que esteja comigo e trabalhe comigo." Onde Agostinho expressa claramente toda a nossa opinião.

VI. Acrescento a homilia de Gregório Magno, 26, sobre os Evangelhos, a respeito disso: Assim como o Pai me enviou, "Por esse mesmo fato", diz ele, "diz-se que o Filho é enviado pelo Pai, quando é gerado pelo Pai". E abaixo, falando do Espírito Santo: «Sua missão é a própria processão, porque procede do Pai e do Filho.» E a homilia de Beda no primeiro domingo após a Ascensão, livro n de suas homilias: «Quando a graça do Espírito Santo é dada aos homens, o Espírito Santo é certamente enviado pelo Pai e pelo Filho; ele procede do Filho e do Pai, porque sua missão é a própria processão.»

Finalmente, no Concílio de Florença, quando na sessão XXIX, Marco de Éfeso apresentou certas autoridades de São Basílio e São Gregório Nazianzeno, que disseram que o Espírito Santo é enviado pelo Pai e pelo Filho, mas não procede: na sessão XXIV, a resposta foi dada em nome dos latinos por João, o Teólogo, nestas palavras: «Enviarei a Palavra, o que mais quero dizer, senão que ela é enviada por alguém? Aquele que envia algo, na verdade, parece enviar o que é seu, e o que é enviado vem dele mesmo.» Assim também o Filho, que, tendo recebido o Espírito Santo na geração do Pai consubstancial, possuindo a mesma faculdade e natureza paterna, acredita-se que envia o mesmo Espírito.» Onde essa resposta claramente pressupõe que a missão do Espírito Santo proveniente do Filho comprova sua processão a partir dele, e assim pressupõe a missão para a própria origem e processão nocional, embora conote um efeito temporal.

Atanásio pode ser visto na carta a Serapião, que São Tomás cita em sua primeira obra, no título: Que o Filho envia o Espírito Santo, onde ele diz: «Esta é a ordem divina da natureza proveniente do Pai e do Filho, que aquele que não é de ninguém é enviado por ninguém, e aquele que é de outro não vem em seu próprio nome, mas em nome daquele de quem ele existe.»

VII. Finalmente, o argumento em favor desta parte é corroborado, pois fica claro nas Escrituras que existe uma missão das Pessoas divinas, missão essa que não pode ser compreendida sem uma relação com o remetente,

de quem provém a coisa enviada, e uma relação com o termo para o qual é enviada e destinada, de modo que possa estar lá novamente ou realizar algo. Além disso, essa missão, ou emanação do remetente, só pode ser moral, por meio de algum influxo ou destino moral, ou por meio de uma saída física e natural do enviado do remetente. Mas não se pode entender que as Pessoas divinas emanam por meio de um destino e influxo moral: portanto, por meio de uma origem natural. A hipótese menor é comprovada: pois o destino e o envio moral são ou por comando, como quando os inferiores são enviados, e diz-se que os Anjos são enviados por Deus, e essa missão não pertence às Pessoas divinas, visto que elas não são inferiores. Ou então, por meio da oração e da súplica, como se um igual ou superior fosse enviado, e isso também não pertence às Pessoas divinas, porque uma Pessoa não ora a outra, nem pede, pois pedir é o dever dos necessitados. E quando Cristo diz: "Eu rogarei ao Pai, e ele vos dará outro Paráclito", ele fala do ministério da carne assumida. Ou, finalmente, pode haver uma missão moral por indução ou persuasão, ou pela comissão de alguma autoridade. E isso não convém às Pessoas divinas, porque elas não podem ser induzidas ou persuadidas: pois, como argumenta Agostinho em De Trinitate, capítulo V: «Como Deus enviou seu Filho? Ordenou-lhe que viesse, ou pediu-lhe, ou apenas o advertiu?

Mas seja como for, certamente foi feito pelo Verbo; e o Verbo de Deus é o próprio Filho de Deus.» Portanto, nenhum movimento moral cumpre esta missão: pois tal movimento é feito pela proposição de um objeto e pela representação pela qual algo é proposto como adequado, de modo que outro possa ser movido, o que não tem lugar nem mesmo nas Pessoas divinas, visto que, a partir de uma nova proposição, os objetos não podem ser persuadidos e, consequentemente, não enviam pela força da persuasão moral, e muito menos pela comissão de alguma autoridade, porque as Pessoas divinasnão são capazes de autoridade comissionada, elas que têm a suprema e a mesma autoridade, mas só podem tê-la comunicada, e essa comunicação se dá por origem natural e nocional. Nem nos impede de orar a Deus, e de maneira moral, quando o induzimos a nos ajudar. Pois, como diz São Tomás 2-2, quaest. Lxxxm, art. ii a i e n: «Não é necessário que ofereçamos orações a Deus para que lhe manifestemos as nossas necessidades ou desejos, mas sim para que nós mesmos consideremos que, nessas coisas, devemos recorrer à ajuda divina.» Nossa oração não visa alterar a disposição divina, mas sim obter, por meio de nossas orações, aquilo que Deus determinou. Tais orações, porém, não encontram lugar nas Pessoas divinas, que exercem a mesma autoridade, disposição, inteligência e providência.

Confirma-se, pois se a missão pressupusesse origem ou manifestação a partir do remetente, mas apenas a manifestação da Pessoa em algum efeito, não haveria razão para que não se dissesse que o Pai foi enviado, o que Agostinho nega em De Trinitate, capítulo V, se de fato o Pai também se manifesta e é conhecido em algum efeito de novo, no qual outras Pessoas se manifestam: mas só não se diz que Ele foi enviado porque não tem origem em outro, como o próprio Agostinho afirma em De Trinitate, capítulo XX: "Quando o Pai é conhecido no tempo por alguém, não se diz que Ele foi enviado: pois Ele não tem fonte de ser, nem de onde procede". Portanto, a processão a partir de alguém é da natureza da missão. A moral é excluída: logo, a natural é necessária.

VIII. Daí se resolvem os fundamentos da opinião contrária. Ao primeiro ponto, dizemos que São Tomás estabeleceu a missão nesses lugares, segundo a denominação que ela recebe do termo ad quem: pois dele ele extrai a denominação da própria missão temporal, a processão ou origem da Pessoa: pois, como ele diz nesta questão, art. ii: «Aqueles que implicam origem segundo sua relação com um princípio podem determinar o termo da processão e, em certa medida, determinar um termo eterno, como geração, e processão, às vezes um termo temporal, como missão.» Assim, portanto, a missão considerada em si mesma, e segundo o que ela diretamente afirma, é uma processão nocional; mas segundo a denominação pela qual a missão é denominada, ela afirma um efeito ou termo temporal, o que certamente implica algo absoluto, a saber, a efecção de Deus para o exterior. Portanto, São Tomás, naquela décima quinta distinção citada no argumento, não disse que a missão consistia absoluta e simplesmente em algo essencial, e não em algo conceitual, mas disse que: «A missão, considerada em virtude da palavra, parece implicar algo essencial«, a saber, a produção de um efeito;» porque missão não significa processão para o ser, parando por aí, e tomando a denominação de missão somente por ser uma processão quanto ao ser: pois isso é considerar a processão segundo sua relação com um termo eterno, mas

sim a partir do fato de que essa processão conota um termo temporal, que ela própria conota, e ao qual a processão se estende, de modo que possa se manifestar nele, e assim recebe a denominação de missão. E assim é considerada naqueles trechos desde a primeira das frases. No entanto, nesta questão, ele a considerou mais claramente segundo a razão principal e essencial, ou como disse Caetano, segundo aquilo que é da primeira intenção da missão, ou seja, segundo a sua relação com o remetente, de quem procede aquilo que pertence à origem, mas que denota o efeito temporal, do qual recebe a denominação.

IX. Quanto ao primeiro fundamento da razão, a resposta é que a missão não é a produção em existência da coisa enviada em si, como se por estar em si mesma, como no termo missão, que ele conota e do qual deriva a denominação; contudo, a missão pode muito bem ser a produção da coisa enviada com conotação e extensão, a um termo temporal extrínseco, no qual ela se manifesta. E embora tal missão não seja dada nas coisas criadas, porque Deus não envia uma criatura senão por comando, e segundo influxo, destino ou egressão moral, o que pressupõe produção física; portanto, também não se diz que os anjos são enviados pela própria criação, mas depois de terem sido criados; Contudo, nas coisas divinas, onde não pode haver uma missão por comando, ou qualquer outro influxo moral, como já foi demonstrado, é necessário recorrer à processão e à origem das Pessoas, que, por sua infinitude e perfeição, também abrange a missão, na medida em que pode ser estendida ao termo temporal, que conota para sua manifestação, assim como considera o termo eterno para sua emanação; e a missão não é especificada por esse termo temporal, porque é um elemento secundário, e a conota como um efeito, sem o qual a denominação de missão não existe: assim como o ato livre em Deus é em si mesmo um ato necessário da vontade, na medida em que é livremente estendido à criatura, e não a tem como objeto específico, mesmo sendo livre, mas como algo conotado e um efeito, requisito, porém, para que a denominação do ato seja chamada de livre.

À primeira confirmação, a resposta é que a missão é simplesmente temporal, assim como se diz que a produção e a criação de Deus ocorrem no tempo, porque a denominação é feita a partir da ação com o termo produzido, não sem ele; assim também a missão, por ter um termo temporal, é denominada temporal por causa dele, embora em si mesma seja uma processão nocional e eterna; e assim, quando se diz que essa origem é eterna, eu a distingo; entitativamente, eu a admito; terminativamente, com respeito ao termo secundário, eu a nego. Pois a mesma processão que é eterna em si mesma e com respeito ao termo primário que procede para o ser, tem um termo temporal segundo uma certa extensão e conotação, e por isso é denominada missão temporal.

À segunda confirmação, a resposta é que as processões divinas são naturais em si mesmas e dizem respeito a um termo produzido desde a eternidade, não a um termo conotado no tempo e livremente criado: pois, em relação a este, elas consideram apenas a manifestação de si mesmas, que se dá por meio de efeitos livres, e esse termo é conotado por essa processão para que ela seja uma missão. Tampouco se exige que a missão seja realizada formalmente por influxo e destino moral, mas basta que seja por emanação natural, contanto que termine em um efeito temporal livremente criado, de modo que nele se realize a manifestação da processão eterna. Mas a missão das criaturas se realiza de maneira moral, porque por comando, indução ou consulta; e assim um servo, um embaixador ou um mensageiro é enviado. Mas a passagem de Obadias: "Ele enviou um embaixador às nações" é entendida como a missão do próprio profeta, ou, se entendida como a missão de Cristo, deve ser entendida como sua missão como homem: pois assim ele foi enviado por toda a Trindade por meio de ordem e comando, podendo ter o caráter de embaixador ou mensageiro, razão pela qual é chamado de Anjo do grande conselho, isto é, mensageiro. Mas a missão do próprio Filho de se tornar homem não se dá por ordem, mas por processão, com a conotação do efeito de se manifestar. E quando se diz que processão é para dentro e missão para fora, a resposta é que isso se deve aos diferentes termos: pois diz-se que é para dentro em si mesma, e por alcançar o termo eterno, mas para fora na medida em que se estende e conota o termo temporal no qual se manifesta, assim como, por razão do primeiro termo, é eterna, por razão do segundo, temporal. São Tomás responde à autoridade de Jerônimo nesse mesmo lugar, quando fala da missão de uma coisa criada e inferior, que tem essa imperfeição inerente a ela, de estar

separada de seu remetente, mas as Pessoas divinas, por missão, não estão separadas do remetente, mas se manifestam para o exterior.

## COROLÁRIOS DO QUE FOI DITO.

X. Disso depreendemos inicialmente quais Pessoas são ditas como enviadas no divino; a saber, apenas as Pessoas precedentes são ditas como enviadas quando se manifestam em alguma obra para o exterior: mas não se diz que o Pai é enviado, mesmo que também se manifeste ao exterior e se dê a si mesmo, ou venha habitar na alma com outras Pessoas.

A razão é que, embora o efeito exterior, no qual se manifesta ou comunica as Pessoas à criatura, seja comum a todas as Pessoas, nele certas Pessoas se manifestam como procedentes, mas a Pessoa do Pai como não procedente de nenhuma: portanto, as Pessoas procedentes nesse efeito e manifestação são como enviadas, isto é, como procedentes para tal manifestação, ou nesse efeito manifestadas como procedentes. Não obstante, nesse efeito da graça, diz-se que o Pai vem e habita na criatura, como outras Pessoas, segundo João 14: "Se alguém me ama, será amado por meu Pai, e viremos a ele e faremos nele morada"; contudo, não se diz que o Pai é enviado por isso, porque nesse efeito ele não se manifesta como procedente de outro, mas de outra Pessoa a partir de si mesmo; e assim ele não se manifesta como enviado, mas como aquele que envia, como relatamos acima, a partir de Agostinho IV sobre a Trindade, capítulo 20, e São Tomás afirma aqui no quarto artigo.

XI. Em segundo lugar, conclui-se que uma Pessoa não pode enviar a Si mesma, embora possa dar a Si mesma, nem as Pessoas podem ser enviadas por toda a Trindade, embora se possa dizer que Cristo, como homem, foi enviado pelo Espírito Santo e por toda a Trindade.

A primeira parte é clara pelo que foi dito, pois nenhuma Pessoa procede de si mesma, portanto tampouco é enviada de si mesma, porque missão significa uma saída de outro. Contudo, a missão, tomada de forma inadequada, ou seja, como a única produção do efeito no qual a missão se manifesta, pode ser atribuída à própria Pessoa enviada, de modo que se diz que ela se envia, isto é, que produz o efeito no qual a própria missão, ou a comunicação da Pessoa, se manifesta, sentido que São Tomás admite na primeira carta a Anibald, Dist. xx, primeira questão, art. iv. Por que uma Pessoa pode muito melhor doar-se, mesmo que não proceda de outra, como o Pai se comunica liberalmente à criatura para que ela possa desfrutar dele, se como ensina São Tomás aqui na quarta carta ao primeiro artigo?

A segunda parte é comprovada, porque Cristo, como homem, está sujeito ao Pai, e é inferior, e menor que o Pai, e seu ministro, segundo Romanos 15: Pois eu digo que Cristo Jesus foi ministro da circuncisão. Portanto, ele pode ser enviado como ministro por preceito e mandamento, e assim por toda a Trindade, porque toda a Trindade o comanda, donde também se diz que, como homem, ele é enviado pelo Espírito Santo, de quem ele não procede eternamente, segundo Isaías 48: Mas agora o Senhor Deus e o seu Espírito me enviaram, o que São Tomás entende aqui em um novo artigo como sendo Cristo em relação à sua natureza humana, embora também possa ser entendido de alguma forma que a Pessoa do Filho é enviada pelo Espírito Santo para se tornar homem, assim como por si mesmo, isto é, em relação ao efeito conotado, que foi feito por toda a Trindade, isto é, da própria encarnação, como ensina São Tomás ali, e em I, Dist.

XV, Quaest. in, Art. n, que é uma missão assumida por aquilo que é secundário e nela conotado.

XII. Em terceiro lugar, analisamos como se fala em missão e o que ela pressupõe, se algo nocional ou essencial. Sobre isso, São Tomás, nos Sentenciários, no trecho citado acima, por volta do décimo quinto parágrafo, parece pensar que o principal não significa nada nocional, isto é, a própria processão de origem pela qual uma Pessoa procede de outra, mas algo essencial, a saber, a produção do efeito no qual ela se manifesta, e que a processão nocional significa, consequentemente. Contudo, nessa questão, no primeiro artigo, São Tomás simplesmente admite que a missão implica origem a partir do remetente; porém, no oitavo artigo, ele preserva a opinião de que uma Pessoa é enviada também por aquilo de que não procede e, consequentemente, não exige

nem explica a razão da origem, na medida em que a missão pode ser tomada inadequadamente para a produção do efeito, ao qual a missão se limita quanto à manifestação da Pessoa. E Caetano disse ali que São Tomás preserva essa opinião ao considerar a missão não segundo a razão ou intenção primária, mas segundo a secundária, que explica o que significa missão do ponto de vista do termo. E assim São Tomás explicou, neste sentido, em que sentido seguiu essa opinião nos sentenciários, que também preserva aqui, a saber, falando da missão na parte do termo conotado, do qual a processão eterna recebe a denominação de missão temporal, como já explicamos acima. E no mesmo sentido seguiu nos sentenciários que alguma Pessoa se envia, assumindo a missão pelo efeito conotado produzido e necessário para a missão.

## ARTIGO II.

*Que efeitos a missão acarreta, e como ela se divide em visível e invisível?*

I. Deve-se assumir como certo que a missão das Pessoas não denota apenas o efeito da ordem natural, e que diz respeito ao benefício e à dádiva da criação.

A razão para isso é que, por meio da criação e da concessão dos dons naturais, Deus se manifesta como um só, ou seja, sua bondade e sabedoria, porque todas as obras procedem da Trindade completa por um único poder e segundo a mesma eficiência com que recebem o ser de Deus, mas não manifestam a própria Trindade de Pessoas. Portanto, segundo tal processão, não se diz que as Pessoas são enviadas. A consequência é clara, pois o envio das Pessoas é ordenado para que as Pessoas estejam nas criaturas de uma maneira nova e peculiar, da qual não estavam antes. Mas essa nova maneira não consiste em as Pessoas meramente produzirem e darem o ser externamente, eficientemente, seja ele qual for: pois tudo isso diz respeito à sua existência nas criaturas, visto que são uma só por imensidão, e à operação pela qual a divindade auxilia intimamente qualquer coisa, e às Pessoas, visto que são uma só na divindade, dando-lhe o ser. E porque isso se faz por meio de um único poder e operação, e um único atributo de imensidão, não é por meio disso que as Pessoas existem nas criaturas como distintas, nem de uma maneira especial na medida em que são muitas e distintas, nem como manifestadas às criaturas.

Portanto, como São Tomás muito bem observa em i, dist. xv, qu. iv, art. i, a processão da Pessoa divina, que é chamada de missão, não é considerada na partida das coisas de seu princípio, na medida em que a bondade divina na criatura é representada por uma semelhança; mas na redução da criatura racional a Deus entende-se a processão da Pessoa divina, que é missão, especialmente uma missão invisível, na medida em que a própria relação da Pessoa divina é representada na alma por alguma luz recebida, que é exemplificada e originada pela própria Trindade para se manifestar.

Portanto, o efeito que a missão da Pessoa denota, e que exige que a Pessoa divina seja enviada à criatura, não deve ser considerado precisamente, segundo o ser no qual efetivamente procede de Deus, e segundo a relação com Deus, como causa eficiente: pois, sob este aspecto, a missão da Pessoa não é necessária, mas sim a eficiência da operação: toda operação eficiente para o exterior procede da onipotência de Deus e de seu poder essencial como um só, mas não segundo a distinção e a origem das Pessoas, segundo a qual uma é nocionalmente diferente da outra: pois isso não diz respeito à eficiência e à onipotência, mas a eficiência e a operação só procedem através da onipotência. Mas é necessário considerar o efeito que considera Deus como um fim a ser desfrutado; E assim retorna a Ele em Si mesmo, e nesse retorno a Deus, e não na manifestação da criatura ou da graça de Deus, considera-se a comunicação e a manifestação da Pessoa feita à própria criatura racional, e esta é a missão, porque nisto reside a processão da Pessoa manifestada: pois a Pessoa não se manifesta senão como comunicada e para ser desfrutada; e assim também a graça, por ter o ser de Deus e fluir efetivamente d'Ele, não busca outra comunicação e manifestação, ou modo de existência do próprio Deus, senão aquele que é comum a todas as criaturas, visto que Deus está na própria graça como em algo realizado por Si mesmo, e a quem Ele concede o ser por Sua operação. Mas, visto que pela graça somos voltados para Deus como para um fim a ser desfrutado por nós, Ele O considera assim como um fim comunicado a Si mesmo, como Ele está em Si mesmo, e Deus está na alma de um modo

especial, ou seja, como uma causa final a ser desfrutada, não apenas como um ser eficiente e doador. E desta forma as Pessoas procedem até mesmo às criaturas, na medida em que essas processões lhes são manifestas, e a distinção das Pessoas não se dá sem processões. Mas como essa conversão da criatura racional em

Pessoas se encontra na missão visível das Pessoas será explicado em seguida.

II. Feitas essas suposições, é preciso dizer primeiro: a missão, no que diz respeito aos efeitos temporais que ela denota, divide-se corretamente em missão visível e invisível. São Tomás trata de ambas nesta questão, e os teólogos em geral em I, Dist. XV. A missão visível é chamada de processão de uma Pessoa que se manifesta por efeitos visíveis, como na encarnação o Filho de Deus foi enviado, como Ele aparece na carne; e na missão o Espírito Santo apareceu em forma de pomba sobre Cristo quando Ele foi batizado, e em forma de fogo sobre os Apóstolos no dia de Pentecostes. A missão invisível é a processão de uma Pessoa para santificar a criatura racional pelo dom invisível da graça. E por meio desse dom da graça, a própria Pessoa que procede se manifesta e se comunica para ser desfrutada e possuída pela alma aqui na esperança, na pátria na realidade. Que essas duas missões são dadas é evidente nas Escrituras. Pois é evidente, pelo que foi dito acima sobre a missão visível pela encarnação, como quando se diz em João 10: "A quem o Pai santificou e enviou ao mundo"; Gálatas 4: "Quando chegou a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho". Mas da missão do Espírito Santo, João 14 diz: "A quem o Pai enviará em meu nome"; e João 15: "Quando vier o Consolador, que eu vos enviarei da parte do Pai", etc. Da missão invisível, que se realiza nos corações, está escrito em Gálatas 15: "E, porque sois filhos, Deus enviou aos vossos corações o Espírito de seu Filho, que clama: Aba, Pai". E da própria sabedoria gerada, está escrito em Sábios 9: "Envia-a dos teus santos céus e do trono da tua grandeza, para que esteja comigo e trabalhe comigo"; e, como diz Agostinho em De Trinitate 4, capítulo 20: "Então o Filho é enviado invisivelmente, quando é conhecido e percebido por alguém". Mas diz-se que ele é enviado para trabalhar, afirma Agostinho, isto é: «Para que ele me ensine a trabalhar, para que eu não trabalhe: pois os seus trabalhos são virtudes».

Mas da missão do Espírito Santo é claro que ele foi enviado para santificar a criatura racional, visto que nessa missão os Apóstolos foram revestidos de virtude do alto, como o Senhor lhes prometeu em Atos 1. Portanto, como diz Agostinho na passagem citada: «Pela missão invisível da graça, a sabedoria divina é enviada para estar com o homem; pela missão visível da encarnação, a sabedoria foi enviada para que ela mesma se tornasse homem».

3. Em segundo lugar, digo: Estas duas missões, a saber, a visível e a invisível, concordam em três coisas e divergem em outras três.

Eles concordam, em primeiro lugar, que ambos se dirigem à manifestação da Pessoa divina da Missa e à sua processão.

Em segundo lugar, ambas se dirigem à comunicação especial das Pessoas divinas na criatura à qual são enviadas.

Em terceiro lugar, ambas visam à santificação da criatura racional, através da qual ela é convertida ao seu fim.

Elas diferem, em primeiro lugar, no fato de que a missão visível se realiza por meio de um efeito que demonstra e representa sensivelmente a Pessoa, seja assumindo-a na unidade da Pessoa substancialmente, como na encarnação, seja aparecendo nela, como no sinal de tal Pessoa, e da santificação que ela produz, como no Espírito Santo. Mas a missão invisível se realiza por meio de um efeito espiritual e invisível, pelo qual a criatura racional é elevada à participação na ordem divina e ao conhecimento e gozo das Pessoas.

Em segundo lugar, que através de uma missão visível a Pessoa divina vem a este mundo, mas através de uma missão invisível não vem ao mundo, mas faz com que os homens estejam fora do mundo, e também os transporta para a eternidade.

Em terceiro lugar, que numa missão visível uma Pessoa é enviada e se manifesta sem outra; mas numa missão invisível nunca se envia apenas uma Pessoa, mas duas que procedem, e embora o Pai não seja enviado, porque não pode ser enviado, vem, no entanto, e comunica-se com outros à própria alma.

IV. A primeira parte desta conclusão explica as congruências de ambas as missões. Pois a missão das Pessoas é, portanto, especialmente congruente às Pessoas, porque algo especialmente congruente a elas, por meio disso, se dá ao exterior, o que não se dá pela operação comum da divindade nas criaturas: pois, por eficiência comum, todas as Pessoas operam como uma só; e, portanto, não se pode entender que uma seja enviada por outra com o propósito de produzir esse efeito. Logo, uma deve ser enviada por outra quando, de algum modo, se manifesta que uma Pessoa é enviada por outra.

Isso, porém, se manifesta na missão visível, porque na humanidade assumida se manifestou a Pessoa do Filho, que foi o único encarnado, e, consequentemente, se manifestou o Pai, de quem Ele é Filho, e o Espírito Santo, por cujo poder Ele se encarnou. Mas na missão invisível, as Pessoas se manifestam porque são conhecidas e possuídas para o gozo de si mesmas, aqui pela fé, depois pela visão. A segunda congruência é clara, pois na encarnação a Pessoa do Filho foi comunicada à natureza humana, assumindo essa unidade de Pessoa e comunicando-lhe a sua própria subsistência. Na missão invisível, porém, as Pessoas são comunicadas para serem desfrutadas e possuídas no coração, sobre o qual falaremos no artigo seguinte, como se diz em João 4:14: "Viremos para ele e faremos nele morada"; e em 1 Pedro 1:14: "Ele nos deu grandes e preciosas promessas, para que por elas vos torneis participantes da natureza divina", que é a maior comunicação. A terceira concordância é clara: pois a missão visível do Filho é ordenada para a nossa redenção e santificação, segundo Gálatas 4:14: "Deus enviou o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei, para redimir os que estavam sob a lei". A missão visível do Espírito Santo também é ordenada para a santificação da Igreja e dos Apóstolos: pois, como está escrito em Atos 1:14: "Apareceram-lhes línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles; e todos foram cheios do Espírito Santo", que era certamente o enchimento, a santificação, prometida por Cristo em Atos 1:15: "Até que sejais revestidos de poder por outro". Mas a missão invisível é inteiramente para a santificação, porque é somente pela graça santificante, como será dito mais adiante, e é claro que a missão invisível da sabedoria divina é que ela esteja conosco e opere conosco. (Sábio, IX). E novamente sobre o Espírito Santo em Romanos 5:5: "O amor de Deus é derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos é dado" - e novamente em Gálatas 4:5: "Porque sois filhos, Deus enviou o Espírito de seu Filho aos vossos corações". Donde São Tomás disse corretamente nesta questão, art. vn, que o Filho foi enviado visivelmente como o autor da santificação, mas o Espírito Santo como um sinal de santificação, porque apareceu em fogo e pomba, para mostrar que santificaria aqueles a quem foi enviado.

V. A segunda parte da conclusão também é explicada. E, de fato, quanto à primeira diferença, é bastante claro, visto que a missão visível e a invisível diferem nisto: o efeito de uma aparece exteriormente, como Cristo, o Senhor, foi visto em carne sensível, e o Espírito Santo na forma de uma pomba e fogo, que era totalmente visível aos olhos, embora se esse fogo era visto apenas com o espírito, ou também com os olhos da carne, possa ser uma questão, diz Agostinho em De Trinitate, capítulo VI. Mas, como é, essa manifestação foi corporal, mesmo que tenha sido na imaginação. Mas a missão invisível é efetuada pela graça no coração e não se realiza pela aparência externa. A segunda diferença é apresentada devido à autoridade de Agostinho XV em De Trinitate, capítulo VI. xx, onde ele diz: “Uma vez que o Filho de Deus se manifestou na carne, foi enviado a este mundo na plenitude dos tempos, nascido de uma mulher. Mas, como o tempo do progresso de alguém é percebido na mente, diz-se que foi enviado de fato, mas não a este mundo: pois não aparece sensivelmente, isto é, está disponível aos sentidos corporais. Porque nós também, na medida em que podemos apreender algo eterno com nossas mentes, não estamos neste mundo. E os espíritos de todos os justos, mesmo aqueles que ainda vivem na carne, na medida em que têm sensibilidade divina, não estão neste mundo.” O mestre cita este trecho em i, dist. xv, e São Tomás o explica muito bem no mesmo lugar em qu. iv, art. Não que a alma esteja essencialmente ou substancialmente fora do mundo, pois é o corpo que a informa, mas sim por conformação, pois nossa afeição não se conforma às coisas mundanas e transitórias, mas, segundo o que o Apóstolo diz a Filipe: "Nossa cidadania está nos céus". Assim, portanto, a missão visível se ordena a isto: que o que é divino no mundo seja segundo o que diz João: "Saí do Pai e vim ao mundo". Mas a missão invisível se ordena a isto: que nossa afeição não seja do mundo e, finalmente, na plenitude da glória, seja também corporalmente acima do mundo, segundo o que

Cristo diz no mesmo lugar: "Deixo novamente o mundo e vou para o Pai". Finalmente, a terceira diferença deixa claro que, na missão visível, uma Pessoa é enviada sem a outra quanto ao efeito da manifestação visível: pois somente o Filho apareceu visivelmente quando se encarnou, e somente o Espírito Santo apareceu na forma de pomba e em línguas de fogo, embora o efeito da encarnação e da santificação tenha sido realizado por toda a Trindade. Mas na missão invisível, que é efetuada pela graça santificante, uma Pessoa não é enviada sem a outra: tanto porque, naqueles que têm a graça, todas as Pessoas habitam juntas, não uma sem a outra, conforme João 14: "Se alguém me ama, será amado por meu Pai, e viremos a ele e faremos nele morada"; mas entre essas Pessoas que habitam, há duas que procedem: portanto, e as massas em tal habitação. A consequência é clara, porque as Pessoas que procedem e se manifestam em algum efeito especial são chamadas de massas por esse mesmo fato; também porque, naqueles que possuem a graça, os dons do Espírito Santo pertinentes tanto ao intelecto quanto à vontade estão interligados: pois todos os que estão na graça possuem todos os dons do Espírito Santo, como ensina São Tomás em 1-2, questão LXVIII, artigos n e v. Dentre esses dons, porém, alguns pertencem ao intelecto, como o dom da inteligência, do conhecimento, da sabedoria e do conselho; outros, à vontade, como a fortaleza, a piedade e o temor. E quanto ao primeiro, considera-se a missão do Verbo, cuja processão se dá pelo intelecto; quanto ao segundo, a missão do Espírito Santo, que procede pelo amor. Por isso, São Tomás diz nesta questão, artigo v a n, que: «As duas missões comunicam-se na raiz da graça, mas distinguem-se nos efeitos da graça, que são a iluminação do intelecto e a inflamação dos afetos». E assim fica claro que uma não pode existir sem a outra, porque nenhuma delas está sem a graça que a torna feliz, nem uma Pessoa está separada da outra. Ele ensina o mesmo em i, dist. xv, qu. iv, art. n: Porque o amor, diz ele, sempre segue o conhecimento perfeito, segundo o que ele é: e o envio do Filho sempre leva ao amor. E isso também pode ser visto na primeira carta a Anibald, dist. xv, questão um, art. v.

6. Tampouco constitui obstáculo o fato de, por vezes, esses dons parecerem separados e, consequentemente, a missão das Pessoas, que é realizada segundo eles. De fato, estão separados: pois os dons pertencentes ao intelecto abundam em alguns, nos quais não há graça, como o são todas as graças concedidas gratuitamente, como a profecia, a fala, o conhecimento, a interpretação das palavras, o falar em línguas, etc.

que são graças concedidas livremente e não requerem necessariamente a graça santificante. Em outras, ao contrário, a graça santificante e o fervor do Espírito abundam, e ainda assim são insensíveis e idiotas; e assim a missão do Filho, que é realizada segundo os dons da sabedoria e do entendimento, não resplandece nelas: por exemplo, São Tomás diz, no trecho citado a Anibald, no argumento: Mas, ao contrário, o Filho é enviado principalmente quando a sabedoria é dada: portanto, onde a sabedoria não é dada, a missão do Filho não é dada. Nem parece possível que essas missões possam ser dadas puramente concomitantemente, mas na ordem em que essas Pessoas procedem no divino, ou seja, que o Filho é enviado antes do Espírito Santo, com quem Ele não está, que o primeiro dom é o próprio amor, e o Espírito Santo, como diz São Tomás acima, questão 30, art. 1, se o Filho é enviado primeiro e dado posteriormente.

VII. A resposta reside na negação do primeiro antecedente. E, como prova, digo que os dons dados livremente, quando desprovidos da graça santificante, não são suficientes para a missão da Pessoa divina em sentido simples, mas sim em certo aspecto, porque, como ensina São Tomás em I, Dist. XV, Qu. IV, Art. I a In e Art. N, a missão do Verbo se realiza para que o Verbo seja possuído e desfrutado pelo homem, e seja manifestado nele. Mas o Verbo procede de um conhecimento tão perfeito* que espira amor. Daí ser perfeitamente possuído e enviado, quando se manifesta segundo o conhecimento indutivo do amor, segundo o qual o homem se une ao próprio amado, o que só se realiza pela graça santificante. Portanto, sem tal dom, o Filho não é propriamente enviado. Veja também 2-2, Qu. Vin, Art. v a m, onde ele ensina que: "Nos profetas, que não estão na graça, não há iluminação da mente que faça uma avaliação correta do fim último", o que se refere propriamente aos dons do Espírito Santo no intelecto. Mas ao que se diz sobre os idiotas e os obtusos, que não parecem ter a missão do Filho que é segundo a sabedoria, embora tenham a graça, a resposta é que, embora tais pessoas pareçam idiotas e tolas em termos do mundo e em termos de conhecimento adquirido, elas têm, no entanto, o conhecimento dos

santos e a prudência para dirigir seu caminho sem queixas e crimes, o que é a mais alta prudência e o maior conselho, e não procede senão do dom do Espírito Santo. Daí São Tomás dizer na distinção xv, citada na questão iv, art. nad iv que: "Aquele conhecimento do qual procede o amor floresce naqueles que são fervorosos no amor divino, porque conhecem a bondade divina na medida em que ela é o fim, e na medida em que flui para eles com seus benefícios mais generosos, e tal conhecimento não é perfeitamente possuído por aqueles que não são inflamados pelo amor a Ele." Veja também São Tomás 2-2, q. vm, art. iv, onde ele mostra que todos os que estão na graça têm o dom do entendimento: pois, embora sofram de obtusidade em relação a algumas coisas que não são necessárias para a salvação, sobre aquelas que são necessárias para a salvação são suficientemente instruídos pelo Espírito Santo, de acordo com o que está em 1 João n: A unção vos ensina todas as coisas. Portanto, e em Apocalipse n está dito: Darei a ele um manto branco (um dom claro, ou a brancura do entendimento), e no manto um novo nome que ninguém conhece, senão aquele que o recebe.

Sobre o que se diz a respeito da ordem em que essas missões são realizadas, visto que o primeiro dom é o amor, ou o Espírito Santo, digo que, da parte do doador, o primeiro dom que leva alguém a doar é o próprio amor, mas, da parte do efeito do dom, a primeira coisa que é infundida no receptor não é o amor, mas o conhecimento pelo qual ele pode conhecer e amar. Pois aquele a quem o dom do amor é enviado não pode ser induzido a amar a menos que comece com o conhecimento. Mas a missão e sua ordem são consideradas mais de acordo com a conotação dos efeitos do que de acordo com a inclinação do doador. Essa é a solução de São Tomás em I, distinção xv citada, questão iv, artigo ii à nota.

VIII. Em terceiro lugar, digo: a missão invisível não é observada de forma simples e absoluta, exceto segundo os dons da graça santificante, embora, em certo sentido e de forma imperfeita, a missão invisível possa ser observada mesmo naqueles que não possuem a graça.

A primeira parte é claramente ensinada por São Tomás nesta questão, art. m, onde ele indaga: «A missão invisível é realizada apenas segundo o dom da graça que traz felicidade?» E ele resolve que sim, e o mesmo se encontra em i, dist.

xiv, qu. n, art. i. Portanto, é supérfluo citar suas palavras se ele levanta uma questão específica sobre isso e resolve a respeito desta parte. E é uma opinião comum entre os teólogos, e podemos ver os comentadores de São Tomás sobre o terceiro artigo desta questão em Bagnez, Zumel, Nazarius, Torres, Molina, Vasquez, Suárez, livro XII De Trinitate, cap. V, Colégio Carmelita tract. vi de Trinitate, disp. xix, dub. iv.

O fundamento é extraído tanto das Escrituras e dos Padres da Igreja, quanto do raciocínio de São Tomás, partindo da suposição de que a missão, como já foi dito, implica a partida ou processão de uma Pessoa para existir ou permanecer em uma criatura de maneira diferente da anterior: pois uma missão é para um novo lugar, onde Ele não estava antes, ou aquele que é enviado não está dessa maneira. Mas, como Deus está em toda parte por sua imensidão, Ele não pode ser enviado a um lugar onde não estava antes, mas, existindo em todo lugar, diz-se que Ele é enviado para existir de uma nova maneira, na qual não estava antes em uma criatura: pois uma missão é para uma criatura, porque Ele está fora de Si mesmo, pois Ele não precisa ser enviado para dentro, já que Ele sempre permanece em Si mesmo. Partindo dessa premissa, fica claro pelas Escrituras que, onde não há graça e santidade, não se diz que Deus esteja presente, mas sim que esteja ausente, pois, não importa quantos outros dons, até mesmo sobrenaturais, possam existir no homem, enquanto não houver graça santificadora, Deus se afasta e permanece distante do homem; portanto, Ele não é enviado a ele, nem habita nele. O ponto menor é comprovado, pois, como diz Provérbios 15: O Senhor está longe dos ímpios; e Salmo 115: A salvação está longe dos pecadores; Sábio 1: A sabedoria não entrará em uma alma malévola, nem habitará em um corpo sujeito ao pecado; e ainda: O Espírito Santo fugirá das disciplinas dos falsos. É certo, portanto, que onde não há graça santificante, Deus não existe de modo especial, mas está como que distante e ausente, não se comunicando com aquela alma; portanto, a Pessoa divina também não é enviada para existir por meio de comunicação especial, pois não pode ser que Ele fuja de algo, ou se retire, ou esteja distante, tendo-o como um ponto final a partir do qual, segundo um caminho especial, e

ainda assim seja enviado e se aproxime dele como de um ponto final a que se chega, isto é, permanecendo ali e comunicando-se ali de modo especial. E, ao contrário, quando alguém é amigo de Deus e está em Sua graça por meio da caridade, ou verdadeiro amor, Deus permanece e habita ali como com um amigo, comunicando-se com ele de modo especial e adequando-se a ele; pois está escrito em João 14: "Se alguém me ama, será amado por meu Pai, e meu Pai o amará, e viremos a ele e faremos nele morada"; e em 1 João 4: "Quem permanece no amor permanece em Deus, e Deus nele". E em Romanos 5: O amor de Deus é derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado. Por isso, Agostinho 15:18, sobre a Trindade, diz: "Outros dons são dados pelo Espírito Santo, mas sem amor são inúteis. A menos, portanto, que o Espírito seja concedido a cada um a ponto de torná-lo amante de Deus e do próximo, ele não é transferido para a mão direita, nem o Espírito é propriamente chamado de dom senão por causa do amor". Dessas autoridades, fica claro que nem sem a graça as Pessoas são enviadas para habitar na alma, nem a graça, quando colocada, significa que as Pessoas não são enviadas e não habitam: portanto, somente pela graça santificante essa missão invisível se torna possível.

IX. Em segundo lugar, a mesma parte é comprovada pela razão de São Tomás nesta questão, art. in, porque se diz que as Pessoas divinas são enviadas às criaturas de um modo especial, no qual elas estão nelas, além do modo comum, no qual elas estão em todas por meio de sua imensidão, modo de existência que se fundamenta na operação e eficiência pelas quais Deus imediatamente dá a todas as coisas o ser, a vida, a inspiração e todas as coisas: Pois nele vivemos, nos movemos e existimos, como se diz em Atos XVII, e já comprovamos amplamente no volume anterior, disp. vin. Mas, além deste modo comum em que Deus existe em todas, há um modo especial em que Ele existe na criatura, habitando nela como em um templo, segundo o que está em 1 Coríntios. Não sabeis vós que sois o templo de Deus e que o Espírito Santo habita em vós, na medida em que Deus é adorado interiormente no coração e venerado como o fim último através do conhecimento, do amor, da fé e das obras, sem as quais Deus não é adorado interiormente? E, além disso, o homem se une a Deus, como que por desfrutar do fim em si mesmo, e recebe poder como quem bebe e desfruta da Pessoa divina: pois ele deu poder para se tornarem filhos de Deus aos que creem no seu nome, os quais não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus. Portanto, este é o modo especial pelo qual Deus está na criatura racional, habitando no templo onde é adorado, permanecendo na criatura e comunicando-se a ela para ser desfrutado. Mas isso não é possuído senão pela graça santificante, porque somente por meio dela o homem se une a Deus para desfrutar de um fim. e assim ele tem Deus habitando nele como o fim ao qual está unido, e a quem adora para ser desfrutado por ele: pois somente aquele que nasceu de Deus tem esse poder; portanto, somente desta maneira se entende que a Pessoa é enviada para existir na criatura: pois desta maneira a criatura não só procede efetivamente de Deus e tem o ser dele, mas também se converte a Deus como um fim a ser desfrutado por ele.

X. A segunda parte da conclusão, ou seja, que o Espírito Santo é enviado ou dado secundum quid por meio de outros dons sobrenaturais, que não são graça santificante, é extraída de São Tomás nesta questão, art. m ad ii e in, onde ele admite que: «Embora o Filho possa ser conhecido por nós por meio de alguns efeitos, como pela fé ou pelo conhecimento, ele não nos habita nem nos possui por meio desses efeitos». E como Agostinho diz que o Filho é enviado quando é percebido pela mente no tempo, fica claro que, se ele é percebido, é enviado de alguma forma. Portanto, São Tomás acrescenta ali à terceira parte que, se a graça dos milagres fosse dada sem a graça santificante, não se diria que o Espírito Santo é dado simplesmente, exceto talvez com alguma determinação. Portanto, o Espírito Santo é dado secundum quid, embora não simplesmente e sem graça, nem principalmente, como ele também diz em i, dist. xiv, qu. n, art. n ad primum.

E a razão é que, embora pela fé, iluminações e outros auxílios sobrenaturais, ainda não se diga que Deus esteja em nós, habitando em nós e nos dando o poder de desfrutar dEle — pois esse poder é dado somente àqueles que creem a ponto de nascerem de Deus —, ele é o que move e dispõe para essa santificação e habitação. Portanto, já existe a própria santificação, no devir e na iniciativa. Logo, tanto a habitação quanto a missão das Pessoas, que são enviadas quando somos santificados, são consideradas enviadas incoativamente, no devir, ou secundum quid,

quando Ele começa a nos mover e dispor para essa habitação. Daí se segue que, como pelos efeitos e benefícios naturais, por serem puramente da ordem da natureza, não somos movidos nem dispostos à graça, nem mesmo remotamente, como por uma disposição da mesma ordem, fica evidente que, por eles, mesmo incoativamente, não se diz que as Pessoas sejam enviadas.

XI. Em quarto lugar, digo: Não apenas quando o homem é santificado pela primeira vez, mas também depois de santificado, sempre que o homem avança para um novo estado ou aumento de graça, seja extensivo ou intensivo, há uma nova missão das Pessoas para a alma ou criatura intelectual. Assim se extrai de São Tomás nesta questão, artigos VI a M e IV. E nesta conclusão, duas coisas são certas.

A primeira é que uma missão é realizada mesmo depois que alguém já foi santificado, com a superveniência de um novo efeito, na medida em que se diz que as Pessoas chegam de uma nova maneira e são enviadas. Isso é claro, pois a Virgem Santíssima era santa, santíssima e cheia de graça quando concebeu o Filho de Deus, e ainda assim o Anjo lhe disse: "O Espírito Santo virá sobre ti"; mas a superveniência do Espírito Santo não ocorre sem a sua missão. E os Apóstolos estavam puros e em graça na noite da ceia, e ainda assim Cristo lhes disse que lhes enviaria o Espírito da verdade, o Paráclito, que lhes ensinaria toda a verdade (João 15 e 16), e de fato ele foi enviado no dia de Pentecostes (Atos 1): portanto, uma nova missão é dada, mesmo após a primeira santificação.

A segunda é que, para a missão invisível das Pessoas, não basta apenas a santificação da criatura racional, em razão da qual a Pessoa enviada existe e habita na criatura para ser adorada e por ela desfrutada, mas também uma certa inovação ou novidade de existência, porque uma missão tem sempre o propósito de ser enviado ou de estar onde não estava antes; se por tal missão ele é movido, como uma coisa criada, ou se aquele que é enviado não é movido, porque está em toda parte, pelo menos aquele a quem ele é enviado é movido, ou é transformado; e assim ele começa a ser de um novo modo naquele a quem é enviado, ao menos por uma mudança no termo "a quem", se não por uma mudança do enviado. E isso é comum também à missão visível; assim como na encarnação o Filho não foi enviado por uma mudança de si mesmo, mas por uma mudança da criatura a quem foi enviado. E assim, para uma missão, alguma inovação ou novidade no modo de existência é necessária, como bem observa São Tomás a respeito dessa questão, art. VI. Pois, se não há novidade, mas se supõe que a Pessoa esteja lá, e que esteja da mesma forma que antes, não se pode entender que ela seja enviada: pois, para aquilo que já é possuído, e possuído de tal maneira que nada permanece novo, como se pode entender a missão? Visto que a missão nas coisas criadas é o movimento daquele que é enviado para um determinado fim; mas o movimento tende essencialmente para um fim que não é possuído de fato, mas para o qual ele está a caminho, e no qual ainda não repousa; mas, nas coisas divinas, a missão é efetuada pelo movimento não daquele que é enviado, mas daquele para quem ele é enviado, de modo que, em razão dessa novidade, diz-se que aquele que é enviado em tal coisa está de um novo modo.

XII. Pode haver dificuldade em saber quando, ou como, tal novo caminho de progresso na própria santificação, seja intensiva ou extensivamente, é compreendido na criatura, que é dada de novo e enviada em razão dessa Pessoa.

Dizemos, portanto, com São Tomás no sexto artigo citado no segundo, que nesta vida ocorre uma missão invisível, também segundo o progresso da virtude ou o aumento da graça. Pois Agostinho diz em De Trinitate, capítulo XX, que: «Então o Filho é enviado a alguém, quando é conhecido por alguém, e percebido tanto quanto pode ser conhecido, e percebido segundo a compreensão, seja da alma que progride em Deus, seja da alma racional perfeita em Deus.»

Enquanto São Tomás e Santo Agostinho falam indiferente e absolutamente de qualquer progresso e aumento da graça, tanto intensivo quanto extensivo. O santo doutor acrescenta: "De acordo com esse aumento da graça, a missão invisível é especialmente considerada quando alguém avança para um novo ato ou novo estado de graça, como por exemplo, quando avança na graça dos milagres ou da profecia, ou quando, pelo fervor da caridade, se expõe ao martírio, ou renuncia ao que possui, ou empreende qualquer trabalho árduo." Assim, São Tomás, ao dizer

que, de acordo com essas coisas, a missão invisível é especialmente considerada, conclui do fato de que a missão também é considerada de acordo com aumentos mais sutis, mas não tão especialmente.

A razão é que fica claro nas Escrituras que o Espírito Santo é enviado novamente àqueles que já deveriam estar santificados: portanto, a missão se dá por meio de um novo crescimento, que pode ser intensivo, como quando alguém se torna mais perfeito e radical na mesma graça, ou extensivo, como quando é assumido a uma nova função, estado ou graça concedida gratuitamente, como quando recebe a profecia ou o dom dos milagres, supondo-se que esteja na graça.

Mas a mesma razão se aplica a qualquer crescimento na graça, porque todas as condições necessárias para a missão estão presentes nesse caso. Pois presume-se que o homem esteja em graça, e recebe um acréscimo dela, razão pela qual a própria Pessoa se entrega para ser desfrutada de uma maneira nova e mais perfeita, e torna a percepção e a abundância de si mesma maiores, e desperta com mais fervor o amor por si mesma: portanto, manifesta-se de uma nova maneira, ou comunica-se, ou transfere-se para a alma: portanto, é enviado, porque para a missão basta que uma Pessoa seja dada por outra segundo uma nova maneira de existir e comunicar-se com a criatura, o que se encontra sempre que a alma se beneficia de um novo acréscimo de graça. Mas, sobretudo, com atos mais excelentes, aproxima-se de Deus, e, pelos dons do Espírito Santo, realiza especialmente esses atos mais excelentes, que são chamados de bem-aventuranças, ao renunciar a todas as coisas e tornar-se religioso quando pratica obras de perfeição, pelas quais merece uma auréola especial, e coisas semelhantes, pelas quais se apega mais intimamente a Deus.

XIII. Mas, quanto aos bem-aventurados, em quem a graça é consumada e perfeita, pode haver muito menos dúvida de que lhes é feita uma missão invisível, tanto no início da bem-aventurança, quando Deus se une de maneira perfeita e consumada às mentes dos bem-aventurados e as Pessoas se manifestam a eles; quanto depois de alcançada a bem-aventurança, vários carismas e dons da graça estão disponíveis, pelos quais ela não pode mais crescer intensamente, mas sim por extensão. Esta resolução é extraída de São Tomás, citado no sexto ao terceiro artigo, onde ele diz: "Uma missão invisível foi feita aos bem-aventurados no início da bem-aventurança. Mas depois, uma missão invisível lhes é feita, não segundo a intensidade da graça, mas segundo o fato de que alguns mistérios lhes são revelados novamente, o que ocorre até o dia do juízo; argumento este que é considerado segundo a intensidade da graça que se estende a muitas coisas." A razão para isso é que, no início da bem-aventurança, Deus começa a estar presente no bem-aventurado de uma nova maneira, ou seja, através da união de sua essência, no sentido de uma espécie inteligível, e da manifestação de sua divindade, da qual o bem-aventurado então desfruta: portanto, tudo o que é necessário para a missão das Pessoas concorre, se de fato as Pessoas se manifestam e se comunicam à criatura de uma nova maneira, segundo a sua santificação, e a conversão da criatura a Deus como fim último, da qual ela então efetivamente desfruta. Após certo tempo, porém, no progresso da bem-aventurança, o bem-aventurado recebe algumas novas revelações fora da Palavra, segundo a dispensação da generosidade e munificência divinas, nas quais Deus também se comunica de uma nova maneira, segundo a manifestação de alguns efeitos, que são ordenados ao próprio estado de bem-aventurança, ou segundo os quais devem ser conhecidos pelo bem-aventurado. Portanto, se se diz que uma Pessoa divina é enviada quando ocorre uma nova manifestação da verdade pertinente ao estado e à ordem da graça, o Espírito Santo foi enviado aos Apóstolos para lhes ensinar toda a verdade, como se diz em João 15 e 16, e similarmente em 1 João 1:1: "A unção vos ensina todas as coisas", e o próprio Filho diz: "Ele veio ao mundo para dar testemunho da verdade" (João 16:1), e aos profetas é frequentemente dito que a palavra do Senhor foi feita, que a mão do Senhor foi feita, etc. Se isso, então, é suficiente para se dizer que uma Pessoa divina é enviada à alma quando esta progride assim no conhecimento da verdade, supondo-se a graça santificante no sujeito, quanto mais quando, no estado de bem-aventurança, onde a graça da santidade é consumada, as revelações mais plenas e claras são feitas mesmo fora da Palavra, então se dirá que novas Pessoas são enviadas que, por tais revelações, manifestam as coisas pertinentes à ordem da graça e, então, ensinam toda a verdade. Perfeitamente?

## RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

XIV. Em primeiro lugar, argumenta-se contra o que foi dito sobre a missão visível. Pois, por missão visível, falando por si só, enquanto visível, não há manifestação da Pessoa divina nem a conversão da criatura racional em Deus como fim último, mas, se a possui, é a permissão invisível da graça, que lhe é acrescentada: portanto, por si só, e por suas propriedades próprias, a missão visível não é propriamente missão. A consequência disso é comprovada pelo que dissemos acima, com base em São Tomás em I, Dist. XV, Quest. IV, Art. I, que a missão é observada na criatura racional, não segundo o processo da criatura a partir de Deus no gênero da causa eficiente tal como é, mas segundo a conversão e regressão da criatura racional em Deus como fim: portanto, se isso fosse comum a toda missão, deveria ser encontrado na missão visível, como tal, e assim, se não for encontrado por si só, não é missão por si só. O antecedente é a prova, pois a encarnação pode muito bem ocorrer sem a manifestação da Pessoa, como se Deus não revelasse tal encarnação a ninguém, e a manifestasse até mesmo à própria alma assumida: pois então a Pessoa seria enviada para encarnar, e não para se manifestar. Da mesma forma, a encarnação pode ocorrer sem qualquer dom da graça conferido à natureza assumida, como se Ele assumisse uma natureza irracional, ou mesmo uma natureza racional sem dons da graça, nem ordenar tal encarnação com o propósito de santificar ou redimir criaturas racionais: portanto, não é necessário que a missão seja feita segundo a santificação e conversão do homem a Deus.

XV. Confirma-se que na Eucaristia, quando se realiza a consagração, ocorre a missão da Pessoa do Filho, se de fato o corpo de Cristo ali existe novamente pela força da conversão, e a Pessoa divina por concomitância; contudo, essa missão não é visível, porque Cristo ali não é colocado visivelmente, mas apenas invisivelmente; nem é invisível, porque não se dá segundo a infusão da graça na alma, pois ali não há alma, mas apenas a substância do pão, que se converte no corpo de Cristo, e seus acidentes, que permanecem. E nos sacramentos, São Tomás diz que não há graça como no sujeito, mas como no instrumento: porém, a missão não ocorre senão com respeito ao termo em que a graça está; portanto, aos sacramentos não há missão da Pessoa divina, como ensina São Tomás nesta questão, artigos VI a IV, mas a Eucaristia é um sacramento: portanto, a ela não há missão da graça que seja uma missão invisível.

XVI. Confirma-se, em segundo lugar, que a missão do Espírito Santo também é visível, como se vê claramente no dia de Pentecostes, quando Ele apareceu em línguas de fogo, e em Cristo, quando apareceu sob a forma de uma pomba: mas nessas criaturas não havia manifestação ou modo peculiar de existência da própria Pessoa; portanto, isso não é necessário para a missão, ou essa não era a verdadeira missão da Pessoa. O ponto menor está comprovado, pois nas próprias criaturas não havia graça santificante, porque eram criaturas irracionais, nem eram capazes de graça: mas o fato de que por meio delas a graça santificante, que foi dada aos homens, era significada, não é suficiente para uma missão visível: pois mesmo dessa forma há graça nos sacramentos como em sinais práticos de graça, e ainda assim não há missão para os sacramentos, como já dissemos a partir de São Tomás. Nem houve qualquer união ou comunicação da Pessoa Divina nas criaturas supracitadas, porque elas não são assumidas à unidade da Pessoa Divina. Mas o fato de Deus estar neles como sinal em seu significado não exige a missão de sua própria Pessoa, falando de fato, porque o significado não está realmente no sinal, mas intencionalmente e representativamente; porém, uma missão real não ocorre se for apenas representativa, porque na representação não se exige que a pessoa representada esteja presente; especialmente se aquelas criaturas nas quais o Espírito Santo apareceu não fossem reais, mas imaginárias.

A principal objeção reside no fato de que a missão visível também está ordenada, por si mesma, à santificação da criatura racional e à manifestação da Pessoa divina, ainda que possa, acidentalmente, não se manifestar de fato por parte do intelecto criado: basta a uma missão que ela apresente um efeito que se manifeste por si mesma; mas a encarnação tem isto: ela se manifesta, por si mesma, da Pessoa encarnada, e não apenas da divindade como uma só. Da mesma forma, ela está ordenada, por si mesma, a santificar a criatura, se esta for capaz de santificação,

santificando então a natureza assumida, mesmo que lhe falte todo dom acidental por meio de sua própria santidade substancial.

Pessoas; então, ao derivar dons de graça para os outros como autor da santificação e cheio de graça. Mas se a Pessoa divina unisse a Si uma natureza irracional incapaz de graça, essa Pessoa estaria, de fato, presente de uma nova maneira, no sentido de um suposítum, mas não no sentido de uma Pessoa, porque não seria enviada para existir e comunicar-se com Ele como uma Pessoa e segundo a dignidade de uma Pessoa, mas precisamente como um suposítum, e como um substituto para um suposítum que não é uma Pessoa, porque é de natureza irracional. Mas, propriamente falando, não é um suposítum que é enviado, mas uma Pessoa, porque na missão a coisa enviada opera como alguém que compreende e conhece. Portanto, embora nesse caso aquele que é enviado seja uma Pessoa, não obstante, como não é enviado na medida em que toma o lugar de uma Pessoa, mas como substituto do lugar de um supósito, e não de uma Pessoa, então não se trata propriamente e simplesmente de uma missão, mas de uma comunicação física de si mesmo, ou de um novo modo de existir por parte de um novo efeito físico, não por parte de um modo de existir, por assim dizer, coabitando e coexistindo com ele, também de maneira moral e por convicção, o que é próprio de uma pessoa inteligente: pois, embora uma missão não consista em um afastamento moral de outro por comando ou persuasão, ela exige, no entanto, que aquele que é enviado de maneira intelectual, e como Pessoa, se afaste e proceda àquilo para o qual foi enviado. Ou, em segundo lugar, pode-se dizer que essa assunção de uma natureza inanimada foi uma missão, porque, embora não santifique formalmente essa natureza em si mesma, por ser incapaz, essa ação é, por si só, capaz de ser ordenada a santificar outras, e isso basta; Assim como a manifestação do Espírito Santo em criaturas irracionais, como uma pomba, ou em línguas de fogo, foi uma missão, pois foi ordenada para santificar os Apóstolos, quanto mais o foi se Ele assumiu essas criaturas na unidade da Pessoa. E, de fato, o Filho de Deus assumiu um corpo morto no terceiro dia da morte, e isso foi uma missão porque essa morte foi ordenada para a nossa santificação e foi salvífica para nós.

XVII. À primeira confirmação, a resposta é que podemos falar do sacramento da Eucaristia tanto em relação à sua recepção quanto em relação à consagração, quando o pão se transforma no corpo de Cristo. Se falarmos do sacramento em relação à sua recepção, não há dificuldade: pois assim a Pessoa é enviada, não ao sacramento em si (assim como a outros que são aperfeiçoados no uso e na operação em si, porque não há graça neles, mas são instrumentos da graça, como dissemos acima, citando São Tomás), mas à pessoa que recebe a Eucaristia, porque lhe é dado um acréscimo de graça, e consequentemente as Pessoas são enviadas, como sempre que a graça ou um acréscimo de graça é dado, embora de modo especial a Pessoa do Filho seja enviada ali, por meio de sua carne pessoalmente unida a si mesmo, e que está realmente unida sob essas espécies ao corpo que a recebe. Mas, não obstante, todo esse envio da Pessoa divina à alma que recebe a Eucaristia é feito por meio da graça. Mas se falarmos da existência do corpo de Cristo no sacramento, por meio da conversão do pão nele, uma solução dupla pode ser adotada.

A primeira é que não se trata de uma missão especial da Pessoa do Filho para o sacramento, mas sim da missão do próprio Cristo como homem, ou do seu corpo, de existir ali: pois a missão da própria Pessoa, de estar em algo de uma nova maneira, é uma coisa, a missão da própria humanidade, ou do corpo de Cristo, que é enviado como algo criado.

A segunda solução é que, dado que a conversão e a transubstanciação são a missão da Pessoa, ela se refere à missão visível de forma redutiva, na medida em que o corpo de Cristo, embora esteja aqui de modo invisível, é, no entanto, sensível em si mesmo quanto à sua substância, e aqui se torna visível sob outra espécie; e assim é visível por meio de algo mais, não por si mesmo. Esta segunda solução se estabelece pelo fato de que a conversão não é a missão da Pessoa para a alma, mas sim existir no sacramento o mesmo corpo que existe no céu; portanto, se a própria Pessoa é enviada aqui ao corpo, como sacramento, não se trata de uma missão invisível, que é para a alma pela graça, mas de uma missão visível, porque é para o corpo, não à sua própria maneira, mas de uma maneira diferente, isto é, manifestado em outra espécie. A primeira solução se explica assim: embora o corpo de Cristo exista neste sacramento de maneira diferente de si mesmo; E assim é enviado para que esteja ali de uma nova maneira, não por

um movimento local, mas pela conversão do pão nele. Contudo, a própria Pessoa divina não existe de uma nova maneira no próprio corpo e na humanidade assumida, mas pela mesma união pela qual a Pessoa do Verbo se uniu a esse corpo na encarnação, a mesma e não outra, nem se une de uma nova maneira e é comunicada a esse corpo no sacramento, porque é o mesmo corpo. Portanto, a Pessoa divina não é enviada novamente a esse corpo, ou natureza assumida, embora o próprio corpo seja colocado de uma nova maneira no sacramento. Assim como o fato de o corpo de Cristo ter sido transformado em sua própria espécie, por exemplo, pela transformação da glorificação na transfiguração, ou pela ressurreição, ou pela transformação da paixão, não resultou em um novo envio da Pessoa a ele, porque a maneira pela qual a Pessoa divina assumiu essa natureza e corpo não foi alterada.

XVIII. À segunda confirmação, a resposta é negar o menor. Como prova, diz-se que a missão do Espírito Santo às criaturas visíveis não se destina a que a graça se manifeste por meio delas, como acontece com os sacramentos, nem a que a graça esteja nelas, como na alma à qual se faz uma missão invisível, mas sim a que a própria Pessoa divina se manifeste naquele sinal visível, que foi então formado para esse propósito, não para representar a graça, mas para significar a Pessoa do Espírito Santo, embora tenha sido formado por toda a Trindade, aliás, e pelo ministério dos Anjos, mas não para representar toda a Trindade, ou um Anjo, mas a Pessoa do Espírito Santo; mas os sacramentos são sinais visíveis, não representativos da Pessoa divina, mas da graça, que são impostos ou destinados por Deus a significar, e por isso diz-se que o Espírito Santo aparece visivelmente e é enviado nessas criaturas, e não nos sacramentos. Esta é a solução de São Tomás para esta questão, art. 1 a n e v. O santo doutor acrescenta em i, dist. xvi, q. 1, art. i para i que houve uma missão visível do Espírito Santo naquela criatura, não como naquilo a que a missão é feita, mas como manifestando apenas uma missão invisível feita em alguém, e portanto não estando naquela criatura de uma nova maneira, exceto como um sinal, mas estando de uma nova maneira naquilo a que a missão é feita. Onde o "apenas" não exclui dos concomitantes, ou seja, que a Pessoa do próprio Espírito Santo é representada ali não assumindo essa natureza, como em Cristo, mas santificando outros e dando-lhes a graça de uma missão invisível.

XIX. Mas ao que se diz que Deus está naquela criatura apenas como significado num sinal, o que não requer uma missão real, como quando a natureza da Pessoa está realmente unida, a resposta é que, embora essa missão não seja segundo tal comunicação como quando a criatura é assumida na unidade da Pessoa, é, no entanto, suficiente para a missão, porque naquela criatura o Espírito Santo é representado não como ausente, e apenas representativamente como numa imagem pintada, mas como presente, e operando ali de um modo especial, como o trono em que o rei se senta, e a coroa que ele tem na cabeça representando a sua majestade, como presente, e assim o rei não está no trono representativamente, mas realmente, embora o trono seja uma representação da sua sublimidade: assim o Espírito Santo foi representado nessas criaturas visíveis como num trono especial da sua piedade e majestade para a santificação da criatura, e por isso foi enviado especialmente a elas como representantes visíveis da sua majestade. Mas essas criaturas não apareceram aos olhos de todos apenas por meio da imaginação, mas visivelmente, e representavam o Espírito Santo, como ensina Santo Agostinho, em Agostinho, capítulo VI, sobre a Trindade, no sétimo artigo citado no segundo artigo.

Questiona-se se aquele fogo era um elemento real do fogo ou alguma exalação ígnea: pois, no mínimo, era um corpo real, não imaginário; e que a pomba que apareceu no batismo de Cristo era um animal real, ensina São Tomás, citando Agostinho, capítulo 39, artigo VII.

XX. Em segundo lugar, argumenta-se: Deus pode estar nas criaturas de um modo especial, independentemente da graça santificante, ou pelo menos de um modo semelhante ao que está por meio da graça santificante, mas ainda assim sem ela: portanto, a terceira conclusão é falsa, de que a missão das Pessoas ocorre somente por meio da graça santificante. O antecedente é comprovado por vários exemplos.

Primeiramente, na Bem-Aventurada Virgem, a quem, para ser Mãe de Deus e permanecer virgem, foi especialmente enviado o Espírito, conforme Lucas 1: "O Espírito Santo virá sobre ti", etc. Mas a graça santificante não é necessária em si mesma por causa da maternidade divina: pois Cristo poderia muito bem ter nascido de uma

mãe que não tivesse a graça santificante; portanto, o envio invisível do Espírito Santo pode muito bem ocorrer sem a graça.

Em segundo lugar, na conversão a Deus como fim natural último através do conhecimento e do amor naturais: pois ali a criatura se converte a Deus como fim, não apenas procede d'Ele, como do eficiente, e Deus está na criatura como o amado, e o conhecido no conhecedor e amante, que é o modo especial pelo qual Deus existe nas criaturas racionais; portanto, mesmo sem a graça santificante, as Pessoas estão na alma de um modo especial: por isso, são enviadas a ela. E isto é especialmente urgente, porque em quaisquer dons, mesmo os naturais, o amor do próprio Deus é dado, que é o primeiro dom da liberalidade, e em qualquer dom que seja assim liberalmente concedido, a criatura considera Deus de um modo especial pelo qual não o considerava antes. Por que então isso não bastaria para que Deus estivesse na criatura de um modo especial, e consequentemente a Pessoa fosse enviada à criatura, se ela lhe é dada por meio do amor: pois o que basta que seja dado, basta que seja enviado?

Em terceiro lugar, se alguém tivesse um ato de caridade, e não a graça na essência da alma, a caridade seria difundida nele pelo Espírito Santo: portanto, o Espírito Santo seria dado sem a graça; e assim ele seria enviado sem ela. E quem fosse justificado por uma visão beatífica sem o hábito da graça, também receberia a missão do Espírito Santo, porque ele estaria nessa alma de modo especial pela justificação e beatitude: portanto, essa missão não se realiza apenas pelos dons da graça santificante, mas também sem eles.

Em quarto lugar, aqueles que têm fé e esperança, conhecimento profético e outras graças concedidas gratuitamente, não possuem graça continuamente, e ainda assim têm Deus como amado no amante e conhecido no conhecedor, inclusive com conhecimento sobrenatural: portanto, Deus vem a esses, e Pessoas são enviadas a eles, para que possam estar ali de uma maneira especial, ou seja, como amados no amante. Ao contrário, alguém pode estar na graça e não amar ou conhecer a Deus, como crianças batizadas: portanto, estar na graça não faz com que Deus esteja dessa maneira especial como amado no amante e conhecido no conhecedor, porque o conhecido e o amado significam, de fato, ser amado e conhecido.

A resposta é negar o antecedente.

Como primeira prova, diz-se que o Espírito Santo veio sobre a Virgem para que ela fosse a Mãe de Deus e, assim, alcançasse a ordem hipostática, supondo que ela estivesse cheia de graça: pois o Anjo a chamou assim de cheia de graça antes de dizer que o Espírito Santo viria sobre ela. E assim a dignidade da maternidade exige, de forma adequada e natural, a santidade, porque pertence à própria ordem hipostática, que por si só implica uma forma superior de santidade.

Mas se a maternidade fosse de potência absoluta sem santidade, então o Espírito Santo não viria sobre ela simplesmente por meio de uma missão, porque Ele não habitaria nela, mas segundo uma missão secundum quid, na medida em que Ele realizaria tal dom da maternidade juntamente com as outras Pessoas, razão pela qual Ele exigiu que elas estivessem dispostas a isso pela graça e pela própria missão das Pessoas; e assim, na própria maternidade, algo da missão das Pessoas é exigido, pelo menos como em outros dons sobrenaturais que dispõem à graça, ou que têm congruência com ela, como diremos da fé e da esperança, e de outras iluminações divinas.

Quanto à segunda prova, afirmamos que a conversão do homem a Deus, como um fim natural conhecido e amado, não é suficiente para a missão das Pessoas divinas, por uma dupla razão. Primeiro, porque através do conhecimento da natureza, da teologia e da ciência, não somos capazes de alcançar a missão das Pessoas divinas.

As Pessoas divinas não se manifestam, nem são conhecidas, senão por revelação sobrenatural; porém, a missão das Pessoas divinas se realiza segundo os seus efeitos manifestantes. Em segundo lugar, porque, por meio do conhecimento e do amor natural, diz-se que Deus é conhecido e amado por uma certa denominação extrínseca, como um objeto que permanece exterior, mas não como coabitando e se adequando ao próprio homem, e como sendo desfrutado por ele, o que, no entanto, é necessário para a missão invisível, por meio da qual Deus está no homem, como no templo em que é adorado e habita, e como sendo desfrutado pelo homem, e tendo morado nele,

segundo João 14: "Viremos para ele e faremos nele morada". Tudo isso não se realiza pelo conhecimento e pelo amor natural, pelos quais não são dados o direito e o poder de nos tornarmos filhos de Deus.

A resposta à terceira prova é que, no caso em que alguém fosse justificado por um ato de visão ou caridade sem a qualidade da graça recebida na essência da alma, teria, no entanto, a graça virtualmente e, por assim dizer, radicalmente, porque teria a consumação da graça suficiente para a remissão dos pecados, e os atos, connaturalmente e por si mesmos, exigem graça no sujeito, sendo assim equivalentes à própria graça, e assim teriam a missão das Pessoas, que é dada somente com os dons da graça santificante, afetando o sujeito formal ou equivalentemente. Mas se esses atos não fossem suficientes para tornar uma pessoa justificada, ao menos no que diz respeito a todos os efeitos da justificação, diria-se que o Espírito Santo é enviado não simplesmente e perfeitamente, mas secundum quid, como em outros efeitos sobrenaturais, que não alcançam a graça da justificação e da santidade perfeita.

Na quarta prova, afirma-se que, pela fé, esperança, profecia e outros dons sobrenaturais externos à graça, as Pessoas divinas não são enviadas simplesmente, mas em certo sentido, como explicamos acima, porque, embora pela fé e profecia Deus seja conhecido e pela esperança Deus seja desejado, Ele não é perfeitamente amado acima de todas as coisas. Portanto, segundo esse conhecimento e amor, Deus não é tratado, nem é considerado como habitando e permanecendo em nós, porque ainda não o consideramos como o fim último amado acima de todas as coisas e, consequentemente, não como alguém a ser desfrutado e unido a nós de maneira amigável; e assim Ele não habita conosco, mas é conhecido como um estranho e desejado com um amor lânguido e eficaz, não como Deus deveria ser amado e tratado. E assim Ele ainda está longe de um coração assim, no sentido de alguém que vive e habita com Ele.

Mas se Ele está longe, Ele não se aproxima, nem se une a nós e, consequentemente, não é enviado, porque a missão é aproximar-se. Mas pela fé que não é viva, mas morta, Deus não é alcançado, nem tocado, embora seja alcançado e conhecido, e antes é pressionado do que tocado. Mas aqueles que têm o hábito da graça, e não o ato, como as crianças ou os insanos, têm Deus dentro de si, e Pessoas lhes são enviadas de acordo com tais dons, não porque sejam amados em ato, mas em hábito. Pois isso é suficiente para se dizer que são amados no amante, isto é, em ato ou hábito, porque também em razão do hábito da graça Ele lhes deu o poder e o direito de desfrutar de Deus, isto é, de se tornarem Filhos de Deus, donde já possuem em si mesmos e dentro de si Pessoas divinas, em razão desse direito e poder que a graça e a filiação de Deus lhes conferem, em razão do qual possuem dentro de si aquilo de que devem desfrutar, isto é, Deus: "Porque o reino de Deus está dentro de vós", diz Cristo, o Senhor, Lucas 16.

## ARTIGO III.

*Não são apenas os dons da graça, mas também a própria Pessoa divina que é dada e realmente existente na alma em*

virtude da missão?

I. Abordamos parte dessa dificuldade no volume anterior, referente à questão um, d. vin, a. vi, e aqui apresentamos sua resolução mais completa. Mas, ao apresentarmos sua resolução, supomos uma coisa e contestamos outra. Supomos como certo que, quando as Pessoas divinas nos são enviadas e dadas, não apenas os dons criados da graça, mas também a própria Pessoa divina e incriada nos é dada, e de alguma forma especial está presente na alma, sendo assim justa e santa, de um modo que não ocorre em outras coisas nas quais, de maneira geral, sua imensidão se manifesta por meio da essência, presença e poder. A dificuldade, porém, reside nessa forma especial pela qual ela se manifesta na alma santificada pela graça, se é uma presença real e entitativa, diferente da presença da imensidão, como na humanidade real de Cristo, e se a união substancial é dada além da presença da imensidão; O que se explica pela condicional: se por impossibilidade Deus não fosse compreendido

como imenso e onipresente, ainda assim, se Ele fosse infundir graça em alguém, Ele deveria estar presente nessa pessoa de forma real e íntima em Sua essência.

II. A pressuposição, que consideramos certa, é clara a partir do que dissemos no trecho citado do volume anterior. E São Tomás a considera tão certa que atribui o erro ao contrário, quando, nesta questão, no terceiro artigo, no primeiro argumento, ele infere como inconveniente que a própria Pessoa divina não será dada: o que, ele diz: "É o erro daqueles que dizem que o Espírito Santo não é dado, mas apenas os seus dons". E da mesma forma, em i, dist. xiv, na primeira divisão do texto, ele diz: "O Mestre exclui ali o erro daqueles que dizem que o Espírito Santo não é dado numa processão temporal, mas apenas os seus dons". E a razão é que isso é plenamente significado pelas Escrituras, tanto porque elas dizem que as Pessoas divinas habitam em nós e vêm a nós, João xiv: "Viremos a ele e faremos nele morada; E do Espírito Santo ele diz depois: Ele permanecerá convosco e estará em vós, o que certamente não pode ser verificado em relação aos dons da graça criados, visto que se diz das próprias Pessoas que elas permanecerão e virão a nós; mas isso não pode ser verificado em relação aos dons criados; também porque se diz que o Espírito Santo está em nós, como em seu templo, em 1 Coríntios 1: Acaso não sabeis que os vossos membros são o templo do Espírito Santo, que recebestes de Deus, que habita em vós?, etc. Finalmente, porque a Escritura distingue expressamente entre os dons da graça criados sendo dados e a Pessoa incriada do Espírito Santo sendo dada, quando se diz em Romanos 5: O amor de Deus é derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado, o que seria inútil distinguir entre a caridade derramada e o Espírito Santo dado, se a dádiva do Espírito Santo não fosse outra coisa senão a dádiva de dons da graça, ou caridade derramada. A autoridade de Agostinho 15 sobre a Trindade, cap. 26, também é estipulado, onde ele diz abertamente: "O próprio Deus é dado, quando o Espírito Santo é dado". E Ambrósio, em seu livro 1 sobre o Espírito Santo, capítulo 4, onde ele diz que o Espírito Santo que é dado é o próprio Deus, que é simples em substância e onipresente, e conclui: "Quem então pode duvidar que aquilo que é derramado simultaneamente sobre muitos não é visto?" Mas a graça criada não é derramada simultaneamente sobre muitos, mas é distribuída a cada um, conforme a vontade do Espírito Santo, como diz o Apóstolo. O Mestre cita essas autoridades em I, dist. xiv.

## DIVERSAS OPINIÕES ACERCA DA DIFICULDADE E SUA RESOLUÇÃO.

III. Portanto, a dificuldade apresentada acima gera uma opinião dupla. A primeira sustenta que a missão das Pessoas é tal que as próprias Pessoas se doam em si mesmas, que elas têm uma presença real e entitativa de sua substância na alma, além daquela presença comum que Deus tem em toda criatura em razão de sua imensidão. Assim agem geralmente os discípulos de São Tomás. Isso pode ser visto em Mestre Gonzalez i p. qu. vm, disp. xvm; Suarez lib. xn de Trinitate, cap. v; o tratado do colégio carmelita. vi de Trinitate, disp. xix, dub. v, n. lxxx, que cita Cornélio a Lapide sobre o primeiro capítulo de Oséias, n. xn, e outros.

A segunda opinião sustenta que este modo particular da existência de Deus nos santos, por meio da graça, não requer, por si só, a presença real da própria substância divina na alma por conjunção, nem qualquer união real além da presença da imensidão, de modo que, se Deus não fosse compreendido como imenso pelo impossível, não se seguiria, por lugar intrínseco, que, em razão da graça santificante e da amizade sobrenatural, Ele estaria realmente presente na alma: porque a união da graça e do amor é apenas efetiva, não substancial. Assim, p. Vásquez, tomo i, p. disp. xxx, c. ni, e sobre esta questão xliii, art. m, na notação do artigo, e p. Alarcon segue aqui o tratado v de Trinitate, disp. ix, cap. ix, que cita Ruiz disp. cix, sect. m, n. vm, que, no entanto, considera n. xi como o oposto provável.

IV. Que nossa conclusão seja: A missão das Pessoas divinas, mesmo invisíveis, e realizadas pela graça na alma, requer necessariamente a presença real e íntima da Pessoa enviada na própria alma, além da presença comum da imensidão: pois esta permanece mesmo quando a graça se extingue no homem pecador. Contudo, requer, pressupostamente e como condição necessária, a imensidão, sem a qual essa presença real em relação à graça não poderia resultar. Esta opinião é extraída de São Tomás em ambas as partes. E, em primeiro lugar, quanto à

primeira parte, ela é extraída principalmente de expressões gerais, porque ele postula este modo de existir pela graça na criatura racional como especial e mais importante do que o próprio modo de existir comumente pela imensidão, o que não ocorreria se não fosse por uma existência íntima e real: pois a presença moral sozinha, que é compatível com a ausência física, não pode ser comparada com essa presença real e íntima pela imensidão, e ainda assim São Tomás diz acima em qu. vm, art. ni ad iv, que: «Só a graça faz de Deus um modo singular de ser nas coisas.» Embora este modo seja explicado por São Tomás pelo fato de ser como um objeto conhecido e amado, ainda conhecido e amado, que causa o ser nas coisas, diz mais do que existência ou presença moral. E explicando este mesmo modo em i, dist. xxxvn, qu. i, art. n, ele o inclui entre os modos pelos quais a criatura está realmente unida a Deus. Pois ele diz que: «Estes modos pelos quais Deus existe nas coisas distinguem-se na parte da criatura na medida em que ela está ordenada a Deus de uma maneira diferente, e está unida a Ele, não apenas por uma diferença de razão, mas realmente: pois, visto que se diz que Deus está nas coisas conforme Ele se aplica a elas de alguma forma, é necessário que onde haja um modo diferente de conjunção ou aplicação, haja um modo diferente de ser. Ora, o Verbo está unido a Deus de três maneiras. Na primeira maneira

de acordo com a semelhança apenas, na medida em que alguma semelhança da bondade divina é encontrada na criatura, não que ela alcance o próprio Deus segundo a substância, e esta conjunção é encontrada em todas as criaturas que assimilam a bondade divina; e assim será o modo comum pelo qual Deus está em todas as criaturas por essência, presença e poder. Em segundo lugar, a criatura alcança o próprio Deus segundo a Sua substância considerada, e não apenas segundo a semelhança, e isto se dá por operação, isto é, quando alguém adere pela fé à primeira verdade em si, e pela caridade à suprema bondade em si; e assim há outro modo pelo qual Deus está nos santos especialmente pela graça.

Veja como São Tomás afirma claramente que este modo de existir pela graça também se refere à existência real de Deus na criatura, e a uma presença especial além daquela que está em todos por imensidão. Por isso ele diz em iv contra gentil.c.xvm, que: "O Espírito Santo, segundo a sua substância, habita a mente." E na primeira a Anibald, dist. xiv, questão única, art. ni, que: «Algo é possuído por algum modo de união, como se possui uma vestimenta ou a brancura (que são modos de presença real), mas quando o homem é justificado, ele não está unido apenas ao dom de Deus, que é formalmente recebido na alma, mas ao próprio Deus pelo conhecimento e pelo amor de fato, porque aquele que adere a Deus é um só espírito, 1 Coríntios 6.» Finalmente, isso se deduz da razão mais perfeita do amor, que não se contenta com a união afetiva ao objeto amado na medida em que tal objeto está na apreensão, mas busca a união efetiva e real, pela qual se une ao próprio objeto tanto quanto possível, como diz São Tomás 1-2, questão 251, artigo 1, e essa união efetiva e real nasce da anterior afetiva e intencional. Portanto, visto que a missão do Espírito Santo se dá por meio do amor mais perfeito, ele não deveria ter permanecido em união afetiva e moral, mas deveria ter manifestado união real e íntima, por meio da presença de sua substância.

V. Tampouco é um obstáculo o fato de as coisas espirituais não dependerem de lugar e presença real, de modo que elas se conheçam e se desfrutem por si mesmas, assim como dois anjos podem se desfrutar e se comunicar independentemente da presença local: portanto, mesmo Deus, se não fosse impossivelmente imenso, poderia ser comunicado a uma criatura e possuído por ela, mesmo que não estivesse local e substancialmente presente a ela.

Mas a resposta é que dois anjos podem desfrutar um do outro e comunicar-se quanto à comunicação intencional, e quanto ao conhecimento e ao amor, mesmo que estejam ausentes, mas não quanto a outras ações que podem depender do movimento local, e nas quais os anjos também podem comunicar-se, como um anjo pode mover, prender, deter ou fortalecer outro com força, e defender-se de outro: tudo isso não pode ser feito sem presença local, e também nessas situações os anjos podem comunicar-se, e assim, para a comunicação perfeita, são necessárias presença local, ou poder, e liberdade para usá-lo: aliás, nisso os anjos são mais punidos com a punição dos sentidos pelo fogo, porque não lhes é deixado livre para usar seu próprio motivo e presença local, como será dito abaixo, disp. xxiv, art. ni. Mas Deus também precisa de presença íntima para o conhecimento de si mesmo e para o desfrute imediato, porque ele deve ser unido por sua essência, em vez da espécie, à mente criada para que possa ser

visto, não como um anjo vê outro por uma espécie intencional; E enquanto isso, embora Deus não esteja revelado e esteja unido à mente dos bem-aventurados, pela graça Ele já é possuído pela alma com o poder e o direito de tal união: Pois a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus; e, se filhos, são também herdeiros; e a herança é a visão de Deus em Si mesmo. Isso será

tratado mais detalhadamente adiante.

VI. Quanto à segunda parte, que este modo pelo qual Deus está especialmente na alma, quando a ela é enviado pela graça, requer e pressupõe a imensidão, sem a qual, como que sem uma exigência, este novo e especial modo de existir na alma não surgirá, também se encontra em São Tomás, em i, dist. xxxvn, qu. i, art. n a m, onde ele diz: "Esses três modos (a saber, de existir por essência, presença e poder) acompanham toda criatura e são pressupostos também em outros modos. Pois onde Deus está por união, ele também está por graça, e onde ele está por graça, ele também está por essência, presença e poder." Isso também pode ser visto na primeira passagem de Anibald, dist. xxxvn, quaest. i, artic, ii a i e ni.

VII. O fundamento da conclusão reside em duas coisas que concorrem nesta missão das Pessoas e na habitação pela graça, que não podem ser salvas sem a presença real e íntima de Deus. Pois esta presença em Deus não pode ser entendida por qualquer mudança n'Ele, como se Ele a adquirisse novamente em Si mesmo, mas por uma nova mudança na criatura, na medida em que nasce nela um novo respeito de real conjunção com Deus, e esta real conjunção e mudança da criatura com Deus é chamada de sua presença real e especial, ou existência, como São Tomás muito bem observa em I, dist. xiv, qu. n, art. i a i e n e ni. Portanto, não atentamos apenas para o novo efeito colocado na criatura, na medida em que ela considera os dons da graça em si mesma, mas para um novo respeito; pelo qual a criatura não se detém nos próprios dons, mas tende para Aquele de quem os dons são dados, como ele diz no mesmo lugar, no segundo parágrafo. Assim, para esta nova união real com Deus, basta atribuir à criatura uma nova ordem e relação, pela qual a criatura se une a Deus ou lhe está presente: pois toda presença de Deus na criatura se efetua por algum efeito ou mudança na parte da criatura, pela qual ela se une a Deus em si mesma, assim como, por meio do ser que recebe de Deus, torna-se presente a ela pela presença comum da imensidão, e por meio da assunção e aplicação unitiva da humanidade à personalidade do Verbo, torna-se unida a ele em Pessoa, e mais especialmente presente, e por meio da graça e da luz da glória, Deus se une e se une a ele. Resta, portanto, como fundamento para a conclusão explicar por qual união Deus se torna presente por meio do efeito da graça, porque isso não é tão manifesto quanto na união da Pessoa divina à humanidade no ser pessoal, e na presença da imensidão às criaturas existentes e ao ser que lhes é dado.

VIII. Digo, portanto, que esta união e presença especial de Deus na alma está acima da presença da imensidão e é distinta dela, embora necessariamente a pressuponha. Mas é considerada de duas maneiras. Primeiro, quando é perfeita e consumada, ou seja, na glória, e então fica claramente estabelecido que é uma união real no sentido de um objeto inteligível, porque a essência divina está unida ali no lugar de uma espécie, e torna o intelecto intimamente formado pela própria divindade no sentido de um objeto inteligível, onde esta presença e união de Deus com a alma não pode ser duvidada como real, visto que a própria essência divina ocupa o lugar de uma espécie, ou forma inteligível, na medida em que o objeto concorre intimamente com o próprio poder intelectivo para suscitar o ato da visão, que sem a atuação e a informação do próprio intelecto não pode existir em ser inteligível, como explicamos detalhadamente no volume anterior, disp. xin. Mas a presença e a conjunção de Deus são distintas do próprio contato e da presença que este possui por meio da imensidão, tanto porque toda essa presença de imensidão é mantida em nossa alma sem a visão da glória, como se evidencia em nós quando estamos a caminho; tanto porque a presença e o contato da imensidão são obtidos pelo fato de Deus estar unido na proporção do agente que confere ser imediato e íntimo aos efeitos, e assim, sem qualquer disposição intermediária, Deus se torna presente; quanto porque Ele é imediatamente operante em todas as coisas. Mas, verdadeiramente, a união e a presença de Deus na proporção de uma espécie inteligível com o intelecto não se dão na proporção do agente, mas do objeto manifestado; e assim pressupõem ser e existência

naquilo em que se manifestam: portanto, e contato de imensidão, pelo qual opera conferindo ser à coisa em que está presente. Supõe-se também no intelecto do bem-aventurado, a quem está unido, alguma disposição, por meio da qual se realiza essa união e presença de Deus, e sem a qual não se realiza, a saber, a luz da glória. E assim, esse contato e presença são diferentes daquele que se realiza por meio da imensidão, que não requer nenhuma disposição da parte da criatura, visto que dá todo o ser: embora suponha esse contato na proporção do agente que dá o ser, na medida em que Deus cria a própria luz da glória e a própria graça, e ao dar-lhe o ser, toca-a na proporção do agente, assim como todas as outras coisas às quais dá o ser.

Em segundo lugar, considera-se que esta presença de Deus não é tão perfeita e consumada, mas ainda imperfeita e em vias de ser, quando caminhamos pela fé, e não por espécies. Assim, Deus não está realmente unido ao nosso intelecto no sentido de uma espécie inteligível, nem no sentido de um objeto que desfrutamos de facto e plenamente. Portanto, é difícil compreender qualquer outro modo de união ou presença real além da imensidão, e além daquele contato pelo qual Ele produz a graça à existência e nela existe. De fato, São Tomás explica este modo especial de estar presente na alma pelo fato de Ele estar nela como o conhecido no conhecedor e o amado no amante. São Tomás fez isso para estabelecer uma diferença entre esta presença e a presença da imensidão, pela qual Ele está presente e tem contato como causa agente com Seu efeito imediato. Mas, por esta, Deus está presente como um objeto conhecido e amado dentro da alma, sendo a presença do agente e a do objeto diferentes. Mas há dificuldade em explicar essa presença real em virtude da presença no sentido do conhecido e amado, em dois aspectos. Primeiro, porque dizem que ser conhecido e amado é apenas uma denominação extrínseca no objeto, por mais que Deus seja conhecido pela graça e pelo conhecimento sobrenatural. De onde, então, inferem a presença real e íntima? Mas se isso for explicado em termos de conhecimento e amor fecundo, o primeiro obstáculo é que, nesta vida, não desfrutamos verdadeiramente de Deus, mas na esperança e na raiz da graça: portanto, tal desfrute não requer conjunção real, pois mesmo entre dois homens, quando desfrutam um do outro apenas na intenção e na esperança, a presença real e corporal não é necessária. O segundo obstáculo é que a presença de lugares e o real não contribuem para o desfrute das coisas espirituais, porque um anjo pode contemplar e amar outro perfeitamente mesmo estando distante. Portanto, se Deus não estivesse, por impossibilidade, em todos os lugares, mas ausente no céu, poderíamos estar unidos a Ele pela fé e caridade, e desfrutar com Ele o gozo imperfeito da vida, assim como...

à humanidade de Cristo pela fé e pelo amor, e à Bem-Aventurada Virgem, que estão, no entanto, corporal e realmente no céu. Em segundo lugar, há uma dificuldade, porque embora o amor, quando perfeito, deseje e busque ardentemente a presença do amado, e portanto da união afetiva haja uma tendência para uma presença efetiva e real, como bem diz São Tomás em 1-2, qu. xxvni, art. i, contudo, quando a presença real do amado resulta, não é pelo próprio amor como por uma razão formal, nem como por uma disposição através da qual o amado se torna presente, assim como a essência divina se une ao intelecto por meio da luz da glória: mas quando o amante alcança a presença do amado, ele a tem por contato corporal, se for uma coisa corpórea, como dinheiro ou uma esposa, não pelo ato de amor em si, como por uma razão formal ou disposição através da qual a coisa possuída se une e se junta a si mesmo, mas pela presença ou contato corporal o amado se aproxima ou se une ao próprio amante, embora, por amor, se este for perfeito e eficaz, o amante seja movido a buscar a presença da coisa amada, presença essa que, no entanto, se manifesta por contato corporal. E sobre este ponto, quase todos os que tentam explicar esta presença e união real de Deus com a alma através do próprio amor, na medida em que este é o mais perfeito e exige a presença afetuosa dos próprios amantes, parecem encontrar dificuldades: pois é verdade que o amor exige tal presença e a busca, mas não a realiza formalmente: pois o amor sozinho não é a razão para tornar os próprios amantes realmente presentes, mas quando eles se tornam realmente presentes, isso se dá pelo contato, e a presença corporal, que o amante busca por amor, não se torna presente pelo amor.

Resta, portanto, a esses autores atribuir uma razão formal pela qual Deus nos torna operacionais; e assim se sabe que o amante, nesse amor perfeito, realmente experimenta o toque e tem consciência da alma que ama no sentido de ser conhecido e amado: como também observamos na discussão citada no parágrafo vin, artigo vi, do volume anterior.

IX. Por isso, São Tomás, que, além desse modo comum de existir por meio da imensidão nas coisas, que na presente questão, no terceiro artigo, ele diz ser semelhante à existência de uma causa em efeitos que participam de sua bondade, postulou um modo especial de existir por meio da graça, que é como algo conhecido no conhecedor e amado no amante, acrescentou que: "Deus deve existir na alma como um hábito e ser possuído por ela, e então dizemos que temos algo quando temos o poder de usá-lo livremente ou de desfrutá-lo", e não podemos desfrutar livremente daquilo que não está em nós. Como isso infere a presença real de Deus segundo a substância a partir da força disso, mesmo que, de outra forma, Ele não seja considerado imenso, especialmente porque, nas coisas espirituais, essa presença e posse não parecem depender de uma presença íntima segundo a substância, deve ser investigado mais laboriosamente.

X. Digo, portanto, que embora este modo de existir seja distinto do modo de existir por meio da imensidão, e o supera, ele necessariamente o pressupõe, e supondo contato e a existência íntima de Deus dentro da alma, Deus se torna presente de uma nova maneira por meio da graça como um objeto experimentalmente cognoscível e agradável dentro da alma, assim como se nossa alma, que temos intimamente presente para nós, como raiz e princípio de todas as operações, também se tornasse presente para nós e se manifestasse como um objeto, não conhecido de forma alguma e objetivamente tocado, mas como um objeto íntimo para nós, e que é a raiz do nosso ser e do nosso ser: assim como também a substância de um anjo está unida ao seu intelecto de duas maneiras, e como sujeito, ou raiz daquilo a que o intelecto inerre, como todos os acidentes e propriedades que estão unidos à substância e dela emanam, e como um objeto na medida em que informa o intelecto de uma espécie de vício; E assim é no intelecto como um objeto conhecido e amado, não de qualquer maneira, mas como conhecido e amado dentro e através de uma certa experiência íntima de si mesmo, como aquilo que é a raiz e o princípio intrínseco de si mesmo. Mas esse conhecimento experimental de sua substância em um anjo é sempre manifesto e intuitivo, porque lhe falta um corpo de cuja conversão dependa para conhecer; mas em nossa alma pode haver conhecimento experimental, embora obscuro quanto à sua essência, enquanto dependermos do corpo para conhecer. Portanto, tal modo de conhecimento experimental e amor em relação a algum objeto conhecido e amado, como a raiz e o princípio mais íntimo de seu próprio ser, exige necessariamente a presença real e substancial no ser do objeto, porque, caso contrário, não pode ser conhecido experimentalmente e intimamente, seja nesse conhecimento experimental ainda invisível e oculto, seja intuitivo e claro, porque é conhecimento experimental de algo inteiramente íntimo a si mesmo, e que é a raiz de seu ser; Mas ela não exerce presciência apenas influenciando e agindo, mas manifestando e mostrando essa influência e presença, e desfrutando de si mesma no sentido de um objeto íntimo e presente.

XI. Portanto, ao aplicar esta doutrina da presença divina, deve-se considerar que Deus, em razão de sua imensidão e do contato pelo qual toca intimamente todos os efeitos e lhes dá existência, tem a si mesmo como a raiz de toda criatura e como uma videira que flui para os ramos, não como uma forma informativa, como nossa alma está presente para nós, mas como o agente de quem Ele é dado e de quem flui todo o ser para as criaturas, como do princípio universal e raiz de tudo: pois Ele é assim chamado nas Escrituras, como quando se diz em Hebreus 1: Sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder; e em Romanos 11: Vós não sustentais a raiz, mas a raiz; em Colossenses 1: Ele é antes de todos, e nele tudo subsiste; Atos 16: Ele não está longe de cada um de nós, pois nele vivemos, e nos movemos, e existimos.

Dessa forma, portanto, Deus existe em todas as coisas como raiz e princípio ocultos, dando ser a tudo mais intimamente do que qualquer forma sua à matéria e substância ao acidente, porque preenche todas as coisas intimamente e as penetra dando ser; e não é, segundo essa consideração, como um amigo que se comunica de forma adequada ou particular, mas como o princípio universal de todas as criaturas no ser; e assim Ele está presente em todas e intimamente unido a elas.

Portanto, quando Ele se manifesta por meio da graça, aquilo que é raiz e princípio começa a ser comparado como um objeto que se manifesta ao próprio intelecto criado, que está presente como raiz e princípio que infunde o

ser, e assim se manifesta como um objeto, não de qualquer maneira, mas inteiramente íntimo, de modo a ser a raiz de todo esse ser.

Logo, tal manifestação, familiaridade e convicção implicam necessariamente um novo modo de presença, a saber, não apenas por meio da raiz e princípio que infunde o ser, mas por meio da Pessoa que vive em conjunto e se manifesta na razão do objeto; Mas tal presença deve ser real e íntima, porque é a manifestação, não de qualquer objeto, mas do objeto mais íntimo para nós, e que é conhecido como a raiz e o princípio de todo o nosso ser, e que, pela experiência e familiaridade consigo mesmo, se faz conhecer e amar; assim como a substância de um anjo se manifesta e se une ao intelecto como um objeto, não de qualquer tipo, mas íntimo ao próprio intelecto, e tal objeto é assim conhecido e amado como íntimo, e como o princípio do seu intelecto também na medida em que está real e não apenas intencionalmente presente como um objeto, porque por si mesmo e pela sua realidade se manifesta e se conhece, e é tocado pelo conhecimento experimental de si mesmo.

XII. Mas que Deus tem esse contato real, objetivo e íntimo, não apenas quando é visto intuitivamente e claramente, e está unido por meio de espécies, como quando a substância de um anjo se une ao seu intelecto como um objeto, mas também quando é conhecido com fé obscura, e é alcançado por um certo conhecimento experimental oculto, como quando nossa alma se manifesta a nós nesta vida, é claro porque Deus é conhecido não apenas pela fé, como comumente acontece nos pecadores e nos justos, mas também pelo dom da sabedoria, por assim dizer, pelo gosto, e por uma certa experiência interna, como por todos os que existem na graça, como ensina São Tomás 2-2, qu. xlv, art. xv e v, e essa sabedoria é possuída de uma certa união e conaturalidade com o divino, isto é, de uma certa experiência íntima das coisas divinas, como diz São Dionísio do homem eloquente, cap. n sobre os nomes divinos, que: "Ele era perfeito no divino, não apenas dizendo, mas também sofrendo o divino", como o santo doutor cita ali no segundo artigo. Mas sofrer as coisas divinas e ter um conhecimento experimental de Deus não se refere apenas ao estado de glória, onde Deus é visto intuitivamente, mas também ao estado de vida, onde Ele ainda era um tolo, e onde Deus, embora obscuramente conhecido pela fé, é conhecido como que experimentalmente! Por um certo toque, embora não pela visão, assim como não vemos nossa alma, e ainda assim sentimos a experiência da animação como se fosse um objeto presente, porque ela nos informa de fato e nos apresenta indícios de informação, assim Deus nos demonstra especificamente pela graça a presença íntima que Ele tem como agente e princípio de todo o ser através da imensidão, como um objeto intimamente e experimentalmente cognoscível, aqui secretamente e por indícios, no céu pela visão, mas ainda assim agora especificamente e realmente presente para nós, e como se estivesse atrás de uma parede.

Assim, São Tomás, que disse que este modo especial de Deus existir em nós é pela graça, na medida em que Ele é um objeto conhecido e amado, reduziu-o, em última análise, a um conhecimento, não de qualquer tipo, mas de um conhecimento experimental, do próprio Deus, que só é possuído pela graça e pelo dom da sabedoria, pelo qual conhecemos a Deus através de uma certa conaturalidade e conjunção com Ele, como alguém que nos dá a vida, como se Ele fosse a vida da nossa vida, e a alma da nossa alma através da Sua presença íntima, pela qual não só o ser natural, mas também o ser da graça flui em nós, pela qual reconhecemos as próprias Pessoas como presentes em nós, mesmo que ainda não as vejamos. Pois ele diz assim em i, dist. xiv, qu. ii, art. n ad in, que "Nem qualquer tipo de conhecimento basta para a razão da missão, mas apenas aquele que é recebido de algum dom apropriado à Pessoa, pelo qual a conjunção com Deus se efetua em nós segundo o modo próprio dessa Pessoa, isto é, pelo amor, quando o Espírito Santo é dado; portanto, este conhecimento é como que experimental." Portanto, não ser de modo algum um objeto conhecido e amado, mas ser conhecido experimentalmente, e através do toque de sua presença, pertence a esta maneira especial pela qual se diz que uma Pessoa é enviada. Mas não pode ser conhecida experimentalmente, exceto como um hábito, possuída e intimamente unida, nem estar intimamente unida, exceto supondo o contato da imensidão, pelo qual o ser flui para a alma, não apenas o ser natural, que é comum a todos, mas também o ser sobrenatural da graça, pelo qual ela dá o ser sobrenatural, que se manifesta como um objeto presente a ela; e assim, de maneira especial, diz-se que está lá não apenas vivificando por influência e ação, mas

também produzindo e manifestando a própria vivificação presente, agora por indicações e uma conjunção experimental com a alma, embora obscura, na pátria por meio da proteção.

XIII. Portanto, a segunda parte da conclusão acima também fica comprovada, a saber, que este modo especial de existir pela graça em nós pressupõe e necessariamente requer a presença real de Deus por meio da imensidão, e sem ela não podemos ser salvos, embora seja distinta dela. Pois, em primeiro lugar, esta presença especial pressupõe que a própria criatura tenha em si um ser produzido por Deus, tanto natural quanto à sua natureza, quanto sobrenatural quanto à graça: mas toda produção de Deus e influxo quanto ao ser são efetuados pelo contato da operação, que pertence à imensidão, de modo que mesmo a produção da própria graça na alma, na medida em que é efetuada pela operação de Deus, requer o contato de sua imensidão, por meio da qual Deus está intimamente na própria graça e na alma, onde ela é produzida como em seu efeito e preservada no ser: sem o qual nenhuma presença especial será dada nas criaturas.

Portanto, se Deus for considerado como impossível sem imensidão, será considerado como não produzindo na existência a natureza e a graça e, consequentemente, como não fundando outra presença acrescentada a este ser, surgindo na criatura pela graça a partir de uma nova relação com Deus. Em seguida, pressupõe-se este contato operativo de Deus, ou contato de imensidão, tanto na medida em que dá o ser natural e o sobrenatural pela graça, porque pela graça Deus e as Pessoas se manifestam, não de qualquer maneira, mas como experimentalmente conhecidos, quanto como a raiz e o princípio mais íntimos da vida da alma, tanto no ser natural quanto no sobrenatural, na medida em que todo o ser depende e deriva de seu influxo: mas essa derivação e operação constituem o contato de imensidão, como foi amplamente demonstrado no volume anterior, na oitava discussão. Portanto, para que as Pessoas se manifestem, não de modo algum conhecidas, mas como intimamente presentes e unidas ao conhecimento experimental, é necessário que esta manifestação se faça segundo algum contato presencial, pelo qual Deus as toca interiormente, que é o contato da operação de alguém, e consequentemente pertence à imensidão, porque a existência e o contato da imensidão se fundamentam na operação de Deus, como ensina São Tomás acima na primeira questão, art. i, de modo que, assim como o contato da alma pelo qual ela é experimentada, mesmo que não seja vista em sua substância, é a informação e a animação pelas quais o corpo é vivificado e animado, assim também o contato de Deus pelo qual ela é experimentada e como um objeto conjunto, mesmo antes de ser vista intuitivamente em si mesma, é o contato da operação mais íntima pela qual ela opera dentro do coração, de modo que é sentida e manifestada experimentalmente, porque: A própria unção nos ensina de todas as coisas, como está dito em 1 João 4. Mas isso requer e pressupõe que Deus opere internamente por uma operação que flui para a alma, não apenas sendo natural, o que é comum a todos, mesmo àqueles que não conhecem a Deus, mas também sendo sobrenatural, da qual surge na nova alma uma relação com Deus, operando tão intimamente, que ela O conhece e é afetada por Ele, e com as Pessoas, a ponto de ser desfrutada por Ele e intimamente unida a Ele, como um princípio intimamente influente, sendo natural e sobrenatural; E assim, por meio desse afeto e conhecimento, sente Deus intimamente unido a si e conhecido experimentalmente; essa experiência não se obtém apenas pelo conhecimento, mas também pelo afeto e pelo gosto, pois se dá através do gozo, ainda que imperfeito, que se pode ter nesta vida. E assim, não basta conhecer e experimentar Deus como ausente, como se saberia se Ele não fosse impossivelmente imenso, mas é necessário ter o conhecimento de Deus como presente e vivificante, o qual se obtém através das operações da vida sobrenatural. Mas a vida sobrenatural e sua experiência não se obtêm apenas pelo conhecimento, mas pelo afeto e pelo gosto, que pertencem à caridade: pois ninguém conhece esse dom senão aquele que o recebe, como se diz no Apocalipse, n.

XIV. Portanto, São Tomás, explicando mais intimamente como se faz esta união com as Pessoas enviadas à alma, diz, citando a distinção xrv, qu. n, art. n a n, que: «Uma nova relação de qualquer tipo de criatura com Deus não é suficiente, mas deve ser referida a Ele como um hábito, porque o que é dado a alguém é possuído de alguma forma por ele. Ora, a Pessoa divina não pode ser obtida por nós, exceto ou segundo o fruto perfeito; e assim é obtida pelo dom da glória, ou segundo o fruto imperfeito; e assim é possuída pelo dom da graça santificante. Ou melhor, como aquilo pelo qual é unida a algo agradável, na medida em que as próprias Pessoas

divinas, pelo seu próprio selo, deixam em nós certos dons, dos quais desfrutamos formalmente, a saber, o amor e a sabedoria, por causa dos quais se diz que o Espírito Santo é o penhor da nossa herança.» São Tomás explica claramente como se diz que as Pessoas divinas são possuídas e possuídas pela alma, como algo agradável a ela, na medida em que, por seu selo, deixam em nós certos dons. Ora, esse selo das Pessoas é uma operação pela qual as Pessoas se manifestam a nós experimentalmente por um certo conhecimento e contato consigo mesmas, pelo qual sabemos que nossa alma vive uma vida superior unida a si mesma e age de maneira superior, tanto no intelecto quanto no afeto ou gosto; daí também o Apóstolo disse: "Buscais a experiência daquele que fala em mim, Cristo?" E ainda: "Vivo, mas já não eu, e Cristo vive em mim"; e ainda Romanos 1: "O próprio Espírito testifica ao nosso espírito que somos filhos de Deus"; tudo isso se refere a um certo selo, ou contato experimental, pelo qual as próprias Pessoas tocam o coração por alguma operação íntima, de modo que se manifestam como presentes como o princípio dessa vivificação. Agora, a operação diz respeito ao contato com Deus, como agente, que pertence à imensidão; mas o contato pelo qual as Pessoas divinas se fazem sentir como presentes, soma à presença do agir, que é a presença de Deus, enquanto Ele é um, a presença da manifestação das Pessoas, não por qualquer manifestação, mas experimental e intimamente, embora ainda não intuitivamente, como a alma é agora sentida por nós. E isso é ser Deus como conhecido e amado, isto é, pelo conhecimento, como amor experimentado e contato íntimo operando em nós.

XV. Dirás: Pela própria missão, diz-se que as Pessoas estão em nós, vindo a nós e habitando conosco, não como um princípio influente e a raiz de todo o ser, o que pertence ao modo geral da presença da imensidão. Portanto, diz-se que as Pessoas não estão tanto em nós quanto conosco, como quando se diz na Sabedoria, v.: Envia-a dos teus santos céus, para que ela esteja comigo e trabalhe comigo; e o Anjo à Virgem em Lucas: O Senhor está contigo, de modo que, pela missão, a Pessoa divina pode ser trazida a nós, não como um princípio geral que dá o ser, mas como outra Pessoa particular familiar a nós e que habita conosco: portanto, recorremos erroneamente àquele contato da imensidão, pelo qual Deus toca as criaturas por sua operação, como influente, dando-lhes o ser e como a raiz delas, mas como uma Pessoa que supõe o ser, porque é enviada para estar conosco, não para nos dar o ser.

A resposta é provar que a missão das Pessoas e a existência especial de Deus na alma não se efetua formalmente pelo contato com a imensidão, mas não que isso não seja pressuposto, assim como para que nossa alma esteja objetivamente presente para nós, pressupõe-se que ela esteja informativamente presente, e na medida em que a própria experiência da animação e do movimento vital é assim sentida presente, visto que uma coisa é informar a alma e dar-lhe o ser vitalmente como uma forma, outra é apreendê-la objetivamente, o que é informar, e ambas as presenças, informativa e objetiva, se distinguem, e uma procura permanecer sem a outra, assim como naqueles que estão adormecidos e insanos a alma está presente informando, mas não é conhecida nem sentida. Assim também nos pecadores Deus está intimamentedando o ser natural, aliás, os dons sobrenaturais da fé, mas eles ainda dormem e não sentem a vida de Deus. Mas aquele que desperta é iluminado por Cristo e sente isso de acordo com as palavras do Apóstolo: "Levanta-te, tu que dormes, e levanta-te dentre os mortos, e Cristo te iluminará". Quando, portanto, alguém começa a ter a presença objetiva e experiencial de Deus, começa a estar na alma de uma nova maneira, ou seja, objetivamente o mesmo Aquele que é através do contato operativo e da influência sobre o ser. Mas diz-se que Ele está conosco como um amigo, uma Pessoa que vive conosco e nos é familiar, não porque Ele deixe de ser a raiz e o princípio de nossa vida, mas porque Ele se manifesta como uma Pessoa distinta, aliás, e toda a distinção de Pessoas se manifesta como acompanhando, auxiliando e coabitando conosco: pois Ele não nos dá o ser como uma forma e como uma alma, mas como um agente e uma Pessoa distinta; e assim Ele se manifesta a nós como uma Pessoa que vive conosco e nos auxilia, embora também permaneça intimamente auxiliando, influenciando todo o nosso ser. Portanto, ambos os aspectos são significados nas Escrituras nesta missão das Pessoas: Ele nos auxilia como uma Pessoa amiga, coabitando conosco, vindo e fazendo morada em nós (João 14), e nos dá intimamente a vida como princípio e raiz da nossa existência (Isaías 57:14). Ele habita em santidade, com espírito contrito e humilde, para vivificar o espírito dos humildes e vivificar o coração dos contritos. E ainda João 6:14:15:16:17:18:19:19:10 ... Assim, essa

conjunção especial por missão e graça não pode ser separada do contato de operação e imensidão, mas acrescenta a ela uma manifestação objetiva, que não parece ser explicada por melhor exemplo do que o de nossa alma, tal como informa e é objetivamente conhecida.

XVI. Pelo que foi dito, podem ser resolvidas algumas objeções menores que podem ser feitas contra nossa opinião e conclusão. Pois, em primeiro lugar, não está claro como as próprias Pessoas são enviadas e chegam à alma do justo, visto que estão em toda parte e intimamente presentes a ele por meio da imensidão. Mas se se diz que elas são novas, não é pelo fato de serem novas onde não eram antes, mas pelo fato de as próprias criaturas serem transformadas de uma nova maneira pelas Pessoas, e as considerarem de uma maneira que não as consideravam antes, que é a solução de São Tomás em i, dist. xiv, q. n, art. i para n e m, ao contrário, é que este novo efeito, ou mudança da criatura, que é efetuado pela graça, é o efeito da operação divina: portanto, dessa forma, dirá-se que Deus está na alma por meio de contato operativo; mas isso também se aplica à imensidão: pois em todo efeito Ele é Deus por essência, presença e poder, mesmo que esse efeito seja sobrenatural e a própria graça, porque os efeitos, embora mais nobres, não excluem o contato de Deus e a dependência de Seu influxo que dá existência, contato esse que é comum a toda criatura e se aplica à imensidão.

Portanto, por meio dele, as Pessoas divinas não podem estar de modo especial nas criaturas e ser enviadas a elas. Essa consequência é clara, porque esse efeito e esse contato, ou presença, são de Deus como um só: portanto, por sua força, Ele não está na criatura como trino formalmente, mas apenas concomitante e identicamente, o que não é suficiente para a missão, porque por meio da missão as Pessoas estão na alma especialmente, e Deus como trino.

Confirma-se que Deus não pode estar de modo especial na criatura, exceto como princípio ativo ou como fim a ser desfrutado. Como princípio ativo, Ele o é por imensidão, em razão de sua operação, e, dessa forma, Deus não é formalmente trino, mas uno, porque opera como uno. Como fim, não se exige que a substância de Deus esteja realmente dentro da alma, de modo que as próprias Pessoas, como distintas, estejam assim especialmente dentro dela; então, porque dessa forma só existe Deus como conhecido e amado, aqui, de fato, por meio de espécies obscuras, mas nos céus por meio de uma espécie própria e intuitiva: mas essa presença real pouco ajuda, porque mesmo que fosse impossível Deus estar distante, Ele poderia ser amado e conhecido por meio de espécies estranhas, e também por meio de uma espécie própria, na opinião que ensina que uma espécie criada pode ser dada, pela qual Deus pode ser visto. Portanto, o que se diz sobre a existência de um Deus real dentro da alma por meio da glória não tem maior certeza do que a de que não pode haver uma espécie representativa de Deus em si mesma. Mas a existência de Deus na alma pela graça, quando conhecida através de espécies estranhas, de modo algum infere a presença real e íntima, falando em si mesma, das Pessoas: pois mesmo uma coisa distante pode ser compreendida e amada. Também porque Deus como um fim a ser desfrutado não implica necessariamente a presença de Pessoas, visto que se pode sustentar a opinião de que Deus pode ser visto sem Pessoas. Portanto, dessa existência de Deus na alma como fim, não se infere, por meio de um lugar intrínseco, que as Pessoas sejam enviadas e existam intimamente dentro da alma, pois isso não implica que o gozo de Deus seja dado sem que as Pessoas sejam vistas.

A principal questão é respondida pela solução ali apresentada.

Em resposta, a explicação é que esse novo efeito e transformação da criatura, na medida em que é efeito de Deus, procede de toda a Trindade e de Deus como um só; mas, como é a razão para a manifestação das Pessoas, trata-se de um efeito conotado pela missão daqueles que são enviados para esse fim e que penetram na criatura racional, para que possam se manifestar. É necessário, porém, em toda missão, mesmo visível, como na própria encarnação, que ocorra algum efeito e transformação na criatura, o qual provém de toda a Trindade; mas, como por meio de tal efeito se pretende a manifestação de alguma Pessoa que procede, diz-se que ele é enviado, ou que procede na criatura para se manifestar nela. Assim também, no efeito da graça, embora a graça provenha de toda a Trindade e proceda de Deus como um só, a ordem da criatura e a conversão não se detêm nos dons da graça em si, mas tendem às Pessoas, que se manifestam a si mesmas pela graça, como São Tomás observa corretamente na distinção citada no capítulo XIV, questão n, artigo 1. i a n, e por esta razão diz-se que uma Pessoa é dada e enviada à

criatura, não apenas seus dons, embora sem eles ela não seja dada nem enviada. E assim, embora esse contato de Deus com a graça, e com a alma na qual Ele a infunde, seja um contato operante, e pertença a Deus como um, e tão imenso, quanto efetivamente provém de Deus, não obstante, a manifestação de Deus que é efetuada pela conversão da criatura a Deus, resultante de tal graça, não é a manifestação de Deus apenas como um, e em essência, mas também em Pessoas, porque a graça é dada para este propósito, para que as Pessoas possam ser manifestadas, assim como, através da encarnação efetivamente realizada por toda a Trindade, somente o Verbo se manifesta, como a Pessoa dessa humanidade; e assim como a alma informa o corpo através de sua substância como uma, e é indivisível, mas se manifesta como múltipla em poder, de um modo pela visão, de outro pela audição, de outro pelo tato, etc.

XVII. À confirmação, a resposta é que Deus está de modo especial na alma como um fim a ser desfrutado, o que necessariamente pressupõe e exige que Ele seja o primeiro agente e o doador de todo o ser, e, portanto, intimamente presente na alma. Por isso, negamos que, para tal fim a ser desfrutado e conhecido pelo conhecimento experimental, e como o doador íntimo do ser, não apenas natural, mas sobrenatural, Sua presença real e íntima seja de pouca utilidade; assim como para conhecer a alma como doadora de vida ao corpo por meio de uma certa presença experimental, é de grande utilidade que Ele esteja intimamente presente.

À primeira resposta, diz-se que, para o conhecimento e o amor ao fim, conhecimento que é quase especulativo e puramente extrínseco à coisa conhecida e amada, sua presença real dentro do conhecedor e do amante é de pouca utilidade, mas a presença intencional basta; mas para conhecer e amar com um certo conhecimento e afeição experimental, e como se fosse o Espírito dando vida interiormente, a presença intencional com distância real não é suficiente, mas requer-se uma certa conaturalidade e união interior, do sabor e do toque dos quais nasce esse conhecimento experimental do Espírito divino que dá vida ao coração, assim como da união informativa da alma nasce o conhecimento experimental da própria alma, como do objeto que é a forma que internamente dá vida e informação. Mas se isso se faz conhecendo a Deus através de espécies estranhas, como aqui na estrada, ou através do intuitivo e próprio, como na pátria, não importa, porque não estamos falando apenas da manifestação das Pessoas, como intuitiva ou não intuitiva, mas como experimental, como diz São Tomás na distinção citada xiv, qest. n, art. de n para ni. E isso se dá mesmo que a coisa não seja vista intuitivamente em si mesma, basta que seja sentida por seus próprios efeitos, como que pelo tato e pela vivificação; assim como conhecemos nossa alma experimentalmente, mesmo que não vejamos sua substância intuitivamente. Portanto, quanto ao conhecimento ou visão intuitiva, Deus é visto nesta vida através de espécies estranhas, e assim, para essa parte, Ele não requer presença real, mas quanto ao conhecimento experimental de Deus como doador da vida, e por meio de influência e doação do ser intimamente muito mais do que a alma, embora no gênero da causa eficiente Ele requeira presença real, como explicado acima. Mas, como essa mesma substância divina é vista intuitivamente, sua união real aparece muito mais claramente além da presença da imensidão, porque é mais certo que não há espécie criada representando Deus em si mesma, e mais provável que não possa haver, mas ainda assim Sua presença íntima através da união experimental e da conaturalidade não depende disso.

Em relação à segunda prova, afirma-se que, seja como for, se Deus pode ser visto em potência absoluta sem Pessoas, é certo de fato que Ele é visto pela fé pelos bem-aventurados: "Porque a vida eterna é esta: que te conheçam, somente a ti, Deus, e a Jesus Cristo, a quem enviaste", diz Cristo ao Pai (João 16:11), e a visão bem-aventurada exige naturalmente isso; portanto, para ser desfrutado de fato e de maneira conatural, Deus exige a missão e a manifestação de Pessoas.

XVIII. Em segundo lugar, você objetará ao que já foi sugerido acima, porque entre as substâncias espirituais pode haver conhecimento perfeito e amor fecundo independentemente de qualquer lugar, e presença real, como é evidente entre dois anjos, que podem ver e amar um ao outro, mesmo estando muito distantes fisicamente, e desfrutar de verdadeira amizade e comunicar-se por meio da fala, porque a distância física não impede a fala dos anjos, como ensina São Tomás em Q. CVN, Art. IV: portanto, impede muito menos outras comunicações puramente espirituais de amizade, porque quase todas se reduzem à fala e à iluminação. Portanto, a verdadeira

amizade e a comunicação de Deus com a alma serão muito menos prejudicadas pela falta de presença física; logo, pelo impossível removido pela imensidão, Deus ainda seria chamado em razão da amizade e do amor unidos à alma, de modo que, por meio do lugar intrínseco em virtude da amizade e da comunicação espiritual, isso não é necessário. Mas nem por missão, nem por vir ao encontro da criatura, pois tudo isso pode ser feito por ausência, assim como se diz que um tutor e um embaixador são enviados, embora realizem seus negócios na ausência do cliente e do mestre. Finalmente, São Tomás não reconhece, além da presença da imensidão, pela qual Deus está dentro da alma, nenhum outro modo especial de presença no justo, senão como conhecido e amado, mas para que Deus seja conhecido e amado, a presença real não é exigida por lugar intrínseco: portanto, além da presença da imensidão, São Tomás não postula outra presença real por causa da graça; nem é explicável o que seria essa presença, sem a imensidão.

A resposta é que o prazer e o amor entre coisas espirituais, que não têm dependência nem ordem entre si, podem existir independentemente da presença e da conjunção real, porque se desfruta do outro como uma Pessoa particular da qual não se tem nem ser nem vida; e assim se usa ou desfruta dele como algo estranho a si mesmo e adventício. Para isso, porém, as substâncias espirituais não precisam de presença local, mas podem conversar e comunicar-se umas com as outras, ver-se e amar-se, qualquer que seja a distância que não as impeça, embora para outras ações que dependem do movimento local os anjos não possam comunicar-se uns com os outros sem a presença local, que é necessária para o movimento, assim como os anjos da guarda não se comunicam perfeitamente conosco a menos que desçam frequentemente até nós, nem com as almas no purgatório a menos que desçam até elas para as elevar e levá-las ao céu.

Assim, da mesma forma, se um Anjo, amigo de outro, deseja defendê-lo de outros, carregá-lo consigo e prendê-lo, deve aproximar-se dele e tornar-se presente, assim como, ao contrário, para afastar demônios de algum lugar ou pessoa, eles os prendem e os removem do local, como é dito em Tobias vm: "O anjo Rafael prendeu um demônio e o aprisionou", etc. Portanto, a amizade perfeita entre Anjos também requer comunicação segundo a presença real, quando necessário, embora essa presença não seja formalmente efetuada por meio do amor, mas por meio de contato virtual, como será dito adiante na vigésima discussão. * Além disso, a comunicação amigável com Deus não é como com uma Pessoa particular, totalmente estranha, mas como com o princípio mais universal e a raiz de todo o nosso ser, tanto natural quanto sobrenatural. Portanto, a presença objetiva que temos d'Ele, por meio do conhecimento e do amor, não pode ser separada daquela presença que o contato com esse ser integral influente pressupõe, que se manifesta por meio da imensidão. Além disso, acrescenta-se a esse contato que o que é operativamente íntimo também está objetivamente presente, assim como o conhecimento e o amor sobre nossa alma não se referem a algo distante, mas são íntimos a nós. Supõe-se a informação d'Ele dentro de nós, mas acrescenta-se um certo conhecimento d'Ele que, se for experimental e estiver em connaturalidade com a alma, também, pelo próprio modo de conhecer, não busca ser algo distante. É assim que se apresenta o conhecimento e o amor pelos quais se diz que Deus está em nós de uma maneira especial, e as Pessoas nos são enviadas: o conhecimento experimental, que está em connaturalidade e união com Deus em quem vivemos, como já foi dito por São Tomás. Esse modo experimental de conhecimento e connaturalidade não se dá entre dois Anjos, porque um não dá ser ou vida ao outro, mas é apenas comunicação, como com um estranho. Portanto, a partir de uma comunicação semelhante, não se pode argumentar a favor de uma comunicação íntima com Deus que seja, por assim dizer, com a própria vida e o princípio de todo o ser. E, por isso, esse amor de caridade para com Deus é o maior, porque é mais do que a alma e a própria vida, e é o que há de mais íntimo e amável em nós mesmos.

XIX. Daí se depreende que o exemplo de um guardião e de um embaixador que são enviados e conduzem seus negócios mesmo na ausência não corresponde à realidade. Pois o que essas aparências têm a ver com Deus, que é enviado para habitar em um coração contrito e vivificá-lo; que é enviado para que vivamos nele e para ele, para que o reconheçamos e para que ele se manifeste a nós por meio do conhecimento experimental e, por assim dizer, da conaturalidade, que é o princípio e a raiz mais íntimos de todo o ser, mais do que nossa alma e mais do que nossa vida?

Pode isso ser sentido e conaturalizado, dada a distância e a ausência real?

XX. Quanto ao que se diz de São Tomás, que ele reconheceu apenas a presença da imensidão e acrescentou a isso apenas que Deus está presente como conhecido e amado, o que não depende da presença real, digo que São Tomás reconheceu que esse contato operante e influente de Deus, que pertence à imensidão, deve de fato ser pressuposto, e que esse modo de existir pela graça lhe foi acrescentado, mas ele não disse que consiste em qualquer conhecimento e amor a Deus, mas sim que é adquirido por meio de alguma experiência e conaturalidade com Deus quanto ao presente, como agente e princípio de nossa vida, assim como temos o conhecimento de nossa alma como vivificante através da própria experiência dos movimentos vitais. E essa experiência de conhecer a Deus dessa maneira, unida a nós pelo contato da imensidão, é uma presença objetiva, que a graça acrescenta àquela presença do contato divino naqueles que não sentem a Deus, seja porque não o conhecem, seja porque não o tocam experimentalmente, nem se deixam vivificar por ele.

Tratado elegantemente agostiniano. 76 sobre João: "Eis que o Espírito Santo também faz morada nos santos com o Pai e o Filho, dentro deles, naturalmente, como Deus em seu templo. Deus Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, vem a nós quando nós vamos a eles; eles vêm para ajudar, nós viemos para obedecer; eles vêm para iluminar, nós viemos para contemplar; eles vêm para preencher, nós viemos para compreender, para que sua visão não seja externa, mas interna, e sua habitação em nós não seja transitória, mas eterna." Portanto, segundo Agostinho, ações recíprocas são necessárias para essa habitação das Pessoas, da parte de Deus e da nossa parte. Deus não faz isso sem contato de imensidão e operação, nós não fazemos isso, a não ser provando e experimentando como se fosse interno e o princípio de toda a nossa vida.