

Santo Tomás de Aquino

**A SANTÍSSIMA
TRINDADE**

**Questões Disputadas De Potentia
que tratam sobre a Santíssima Trindade**

**Tradução integral dos corpos das questões
e das respostas às principais objeções**

Sumário das
QUESTÕES DISPUTADAS DE POTENTIA
conforme se encontram
nesta tradução

PRÓLOGO

Princípio do Símbolo “Quicumque”

QUESTÃO I

A POTÊNCIA DIVINA CONSIDERADA DE MODO ABSOLUTO

ARTIGO 1.

Questionamos se em Deus existe potência.

QUESTÃO II

A CRIAÇÃO, QUE É O PRIMEIRO EFEITO DA POTÊNCIA DIVINA, E A CONSERVAÇÃO DAS COISAS NO SER POR DEUS

ARTIGO 1.

Primeiro questionamos se Deus pode criar algo do nada.

ARTIGO 2.

Segundo, se as coisas se conservam no ser por Deus, ou se, cessada toda ação de Deus, podem permanecer por si mesmas no ser.

ARTIGO 3.

Terceiro, se Deus pode comunicar a alguma criatura que possa se conservar no ser por si mesma sem Deus.

QUESTÃO III

A RELAÇÃO ENTRE DEUS E A CRIATURA

ARTIGO 1.

Primeiro questionamos se existe alguma relação entre Deus e a criatura.

ARTIGO 2.

Segundo, se tais relações, que há entre as criaturas e Deus, existem de modo real nas próprias criaturas.

ARTIGO 3.

Terceiro, se Deus se refere de modo real às criaturas, de tal maneira que a própria criação seja alguma coisa em Deus.

ARTIGO 4.

Quarto, se estas relações temporais existem em Deus segundo a razão.

ARTIGO 5.

Quinto, se a criação é mutação.

ARTIGO 6.

Sexto, se a criação é algo real na criatura, e se o for, o que é.

QUESTÃO IV

A POTÊNCIA GENERATIVA DE DEUS

ARTIGO 1.

Primeiro questionamos se em Deus existe potência generativa.

ARTIGO 2.

Segundo, se a potência generativa em Deus é dita essencialmente ou nocionalmente.

ARTIGO 3.

Terceiro, se a potência generativa procede por império da vontade no ato da geração.

ARTIGO 4.

Quarto, se em Deus podem existir diversos filhos.

ARTIGO 5.

Quinto, se a potência de gerar e a potência de criar são a mesma.

QUESTÃO V

AS RELAÇÕES DITAS ETERNAMENTE EM DEUS

ARTIGO 1.

Primeiro questionamos se as relações ditas eternamente em Deus, implicadas pelos nomes de “Pai” e “Filho”, são relações reais, ou somente de razão.

ARTIGO 2.

Segundo, se a relação em Deus é sua substância.

ARTIGO 3.

Terceiro, se as relações constituem e distinguem as pessoas e hipóstases.

ARTIGO 4.

Quarto, se removida a relação segundo o intelecto, permanece a hipóstase em Deus.

QUESTÃO VI

AS PESSOAS DIVINAS

ARTIGO 1.

Primeiro questionamos qual a relação que existe entre pessoa e essência.

ARTIGO 2.

Segundo, o que é pessoa.

ARTIGO 3.

Terceiro, se em Deus pode haver pessoa.

ARTIGO 4.

Quarto, se este nome pessoa em Deus significa algo relativo ou absoluto.

ARTIGO 5.

Quinto, se existe número de pessoas em Deus.

ARTIGO 6.

Sexto, como os termos numerais se predicam em Deus, se positivamente, ou apenas por modo de remoção.

ARTIGO 7.

Sétimo, se em Deus há somente três pessoas, ou mais, ou menos.

QUESTÃO VII

A PROCESSÃO DAS PESSOAS DIVINAS

ARTIGO 1.

Primeiro questionamos se há alguma processão em Deus.

ARTIGO 2.

Segundo, se em Deus há somente uma processão.

ARTIGO 3.

Terceiro, da ordem da processão para com a relação em Deus.

ARTIGO 4.

Quarto, se o Espírito Santo procede do Filho.

ARTIGO 5.

Quinto, se o Espírito Santo permaneceria distinto do Filho, se dele não procedesse.

APÊNDICE

SOBRE O PREDICAMENTO DA RELAÇÃO.

***[DO COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO
À METAFÍSICA DE ARISTÓTELES, LIVRO V, LECTIO 17]***

I. Da relação em geral.

II. Da relação per se segundo o número e a quantidade.

III. Das relações que se seguem à ação e paixão.

IV. Das relações segundo que o mensurável é dito relativo à medida.

V. Das relações que o são em razão de outro.

PRÓLOGO

SÍMBOLO “QUICUMQUE”

“A fé católica consiste em venerar um só Deus na trindade, e a trindade na unidade, sem confundir as pessoas, nem separar a substância; pois uma é a pessoa do Pai, outra a do Filho, outra a do Espírito Santo; mas uma é a divindade, igual em glória, coeterna a majestade do Pai e do Filho e do Espírito Santo.

Qual o Pai, tal o Filho, tal o Espírito Santo; incriado é o Pai, incriado o Filho, incriado o Espírito Santo; imenso é o Pai, imenso o Filho, imenso o Espírito Santo; eterno é o Pai, eterno o Filho, eterno o Espírito Santo; e, no entanto, não há três eternos, mas um só eterno; como não há três incriado, nem três imenso, mas um só incriado e um só imenso; assim também o Pai é onipotente, o Filho é onipotente, o Espírito Santo é onipotente; e, no entanto, não há três onipotentes, mas um só onipotente.

Como o Pai é Deus, assim o Filho é Deus, e o Espírito Santo é Deus; e, no entanto, não há três deuses, mas um só Deus.

Como o Pai é Senhor, assim o Filho é Senhor, o Espírito Santo é Senhor; e, no entanto, não há três Senhores, mas um só Senhor.

Porquanto, assim como a verdade cristã nos manda confessar que cada pessoa, tomada separadamente, é Deus e Senhor; assim também nos proíbe a religião católica dizer que são três deuses ou três senhores.

O Pai não foi feito por ninguém, nem criado, nem gerado.

O Filho é só do Pai; não feito, não criado, mas gerado.

O Espírito Santo é do Pai e do Filho; não feito, não criado, não gerado, mas procedente.

Há, pois, um só Pai, não três Pais; um só Filho, não três filhos; um só Espírito Santo, não três Espíritos Santos.

E nesta Trindade nada existe de anterior ou posterior, nada de maior ou menor; mas todas as três pessoas são coeterna e iguais, umas às outras; de sorte que em tudo, como acima ficou dito, deve ser venerada a unidade na Trindade, e a Trindade na unidade.

Quem quer, portanto, salvar-se, assim deve crer a respeito da Santíssima Trindade.”

**Princípio do Símbolo “Quicumque”
ou de Santo Atanásio**

I

***A POTÊNCIA DIVINA
CONSIDERADA DE MODO
ABSOLUTO***

A PRIMEIRA QUESTÃO

**traduzida da primeira questão
do De Potentia,**

**é acerca da Potência Divina
considerada absolutamente,**

**e nela, questionamos
se em Deus existe potência.**

ARTIGO 1

(Artigo 1 da Questão I do De Potentia)

Onde se questiona se em Deus existe potência.

E parece que não existe, pois,

1) De fato, a potência é princípio de operação. Mas operação de Deus, que é a sua essência, não possui princípio, porque nem é gerada, nem procedente. Portanto, em Deus não há potência.

5) Ademais, nada deve ser significado em Deus pelo qual seu primado ou sua simplicidade sejam derogados. Mas Deus, na medida em que é simples, e primeiro agente, age pela sua essência. Portanto, não se deve colocar que age pela potência, a qual, pelo menos, acrescenta à essência um segundo modo de significação.

7) Ademais, assim como a matéria primeira é pura potência, assim Deus é ato puro. Mas a matéria primeira, considerada segundo sua essência, é despojada de todo ato. Portanto Deus, em sua essência considerado, é inteiramente sem potência.

9) Ademais, quando algo é suficiente para que algo aja, é supérfluo que algo se sobre acrescente. Mas a essência de Deus é suficiente para que Deus por ela algo aja. Portanto, é supérfluo que se coloque nela uma potência pela qual agiria.

Porém, ao contrário,

3) Toda operação procede de alguma potência. Ora, a Deus, maximamente convém operar. Portanto, a Deus a potência convém maximamente.

Respondo dizendo que

para que se faça evidência nesta questão, deve-se saber que a potência é dita a partir do ato. O ato, porém, o é de duas maneiras, isto é, o primeiro, que é a forma; e o segundo, que é a operação. O nome ato, conforme aparece à comum compreensão dos homens, foi primeiro atribuído à operação; é assim, de fato, que quase todos inteligem em ato, sendo daqui depois transposto para que significasse a forma, na medida em que a forma é princípio de operação e fim.

De onde que de modo semelhante a potência o é de duas maneiras: uma, ativa, à qual corresponde o ato que é operação e a esta é que parece ter sido primeiramente atribuída o nome de potência. A outra é a potência passiva, à qual corresponde o ato primeiro, que é forma, à qual de modo semelhante secundariamente lhe foi dado o nome de potência, pois assim como nada padece a

não ser em razão da potência passiva, assim nada age a não ser em razão do ato primeiro, que é forma. Diz-se, de fato, que ao nome de ato se chegou por primeiro a partir do nome de ação.

A Deus, porém, convém ser ato puro e primeiro, de onde que ao mesmo convém maximamente agir e difundir sua semelhança em outros, e por isso a ele maximamente convém a potência ativa, já que a potência ativa é dita na medida em que é princípio de ação.

Entretanto, o nosso intelecto se esforça por exprimir a Deus como algo perfeitíssimo. E porque em Deus o tornar-se não pode se dar a não ser por semelhança, e nem nas criaturas encontra-se algo sumamente perfeito que careça inteiramente de imperfeições, por isso nosso intelecto tenta atribuir a Deus as diversas perfeições encontradas nas criaturas, ainda que qualquer uma destas perfeições careça de algo, mas de tal modo que qualquer imperfeição que se acrescente alguma destas perfeições seja totalmente removida de Deus.

Por exemplo, ser significa algo completo e simples, mas não subsistente. A substância, porém, significa algo subsistente mas sujeitos de outros. Colocamos, portanto, em Deus a substância e o ser, mas a substância em razão da subsistência e não em razão da simplicidade e plenitude, e não em razão de sua inerência, pela qual é inerente a outro.

E de modo semelhante atribuímos a Deus a operação em razão [do término último], e não em razão [de que a operação nele transita]. A potência, porém, lha atribuímos em razão [de sua permanência e de ser princípio], e não em razão [dele alcançar um término pela operação].

De onde que

Ao primeiro, deve-se dizer que a potência não somente é princípio de operação, mas também de efeito. De onde que se colocamos em Deus uma potência que seja princípio de efeito, daí não se seguirá que haja algum princípio da essência divina que é operação.

Ou pode-se dizer, e melhor, que em Deus encontramos dois modos de relação. O primeiro é o das relações reais pelas quais as pessoas se distinguem entre si, como a paternidade e a filiação, [que devem ser reais] porque senão as demais pessoas divinas não se distinguiriam de modo real, mas pela razão, como afirmou Sabélio. O segundo é o das relações somente de razão, que são aquelas às quais nos referimos quando dizemos que a operação divina provém da essência divina, ou que Deus opera pela sua essência. De fato, as proposições designam certas relações. E isto acontece porque ao atribuímos a Deus uma operação, que segundo sua razão requer algum princípio, atribui-se também a Ele a relação de existente a partir de um princípio, de onde que esta relação não é somente de razão.

De fato, é da razão de operação possuir princípio, mas não da razão de essência. De onde que ainda que a essência divina não tenha princípio nem segundo a coisa nem segundo a razão, todavia a operação divina possui algum princípio segundo a razão.

Ao quinto, deve-se dizer que é impossível colocar que Deus aja pela sua essência, e que não haja potência em Deus. De fato, aquilo que é princípio de ação é potência, de onde que pelo próprio fato que colocamos Deus agir pela sua essência divina, colocamo-la ser potência. E assim a razão de potência em Deus não derroga nem sua simplicidade nem seu primado, porque não é colocada como algo acrescentado à essência.

Ao sétimo, deve-se dizer que esta razão prova que em Deus não existe potência passiva, e isto nós concedemos.

Ao nono, deve-se dizer que embora a essência divina seja suficiente para que por ela Deus aja, nem por isto todavia a potência se torna supérflua, porque a potência é entendida como alguma coisa acrescentada à essência, mas lhe acrescenta segundo o intelecto somente uma relação de princípio: é a própria essência, na medida em que é princípio do agir, que possui razão de potência.

II

***A CRIAÇÃO, QUE É
O PRIMEIRO EFEITO
DA POTÊNCIA DIVINA,
E A CONSERVAÇÃO
DAS COISAS NO SER
POR DEUS***

A SEGUNDA QUESTÃO

**traduzida das Questões III e V
do De Potentia,**

**é acerca da criação,
que é o primeiro efeito da divina potência,
e da conservação das coisas no ser por Deus.**

**E primeiro questionamos
se Deus pode criar algo do nada.**

**Segundo, se as coisas se conservam
no ser por Deus, ou se,
cessada toda ação de Deus,
podem permanecer por si mesmas no ser.**

**Terceiro, se Deus pode comunicar
a alguma criatura que possa se conservar
no ser por si mesma sem Deus.**

Artigo 1

(Artigo 1 da Questão III do De Potentia)

E primeiro questiona-se se Deus possa criar algo do nada.

E parece que não pode, pois

1) De fato, Deus não pode fazer algo contrário à concepção comum do espírito, assim como que o todo não seja maior que sua parte. Ora, conforme diz o filósofo no primeiro livro da Física, foi comum concepção das sentenças dos filósofos que do nada nada se faz. Portanto, Deus não pode criar algo do nada.

2) Ademais, tudo o que se faz, antes que fosse, possível era que fosse. De fato, se era impossível que fosse não seria possível que se tornasse, pois nada se muda para aquilo que é impossível. Ora, a potência pela qual algo pode ser, não pode ser a não ser em algum sujeito, a menos que talvez ela própria seja sujeito, porque o acidente não pode existir sem o sujeito. Portanto, tudo o que se faz é feito a partir da matéria ou do sujeito, de onde que é impossível algo fazer-se a partir do nada.

3) Ademais, não sucede que se atravesse uma distância infinita. Ora, do não ente de modo simples ao ente há uma distância infinita, o que é patente pelo fato de que quanto a potência está menos disposta ao ato, tanto mais dista do ato, de onde que se este for inteiramente subtraído da potência, haverá uma distância infinita. Portanto, é impossível que algo transite de modo simples do não ente ao ente.

10) Ademais, aquilo que é feito a partir do nada, possui ser depois de não ser. Portanto, deve-se considerar algum instante no qual não é por último, a partir do qual o não ser cessa, e algum no qual por primeiro é, a partir do qual o ser principia. Estes dois instantes ou serão um e o mesmo instante, ou diversos. Se forem o mesmo, daí se seguirá que dois contraditórios existem no mesmo instante. Se forem diversos, como entre dois instantes existe um tempo intermediário, seguir-se-á algo ser intermediário entre a afirmação e a negação, porque não pode ser dito após o último instante no qual não foi, nem ser antes do primeiro instante no qual foi. Porém ambas estas coisas são impossíveis, isto é, a contradição existir simultaneamente, e ela possuir um intermediário. De onde que é impossível fazer-se a partir do nada.

12) Ademais, todo agente age algo semelhante a si. Todo agente, porém, age na medida em que é ato. Portanto, nada é feito a não ser aquilo que está em ato. Mas a matéria primeira não está em ato. Portanto, não pode ser feita, principalmente por Deus, que é ato puro, e assim tudo o que se faz, é feito a partir da matéria pressuposta, e não a partir do nada.

17) Ademais, quem faz, dá o ser ao que é feito. Se, portanto, Deus faz algo a partir do nada, Deus dá o ser a algo. Este, ou será algo que receba o ser, ou nada. Se for nada, então o nada será constituído no ser por esta ação, e desta maneira não se fará alguma coisa. Se for algo que receba o ser, este será outra coisa que não Deus, porque não é o mesmo o que recebe e o recebido. Portanto, Deus faz a partir de algo pré-existente, e não a partir do nada.

Porém, ao contrário,

1) “*No princípio, criou Deus o céu e a terra*” (Gn 1,1). Ora, diz a Glosa, citando Beda, que criar é fazer algo a partir do nada. Portanto, Deus pode fazer algo a partir do nada.

Respondo dizendo que

devemos sustentar firmemente que Deus pode fazer algo a partir do nada e o faz. Para cuja evidência deve-se saber que todo agente age segundo que seja em ato, de onde que importa que a ação seja atribuída àquele agente por aquele modo pelo qual lhe convém ser em ato.

As coisas particulares estão em ato de modo particular, e isto de dois modos: primeiro, por comparação consigo mesmo, porque não é toda a sua substância que é ato, já que estas coisas são compostas de matéria e forma. Daqui vem que as coisas naturais não agem segundo seu todo, mas agem pela sua forma, pela qual estão em ato. Porque em nenhuma coisa natural se incluem os atos e as perfeições de todas as que estão em ato, mas qualquer uma delas possui ato determinado a um gênero e a uma espécie. Daqui vem que nenhuma delas é ativa do ser na medida em que é ser, mas naquela espécie, porque o agente age o semelhante a si.

Por isso, o agente natural não produz o ser de modo simples, mas o ser pré-existente e determinado a isto ou a aquilo, como por exemplo, à espécie do fogo, ou à brancura, ou à algo assim. E por causa disso, o agente natural age movendo, e por isso requer a matéria, que seja sujeito de mutação ou movimento, de onde que não pode fazer algo a partir do nada.

Já o próprio Deus, ao contrário, é totalmente ato, tanto em comparação consigo mesmo, porque é ato puro não possuindo composição com potência, como em comparação com as outras coisas que estão em ato, porque nele está a origem de todos os entes. De onde que por sua ação produz todo ente subsistente, nada sendo pressuposto, na medida em que é princípio de todo ser, e segundo a totalidade de si. Por isso pode fazer algo a partir do nada e esta sua ação é chamada criação.

Daqui vem que no livro “*De Causis*” se diz que o ser das coisas o é por criação, enquanto que o viver e outros tais o são por informação. De fato, as causalidades do ente de modo absoluto são reduzidas à primeira causa universal, enquanto que a causalidade das outras coisas que ao ser se acrescentam ou pelas quais o ser se

específica, pertence às causas segundas, que agem por informação, como que suposto o efeito da causa universal.

De onde que

Ao primeiro, deve-se dizer que o filósofo diz ser concepção comum do intelecto ou opinião dos filósofos naturais que do nada nada se pode fazer porque o agente natural, que por eles é considerado, não age a não ser pelo movimento, sendo daí necessário algum sujeito do movimento ou da mutação. Este, porém, não é necessário no agente sobrenatural, conforme foi dito.

Ao segundo, deve-se dizer que antes que o mundo fosse, era possível que o mundo fosse, todavia não era necessário que alguma matéria preexistisse, sobre a qual se fundamentasse uma potência. De fato, está dito no quinto livro da Metafísica que as vezes algo se diz possível não segundo alguma potência, mas porque nos termos enunciáveis da mesma não há nenhuma contradição, segundo a qual o possível se opõe ao impossível. Assim é que, portanto, se diz que antes que o mundo fosse, possível era que o mundo se fizesse, porque não havia contradição entre o predicado e o sujeito do enunciado.

Ou também pode-se dizer que era possível por causa da potência ativa do agente, e não por causa de alguma potência passiva da matéria.

Ao terceiro, deve-se dizer que entre o ente e o não ente de modo simples existe sempre de algum modo uma distância infinita, não, todavia do mesmo modo. Às vezes se trata de uma distância infinita de ambas as partes, como quando se compara o não ser ao ser divino que é infinito, ou se comparamos a brancura infinita ao negrume infinito. Outras vezes se trata de uma distância que é finita somente de uma parte, assim como quando comparamos o não ser de modo simples ao ser criado que é finito, ou se comparamos o negrume infinito à brancura finita.

Portanto, não pode haver trânsito do não ser para o ser que é infinito, mas para o que é finito tal trânsito pode realizar-se, na medida em que a distância do não ser a este ser possui término de uma parte, embora não se trate de um trânsito de modo próprio. De fato, o trânsito propriamente se realiza nos movimentos contínuos, através dos quais transitam uma parte após outra parte.

Assim, portanto, de nenhum modo acontece que o infinito possa ser transitado.

Ao décimo, deve-se dizer que ao se fazer algo do nada o ser do que é feito o é por primeiro em algum instante. O não ser, porém, não é naquele instante nem em algum instante real, mas somente em algum instante imaginário. Assim como além do universo não existe nenhuma dimensão real, mas somente imaginária, segundo a qual podemos dizer que Deus pode fazer algo além do universo, ou distante de tanto do universo, assim também antes do princípio do mundo não havia algum tempo

real, mas imaginário, e nele é possível imaginar-se algum instante no qual por último o ente não foi.

Isto porém não significa que entre estes dois instantes existe um tempo intermediário, porque não há continuidade entre o tempo verdadeiro e o tempo imaginário.

Ao décimo segundo, deve-se dizer que nem a matéria, nem a forma e nem o acidente são propriamente ditas serem feitas, mas o que é feito é a coisa subsistente.

Como o fazer-se termina no ser, o fazer-se convém de modo próprio àquilo a quem convém ser per se, isto é, à coisa subsistente. De onde que nem a matéria, nem a forma, nem o acidente propriamente são ditos serem criados, mas ser concriados. É propriamente criada a coisa subsistente, qualquer que seja.

Pode-se também dizer que a matéria primeira possui semelhança com Deus na medida em que esta participa do ente. De fato, assim como a pedra é semelhante à Deus na medida em que é ente, ainda que não seja intelectual assim como Deus, assim a matéria primeira possui semelhança com Deus na medida em que é ente, mas não na medida em que é ato. Porque o ente é de uma certa forma comum à potência e ao ato.

Ao décimo sétimo, deve-se dizer que Deus dando o ser simultaneamente produz aquilo que recebe o ser, de onde que não se segue que aja a partir de algo pré-existente.

Artigo 2

(Artigo 1 da Questão V do De Potentia)

Segundo, questiona-se se as coisas são conservadas no ser por Deus, ou se, cessada toda ação divina, permanecem por si mesmo no ser.

E parece que sim, pois,

1) De fato, diz o Deuteronômio (32,4): “*As obras de Deus são perfeitas*”. Daqui argumentamos como segue. Perfeito é aquilo ao qual nada falta, conforme diz o filósofo no III livro da Física. Ora, àquilo que não pode ser a não ser mediante algum agente exterior, falta-lhe algo ao seu ser. Portanto, tais coisas não são perfeitas, de onde que não podem ser obras de Deus.

4) Ademais, Deus é a causa das coisas como uma causa suficiente. Cessado, porém, a ação da causa eficiente, o efeito permanece, assim como cessando a causa do edificador permanece a casa, e cessando a ação do fogo gerador, ainda permanece o fogo gerado. Portanto, cessando toda a ação divina, ainda poderão as criaturas permanecer no ser.

5) Ao argumento precedente objeta-se que as causas inferiores são causas do tornar-se e não do ser, de onde que o ser dos efeitos permanece, removida a ação das causas do tornar-se. Deus, porém, é causa para as coisas não somente do tornar-se, mas também do ser. De onde que não pode o ser das coisas permanecer, cessando a ação divina.

Mas, contra isso, pode-se dizer que toda coisa gerada possui ser pela sua forma. Se, portanto, as causas gerantes inferiores não são causas do ser, não serão causas das formas, e assim as formas que estão na matéria não são [causadas] pelas formas que estão na matéria, segundo a sentença do filósofo que diz, o sétimo livro da Metafísica, que a forma que está nestas carnes e nestes ossos é [causada] pela forma que está nestas carnes e nestes ossos. Ao contrário, seguir-se-ia que as formas na matéria seriam [causadas] pelas formas sem matéria, segundo a sentença de Platão, ou por um dador de formas, segundo a sentença de Avicenna.

10) Ademais, a forma substancial também é causa do ser. Se, portanto, as causas do ser são aquelas que conservam as coisas no ser, a própria forma da coisa será suficiente para que a coisa se conserve no ser.

11) Ademais, as coisas são conservadas no ser pela matéria, na medida em que esta sustenta a forma. Mas a matéria, segundo o filósofo, é ingênita e incorruptível, e assim não é causada por alguma causa, de onde que permanece, removida toda ação da causa eficiente. Portanto, as coisas ainda poderiam conservar-se no ser, cessando a ação da primeira causa eficiente, isto é, de Deus.

Porém, ao contrário,

Diz São Gregório no VIº Livro dos Morais, que *“todas as coisas se reduziriam ao nada, se a mão Onipotente não as sustentasse”*.

Respondo dizendo que

deve-se conceder sem dúvida alguma que as coisas são conservadas no ser por Deus, e que seriam reduzidas ao nada em um momento se fosse por Deus abandonadas, cuja razão pode ser tomada do que segue.

É necessário que o efeito dependa de sua causa. De fato, isto pertence à razão do efeito e da causa, coisa que nas causas formais e materiais aparece como manifesto, pois, retirado de qualquer coisa o seu princípio material ou formal, a coisa imediatamente cessa de ser, já que tais princípios entram na essência da coisa.

Porém é necessário que o mesmo julgamento valha quanto às causas eficiente, e quanto às causas formais e materiais, porque a causa eficiente é causa da coisa na medida em que induz a forma ou dispõe a matéria. De onde que é a mesma a dependência da coisa à causa eficiente, e à matéria e a forma, já que por uma delas depende da outra.

Quanto às causas finais, também é necessário aplicar-se o mesmo julgamento que à causa eficiente, porque o fim não é causa a não ser na medida em que mova a causa eficiente à ação, não sendo a primeira no ser, mas na intenção. De onde que, aonde não há ação, não há causa final, como é patente no terceiro livro da Metafísica.

Portanto, o ser da coisa feita depende da causa eficiente na medida em que depende da própria forma da coisa feita.

Porém, há alguma causa eficiente da qual a forma da coisa não depende per se e segundo a razão de forma, mas somente por acidente, assim como a forma do fogo gerado, não depende do fogo gerante per se e segundo a razão de sua espécie, pois na ordem das coisas possuem o mesmo grau, e nem a forma do fogo é outra no gerado que no gerante, distinguindo-se entre si somente por divisão material, na medida em que está em outra matéria. De onde que, sendo o fogo gerado dependente de alguma causa pela sua forma, é necessário que esta própria forma dependa de um princípio mais alto, que seja causa da forma per se e segundo a razão própria da espécie.

Como, porém, o ser da forma na matéria, considerado per se, não envolve nenhum movimento ou mutação, a não ser talvez por acidente, e todo corpo não age, a não ser movido, como o filósofo prova; é necessário que o princípio pelo qual a forma depende per se seja algum princípio incorpóreo. De fato, o efeito depende da causa agente pela ação de algum princípio. E se algum princípio corpóreo é de algum modo causa da forma, ele o será na medida em que age pela virtude do princípio incorpóreo, e como sendo seu instrumento. [Este princípio corpóreo] será necessário para que a forma principie a ser, na medida em que a forma não principia a ser senão na matéria, já que a matéria não pode substar à forma achando-se de qualquer modo, pois é necessário que o ato próprio esteja na matéria própria.

Estando, portanto, a matéria numa disposição que não compete alguma forma, esta não poderá seguir-se de modo imediato do princípio incorpóreo, do qual a forma depende per se. De onde que é necessário que haja algo que transmute a matéria, e este é algum agente corpóreo, ao qual pertence o agir movendo. E o agente corpóreo age em virtude do princípio incorpóreo, e sua ação é determinada à esta forma, na medida em que tal forma esteja nela, em ato, como nos agentes unívocos, ou por virtude, como nos agentes equívocos.

Assim, portanto, tais agente corporais inferiores não são princípios das formas nas coisas feitas, exceto na medida em que possa se estender a causalidade da transmutação, já que não agem senão transmutando, e isto o fazem na medida em que dispõem a matéria e fazem sair a forma da potência da matéria. Quanto a isto, portanto, as formas das coisas geradas dependem das gerantes naturais que as fazem sair da potência da matéria, mas não quanto ao ser absoluto.

De onde que, removida a ação do gerante, cessa a condução da potência ao ato, que é o fazerem-se as coisas geradas. Não cessam, porém, as próprias formas, segundo as quais as coisas geradas possuem o ser. Daqui vem que, cessando a ação do gerante, o ser das coisas geradas permanece, mas não o fazerem-se. Se, porém, existirem formas que não estão na matéria, como as substâncias intelectuais, ou em matéria de nenhum modo indisposta à forma, como é o caso dos corpos celestes, nos quais não há disposições contrárias, o princípio destas coisas não poderá ser senão um agente incorpóreo, que não age através de movimento, e nem estas coisas dependerão de algo segundo o fazerem-se do qual não dependam segundo o ser.

Assim como, portanto, cessando a ação da causa eficiente, que age pelo movimento, no mesmo instante cessa o fazer-se das coisas geradas, assim também cessando a ação do agente incorpóreo, cessa o próprio ser das coisas por ele criadas. Ora, este agente incorpóreo, pelo qual todas as coisas são criadas, é Deus, conforme foi mostrado em outras questões, pelo qual não somente as formas das coisas são, mas também as matérias. E quanto a este propósito, não difere se [isto se dá] de modo imediato, ou por uma certa ordem, como alguns filósofos colocaram. De onde se segue que, se cessasse a operação divina, todas as coisas no mesmo momento se reduziriam ao nada, assim como foi demonstrado pelas autoridades e pelos argumentos do **“porém, ao contrário”**.

De onde que

Ao primeiro, deve-se dizer que as criaturas de Deus são perfeitas na sua natureza e na sua ordem. Porém, dentre outras coisas que se requerem para a perfeição das mesmas, inclui-se também esta, que sejam sustentadas no ser por Deus.

Ao quarto, deve-se dizer que tais agentes inferiores são causas das coisas quanto ao seu fazerem-se, e não quanto ao seu ser considerado per se. Deus, porém, é causa per se do ser, de onde que não há semelhança.

Ao quinto, deve-se dizer que como os agentes corporais não agem senão transmutando, e nada é transmutado a não ser em razão da matéria, a causalidade dos agentes corporais não pode se estender senão às coisas que de algum modo estão na matéria. E porque os filósofos platônicos e Avicenna não sustentaram que as formas fossem tiradas da matéria, por isso eram obrigados a afirmar que os agentes naturais somente dispunham a matéria, enquanto que a indução da forma seria realizada por um princípio separado.

Se, porém, sustentarmos que as formas substanciais são tiradas da potência da matéria, segundo a sentença de Aristóteles, os agentes naturais não somente serão causas das disposições da matéria, mas também das formas substanciais, mas isto somente na medida em que tais formas são trazidas da potência ao ato. Consequentemente, eles serão princípio do ser quanto à iniciação ao ser, e não quanto ao próprio ser de modo absoluto.

Ao décimo, deve-se dizer que, cessando a ação divina, também a forma cessaria, de onde que não pode ser princípio do ser.

Ao décimo primeiro, deve-se dizer que a matéria primeira é dita ingênita porque não procede ao ser por geração. Daqui, porém, não se segue que não [provenha] de Deus, já que é necessário que todo ser imperfeito tenha origem no perfeito.

Artigo 3

(Artigo 2 da Questão V do De Potentia)

Terceiro, questiona-se se Deus pode comunicar a alguma criatura que se conserve no ser por si mesma sem Deus.

E parece que sim, pois,

2) De fato, há mais no poder das coisas e de Deus do que no poder de nosso intelecto. Mas o nosso intelecto pode inteligir a criatura sem Deus. Portanto, com muito mais razão Deus poderá dar à criatura com que se conserve no ser por si mesma.

Porém, ao contrário,

Deus não pode fazer algo em diminuição de sua autoridade. Isto, porém, ao seu domínio prejudicaria, se algo pudesse ser sem a sua conservação. Portanto, Deus não pode fazer isso.

Respondo dizendo que

não pertence à onipotência divina que Deus possa fazer com que dois contraditórios sejam simultaneamente.

Ora, afirmar que Deus faça algo que não necessite de sua conservação implica numa contradição. De fato, já foi mostrado que todo efeito depende de sua causa, na medida em que é causa. Portanto, ao dizermos que este algo não necessita da conservação de Deus, colocamos que não é criado por Deus. Ao dizermos que Deus o fez, colocamos ser criado.

Daí vem que, assim como implicaria numa contradição afirmar-se que Deus fizesse algo que não fosse criado por ele, assim também se alguém afirmasse que Deus fizesse algo que não necessitasse de sua conservação.

De onde que se conclui que, pela mesma razão, ambas estas coisas não podem ser feitas por Deus.

De onde que

Ao segundo deve-se dizer que embora o intelecto possa inteligir a criatura não inteligindo Deus, todavia não pode inteligir a criatura não conservada no ser por Deus; de fato, isto implicaria uma contradição.

III

A RELAÇÃO ENTRE DEUS E A CRIATURA

A TERCEIRA QUESTÃO

**traduzida das Questões VII e III
do De Potentia,**

**é acerca da relação
entre Deus e a criatura.**

**E primeiro questionamos se existe
alguma relação entre Deus e a criatura.**

**Segundo, se tais relações,
que há entre as criaturas e Deus,
existem de modo real nas próprias criaturas.**

**Terceiro, se Deus se refere de modo real
às criaturas, de tal maneira
que a própria criação
seja alguma coisa em Deus.**

**Quarto, se estas relações temporais
existem em Deus segundo a razão.**

Quinto, se a criação é mutação.

**Sexto, se a criação é algo real na criatura,
e se o for, o que é.**

Artigo 1

(Artigo 8 da Questão VII do De Potentia)

E primeiro questiona-se se existe alguma relação entre Deus e a criatura.

E parece que não, pois,

1) De fato, as coisas relativas o são simultaneamente, segundo diz o filósofo no quinto livro da Metafísica. Ora, a criatura não pode existir simultaneamente com Deus, já que Deus é de todos os modos anterior à criatura. Portanto, nenhuma relação pode haver entre a criatura e Deus.

4) Ademais, a criatura não pode ser oposta ao criador, porque o oposto não é causa de seu oposto. As coisas relativas, porém, se opõem mutuamente. Portanto, não pode haver relação entre Deus e a criatura.

5) Ademais, alguma coisa que comece a ser dita de outra de modo novo, de alguma maneira pode ser dita feita. Portanto, segue-se que se algo é dito de Deus relativamente à criatura, Deus de algum modo se tornou, o que é impossível; sendo ele imutável.

6) Ademais, tudo o que é predicado de algo, é predicado do mesmo ou per se ou por acidente. Mas aquilo que importa numa relação à criatura, não é predicado de Deus per se, porque tais coisas se predicam de modo necessário e sempre. Nem também são predicados por acidente. Portanto, de nenhum modo tais relativos poder ser predicados de Deus.

Porém, ao contrário,

Há o que diz Santo Agostinho no De Trinitate, que Criador é dito relativamente à criatura, assim como senhor ao servo.

Respondo dizendo que

a relação nisto difere da quantidade e da qualidade: porque a quantidade e a qualidade são certos acidentes que permanecem no sujeito. A relação, porém, não é significada, como diz Boécio, como algo permanente no sujeito, mas como algo em certo trânsito a outro. Daqui foi que os seguidores de Gilberto Porretano disseram as relações não serem inerentes, mas assistentes, o que é de alguma maneira verdade, conforme mais adiante se mostrará.

O que é atribuído a algo como procedente dele em outro não faz composição com o mesmo, assim como nem a ação com o agente. E por causa disso o filósofo prova também no quinto livro da Física que na categoria da relação não pode haver movimento, porque, sem nenhuma mutação daquele que se refere a outro, pode cessar a mutação somente por causa da mutação do outro, como também acerca do predicamento da ação é patente que não há movimento segundo a ação a não ser metaforicamente e impropriamente, como quando dizemos mutar aquilo que sai do ócio para o ato, o que não se daria se a relação ou a ação significasse algo que permanecesse no sujeito.

Daqui fica claro que não é contra a razão da simplicidade de algo uma multidão de relações que haja entre ele e os outros, antes, ao contrário, quanto mais simples algo for, tanto maior número de relações lhe serão concomitantes. De fato, quanto mais algo é simples, tanto menos sua virtude será limitada, de onde que a sua causalidade se estenderá a mais coisas. E por isso é que se diz no livro “*Das Causas*” que toda virtude unida é mais infinita do que a virtude multiplicada.

Ora, é necessário que se entenda alguma relação entre o princípio e as coisas que são [provenientes] do princípio, não somente uma relação de origem, segundo a qual, as coisas principiadas se originam do princípio, mas também uma relação de diversidade, porque é necessário que o efeito distinga da causa, já que nada é causa de si mesmo.

E por isso à suma simplicidade de Deus se segue a existência de infinitos hábitos ou relações entre as criaturas e ele, na medida em que Deus produziu criaturas diversas de si mesmo, embora de alguma maneira a si assemelhadas.

De onde que

Ao primeiro, deve-se dizer que serão da mesma natureza aqueles relativos que se refiram mutuamente segundo a mesma razão, assim como o pai ao filho, o senhor ao servo, ou o duplo à metade.

Os relativos, porém, que não se referirem um ao outro segundo a mesma razão de ambas as partes, não serão da mesma natureza, mas um será naturalmente anterior, assim como também o filósofo diz acerca do sentido e do sensível, e da ciência e do cognoscível.

E assim fica evidente que não é necessário que Deus e a criatura sejam da mesma natureza, não sendo a mesma razão de referência de ambas as partes.

Entretanto, mesmo naqueles relativos que são da mesma natureza, não é necessário que os sujeitos sejam naturalmente simultâneos, mas somente as relações.

Ao quarto, deve-se dizer que a oposição das relações difere em duas coisas das demais oposições, das quais a primeira é que nos outros opostos um é dito

opor-se ao outro na medida em que o remove: de fato, a negação remove a afirmação, e segundo isto a ela se opõe. O mesmo, porém não se dá nos relativos: o filho não se opõe ao pai pelo fato de removê-lo, mas por causa da razão da relação para com ele. E daqui é causada a segunda diferença, porque nos outros opostos sempre um deles é imperfeito, o que acontece em razão da negação que está incluída na privação e no outro dos contrários, o que não ocorre nos relativos. Ao contrário, nos relativos ambos podem ser considerados como perfeitos, como é maximamente patente nos relativos de equiparação e nos relativos de origem, tais como o igual, semelhante, pai e filho. É por isso que a reação poder ser atribuída a Deus mais do que as outras oposições.

A oposição de relação entre a criatura e Deus pode ser considerada segundo a razão da primeira diferença, já que existindo da parte de Deus mais a colocação das criaturas do que a remoção das mesmas, não obstante isso existe alguma relação das criaturas para com Deus.

A oposição da relação considerada segundo a razão da segunda diferença se dá nas próprias pessoas divinas, como mais adiante se dirá.

Ao quinto, deve-se dizer que, como o fazer-se é propriamente uma mutação, não se dá segundo a relação a não ser por acidente, isto é, mutando-se aquilo ao qual se segue a relação.

De fato, o corpo que muda segundo a quantidade se torna igual, não porém de modo que a mutação diga respeito per se à igualdade, havendo-se a mutação por acidente da mesma.

Assim, não é necessário para que alguma relação seja dita de modo novo de alguma coisa que alguma mutação se faça nesta coisa, sendo suficiente para tanto que se faça uma mutação em algum dos extremos. De fato, a causa da relação entre duas coisas é inerente a ambas, de onde que de qualquer arte que se faça uma mutação daquilo que causava a relação, remove-se a relação que há entre ambas.

Segundo isto, havendo alguma mutação na criatura, alguma relação passará a ser dita de Deus. Assim, Deus não poderá por isto ser dito feito, a não ser metaforicamente, por termos aqui uma semelhança com o que é feito, na medida em que de Deus algo novo é dito.

E é assim que dizemos: *“Senhor, tornastes-vos um refúgio para nós”* (Salmo 89)

Ao sexto, deve-se dizer que, como tais relações principiam a ser ditas de Deus por causa da mutação feita nas criaturas, é evidente que a causa pela qual são ditas de Deus o é da parte da criatura, e são ditas de Deus por acidente. Não um acidente que esteja em Deus, como diz Santo Agostinho, mas segundo algo existente fora do mesmo, que ao mesmo tempo se ordena acidentalmente. De fato, o ser de Deus não depende da criatura, assim como nem o ser do edificador da casa. De

onde que assim como é acidental para o edificador que a casa exista, assim também a existência da criatura o é para Deus, pois dizemos algo encontrar-se por acidente para com outro quando este outro pode ser sem o primeiro.

Artigo 2

(Artigo 9 da Questão VII do De Potentia)

Segundo, questiona-se se tais relações, que existem entre Deus e a criatura, existem de modo real nas próprias criaturas.

E parece que não existem, pois,

2) De fato, deve-se negar tudo aquilo a que se segue um processo ao infinito. Ora, se na criatura a relação para com Deus for alguma coisa, ter-se-á que proceder ao infinito, pois se esta relação for alguma coisa, será algo criado, e assim pela mesma razão haverá outra relação dela para com Deus, e assim sucessivamente até o infinito. Portanto, não se deve afirmar que a relação para com Deus seja alguma coisa na criatura.

4) Ademais, a criatura se refere a Deus segundo que dele proceda. Mas a criatura procede de Deus segundo sua própria substância, e não segundo alguma relação superveniente.

7) Ademais, entre as coisas em que há maior distância, menos parece haver relação. Ora, maior é a distância das criaturas para com Deus, do que de uma criatura a outra. Porém a relação de uma criatura com a outra não é alguma coisa, conforme parece, porque não sendo substância, seria necessário que fosse acidente, e assim, que estivesse no sujeito e que dele não pudesse ser removido sem que houvesse mutação do sujeito, cujo contrário foi acima demonstrado dar-se acerca da relação. Portanto, nem a relação da criatura para com Deus é alguma coisa.

Porém, ao contrário,

2) Tudo o que se refere a algo por sua mutação refere-se ao mesmo de modo real. Ora, a criatura refere-se a Deus por sua mutação. Portanto, refere-se a Deus de modo real.

Respondo dizendo que

a relação para com Deus é alguma coisa na criatura. Para que isto se faça evidente, deve-se saber que, conforme diz o Comentador no décimo primeiro livro da Metafísica, pelo fato da relação ser entre todos os predicamentos o de ser mais débil, por isso julgaram alguns que ela fosse dos segundos inteligidos.

Os primeiros inteligidos são as coisas fora da alma, nas quais por primeiro o intelecto é conduzido ao inteligir. São ditos segundos inteligidos as intenções que seguem o modo de inteligir, pois a estes o intelecto entende em segundo lugar na medida em que reflete sobre si mesmo entendendo-se a entender e o modo pelo qual entende.

Portanto, segundo esta posição seguir-se-ia que a relação não está nas coisas fora da alma, mas somente no intelecto, assim como a intenção do gênero e da espécie, e das substâncias segundas.

Porém, isto não pode ser. De fato, em nenhum predicamento é colocado algo que não seja uma coisa existente fora da alma, pois, como é patente no quinto livro da Metafísica, o ente de razão se divide contra o ente dividido pelos 10 predicamentos. Se, portanto, a relação não estivesse nas coisas fora da alma, ela não seria colocada entre um dos gêneros dos predicamentos.

Ademais, a perfeição e o bem que existem fora das coisas da alma não se dão somente segundo algo inerente de modo absoluto às coisas, mas também segundo a ordenação de uma coisa a outra; assim como o bem do exército consiste também na ordenação das partes do exército. De fato, no décimo segundo livro da Metafísica o filósofo compara a esta ordenação a ordem do universo.

Portanto, é necessário que nas próprias coisas exista uma certa ordem, e esta ordem é uma relação. Assim, é necessário que nas próprias coisas existam certas relações, segundo as quais uma coisa se ordena à outra.

Uma coisa pode se ordenar à outra ou segundo a quantidade ou segundo a virtude ativa ou passiva, pois somente através destas duas coisas algo pode se dar em alguma coisa que diga respeito ao que lhe é extrínseco. De fato, algo pode ser medido não somente pela quantidade intrínseca, mas também pela extrínseca. Da mesma maneira, pela virtude ativa cada coisa age em outra e pela passiva padece pelo outro. Já, porém, pela substância e pela qualidade as coisas se ordenam somente a si mesmas, e não ao outro, a não ser por acidente, isto é, na medida em que a qualidade, ou a forma substancial ou a matéria, possui razão de virtude ativa ou passiva, e na medida em que nelas se considera alguma razão de quantidade, segundo a qual algo é considerado mais ou menos do que o outro. O filósofo, por causa disso, ao assinalar no quinto livro da Metafísica as espécies da relação, coloca algumas como causadas pela quantidade, enquanto outras como causadas pela ação e pela paixão.

Assim, portanto, é necessário que as coisas que possuem ordenação a algo se refiram de modo real ao mesmo e que nelas a relação seja alguma coisa.

Ora, todas as criaturas se ordenam a Deus assim como a um princípio e a um fim, porque a ordem das partes do universo entre si o é por causa da ordem que existe de todo o universo para com Deus, assim como a ordem que existe entre as

partes do exército o é por causa da ordem do exército ao seu chefe, conforme é patente no décimo segundo livro da Metafísica.

De onde se conclui que as criaturas se referem de modo real para com Deus, e que a própria relação seja alguma coisa na criatura.

De onde que

Ao segundo, deve-se dizer que as próprias relações não se referem ao outro por outra relação, mas por si mesmo, porque são relações essencialmente. Portanto, aqui não há semelhança com as coisas que possuem substância absoluta, de onde que não se segue um processo ao infinito.

Ao quarto, deve-se dizer que a criatura se refere a Deus segundo a sua substância, assim segundo uma causa da relação. Refere-se, porém, a Deus segundo a própria relação de modo formal, assim como quando algo é dito semelhante casualmente segundo a qualidade, e formalmente segundo a semelhança.

Ao sétimo, deve-se dizer que a própria relação, que nada mais é do que a ordem de uma criatura a outra, uma coisa possui na medida em que é acidente e outra na medida em que é relação ou ordem. Na medida em que é acidente, possui que esteja no sujeito, mas na medida em que é relação ou ordem, não possui que esteja no sujeito, mas somente que se relacione a outro como transitando em outro, e que seja de algum modo assistente à coisa relacionada.

Assim, a relação será algo de inerente, ainda que não pelo fato de ser relação, assim como a ação, pelo fato de ser ação, é considerada como proveniente do agente, enquanto que na medida em que é acidente é considerada como existente no sujeito agente.

Por isso, nada proíbe que cesse o ser de tal acidente sem a mutação daquilo em que está este acidente, porque a sua razão não se efetua na medida em que está no próprio sujeito, mas na medida em que transita em outro, removido o qual a razão deste acidente é removida quanto ao ato, mas permanece quanto à causa.

Assim como, por exemplo, removida a matéria, remove-se o aquecimento, ainda que permaneça a causa do aquecimento.

Artigo 3

(Artigo 10 da Questão VII do De Potentia)

Terceiro, questiona-se se Deus se refere de modo real à criatura, de maneira que a própria relação seja alguma coisa em Deus.

E parece que sim, pois,

1) De fato, o movente se refere de modo real ao movido, de onde que o Filósofo, no quinto livro da Metafísica, coloca a relação do movente e do movido como espécie do predicamento da relação. Ora, Deus é comparado à criatura como o movente ao movido. Portanto, refere-se de modo real à criatura.

2) À objeção precedente responderíamos que Deus move as criaturas sem mutação de si mesmo, e por causa disso não se refere de modo real à coisa movida.

Porém, podemos objetar contra essa resposta que um dos opostos relativamente não é causa para que o outro seja dito de si. Por exemplo, algo não é duplo por causa de ser metade, nem Deus é Pai por causa de ser Filho.

Se, portanto, o movente e o movido não são ditos relativamente, a relação de movente não estará em algum deles por achar-se nela a relação de movido.

De onde se conclui que o fato de Deus mover sem ser movido não impede que ele se refira de modo real como movente ao movido.

3) Ademais, assim como o Pai dá o ser ao Filho, assim o criador dá o ser à criatura. Ora, o Pai se relaciona de modo real ao Filho. Portanto, também o Criador à criatura.

5) Ademais, conforme fica evidente no quinto livro da Metafísica, a ciência se refere de modo real ao cognoscível. Ora, Deus se compara às coisas criadas como o que possui ciência à coisa conhecida. Portanto, em Deus existe alguma relação para com a criatura.

Porém, ao contrário,

1) Temos o que diz Santo Agostinho no XVI capítulo do quinto livro “*De Trinitate*”: “*É manifesto que Deus é dito relativamente por acidente daquilo ao qual Deus principia a ser dito relativamente*”. Portanto, parece que estas relações

sejam ditas de Deus não segundo algo que esteja nele, mas segundo algo que esteja fora dele, e assim nada de real nele colocam.

2) Ademais, assim como o cognoscível é medida da ciência, assim Deus é medida de todas as coisas, como diz o Comentador no décimo livro da Metafísica. Ora, o cognoscível não se refere à ciência por uma relação que esteja de modo real no mesmo, antes, mais por uma relação da ciência ao cognoscível, como é patente pelo que diz o filósofo no quinto livro da Metafísica. Portanto, nem Deus é dito relativamente à criatura por causa de alguma relação que esteja nele de modo real.

Respondo dizendo que

as relações que são ditas de Deus para com a criatura, não existem de modo real em Deus.

Para que isto se faça evidente, deve-se saber que, a relação real consistindo na ordem de uma coisa à outra coisa, conforme foi explicado, uma relação real mútua será encontrada somente nas coisas em que houver a mesma razão de ordenação de uma a outra de ambas as partes.

Encontra-se isso em todas as relações que se seguem à quantidade, porque como a razão da quantidade é abstraída de todo sensível, a quantidade possui a mesma razão em todos os corpos naturais, e pela mesma razão pela qual um dos que possuem quantidade se refere de modo real ao outro, assim também o outro ao mesmo. Uma quantidade absolutamente considerada possuirá ordenação à outra segundo a razão da medida e do mensurável, ou segundo o nome do todo e da parte, ou de outras tais que se seguem à quantidade.

Porém, nas relações que se segue à ação e à paixão, ou à virtude ativa e passiva, não há sempre ordenação de movimento de ambas as partes. Isto porque é sempre necessário que aquilo que possui razão de paciente e movido, ou de causado, se ordene ao agente ou movente, já que sempre o efeito é perfectuado pela causa, e dela depende, de onde que se ordena à mesma como ao seu perfectivo. Já, porém, os agentes, ou moventes, ou também as causas, as vezes possuem ordenação aos pacientes, ou movidos, ou causados, na medida em que no próprio efeito ou paixão ou movimento induzido, encontra-se algum bem e perfeição do movente ou agente, assim como é maximamente patente nos agentes unívocos que pela ação induzem a semelhança de sua espécie, e consequentemente, segundo o que lhes é possível, conservam o ser perpétuo.

O mesmo é patente em todos os outros que movem sendo movidos, ou agem ou causam, porque pelo seu próprio movimento se ordenam à produção dos efeitos, e, semelhantemente, em todos aqueles em que provenha do efeito qualquer bem da causa.

Porém, há coisas às quais outras se ordenam, e não inversamente, por serem inteiramente extrínsecas àquele gênero de ação ou de virtude às quais se segue tal

ordenação. Assim, a ciência se refere ao cognoscível, porque o que possui a ciência, pelo ato inteligível, se ordena à coisa conhecida que está fora da alma. Já a própria coisa que está fora da alma é inteiramente não atingida por tal ato, pois o ato do intelecto não transita à matéria exterior para mutá-la, de onde que a própria coisa que está fora da alma é inteiramente externa ao gênero inteligível. Por causa disso, a relação que se segue ao ato do intelecto não pode estar nela.

Uma razão semelhante se dá no sentido e no sensível. Ainda que o sensível altere o órgão do sentido em sua ação, e por causa disso se relacione para com o mesmo, assim como os demais agentes naturais para com as coisas que padecem por eles, todavia não é a alteração do órgão que torna o sentido em ato, e sim o ato da virtude sensitiva, para o que o sensível que está fora da alma é totalmente desprovido de participação.

Semelhantemente, o homem pode ser comparado à coluna como estando à sua direita, em razão da virtude motiva que está no homem, segundo a qual lhe competirá estar à sua esquerda ou direita, na frente ou atrás, ou acima ou abaixo. Por isso, tais relações no homem ou no animal serão ditas reais, não todavia na coisa que carece de tal virtude.

Assim também a moeda está fora do gênero daquela ação pela qual se faz o preço, que é a convenção feitas entre alguns homens, e o homem está fora do gênero das ações artificiais pelas quais faz uma imagem de si mesmo. Por isso nem o homem possui relação real para com sua imagem, nem a moeda ao preço, mas sim inversamente.

Ora, Deus não age por uma ação intermediária procedente de Deus e terminada na criatura, a sua ação sendo sua substância, e tudo o que nela há está inteiramente e fora do gênero de ser criado, pelo qual a criatura se refere à Deus. Nem também advém ao Criador algum bem da produção da criatura, de onde que sua ação é maximamente liberal, conforme diz Avicenna. É também evidente que não é movido para que aja, mas sem nenhuma mutação sua faz as coisas mutáveis.

De onde que se conclui que nele não há nenhuma relação real para com a criatura, ainda que exista a relação da criatura para com Deus, assim como a do efeito para com a causa.

Nisto Rabbi enganou-se de muitas maneiras, o qual quis provar que não haveria relação entre Deus e a criatura, porque Deus não sendo corpo, não poderia ter relação ao tempo nem ao lugar, no que ele considerou somente a relação que se segue à quantidade, e não aquela que se segue à ação e paixão.

De onde que

Ao primeiro, deve-se dizer que o movente e agente natural mova e age por ação ou movimento intermediário, que está entre o movente e o movido, o agente e o paciente. De onde que é necessário que pelo menos nesse intermediário

convenham o agente e o paciente, o movente e o movido. Assim o agente, na medida em que é agente, não é estranho ao gênero do paciente na medida em que é paciente. De onde que de ambas as partes existe ordenação real de um ao outro, e principalmente sendo a própria ação intermediária uma certa perfeição própria do agente e, por consequência, aquilo no qual a ação termina, sendo um bem seu. Isto, porém, em Deus não acontece, como foi dito, e portanto não há semelhança.

Ao segundo, deve-se dizer que o fato do movente ser movido não é a causa pela qual a relação de movente esteja nele de modo real, mas apenas um sinal. Do fato do movente mover sendo movido, fica claro que de algum modo coincide no gênero com o movido, e também fica claro que aquilo ao qual o movente é movido é um bem seu, porque a ele se ordena pelo seu movimento.

Ao terceiro, deve-se dizer que o Pai, sendo agente unívoco, dá ao Filho um ser de seu gênero. Porém, Deus não dá um tal ser à criatura, e por isso não há semelhança.

Ao quinto, deve-se dizer que a ciência de Deus se compara de outra maneira às coisas do que a nossa ciência, pois se compara a elas como causa e medida. De fato, as coisas são ditas verdadeiras na medida em que estejam segundo Deus em sua ciência as tenha ordenado. Porém, as próprias coisas são causas e medida de nossa ciência. De onde que, assim como a nossa ciência se refere às coisas de modo real, e não vice-versa, assim as coisas se referem de modo real à ciência divina, e não vice-versa.

Ou pode-se também dizer que Deus entende as outras coisas entendendo a si, de onde que a relação da ciência divina não é às coisas diretamente, mas à própria essência divina.

Artigo 4

(Artigo 11 da Questão VII do De Potentia)

Quarto, questiona-se se estas relações temporais existem em Deus segundo a razão.

E parece que não, pois,

1) De fato, diz Boécio, a razão à qual não corresponde alguma coisa é inútil e vã. Ora, estas relações não existem em Deus segundo a coisa, como é evidente pelo que foi dito acima. Portanto, se estiverem em Deus segundo a razão, essa razão seria inútil e vã.

3) Ademais, o nome de Senhor, sendo relativo segundo o ser, significa relação. Ora, Deus é Senhor não somente segundo a razão. Portanto, nem tais relações existem em Deus segundo a razão.

Porém, ao contrário,

Temos o que diz Aristóteles no princípio do Peri Hermeneias, que os nomes significam razões ou intelecções. Ora, estes nomes, como Criador e Senhor, consta serem ditos relativamente. Portanto, é necessário que tais relações sejam segundo a razão.

Respondo dizendo que

assim como a relação real consiste na ordenação de uma coisa à outra coisa, assim a relação de razão consiste na ordenação das intelecções, o que se pode dar de duas maneiras.

De uma primeira maneira, na medida em que esta ordem é achada pelo intelecto e atribuída àquilo que é dito relativamente. Tais são as relações que são atribuídas pelo intelecto às coisas inteligidas, na medida em que são inteligidas, como a relação do gênero e da espécie: de fato, a razão encontra estas relações considerando a ordem daquilo que está no intelecto às coisas que estão fora, ou também a ordem das intelecções entre si.

De uma segunda maneira, na medida em que estas relações se seguem ao modo de inteligir, isto é, na medida em que o intelecto entende algo que se ordena a outro, ainda que esta ordem o intelecto não encontre, mas ela se seguindo ao modo de inteligir por uma certa necessidade. E tais relações o intelecto não as atribui àquilo que está no intelecto, mas ao que está na coisa. Isto acontece na medida em

que coisas que não possuem ordenação segundo si são inteligidas ordenadamente, ainda que o intelecto não as entenda como possuindo ordem, o que seria falso.

Ora, para que duas coisas se ordenem entre si, é necessário que ambas sejam entes, que ambas sejam distintas, porque não há ordenação de algo para consigo mesmo, e que ambas sejam ordenáveis uma à outra.

Portanto, às vezes o intelecto tomará duas coisas como entes, das quais somente uma ou nenhuma é ente, assim como acontece ao tomar duas coisas como futuras, ou uma presente e outra futura, e entende uma ordenadamente a outra, dizendo uma ser anterior à outra. De onde se vê que estas relações são somente de razão, na medida em que se seguem ao modo de entender.

Outras vezes o intelecto tomará uma única coisa como sendo duas, e as entende com uma certa ordenação, assim como quando se diz algo ser idêntico a si mesmo. Tal relação é, assim, somente de razão.

Outras vezes tomará duas coisas como ordenáveis entre si, entre as quais não há ordenação intermediária, antes, ao contrário, umas das mesmas é essencialmente ordem, assim como quando se diz a relação ser acidente no sujeito. Tais relações da relação para com qualquer outra coisa o são também somente de razão.

Outras vezes ainda tomará uma coisa como se ordenando a outra, na medida em que a primeira é o término da ordenação da outra a si mesmo, ainda que esta primeira não se ordene à outra. Assim ocorre quando o intelecto toma o cognoscível como o término da ordenação da ciência ao mesmo, e daí significando o nome cognoscível relativamente, por uma certa ordenação deste à ciência: esta (última) relação é somente de razão.

De modo semelhante, o nosso intelecto atribui, alguns nomes relativos a Deus, na medida em que toma Deus como término das relações das criaturas para com ele, de onde que tais relações são somente de razão.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que a tais relações corresponde algo da parte da coisa, isto é, a relação da criatura para com Deus. De fato, assim como o cognoscível é dito relativamente, não porque ele se refira à ciência, mas porque a ciência se refere ao mesmo, como está escrito no quinto livro da *Metafísica*, assim Deus é dito relativamente, porque as criaturas se referem a ele.

Ao terceiro, deve-se dizer que assim como algo é idêntico a si mesmo de modo real, e não somente segundo a razão, pelo fato de ser real a causa da relação, que é a unidade da substância que o intelecto entende debaixo desta relação, assim também o poder de coerção dos súditos está em Deus de modo real. Este é entendido pelo intelecto como uma ordenação aos súditos por causa da ordenação

dos súditos a Deus. Por causa disso, Deus é dito Senhor de modo real, ainda que a relação seja somente de razão.

Desta maneira, fica claro que Deus também seria Senhor, ainda que não existisse nenhum intelecto.

Artigo 5

(Artigo 2 da Questão III do De Potentia)

Quinto, questiona-se se a criação é mutação.

E parece que é, pois,

1) De fato, mutação segundo seu nome designa isto ser depois disto, como é explicado no quinto livro da Física. Ora, isto se dá na criação, porque nela se faz o ser depois do não ser. Portanto, a criação é mutação.

Porém, ao contrário,

as espécies de movimento ou de mutação são seis, segundo diz o filósofo no livro das categorias. Porém, a criação não é nenhuma delas, como é evidente ao as considerarmos uma de cada vez. Portanto a criação não é mutação.

Respondo dizendo que

em qualquer mutação se requer que exista alguma coisa comum a ambos os termos da mutação. De fato, se os termos opostos da mutação não tiverem em comum nenhuma e idêntica coisa, ela não poderá ser chamada de trânsito de um ao outro, porque no termo mutação e trânsito designa-se alguma coisa encontrar-se de modo diferente agora e anteriormente. Além disso, os próprios termos da mutação não se dão ao mesmo tempo, o que se requer para que sejam termos da mutação, a não ser na medida em que se referem a uma mesma coisa, porque se dois contrários se referem a sujeitos diversos, pode suceder que se dêem simultaneamente.

Portanto, as vezes sucede que para ambos os termos de uma mutação há um sujeito comum existente em ato, e esta mutação é o movimento propriamente dito, como são as que se dão na alteração, no aumento e na diminuição e na mutação segundo o lugar. Em todos estes movimentos um único e mesmo sujeito existente em ato passa por uma mutação de oposto a oposto.

Outras vezes sucede que há um mesmo sujeito comum a ambos os termos, que não é, porém, um ente em ato, mas somente um ente em potência, como ocorre na geração e na corrupção de modo simples. De fato, o sujeito das formas e privações substanciais é a matéria primeira, a qual não é ente em ato, de onde que nem a geração e nem a corrupção são propriamente ditos movimentos, mas apenas mutações.

Outras vezes, entretanto, não há nenhum sujeito comum existente nem em ato nem em potência, mas somente o mesmo tempo contínuo, em cuja primeira parte há um dos opostos e em cuja segunda há o outro, como quando dizemos isto fazer-se daquilo, isto é, depois daquilo, assim como da manhã se faz o meio dia. Esta não pode ser chamada mutação de modo próprio, mas somente por semelhança, na medida em que imaginamos o próprio tempo como um sujeito das coisas que se dão no tempo.

Ora, na criação não existe algo comum segundo nenhum dos modos preditos. Não há nenhum sujeito comum existente em ato, nem em potência. Se nos referimos à criação do universo, o tempo também não será o mesmo, porque antes do mundo o tempo não existia. Podemos encontrar a existência de algum sujeito comum somente segundo a imaginação, na medida em que imaginamos um tempo comum enquanto o mundo não existia, e depois do mundo ter sido produzido no ser.

De fato, assim como fora do universo não existe nenhuma magnitude real, mas que, não obstante isso, a podemos imaginar, assim antes do princípio do mundo não havia nenhum tempo, embora seja possível imaginá-lo.

De tudo isto se depreende que a criação segundo a verdade, propriamente falando, não possui razão de mutação, mas somente segundo uma certa imaginação, não propriamente, mas por modo de semelhança.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que mutação, segundo o seu nome, designa isto ser depois daquilo acerca de alguma mesma coisa, conforme se explicou no corpo do artigo. Porém, isto não se dá na criação.

Artigo 6

(Artigo 3 da Questão III do De Potentia)

**Sexto, questiona-se se a criação
é algo real na criatura,
e se o for, o que é.**

E parece que não seja algo real na criatura, pois,

2) De fato, tudo o que está na natureza das coisas, ou é Criador, ou é criatura. Ora, a criação não é Criador, porque se assim o fosse existiria desde toda eternidade. Nem também é a criatura, porque a criatura é criada por alguma criação, e assim, se a criação fosse criatura, precisaria ser criada por alguma outra criação, e esta ainda por outra, até o infinito. Portanto, a criação não pode ser algo na natureza das coisas.

3) Ademais, tudo o que é, ou é substância ou acidente. Mas a criação não é substância, não sendo nem matéria, nem forma, nem composto, como pode ser facilmente verificado. Nem também é acidente, porque o acidente se segue ao seu sujeito, enquanto que a criação é naturalmente anterior ao criado, e não supõe nenhum sujeito para si. Portanto, a criação não é algo na natureza das coisas.

5) e 6) Ademais, se a criação for algo na natureza das coisas, não sendo mutação, conforme já foi explicado, maximamente pareceria ser relação. Porém, se a criação for uma relação do ente criado para com Deus do qual recebe o ser, como esta relação sempre permanece na criatura, não somente quando principia o ser, mas enquanto a coisa é, esta coisa seria continuamente criada, o que parece ser absurdo.

Porém, ao contrário,

1) Se a criação não é alguma coisa, segue-se que não é algo realmente criado. Ora, isto é manifestamente falso. Portanto, a criação é algo da natureza das coisas.

2) Ademais, Deus é senhor da criatura, porque criando-a a produz no ser. Porém, o domínio é uma relação existente na criatura de modo real. Portanto, muito mais a criação.

Respondo dizendo que

alguns disseram a criação ser algo na natureza das coisas intermediário entre o criador e a criatura. E porque o intermediário não é nenhum dos extremos, por

causa disso seguia-se que criação não seria nem o Criador, nem a criatura. Mas isto foi julgado como errôneo pelos mestres, porque toda coisa de qualquer modo existente, não possuindo o ser a não ser de Deus, tem que ser, desta maneira, criatura.

E por isso outros disseram que a própria relação não coloca algo de modo real da parte da criatura. Porém, isto também parece inconveniente. Porque em todas as coisas que se referem umas às outras, das quais uma depende da outra mas não vice-versa, naquela que da outra depende encontra-se uma relação real, enquanto que na que não depende, a relação encontra-se somente segundo a razão, assim como é evidente na ciência e no cognoscível, como diz o Filósofo no quinto livro da *Metafísica*. Ora, a criatura segundo o nome se refere ao criador. Depende a criatura do criador, e não vice-versa. De onde que é necessário que a relação pela qual a criatura se refere ao criador seja real, enquanto que em Deus a relação é somente segundo a razão. E isto é o que diz claramente o Mestre das Sentenças no *Primeiro Livro das Sentenças*.

Por isso, deve-se dizer que a criação pode ser tomada ativamente e passivamente. Se for tomada ativamente, designará a ação de Deus, que é a sua essência, com relação à criatura, a qual não é relação real, mas somente segundo a razão. Se, porém, for tomada passivamente, como a criação propriamente falando não é mutação, conforme já foi acima explicado, não se poderá dizer que seja algo do gênero da paixão, mas o é do gênero da relação.

O que fica evidente da seguinte maneira.

Em toda mutação e movimento encontra-se um duplo processo. O primeiro, de um término do movimento ao outro, assim como da brancura à negritude. O segundo, do agente ao paciente, assim como do faciente ao feito.

Ambos estes processos, porém, encontram-se de modos diversos no próprio mover-se e no término do movimento.

(Quanto ao primeiro processo, de um término, do movimento ao outro), no próprio mover-se, aquilo que é movido se afasta de um dos términos do movimento e se aproxima ao outro, o que não se dá no término do movimento, como é evidente naquilo que é movido da brancura à negritude, porque no próprio término do movimento já não se aproxima à negritude, mas principia a ser negro.

(Quanto ao segundo processo, do agente ao paciente), na medida em que se dá no próprio mover-se, o paciente ou o feito é transmutado pelo agente, mas na medida em que se dá no término do movimento, este não é ulteriormente transmutado pelo agente, seguindo-se apenas ao feito uma certa relação para com o agente, na medida em que possui o ser (como providenciado) do agente, e na medida em que é a ele semelhante de algum modo, assim como no término da geração humana segue-se ao nascido a filiação.

Ora, a criação, como foi dito no artigo precedente, não pode ser tomada como um mover-se, o qual se dá antes do término do movimento, mas é tomada como no ser feito. De onde que na própria criação não se dá uma aproximação ao ser, nem uma transmutação pelo criante, mas somente um início do ser e uma relação para com o criador do qual se recebe o ser, e assim a criação nada mais é realmente do que uma relação para com Deus com novidade de ser.

De onde que

Ao segundo deve-se dizer que a criação tomada ativamente significa a ação divina com uma certa relação co-intelecta, e assim é incriada. Tomada, porém, passivamente, assim como foi dito, é uma certa relação real significada por modo de mutação em razão da novidade ou do início nela implicada. Esta relação é uma certa criatura, tomado o nome de criatura de modo geral como tudo aquilo que é a partir de Deus.

Não é necessário, porém, prosseguir ao infinito, porque a relação de criação não se refere a Deus por outra relação real, mas por si mesma. De fato, nenhuma relação se refere a outra relação, conforme diz Avicenna na sua *Metafísica*.

Se, porém, tomarmos o nome de criatura mais estritamente como sendo somente aquilo que subsiste, que é aquilo que é propriamente feito e criado, assim como é aquilo que propriamente possui ser, então a relação citada não é algo criado, mas concriado, assim como nem é ente propriamente falando, mas inerente. E ocorre de modo semelhante com todos os acidentes.

Ao terceiro, deve-se dizer que (a criação, sendo uma relação), esta relação é um acidente.

Considerada segundo o ser, na medida em que inere no sujeito, é posterior à coisa criada, assim como o acidente inerindo no sujeito, é posterior a este sujeito pelo intelecto e pela natureza, embora (a criação) não seja um acidente tal que seja causado pelos princípios do sujeito.

Se, porém, for considerada segundo sua razão, na medida em que a citada relação nasce da ação do agente, será de uma certa maneira anterior ao sujeito, assim como a própria ação divina é sua causa próxima.

Ao sexto, deve-se dizer que a criação importa na relação citada com novidade de ser, de onde que não se segue que na coisa, em todo o tempo em que existir, seja criada, embora sempre se refira a Deus.

Entretanto, não seria inconveniente dizer que assim como o ar enquanto resplandece, é iluminado pelo Sol, assim também a criatura, enquanto possui o ser, é feita por Deus, como também o diz Agostinho no oitavo livro do *De Genesis ad litteram*.

Mas nisto não há diversidade a não ser segundo o nome, na medida em que o nome criação pode ser tomado com novidade ou sem.

IV

***A POTÊNCIA GENERATIVA
DE DEUS***

A QUARTA QUESTÃO

**traduzida da Questão II do De Potentia,
é acerca da potência generativa de Deus.**

**E primeiro questionamos
se em Deus existe potência generativa.**

**Segundo, se a potência generativa em Deus
é dita essencialmente ou nocionalmente.**

**Terceiro, se a potência generativa procede
por império da vontade no ato da geração.**

**Quarto, se em Deus podem existir
diversos filhos.**

**Quinto, se a potência de gerar
e a potência de criar são a mesma.**

Artigo 1

(Artigo 1 da Questão II do De Potentia)

E primeiro questiona-se se em Deus existe potência generativa.

E parece que não, pois,

1) De fato, toda potência ou é ativa ou é passiva. Mas no que é divino não pode haver nenhuma potência passiva, e nem ali a potência generativa pode ser ativa, porque assim o filho de Deus seria atuado ou feito, o que é contra a fé. Portanto, no que é divino não há potência generativa.

3) Ademais, é necessário que o gerante seja distinto do gerado. Porém, não o poderá ser segundo aquilo que o gerante comunica ao gerado, porque nisto mais tem em comum do que se distinguem. Portanto, deve haver no gerado algo diverso daquilo que lhe é comunicado por geração, e assim, como parece será necessário que todo gerado seja composto. Ora, no que é divino não há nenhuma composição. Portanto, não pode haver Deus gerado, e assim não há geração em Deus.

10) Ademais, sendo a potência de Deus infinita, a mesma não é findada nem ao ato, nem ao objeto. Porém, se em Deus existe potência generativa, seu ato será a geração, e o seu efeito o filho. Portanto, a potência do Pai não se haverá somente para com a geração de um único filho, mas de muitos, o que é um absurdo.

13) Ademais, se em Deus o Pai gera, é necessário que isto lhe convenha segundo a sua natureza. Ora, a natureza é a mesma no Pai, no Filho e no Espírito Santo. Portanto, pela mesma razão o Filho e o Espírito Santo gerarão, o que é contra os documentos da fé.

15) Ademais, a geração é uma espécie de mutação. Porém, não há mutação no que é divino. Portanto, nem geração, e nem, portanto, potência generativa.

Porém, ao contrário,

1) Segundo diz o Filósofo no quarto livro da Metafísica, cada coisa é perfeita quando pode fazer outra tal qual ela mesmo é. Ora, Deus Pai é perfeito. Portanto, pode fazer outro tal qual ele mesmo é. Assim, pode gerar o Filho.

Respondo dizendo que

a natureza de qualquer ato é que comunique a si mesmo o quanto lhe é possível. De onde que qualquer agente age segundo que esteja em ato, e agir nada

mais é do que comunicar aquilo pelo qual o agente está em ato, segundo lhe seja possível.

Ora, a natureza divina é ato máxima e purissimamente. De onde que ela comunica-se a si mesma o quanto lhe é possível. Comunica-se a si mesmo à criatura somente por semelhança, o que é evidente a todos, porque qualquer criatura é ente segundo uma semelhança à natureza divina. Porém a fé católica também coloca um outro modo de comunicação da mesma, segundo a qual a natureza divina se comunica segundo uma comunicação quase natural, para que, assim como aquele a quem a humanidade é comunicada, é homem, assim aquele a quem é comunicada a deidade, não somente seja semelhante a Deus, mas seja verdadeiramente Deus.

É necessário, porém, acerca disto advertir que a natureza divina difere em duas coisas das formas materiais.

Primeiro, pelo fato das formas materiais não serem subsistentes, de onde que a humanidade no homem não é o mesmo que o homem que subsiste. A deidade, porém, é o mesmo que Deus, de onde que a própria natureza divina é subsistente.

Segundo, pelo fato de que nenhuma forma ou natureza criada é o seu ser, enquanto que o próprio ser de Deus é a sua natureza e quiddidade, de onde que o nome próprio de Deus é *“Aquele que é”*, conforme se diz no Êxodo, cap. III, verso 14, porque assim é denominado como que pela sua própria forma.

A forma nestas coisas inferiores, portanto, não subsistindo per se, faz com que seja necessário que naquela a quem ela se comunica haja alguma outra coisa pela qual a forma ou natureza receba subsistência, e esta é a matéria, a qual subsiste pelas formas e naturezas materiais. E porque a natureza ou forma material também não é o seu ser, recebendo o ser por ser recebida em outro, daqui se segue que segundo esteja em diversos, necessariamente possuirá ser diverso. Assim é que a humanidade não é a mesma em Sócrates e Platão segundo o ser, embora seja a mesma segundo a razão própria.

Porém, na comunicação pela qual a natureza divina é comunicada, por ser a mesma subsistente per se, não requer algo material pelo qual receba subsistência. Por isso ela não é recebida em algo como numa matéria, de tal maneira que o gerado se apresenta composto de matéria e forma. Ademais, por ser sua própria essência o seu ser, não recebe o ser por um supósito no qual esteja, de onde que por um único e mesmo ser está no comunicante e naquele a quem é comunicada, e assim permanece a mesma segundo o número em ambas.

Um exemplo desta comunicação é convenientissimamente encontrado na operação do intelecto. Isto porque a própria natureza divina é espiritual, de onde que é melhor manifestada pelos exemplos espirituais. De fato, ao conceber o nosso intelecto a quiddidade de alguma coisa subsistente per se fora da alma, faz-se uma certa comunicação da coisa que per se existe, na medida em que o nosso intelecto de algum modo receba da coisa exterior a sua forma. Esta forma inteligível, existente

no nosso intelecto, de algum modo provém da coisa exterior. Porém, pelo fato da coisa exterior ser diversa da natureza do inteligente, outro será o ser da forma compreendida pelo intelecto, e outro o da forma subsistente per se.

Concebendo, porém, o nosso intelecto a quiddidade de si mesmo, ambas estas coisas são observadas: porque a própria forma inteligida de algum modo provém do inteligente ao intelecto ao ser formada pelo intelecto e uma certa unidade é mantida entre a forma concebida que provém e a coisa de onde provém, já que ambas possuem ser inteligível, uma sendo intelecto e outra sendo forma inteligível, que é dita verbo do intelecto.

Porque, todavia, o nosso intelecto segundo sua essência não está no ato perfeito da intelectualidade, e nem o intelecto humano é o mesmo que a natureza humana, segue-se que o verbo citado ainda que esteja no intelecto, e lhe seja de um certo modo conforme, não é todavia o mesmo que a própria essência do intelecto, mas sua semelhança expressa. Nem, também, na concepção de tais formas inteligíveis, a natureza humana é comunicada, de tal maneira que possa ser propriamente dita geração, a qual implica numa comunicação da natureza.

Assim como no nosso intelecto, ao inteligir a si mesmo, encontra-se um certo verbo proveniente, que gera a semelhança daquilo do qual provém, assim em Deus encontra-se um verbo que possui semelhança daquilo do qual provém, cuja processão em duas coisas supera a processão do nosso verbo.

Primeiro, pelo fato de que o nosso verbo é diverso da essência do intelecto, conforme já foi dito. Já o intelecto divino, estando segundo a sua essência no ato perfeito da intelectualidade, não pode receber alguma forma inteligível que não seja a sua essência, de onde que o seu verbo é de uma única essência consigo mesmo, e também a própria natureza divina é a sua intelectualidade. Assim, a comunicação que é feita por modo inteligível o é também por modo de natureza, de tal maneira que pode ser chamada de geração, no que, em segundo [lugar], a processão do verbo supera a do nosso verbo. E este modo de geração Santo Agostinho assinala no De Trinitate.

Porque, porém, falamos das coisas divinas segundo nosso modo, o nosso intelecto compreende-as a partir das coisas inferiores, das quais toma a ciência, por isso, assim como nas coisas inferiores a quem quer que se atribua a ação, atribui-se algum princípio de ação, que é denominado potência, assim também no que é divino, embora em Deus não haja diferença de potência e ação, assim como nas coisas criadas.

Por causa disto, colocada em Deus a geração, que é significada por modo de ação, é necessário que ali se conceda a potência de gerar, ou potência generativa.

Ao primeiro, deve-se, portanto, dizer que a potência que é colocada em Deus nem é propriamente ativa nem passiva, já que em Deus não existe nem o predicamento da ação, nem o da paixão, a sua ação sendo a sua substância. Em

Deus porém há potência significada por modo de potência ativa. Não é, todavia, necessário que o Filho seja atuado ou feito, assim como não é necessário que em Deus haja ação ou paixão propriamente.

Ao terceiro, deve-se dizer que Deus gerado não se distingue de Deus gerente por alguma essência acrescentada, porque, como foi dito no corpo do artigo, não se requer alguma matéria na qual a natureza divina seja recebida. Distingue-se, porém, pela própria relação, que está em ter a natureza proveniente de outro, de tal maneira que no Filho a própria relação de filiação faz as vezes de todos os princípios individuantes nas coisas criadas, por causa do que é dita propriedade pessoal, enquanto que a natureza divina faz as vezes da espécie. Porque, porém, a própria relação não difere segundo a coisa da natureza divina, não se faz ali nenhuma composição, assim como junto a nós do princípio da espécie e dos individuantes temos uma certa composição.

Ao décimo, deve-se dizer que o Filho de Deus não se encontra para com a potência generativa assim como um efeito, confessando-o nós gerado, mas não feito. Se, todavia, fosse efeito, a potência generativa não findaria ao mesmo, embora não pudesse gerar outro filho, por ser o mesmo infinito. Porém, que em Deus não pode haver outro filho, acontece porque a própria filiação é sua propriedade pessoal, e é aquilo pelo qual, como direi, se individua. Ora, para qualquer indivíduo os princípios individuantes são somente seus, pois se não fosse assim seguir-se-ia que o indivíduo ou pessoa seria comunicável por razão.

Ao décimo terceiro, deve-se dizer que ainda que a mesma natureza esteja no Pai e no Filho, o está todavia segundo um outro modo de existir, isto é, com outra relação, e portanto, não é necessário que tudo o que convenha ao Pai pela sua natureza, convenha ao Filho.

Ao décimo quinto, deve-se dizer que a geração é uma espécie de mutação por parte de que a natureza comunicada por geração é recebida em alguma matéria, a qual é sujeito da mutação. Ora, isto não se dá na geração divina, de onde que o argumento não procede.

Artigo 2

(Artigo 2 da Questão II do De Potentia)

Segundo, questiona-se se a potência generativa em Deus é dita essencialmente ou nocionalmente.

E parece que o deva ser apenas nocionalmente, pois,

1) De fato, a potência possui razão de princípio, como é patente pelas definições colocadas no quinto livro da Metafísica. Ora, no que é divino, princípio diz respeito às pessoas divinas nocionalmente. Como, portanto, a potência de gerar importa neste modo de princípio, parece que é dita nocionalmente.

5) Ademais, é princípio de ação própria a forma própria, não a comum, assim como o homem entende pelo intelecto; porque esta ação é própria do homem em relação aos outros animais, assim como a forma da racionalidade ou da intelectualidade. Ora, a geração é operação própria do Pai enquanto Pai. Portanto, não a deidade, que é a forma comum. A paternidade, porém, é dita relativamente. Portanto, a potência de gerar, não somente quanto à razão de princípio, mas também quanto àquilo que é princípio, é dita relativamente.

Porém, ao contrário,

1) Temos o que diz o Mestre das Sentenças no primeiro livro das Sentenças, que a potência de gerar no Pai é a própria essência divina.

2) Ademais, diz Hilário no livro *“Dos Sínodos”*, que o Pai gera por virtude da natureza divina. Portanto, a própria natureza é princípio de geração, e assim, possui razão de potência.

4) Ademais, no que é divino há somente uma potência. Ora, a potência de criar é dita essencialmente. Logo, também a potência de gerar.

Respondo dizendo que

acerca disto há multiplicidade de opiniões.

A) De fato, alguns disseram que a potência de gerar em Deus é dita somente relativamente, e eram movidos por esta razão: como a potência segundo a sua razão é um certo princípio, e princípio é dito relativamente, deve então ser nocional, se se refere à pessoa divina e não às criaturas.

Porém, neste argumento parecem ter se enganado por causa de duas coisas.

Primeiro, porque ainda que à potência convenha a razão de princípio, que está no gênero da relação, todavia aquilo que é princípio da ação ou de paixão não é relação, mas alguma forma absoluta, e isto é a essência da potência. Daqui vem que o filósofo coloca a potência não no gênero da relação, mas no da qualidade, assim como a ciência, embora a ambas ocorra alguma relação.

Segundo, porque as coisas que em Deus implicam um princípio em relação à operação, não são ditas nocionalmente, mas somente significam princípio em relação àquilo que é término da operação. De fato, o princípio que é dito nocionalmente em Deus, o é em relação à pessoa subsistente. A operação, porém, não é significada como subsistente, de onde que as coisas que em relação à operação tem razão de princípio, não convém que em Deus sejam ditas nocionalmente, caso contrário a vontade, a ciência, o intelecto e todas estas coisas seriam ditas nocionalmente.

Embora a potência às vezes seja princípio de ação e daquilo que é produzido pela ação, todavia uma destas coisas lhe é acidente, enquanto que a outra lhe compete per se: de fato, não é sempre que a potência ativa, pela sua ação, produz alguma coisa que seja término da ação, sendo muitas as operações que não possuem algo operado, conforme diz o filósofo no primeiro livro da Ética e no nono da Metafísica, enquanto que sempre a potência é princípio de ação e operação.

De onde que não é necessário que por causa da razão de princípio que o nome potência implica, que ela seja dita relativamente em Deus.

A própria posição não parece consoante com a verdade. Porque se aquilo que é potência é a própria coisa que é princípio da ação, é necessário que a natureza divina seja aquilo que é princípio em Deus. De fato, como todo agente, enquanto tal, faz o semelhante a si, será princípio de geração no gerante aquilo segundo o qual o gerado se assemelha ao gerante. Assim é que o homem, em virtude da natureza humana, gera um filho que é semelhante a si na natureza humana.

Ora, Deus gerado é conforme Deus Pai na natureza divina, de onde que a natureza divina é princípio da geração, por cuja virtude o Pai gera, conforme diz Hilário, na passagem citada.

B) E por causa disso outros disseram que a potência de gerar significa somente a essência. Esta afirmação, porém, também não parece conveniente.

De fato, a ação que é feita pela virtude da natureza comum por algo contido debaixo da natureza comum recebe algum modo dos princípios próprios deste algo, assim como a ação que é devida à natureza animal realiza-se no homem segundo que compete aos princípios da natureza humana. Daqui é que o homem possui o ato da virtude imaginativa mais perfeito do que os outros animais, segundo que compete à sua racionalidade.

De modo semelhante, a ação do homem também é encontrada neste ou naquele homem segundo compete aos princípios individuais deste ou daquele, pelos quais sucede que um homem compreende mais claramente do que outro.

E por isso é necessário que se a natureza comum é princípio de alguma operação que convém somente ao Pai, é necessário que seja princípio segundo o que compete à propriedade pessoal do Pai, e por causa disso na razão de potência incluí-se de algum modo a paternidade, também quanto àquilo que é princípio de geração.

C) Por causa disso deve-se dizer com outros, que a potência de gerar significa simultaneamente essência e noção.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que a potência implica em razão de princípio em relação à operação, que é dita nocionalmente em Deus, conforme foi dito.

Ao quinto, deve-se dizer que em qualquer geração o princípio de geração de modo principal não é alguma forma individual, mas a forma que pertence à natureza da espécie. Do mesmo modo, não é necessário que o gerado se assemelhe ao gerante quanto às condições individuais, mas quanto à natureza da espécie.

Ora, a paternidade não está no Pai por modo de forma de espécie, assim como a humanidade no homem, e sim a natureza divina. A paternidade está no Pai, como adiante direi, como princípio individual, sendo, portanto, propriedade pessoal. Por isso não é necessário que a paternidade seja princípio de geração de modo principal, mas de algum modo cointelecto pela razão acima exposta, pois de outra maneira seguiria-se que o Pai pela geração comunicaria não somente a deidade, mas também a paternidade, o que seria inconveniente.

Aos argumentos que foram dados em contrário, pode-se responder facilmente com o que já ficou dito.

Artigo 3

(Artigo 3 da Questão II do De Potentia)

Terceiro, questiona-se se a potência generativa procede por império da vontade no ato da geração.

E parece que procede, pois,

1) De fato, Hilário diz, no livro *“De Synodis”*, que o Pai não gerou o Filho levado por uma necessidade natural. Porém, se não gerou pela vontade, gerou por necessidade natural, porque o agente ou é voluntário ou é natural. Portanto, o Pai gerou o Filho pela vontade, de onde que a potência generativa resulta no ato de gerar pelo império da vontade.

8) Ademais, diz também Hilário no livro *“De Synodis”*: “Se alguém afirmar que o Filho nasceu do Pai se que este o quisesse, seja anátema”. Portanto, o Pai não gerou o Filho involuntariamente, de onde se segue a mesma conclusão que anteriormente.

12) Ademais, qualquer vontade não pode não querer o seu fim último. Ora, o fim da vontade divina é a comunicação da sua bondade, o que é maximamente feito pela geração. Portanto, a vontade do Pai não pode não querer a geração do Filho, e portanto pela vontade gerou o Filho.

Porém, ao contrário,

1) Temos o que diz Agostinho no livro *“À Orósio”*: *“O Pai nem pela vontade nem pela necessidade gerou o Filho”*.

Respondo dizendo que

a geração do Filho pode se achar para com a vontade como objeto da vontade: de fato, o Pai quis o Filho e a geração do Filho desde a eternidade. Porém, de nenhum modo a vontade pode ser princípio da geração divina, o que fica evidente pelo que se segue.

A vontade, enquanto vontade, sendo livre, pode entre duas coisas dirigir-se a qualquer uma delas. A vontade pode agir ou não agir, fazer deste ou daquele modo, querer e não querer. E se em relação a algo isto não convenha à vontade, isto acontece à vontade não enquanto vontade, mas por uma inclinação natural que possui a algo, assim como a um fim último, o qual não pode não querer. É assim que se dá com a vontade humana, a qual não pode não querer a felicidade, nem pode querer a miséria. De onde que é patente que tudo aquilo de que a vontade é

princípio, o quanto é em si, é possível que seja ou não seja, o se deste ou daquele modo, e então ou agora.

Ora, tudo aquilo que assim é, é criado, porque naquilo que é incriado não há possibilidade para o ser ou não ser, sendo necessário per se que seja, como prova Avicena no oitavo livro da Metafísica. Se, portanto, o Filho é colocado como sendo gerado pela vontade, segue-se necessariamente que ele seja criatura. E por causa disso os Arianos, que colocavam o Filho ser criatura, afirmavam-no ser gerado pela vontade.

Os católicos, porém, afirmam que o Filho não é nascido pela vontade, mas pela natureza. De fato, a natureza é determinada a um só. Segundo isto, pelo fato do Filho ser gerado do Pai pela natureza, é necessário que ele não possa ser não gerado, e que não possa ser de outro modo do que é, ou não consubstancial ao Pai, já que o que procede naturalmente, procede à semelhança daquele de quem procedeu.

Isto é o que diz Hilário no livro *“De Synodis”*: *“A todas as criaturas a vontade de Deus trouxe substância, deus, porém, ao Filho a natureza pode uma perfeita natividade”*. Por isso as criaturas são inteiramente tais quais Deus quis que fossem, enquanto que o Filho é tal qual Deus é.

Assim, portanto, como foi dito, ainda que a vontade em relação a algumas coisas possa entre duas coisas dirigir-se a qualquer uma delas, todavia em relação ao fim último possui inclinação natural, e, de modo semelhante, o intelecto em relação aos primeiros princípios do conhecimento, possui uma certo movimento natural.

Ora, o princípio do conhecimento divino é o próprio Deus, que é (também) o fim de sua vontade, de onde que aquilo que procede em Deus por um ato do intelecto cognoscente a si mesmo procede de modo real, e, semelhantemente, aquilo que procede como Filho procede como verbo por um ato do intelecto divino na medida em que o Pai conhece a si mesmo, e o Espírito Santo por um ato da vontade na medida em que o Pai ama o Filho, segue-se que tanto o Filho como o Espírito Santo procedem naturalmente, e por isso, ademais, que sejam consubstanciais, co-iguais e co-eternos ao Pai e entre si mutuamente.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que Hilário se refere à necessidade que importa numa violência, o que é patente por isto que se acrescenta: *“não levado por uma necessidade natural, querendo gerar o Filho”*.

Ao oitavo, deve-se dizer que o Pai gerou voluntariamente, mas nisto não se designa senão a vontade concomitante.

Ao décimo segundo, deve-se dizer que deste argumento não se segue senão que o Pai quis a geração do Filho, o que pertence à vontade concomitante, a qual diz respeito à geração como objeto, mas não como a algo do qual seja princípio.

Artigo 4

(Artigo 4 da Questão II do De Potentia)

Quarto, questiona-se se em Deus pode haver diversos filhos.

E parece que pode haver, pois,

1) De fato, a operação da natureza que convém a um supósito, convém também a todos os supósitos da mesma natureza. Ora, a geração, segundo Damasceno, é obra da natureza, e convém ao Pai. Portanto, também convirá ao Filho e ao Espírito Santo, que são supósitos da mesma natureza. Porém, o Filho não gera a si mesmo, porque, segundo Agostinho, nenhuma coisa pode gerar a si mesma. Portanto, gera outro filho, e desta maneira pode haver em Deus diversos filhos.

2) Ademais, o Pai transfere ao Filho toda sua virtude. Ora, a potência de gerar pertence à virtude do Pai. Portanto, o Filho possui do Pai tal potência, de onde que se conclui o mesmo que antes.

3) Ademais, o Filho é a perfeita imagem do Pai, a qual se requer a perfeita assemelhação, o que não se daria se o Filho não imitasse o Pai quanto a tudo. Portanto, assim como o Pai gera o Filho, assim o Filho, e concluimos novamente o mesmo que antes.

8) Ademais, segundo diz Santo Anselmo no Monologium, dizer que o Pai gera o Filho não é nada mais do que o Pai dizer a si mesmo. Porém, assim como o Pai pode dizer a si mesmo, assim também o Filho e o Espírito Santo. Portanto, o Pai, o Filho e o Espírito Santo podem gerar filhos, seguindo-se daí a mesma conclusão acima.

9) Ademais, o Pai é dito gerar o Filho por conceber em seu intelecto a sua semelhança. Ora, isto também podem fazer o Filho e o Espírito Santo, de onde que se segue o mesmo que anteriormente.

Porém, ao contrário,

1) São perfeitíssimas dentre as criaturas aquelas que são compostas de toda a sua matéria, e em cada uma de suas espécies há uma única delas somente. Ora, assim como as criaturas materiais são individuadas pela matéria, assim a pessoa do Filho é constituída pela filiação. Portanto, como Deus Filho é filho perfeito, parece que somente nele deva ser encontrada a filiação divina.

Respondo dizendo que

em Deus é impossível que haja diversos Filhos, o que fica evidente pelo que se segue.

As pessoas divinas convindo em tudo o que é absoluto, pois que mutuamente essenciais entre si, não podem ser distinguidas senão pelas relações, e não segundo outras, mas somente segundo as relações de origem. Porque das demais relações, algumas pressupõem distinção, como a igualdade e semelhança, enquanto outras designam desigualdade, como senhor e servo, e outras tais. Porém as relações de origem importam em sua razão uma conformidade, já que aquilo que se origina de outro retém a semelhança deste enquanto tal.

Não há, portanto, algo em Deus pelo qual o Filho se distingue das demais pessoas a não ser somente a relação de filiação, a qual é sua propriedade pessoal, e pela qual o Filho não somente é Filho, mas é este supósito ou esta pessoa.

Ora, é impossível que aquilo pelo qual algum supósito é isto se encontre em diversos: porque se assim o fosse, o próprio supósito seria comunicável, o que é contra a razão de indivíduo, supósito ou pessoa. De onde que de nenhum modo pode haver outro filho em Deus do que um. De fato, não pode ser dito que por uma filiação se constitua este filho e por outra, outro, porque como as filiações não diferem pela razão, seria necessário que se se distinguissem pela matéria ou por qualquer supósito, existisse matéria em Deus, ou qualquer outra coisa distinguente além da razão.

Pode-se também assinalar outra razão especial pela qual o Pai somente possa gerar um único Filho. De fato, a natureza determina se determina a um único. Como o Pai, portanto, gera o Filho pela natureza, não pode haver senão um único Filho gerado pelo Pai. Nem pode ser dito que há muitos, pelo número, existentes na mesma espécie, assim como acontece junto a nós, já que em Deus não há matéria, que é o princípio da distinção segundo o número na mesma espécie.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que embora a geração no Pai seja de algum modo obra da natureza divina, o é, todavia, dele com uma certa concomitância da propriedade pessoal do Pai, conforme foi dito acima no artigo 2. De onde que não é necessário que seja comum ao Filho, no qual a natureza divina se encontra sem tal propriedade.

Ao segundo, deve-se dizer que o Pai comunica toda a sua virtude ao Filho que se segue à natureza divina absolutamente. Porém a potência de gerar se segue à natureza divina com o ajuntamento da propriedade do Pai, conforme explicado.

Ao terceiro, deve-se dizer que a imagem se assemelha àquilo de quem é a imagem quanto à espécie, não quanto à relação. De fato, não é necessário que se a

imagem se relaciona com algo, aquilo de quem é imagem se relacione com outro: porque a imagem não é propriamente tomada segundo a relação, mas segundo a forma.

Ao oitavo, deve-se dizer que este verbo dizer pode ser tomado de dois modos, estrita ou amplamente.

Estritamente tomado, dizer é o mesmo que emitir de si um verbo, e neste sentido é nocional e convém somente ao Pai. Segundo este modo Agostinho o toma no princípio do sexto livro do *De Trinitate*, onde coloca que somente o Pai diz a si mesmo.

Podemos tomar o verbo dizer de outro modo mais geral, na medida em que seja o mesmo que entender, e tomado neste sentido será essencial. É deste modo que Santo Anselmo o toma no *Monologium*, aonde diz que o Pai, o Filho e o Espírito Santo dizem a si mesmo.

Ao nono, deve-se dizer que, assim como em Deus gerar somente convém ao Pai, assim também conceber, de onde que somente o Pai concebe sua semelhança no intelecto, embora o Filho e o Espírito Santo entendam. Porque no entender não se exprime nenhuma relação, a não ser talvez segundo o modo de intelecção somente, enquanto que no gerar e no conceber exprime-se uma origem real.

Artigo 5

(Artigo 6 da Questão II do De Potentia)

Quinto, questiona-se se a potência de gerar e a potência de criar são a mesma.

E parece que não são a mesma, pois,

1) De fato, a geração é operação ou obra da natureza, assim como diz Damasceno, a criação, porém, é obra da vontade, como é patente pelo que diz Hilário no “*De Synodis*”. Ora, a vontade e a natureza não são o mesmo princípio, dividindo-se por oposição, como fica claro no segundo livro da Física. Portanto, a potência de gerar e a potência de criar não são a mesma.

2) Ademais, as potências se distinguem pelo ato, como é explicado no segundo livro De Anima. Ora, a geração e a criação são atos muito diferentes. Portanto, a potência de gerar e a potência de criar não são uma mesma potência.

Porém, ao contrário,

1) Em Deus não difere potência de essência. Ora, a divina essência é uma só. Portanto, uma só será a potência, de onde que as potências citadas não se distinguem.

Respondo dizendo que

as coisas que em Deus são ditas da potência, devem ser consideradas da própria essência.

Ora, ainda que em Deus uma relação se distinga da outra de modo real por causa da oposição das relações, que em Deus são reais, todavia a própria relação não é diversa segundo a coisa do que a própria essência, diferindo somente pela razão, porque a relação não possui oposição à essência. Por isso, não se deve conceder que em Deus se multiplique o que é absoluto, assim como alguns dizem, que em Deus há um duplo ser, essencial e pessoal.

De fato, todo ser em Deus é essencial, e nem mesmo as pessoas são senão pelo ser da essência. Na potência, porém, além daquilo que é a própria potência, considera-se uma certa relação ou ordem àquilo que é subjacente à potência. Se, portanto, a potência que é uma relação ao ato essencial, como a potência de inteligir ou criar, é comparada à potência que é uma relação ao ato nocional, que é a potência de gerar, segundo aquilo que é a própria potência, teremos uma única e mesma potência, assim como é um único e mesmo o ser da natureza e da pessoa.

Todavia, cointeligimos de ambas as potências uma e outra relação, segundo os diversos atos em relação aos quais estas potências são ditas.

Assim, portanto, a potência de gerar e de criar é uma única e mesma potência, se consideramos aquilo que é a potência, diferindo todavia segundo as relações diversas a atos diversos.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que ainda que nas criaturas a natureza e o propósito difiram, em Deus, todavia, são o mesmo segundo a coisa.

Ou pode-se dizer (também) que a potência de criar não significa o propósito ou a vontade, mas a potência na medida em que é governada pela vontade. A potência de gerar, porém, segundo uma inclinação da natureza. Isto, entretanto, não resulta numa diversidade de potências, porque nada proíbe alguma potência ser ordenada a algum ato pela vontade e a outro ser inclinada pela natureza, assim como o nosso intelecto inclina-se a crer pela vontade, enquanto que é conduzido pela natureza à intelecção dos primeiros princípios.

Ao segundo, deve-se dizer que quanto mais alguma potência é superior, tanto mais estender-se-á a diversos objetos, de onde que será menos distinguível pela diversidade de objetos, assim como a imaginação é uma única potência em relação a todos os sensíveis, enquanto que em relação ao mesmo sensível os sentidos próprios se distinguem entre si. Ora, a divina potência é sumamente elevada, de onde que a diferença dos atos não induz diversidade na mesma potência, quanto àquilo que ela é, tudo podendo Deus segundo uma única potência.

V

***AS RELAÇÕES DITAS
ETERNAMENTE EM DEUS***

A QUINTA QUESTÃO

**traduzida da Questão VIII
do De Potentia,**

**é acerca das relações que são ditas
eternamente em Deus.**

**E primeiro questionamos se as relações
ditas eternamente em Deus,
implicadas pelos nomes de “Pai” e “Filho”,
são relações reais, ou somente de razão.**

**Segundo, se a relação em Deus
é sua substância.**

**Terceiro, se as relações constituem
e distinguem as pessoas e hipóstases.**

**Quarto, se removida a relação
segundo o intelecto,
permanece a hipóstase em Deus.**

Artigo 1

(Artigo 1 da Questão VIII do De Potentia)

Primeiro questiona-se se as relações ditas eternamente em Deus, implicadas pelos nomes “Pai” e “Filho”, são relações reais ou somente de razão.

E parece que não sejam reais, pois,

3) de fato, em Deus não há relação real para com a criatura, por causa de Deus produzir as criaturas sem mutação de si mesmo, conforme diz Agostinho no quinto livro do De Trinitate. Porém, muito mais sem mutação o Pai produz o Filho, e o Filho procede do Pai. Portanto, em Deus não há nenhuma relação real do Pai para o Filho, ou vice versa.

4) Ademais, as coisas que não são perfeitas não são atribuídas a Deus, assim como a privação, a matéria e o movimento. Ora, a relação entre todos os entes possui o ser mais débil, tanto que alguns julgaram-na ser dos segundos inteligidos, como é evidente pelo que diz o Comentador, no XI livro da Metafísica. Portanto, não pode existir em Deus.

5) Ademais, toda relação nas criaturas faz composição com aquilo de quem é relação; de fato, não pode uma coisa inerir em outra sem composição. Ora, em Deus não pode haver nenhuma composição. Portanto, não pode nele haver relação real.

6) Ademais, as coisas simplícíssimas diferem por si mesmo. Ora, as divinas pessoas são simplícíssimas. Portanto, diferirão por si mesmas, e não por algumas relações, de onde que não será necessário colocar a relação em Deus, já que nele não são colocadas senão para que se distingam as pessoas.

7) Ademais, assim como as relações são propriedades das pessoas divinas, assim os atributos absolutos são propriedades da essência. Porém, os atributos absolutos estão em Deus somente segundo a razão. Portanto, as relações estarão em Deus segundo a razão e não de modo real.

8) Ademais, perfeito é aquilo a quem nada falta, conforme se explica no terceiro livro da Física. Mas a substância divina é perfeítíssima. Portanto, nada lhe falta do que pertence à perfeição. Portanto, supérflua é qualquer relação em Deus.

Porém, ao contrário,

1) Diz Boécio no livro *De Trinitate*, que somente a relação multiplica a Trindade. Ora, esta multiplicação não é somente segundo a razão, mas segundo a coisa, como é evidente pelo que diz Santo Agostinho no primeiro livro De Trinitate, que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são três coisas. Portanto, é necessário que a relação em Deus seja não somente de razão, mas também de modo real.

Respondo dizendo que,

segundo a sentença da fé católica, é necessário dizer que em Deus existem relações reais. De fato, a fé católica coloca em Deus três pessoas de uma única essência. Ora, todo número se segue a alguma distinção, de onde que é necessário que em Deus haja alguma distinção não somente em relação às criaturas, que diferem de Deus pela essência, mas também em relação a algo subsistente na divina essência.

Esta distinção, porém, não pode ser segundo algo absoluto, porque tudo o que é predicado em Deus absolutamente, significa a essência divina, e assim se seguiria que as pessoas divinas se distinguiriam pela essência, que é a heresia de Ário. Resta, portanto, que somente pelo que é relativo haja distinção nas pessoas divinas.

Esta distinção, todavia, não pode ser somente de razão, porque nada proíbe que as coisas que são distintas somente pela razão se prediquem mutuamente umas das outras, assim como quando dizemos que o princípio é o fim, porque um único ponto é segundo a coisa princípio e fim, ainda que difira pela razão, e assim se seguiria que o Pai é o Filho, e o Filho é o Pai, porque, como os nomes são impostos para significar as razões dos nomes, seguiu-se-ia que em Deus as pessoas não se distinguiriam senão segundo os nomes, que é a heresia Sabeliana.

Resta, portanto, que é necessário dizer que as relações em Deus são alguma coisa. Quanto, porém, ao que sejam, é necessário investigar seguindo os ditos dos santos, ainda que plenamente não se possa chegar a esta razão.

Deve-se saber, portanto, que, como a relação real não pode ser inteligida a não ser seguindo-se a quantidade, ou à ação ou paixão, é necessário que de algum destes modos coloquemos existir em Deus a relação.

Ora, em Deus não pode existir quantidade, nem contínua, nem discreta, nem algo que possua semelhança com a quantidade, a não ser a multidão feita pela relação, à qual é necessário pré-inteligir a relação, e a unidade que compete à essência, cuja relação à qual lhe segue não é real, mas somente de razão, assim como a relação implicada pelo nome “*o mesmo*”, conforme já foi anteriormente dito.

Resta, portanto, que é necessário colocar em Deus a relação que se segue à ação. Digo ação, não a que transita a algum paciente, porque em Deus nada por ser paciente, não havendo nele matéria. Quanto àquilo porém, que há fora de Deus, não há em Deus relação real, conforme já demonstrado.

Resta, portanto, que a relação real em Deus se siga à ação que permanece no agente: ações deste tipo em Deus são o inteligir e querer. De fato, o sentir, realizando-se com o órgão corporal, não pode competir a Deus, que é inteiramente incorpóreo. E por causa disto diz Dionísio no XI do *De Divinis Nominibus*, que em Deus há paternidade perfeita, isto é, não corporalmente nem materialmente, mas inteligivelmente.

Ora, o inteligente ao inteligir pode ter ordenação à quatro coisas, isto é, à coisa que é inteligida, à espécie inteligível pela qual o intelecto se torna em ato, ao seu [ato de] inteligir, e à concepção do intelecto.

A concepção do intelecto difere de cada um dos três precedentes. Difere da coisa inteligida, porque a coisa inteligida muitas vezes está fora do intelecto, enquanto que a concepção do intelecto não existe senão no intelecto. Além disso, a concepção do intelecto ordena-se à coisa inteligida como ao fim: de fato, o intelecto forma em si a concepção da coisa para que conheça a coisa inteligida.

A concepção do intelecto difere também da espécie inteligível, porque a espécie inteligível, pela qual a coisa se torna em ato, é considerada como princípio de ação do intelecto, já que todos agente age na medida em que está em ato, tornando-se, porém, em ato, por alguma forma a qual é necessária que seja princípio de ação.

Difere também a concepção da ação do intelecto, porque a concepção é considerada como término da ação, e como algo como que constituído pela mesma. De fato, o intelecto pela sua ação forma a definição da coisa, ou também uma proposição afirmativa ou negativa. Esta concepção do intelecto em nós é propriamente dita verbo: ela é, de fato, aquilo que é significado pelo verbo exterior, pois a voz exterior não significa o próprio intelecto, nem a espécie inteligível, nem o ato do intelecto, mas a concepção do intelecto mediante a qual refere-se à coisa.

Portanto, tal concepção, ou verbo, pela qual nosso intelecto entende uma coisa diversa de si mesmo, se origina de um outro, e representa um outro. Origina-se do intelecto pelo seu ato, porém, é a semelhança da coisa inteligida.

Entretanto, se o intelecto inteligir a si mesmo, o verbo ou concepção será originário e semelhança de um mesmo, isto é, do intelecto inteligente a si mesmo. E isto acontece porque o efeito se assemelha à coisa segundo sua forma, e a forma do intelecto é a coisa inteligida. Por isso, o verbo que se origina no intelecto será uma semelhança da coisa inteligida, tanto se esta for o próprio intelecto ou algo diverso.

Entretanto, o verbo do nosso intelecto é algo de extrínseco ao ser do próprio intelecto, pois não é sua essência, mas como que uma paixão do mesmo, não sendo, porém, extrínseco ao próprio inteligir do intelecto, já que o próprio inteligir não pode se realizar sem o citado verbo.

Se, portanto, existir algum intelecto cujo inteligir seja o seu ser, necessariamente este verbo não será extrínseco ao próprio ser do intelecto, assim nem ao inteligir. Ora, este intelecto é o divino, pois em Deus o ser e o inteligir são o mesmo. Portanto, é necessário que o seu verbo não esteja além de sua essência, mas lhe seja coessencial.

Assim, portanto, em Deus algo pode originar-se de outro, isto é, o verbo do que profere o verbo, conservando-se a unidade da essência.

Ora, onde quer que algo se origine de outro, ali é necessário colocar uma relação real, ou somente por parte daquele que se origina, quando este não recebe a mesma natureza que possui o seu princípio, assim como se verifica na criatura que se origina em Deus; ou por parte de ambos, isto é, quando o que se origina alcança a natureza de seu princípio, assim como se dá na geração dos homens, onde existe uma relação real no pai e no filho.

O Verbo, porém, em Deus é coessencial ao seu princípio, conforme já mostrado.

Conclui-se, portanto, que em Deus existe relação real tanto por parte do verbo como por parte do que profere o verbo.

De onde que

Ao terceiro deve-se dizer que assim como Deus não é mudado na produção de sua criatura, assim também não é mudado na produção de seu verbo. Todavia, a criatura não alcança a essência e a natureza divina, de onde que a essência divina não é comunicada à criatura. E por causa disso a relação de Deus à criatura não é feita por causa de algo que esteja em Deus, mas somente segundo aquilo que é feito por parte da criatura. O verbo, porém, é produzido de modo coessencial ao próprio Deus, e por isso Deus se refere ao verbo segundo algo que está em Deus, e não somente segundo aquilo que é parte do verbo. De fato, a relação será real da parte de um e não da parte de outro, quando a relação se segue por causa daquilo que é da parte de um e não por causa daquilo que é da parte do outro, assim como é patente no cognoscível e na ciência, pois as relações que aí há são causadas pelo ato do cognoscente, e não por algo da parte do cognoscível.

Ao quarto, deve-se dizer que a relação possui um ser debilíssimo que é o seu somente. Todavia, não é assim que está em Deus, pois nele não possui outro ser que não o ser da substância, como mais adiante ficará claro, de onde que o argumento não procede.

Ao quinto, deve-se dizer que este argumento procede quanto às relações reais que possuem ser diverso do ser da substância à qual inere. Em Deus, isto não se verifica, como adiante ficará claro.

Ao sexto, deve-se dizer que as pessoas divinas se distinguem pelas relações, não diferirão por outra coisa senão por si mesmas, porque as relações são as próprias pessoas subsistentes, como adiante ficará claro.

Ao sétimo, deve-se dizer que os atributos essenciais que são propriedades da essência estão em Deus de modo real, e não segundo a razão. De fato, a bondade divina é uma certa coisa, e de modo semelhante a sua sabedoria, e assim as demais, ainda que não difiram da essência senão pela razão. Assim também ocorre com as relações, como ficará claro adiante.

Ao oitavo, deve-se dizer que a substância divina seria imperfeita se a ela algo inerisse que não fosse a própria. Ora, em Deus a relação é sua substância, como adiante ficará claro, de onde que o argumento não procede.

Artigo 2

(Artigo 2 da Questão VIII do De Potentia)

Segundo, questiona-se se a relação em Deus é sua substância.

E parece que não, pois,

1) De fato, nenhuma substância é relação. Este é uma proposição imediata, assim como esta: nenhuma substância é quantidade. Portanto, nem a divina substância é relação.

2) Porém, poder-se-ia responder que a substância divina é relação segundo a coisa, não todavia segundo a razão. Mas, ao contrário, a razão à qual nada corresponde na coisa é inútil e vã. Ora, nada de inútil deve colocar-se em Deus. Portanto, não pode se dar que a relação difira da essência por uma razão inexistente.

3) Ademais, as pessoas divinas distinguem-se pelas relações, já que, como diz Boécio, somente a relação multiplica a Trindade. Se, portanto, as pessoas divinas não se distinguem segundo a substância, e a relação nada acrescenta à substância segundo a coisa, mas somente segundo a razão, seguir-se-ia que as pessoas divinas se distinguiriam somente segundo a razão, o que é a heresia Sabeliana.

4) Ademais, as pessoas divinas não se distinguem segundo algo absoluto, porque então se seguiria que se distinguiriam segundo a essência, já que as coisas que de Deus são ditas absolutamente significam a sua essência, como a bondade, a sabedoria e outras tais. Se, portanto, as relações são o mesmo que a substância divina, será necessário ou que as pessoas se distingam segundo as relações, ou que a distinção das pessoas seja segundo a essência.

Porém, ao contrário,

2) Todo supósito no qual há diversas coisas é composto. Ora, na pessoa do Pai há paternidade e a essência. Se, portanto, a paternidade e a essência divina forem duas coisas, seguir-se-ia que a pessoa do Pai é composta, o que é evidentemente falso. É necessário, portanto, que a relação em Deus seja a própria substância.

Respondo dizendo que,

suposta a existência das relações em Deus, deve-se necessariamente afirmar que estas sejam a essência divina, pois de outro modo colocariam composição em Deus, e que as relações em Deus seriam acidentes, porque toda coisa inerente a algo

além de sua substância é acidente. Seria também necessário concluir que alguma coisa seria eterna sem ser a substância divina, sendo todas estas coisas heréticas.

Para que isto se faça evidente deve-se saber que, dentre os nove gêneros que são acidentes, alguns são significados segundo a razão de acidentes. De fato, a razão do acidente é inerir, e por isso digo serem significados por modo de acidente aqueles predicamentos que são significados como inerentes a outro, assim como a quantidade e a qualidade, pois a quantidade é significada como de algo no qual está, e de modo semelhante a qualidade.

A relação, porém, não é significada segundo a razão de acidente, pois não é significada como algo daquilo em que está, mas como algo relativo àquilo que está fora. É por causa disso que diz o Filósofo no V livro da Metafísica que a ciência, na medida em que é relação, não é do cognoscente, mas do cognoscível.

De onde que alguns, considerando o modo de significação nas relações, afirmaram que elas não seria inerentes às substâncias, mas como que assistentes às mesmas, porque são significadas como um certo intermediário entre a substância que se refere, e aquilo ao qual se refere. Disto seguia-se que nas coisas criadas as relações não são acidentes, porque o ser do acidentes é inerir.

De onde que também alguns teólogos, seguidores de Gilberto Porretano, estenderam tal opinião até a relação divina, dizendo as relações não estarem nas pessoas, mas como que assistindo às mesmas. E porque a essência divina está nas pessoas, seguia-se que as relações não seria a essência divina; e como todo acidente inere, seguia-se que também não seria acidentes. E segundo isto resolviam a citação de Santo Agostinho, segundo a qual as relações não são predicadas de Deus segundo a substância, nem segundo o acidente. Porém, também, seguia-se a esta opinião que a relação não seria alguma coisa, mas somente segundo a razão, pois toda coisa ou é substância ou acidente. Entretanto, assim se seguiria também que a distinção das pessoas não seria real, o que é herético.

De onde que deve-se dizer que nada proíbe que algo seja inerente, sendo-o todavia sem ser significado como inerente, assim como também a ação não é significada como algo no agente, mas como proveniente do agente, constando, todavia, que a ação está no agente.

De modo semelhante, ainda que a relação não seja significada como inerente, todavia é necessário que seja inerente. Isto, porém, quando a relação é alguma coisa, porque quando é somente segundo a razão, então não será inerente. E assim como nas coisas criadas é necessário que seja acidente, assim é necessário que em Deus seja substância, porque tudo o que está em Deus é sua substância.

É necessário, portanto, que as relações sejam, segundo a coisa, a substância divina; as quais, todavia, não possuem modo de substância, possuindo um modo de se predicarem diverso das coisas que em Deus se predicam substancialmente.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que nenhuma substância que está no gênero (da substância), pode ser relação, porque estando definida em um gênero, é consequentemente excluída de outro gênero. A essência divina, porém, não está no gênero da substância, estando acima de todo gênero, compreendendo em si todas as perfeições dos gêneros. De onde que nada proíbe que aquilo que é da relação nela se encontre.

Ao segundo, deve-se dizer que uma é a razão da substância e outra a da relação, e a ambas corresponde algo na coisa que Deus é; não, todavia, alguma coisa diversa, mas uma única e mesma. E que a duas razões corresponde uma mesma coisa é algo que convém principalmente quando a natureza abarca de modo perfeito a coisa, que é o que ocorre no caso em questão.

Ao terceiro, deve-se dizer que ainda que a relação não acrescente à essência alguma coisa, mas somente uma razão, todavia a relação é alguma coisa, assim também como a bondade é alguma coisa em Deus, ainda que não difira da essência a não ser pela razão. O mesmo pode-se dizer que a sabedoria. Por isso, assim como as coisas que pertencem à bondade ou à sabedoria convém a Deus de um modo real, como o inteligir e outras coisas tais, assim também aquilo que é próprio da relação real, isto é, opor-se e distinguir-se, encontra-se em Deus de modo real.

Ao quarto, deve-se dizer que os atributos essenciais não somente significam aquilo que é a essência divina, mas também (a) significam por tal modo, porque significam algo como em Deus existente. Por causa disso, uma diferença que seria segundo o absoluto, redundaria numa diversidade de essência. Já as relações divinas, ainda que signifiquem aquilo que é a essência divina, não significam todavia por modo de essência, porque não a significam por modo de existente, mas por modo do que se relaciona a outro. De onde que a distinção que é tomada em Deus segundo as relações, não designa uma distinção na essência, mas somente no relacionar-se a outro por modo de origem, conforme já foi exposto anteriormente.

Artigo 3

(Artigo 3 da Questão VIII do De Potentia)

Terceiro, questiona-se se as relações constituem e distinguem as pessoas ou hipóstases.

E parece que não, pois,

1) De fato, diz Santo Agostinho no VIII livro do *De Trinitate*: “*Toda coisa que é dita relativamente é também algo além do relativo, assim como o homem senhor e o homem servo*”. Ora, as pessoas em Deus são ditas relativamente. Portanto, serão algo além do relativo, de onde que não serão constituídas pelas relações, porque nada pode ser alguma coisa, removido o seu constitutivo.

5) Ademais, as coisas consideradas em si são anteriores àquelas que se referem a outras. Ora, nada é constituído por aquilo que lhe é posterior segundo o intelecto. Portanto, a hipóstase do Pai não é constituída pela relação pela qual se refere a outro.

7) Ademais, deve-se inteligir a hipóstase gerante antes do que a própria geração, já que o gerante é inteligido como princípio da geração. Também deve-se inteligir a geração antes do que a (relação de) paternidade, pois as relações se seguem às ações e paixões, conforme está dito no V livro da *Metafísica*. Portanto, deve-se antes de inteligir a hipóstase do Pai do que a paternidade, de onde que se conclui que a hipóstase do Pai não pode ser constituída pela paternidade, e pela mesma razão, nem a hipóstase do Filho pela filiação.

9) Ademais, a relação em Deus é a essência divina. Se, portanto, constitui e distingue a hipóstase, ou este se dará na medida em que é substância divina, ou na medida em que é relação. Não o poderá ser, porém, na medida em que é essência divina, porque a essência divina, sendo comum às três pessoas, não pode ser princípio de distinção. De modo semelhante, não o poderá ser, também, na medida em que é relação, porque segundo a relação algo não é significado como existente per se, que é o que o nome de hipóstase significa, mas somente como dito relativamente a algo. Portanto a relação de nenhum modo distingue ou constitui a hipóstase.

12) Ademais, nada causa o que pressupõe. A relação, porém, pressupõe a distinção, pois pela relação a coisa se refere a uma outra diversa, e esta diversidade importa numa distinção. Portanto, a relação não pode ser princípio de distinção.

14) Ademais, como diz Damasceno, as hipóstases divinas se distinguem pelas suas propriedades. Ora, a propriedade do Pai é ter gerado o Filho, conforme diz

Santo Agostinho, e a propriedade do Filho é que nasça do Pai. Logo, o Pai e o Filho se distinguem pela geração e natividade, as quais significam origem. Portanto, o Pai e o Filho se distinguem pela origem e não pela relação.

Porém, ao contrário,

1) Temos o que diz Boécio no De Trinitate, que somente a relação multiplica a Trindade em Deus. A multidão, porém, da Trindade, é constituída pelas hipóstases constituídas e distintas. Portanto, somente a relação constitui e distingue as pessoas ou hipóstases.

Respondo dizendo que

acerca disto já duas opiniões, das quais a primeira é que as relações em Deus não constituem as hipóstases, mas as mostram distintas e constituídas.

Para cuja evidência deve-se saber que o nome hipóstase significa substância indivídua, isto é, que não pode ser predicada de diversos. De onde que os gêneros e as espécies no predicamento da substância, como homem e animal, não podem ser ditos hipóstases, porque se predicam de diversos, enquanto que Sócrates e Platão são ditos hipóstases, porque se predicam de um somente.

Se, portanto, em Deus não colocamos uma Trindade de pessoas, como o fazem os judeus e pagãos, não seria necessário inquirir em Deus mais nada que fosse constitutivo e distintivo das hipóstases além da essência divina. De fato, Deus é pela sua essência algo em si indiviso e distinto de todas as coisas que não são Deus.

Mas, porque a fé católica coloca uma essência em três pessoas, a essência divina não pode ser inteligida como distintiva e constitutiva das hipóstases em Deus. De fato, pela divindade entende-se ser constituído Deus que é comum às três pessoas e assim é significado como dito de vários, e não da hipóstase incomunicável. E pela mesma razão nada que é dito absolutamente de Deus pode ser inteligido como distintivo e constitutivo das hipóstases nas pessoas, já que as coisas que são ditas absolutamente de Deus são significadas por modo de essência.

É necessário, portanto, colocar como distintivo a constitutivo das hipóstases em Deus aquilo que encontra-se por primeiro não predicado de diversos, mas que convenha somente a um único. Tais coisas são duas, a relação e a origem, como a geração e a paternidade, ou a natividade e a filiação, as quais ainda que em Deus sejam o mesmo segundo a coisa, diferem todavia pela razão e pelo modo de significarem. Destas, a origem é primeira segundo o intelecto, porque a relação parece seguir-se à origem.

E por isto coloca esta opinião que as hipóstases em Deus são constituídas e distinguidas pela origem, e que a relação de paternidade e filiação segundo o intelecto se segue à constituição e distinção das pessoas, e que por elas a distinção e

a constituição das hipóteses é mostradas. (Segundo esta opinião), ao dizermos Pai, mostramos que é algo do qual outro teve origem, ao dizermos Filho, mostramos que é algo que teve origem de outro. E nem tampouco segundo esta opinião é necessário dizer que as hipóteses divinas, se não se distinguem pelas relações, se distinguem por algo absoluto, porque as próprias origens implicam em relações, pois, assim como o Pai é dito em relação ao Filho, assim o gerante ao gerado.

Porém esta opinião não parece que possa ser sustentada convenientemente. De fato, o que é distintivo e constitutivo da hipótese pode ser entendido de dois modos. De um primeiro modo, como aquilo pelo qual a hipótese se distingue e é constituída formalmente, assim como o homem pela humanidade, e Sócrates pela socraticidade. De outro modo, como aquilo pelo qual a hipótese se distingue e constitui como uma via à distinção e constituição, como se disséssemos que Sócrates é homem pela sua geração, que é via à forma, pela qual é formalmente constituído. É evidente, portanto, que a origem de algo não pode ser entendida como constitutiva e distintiva deste algo, a não ser por causa disto que constitui e distingue formalmente. De fato, se pela geração não se induzisse a humanidade, nunca pela geração se constituiria o homem. É impossível, portanto, dizer-se que a hipótese do Filho é constituída pela sua natividade, a não ser na medida em que se entende que a sua natividade termina em algo que o constitui formalmente. Ora, a própria relação à qual a natividade termina é a filiação.

É necessário, portanto, que a filiação seja formalmente constituinte e distintiva da hipótese do filho, e não a origem, nem a relação inteligida na origem: porque a relação inteligida na origem, assim como a própria origem, não significa ainda algo subsistente em uma natureza, mas algo tendente a uma natureza. E porque a razão de constituição e distinção de todas as hipóteses de mesma natureza é a mesma, por isso é necessário entender de modo semelhante da parte do Pai que a hipótese do Pai é constituída e distinguida pela própria paternidade, e não pela geração ativa, e nem pela relação nela incluída.

E esta é a segunda opinião, que as relações constituem e distinguem as pessoas e as hipóteses, o que pode ser entendido do seguinte modo: a paternidade é a própria essência divina conforme foi provado, e pela mesma razão o Pai é o mesmo que Deus. A paternidade, portanto, constituindo o Pai, constitui Deus. E assim como a paternidade, ainda que seja a essência divina, todavia não é comum como a essência, assim o Pai ainda que seja o mesmo que Deus, todavia não é comum como Deus, mas próprio. O Pai, portanto, Deus na medida em que é Deus, é possuidor da natureza divina de modo comum, e na medida em que é Pai, é próprio e distinto dos outros. De onde que é uma hipótese, a qual significa subsistente em alguma natureza, distinta de outros. E por este modo, a paternidade constituindo o Pai, constitui a hipótese.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que as pessoas divinas são algo além de relativo, e este algo é a essência, a qual não é dita relativamente (De Potentia, q. VIII, a. 3, ad

1). Assim como nas coisas criadas naquilo que é dito relativamente não somente encontramos a relação a um outro, mas também algo absoluto, assim também em Deus. porém em um e outro caso de modos diversos. Porque aquilo que encontramos na criatura além do que está contido debaixo da significação do nome relativo é uma outra coisa, enquanto que em Deus não á uma outra coisa, mas uma única e mesma a qual não é perfeitamente expressa pelo nome da relação, como se estivesse compreendida debaixo da significação de tal nome. De fato, na Suma Teológica está dito, ao se tratar dos nomes divinos, que na perfeição da essência divina está contido muito mais do que possa ser significado por algum nome. De onde que não se segue que em Deus, além da relação, haja algum outro segundo a coisa, mas somente segundo a razão do nome considerado (Suma Teológica, Ia, q. 28, a. 28, ad 2).

Ao quinto, deve-se dizer que em qualquer hipóstase divina há aquilo que é dito absolutamente, o qual pertence à essência e este, segundo o modo de entender, é anterior àquilo que em Deus é dito relativamente. Aquilo, todavia, que é dito absolutamente, sendo comum, não pertence à distinção das hipóstases, de onde que não se segue que devemos entender a hipóstase distinta anteriormente à sua relação.

Ao sétimo, deve-se dizer que é necessário que haja duas coisas na razão de hipóstase. A primeira é que seja subsistente per se e em si individualmente. A segunda é que seja distinta das outras hipóstases de mesma natureza. Se, todavia, acontecer que na mesma natureza não haja outras hipóstases, não obstante isso será hipóstase, assim como Adão, quando não havia outras hipóstases na natureza humana.

Portanto, será necessário sempre entender a hipóstase gerante antes da geração, quanto ao fato da hipóstase subsistir em si una e existente, não porém quanto ao fato de ser distinta das outras hipóstases de mesma natureza, se somente por tal geração se originarem as outras hipóstases de mesma natureza, assim como Adão não se distinguia das outras hipóstases de mesma natureza antes que a mulher se formasse de sua costela e seus filhos descendessem dele.

Ora, em Deus as hipóstases não se multiplicam a não ser pela processão das outras pessoas a partir de uma. Portanto, devemos entender a hipóstase do Pai, na medida em que é subsistente, antes da geração; não, todavia, na medida em que é distinta das outras hipóstases de mesma natureza, as quais não procedem a não ser que se suponha a geração. De fato, a relação, na medida em que é relação, não tem como subsistir ou fazer subsistir, pois isto é algo que pertence somente à substância. As relações, porém, distinguem na medida em que são relações, pois enquanto tais possuem oposição.

Conclui-se, portanto, que a própria relação de paternidade, na medida em que é constituinte da hipóstase do Pai, o que o pode na medida em que é idêntica à substância divina, deve ser pré-inteligida à geração; na medida, porém, em que se distingue, é a geração que deve ser pré-inteligida à paternidade.

Da parte, porém, do Filho, não temos nenhuma dificuldade, porque a natividade segundo o intelecto precede a hipóstase do nascido, por inteligirose como via à mesma, pois a geração é a via à substância.

Ao nono, deve-se dizer que, assim como já foi dito, em Deus a relação não é somente relação, mas é segundo a coisa a própria substância, e por isso, na medida em que é relação distingue, e na medida em que é a essência divina pode constituir algo subsistente, isto é, uma hipóstase, e faz ambas estas coisas na medida em que é essência divina e relação.

Ao décimo segundo, deve-se dizer que a relação pressupõe a distinção dos demais gêneros, como da substância e da quantidade, às vezes também da ação e paixão, mas quanto à distinção que é segundo a relação, esta a relação não supõe; mas a faz. Assim a relação de duplo pressupõe a diversidade de grande e de pequeno, mas não pressupõe a diferença que é a do duplo e da metade, pois a esta antes a faz do que a pressupõe. Ora, em Deus não há nenhuma outra distinção a não se a que se dá segundo a relação, de onde que o argumento não procede.

Ao décimo quarto, deve-se dizer que Santo Agostinho toa como sendo o mesmo “*ter gerado o filho*” e “ser Pai”, e por isso utiliza-se às vezes da palavra origem no lugar de relação.

Artigo 4

(Artigo 4 da Questão VIII do De Potentia)

Quarto, questiona-se se removida a relação segundo o intelecto, permanece a hipóstase em Deus.

E parece que sim, pois,

1) De fato, as coisas que há nas criaturas são (como que) copiadas das que há em Deus. Nos homens, porém, removidas as relações e as propriedades das hipóstases, as hipóstases ainda permanecem. Portanto, ocorre de modo semelhante em Deus.

2) Ademais, não é por causa do mesmo que o Pai é alguém e é Pai, já que também o Filho é alguém e não é Pai. Portanto, removendo-se do Pai que seja Pai, permanece que seja alguém. Ora, o Pai é alguém na medida em que é hipóstase. Portanto, removendo-se a paternidade pelo intelecto, ainda permanecerá a hipóstase do Pai.

3) Ademais, como qualquer coisa é inteligida pela sua definição, removendo-se das mesmas aquilo que não é colocado nas suas definições, ainda poderão ser inteligidas. Ora, a relação não é colocada na definição de hipóstase. Portanto, removendo-se a relação, ainda pode inteligir-se a hipóstase.

10) Ademais, assim como as relações são propriedades das hipóstases, assim os atributos são propriedades da essência. Ora, removendo-se pelo intelecto um atributo essencial, ainda permanece a inteligência da divina substância. De fato, diz Boécio que removendo-se de Deus a bondade pelo intelecto, ainda permanece que seja Deus. Portanto, de modo semelhante removendo-se as relações ainda permaneceriam as hipóstases em Deus.

11) Ademais, segundo Boécio, é próprio do intelecto dividir o que segundo a natureza é unido. Ora, a propriedade e a hipóstase estão unidas de modo real em Deus. Portanto, o intelecto as pode separar entre si.

Porém, ao contrário,

em Deus a distinção não pode se dar a não ser segundo as relações. Ora, a hipóstase significa algo distinto. Portanto, removendo-se as relações a hipóstase não permanece. De fato, como em Deus não se colocam a não ser dois modos de predicar, isto é, segundo a substância e segundo a relação, removendo-se as

relações não permanecerão senão as coisas colocadas segundo a substância. Estas, porém, são as que pertencem à essência, e assim as hipóstases não permanecerão distintas.

Respondo dizendo que,

conforme foi explicado no artigo precedente, alguns colocaram que em Deus as hipóstases não se constituem nem se distinguem pelas relações, mas somente pela origem. As relações diziam seguirem-se à própria origem das pessoas como términos da origem, pelas quais se designaria um complemento da origem, pertencendo, assim, a uma certa dignidade.

Ora, como (o termo) pessoa lhes parecia ser um nome da dignidade, diziam as pessoas serem constituídas por tais relações inteligidas (como que) sobre as hipóstases. Desta maneira, diziam que tais relações seriam constitutivas das pessoas, mas não das hipóstases.

Por causa disso alguns deles chamavam a tais relações de personalidades, e assim como entre nós, removendo de algum homem as coisas que pertencem à dignidade, que o fazem ser pessoa, permanece ainda a sua hipóstase, assim também em Deus, removendo pelo intelecto tais relações pessoais das pessoas, afirmavam que permaneceriam as hipóstases, não todavia as pessoas.

Mas, porque já foi mostrado no artigo precedente que as citadas relações constituem e distinguem as hipóstases, por isso deve-se dizer segundo outros que, removidas pelo intelecto tais relações, assim como não permanecem as pessoas, assim não permanecem as hipóstases. De fato, removendo-se aquilo que é constitutivo de algo, não pode permanecer aquilo que é constituído pelo mesmo.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que nos homens as hipóstases não se constituem nem pelas relações, nem pelas propriedades, assim como em Deus se constituem, de onde que não há semelhança.

Ao segundo, deve-se dizer que o Pai é alguém e é Pai por causa do mesmo. Do mesmo, digo, segundo a coisa, e não segundo a razão, mas de diferentes segundo a razão, assim como diferem o geral do especial, ou o comum do próprio, assim como é patente que o homem é animal e é homem pela mesma forma substancial. De fato, não há muitas formas substanciais diversas segundo a coisa de uma única coisa; todavia, pela alma, enquanto alma sensível, o homem é somente animal, e enquanto alma sensível e racional, o homem é, por causa dela, homem. E por causa disso o cavalo é animal, mas não é homem, porque não possui uma alma sensível que seja a mesma segundo o número que a do homem, e, portanto, também não é o mesmo animal segundo o número.

Semelhantemente, digo que o Pai é alguém e é Pai pela relação, mas é alguém por causa da relação tomada de modo geral, enquanto que é este alguém por causa desta relação que é a paternidade. Por causa disto também o Filho, no qual há relação, mas não esta relação que é a paternidade, é alguém, mas não este alguém que é o Pai.

Ao terceiro, deve-se dizer que algo pode ser colocado na definição de alguma coisa de duas maneiras, isto é, explicitamente, ou em ato, e implicitamente, ou em potência.

De fato, na definição de animal não se coloca a alma racional explicitamente e em ato, porque assim todo animal teria alma racional, mas implicitamente e em potência, porque o animal é uma substância animada sensível. Assim como, porém, sob a alma em potência está contida a alma racional, assim também sob o ser animado está contido o racional. Por isso, quando a definição de animal em ato é atribuída ao homem, é necessário que o racional esteja explicitamente na definição de animal, na medida em que (este) animal é o próprio homem.

De modo semelhante ocorre em Deus. De fato, a hipóstase, tomada de modo geral, é substância distinta. Ora, como em Deus não pode haver distinção senão pela relação, ao dizer hipóstase divina, é necessário que se entenda distinta pela relação. E assim, embora a relação não caia na definição de hipóstase que é o homem, cai, todavia, na definição de hipóstase divina.

Ao décimo, deve-se dizer que a razão da bondade não constitui a razão da essência, ao contrário o bem é inteligido como informativo do ente. A propriedade, porém, constitui a hipóstase, e por isso não há semelhança.

Ao décimo primeiro, deve-se dizer que ainda que o intelecto possa dividir algumas coisas que são unidas, não o pode, todavia, fazer com todas. De fato, não pode dividir as coisas das quais uma pertence à razão da outra, tal como não pode dividir o animal do homem. Ora, a propriedade pertence à razão da hipóstase, e, portanto, o argumento não procede.

VI

AS PESSOAS DIVINAS

A SEXTA QUESTÃO

**traduzida da Questão IX
do De Potentia,**

é acerca das pessoas divinas.

**E primeiro questionamos qual a relação
que existe entre pessoa e essência.**

Segundo, o que é pessoa.

**Terceiro, se em Deus
pode haver pessoa.**

**Quarto, se este nome pessoa em Deus
significa algo relativo ou absoluto.**

**Quinto, se existe número
de pessoas em Deus.**

**Sexto, como os termos numerais
se predicam em Deus, se positivamente,
ou apenas por modo de remoção.**

**Sétimo, se em Deus há somente
três pessoas, ou mais, ou menos.**

Artigo 1

(Artigo 1 da Questão IX do De Potentia)

Primeiro, questiona-se qual a relação que existe entre pessoa e essência, substância e hipóstase.

Ao que respondo dizendo que

no livro V da Metafísica o Filósofo coloca a substância ser dita de duas maneiras. De um primeiro modo, a substância é dita ser o próprio sujeito último, que não é predicado de outro, e este é o particular no gênero da substância. De um segundo modo, é dita substância a forma ou natureza do sujeito.

A razão desta distinção está em que diversos sujeitos podem convir a uma única natureza, como por exemplo, diversos homens em uma única natureza de homem. Assim, fazendo-se necessário que se distinga o que é este único daquilo que se multiplica, como a natureza comum é aquilo que é significado pela definição indicando o que é a coisa, por isso a própria natureza comum é dita essência ou quiddidade.

Portanto, tudo o que está na coisa pertencendo à natureza comum, está contido debaixo da significação da essência, não porém tudo o que está na substância particular. De fato, se tudo o que está na substância particular pertencesse à natureza comum, não poderia haver distinção entre substâncias particulares da mesma natureza. Isso, porém, que está na substância particular além da natureza comum é a matéria individual que é princípio de singularidade, e por consequência os acidentes individuais que determinam a predita matéria.

Portanto, a essência se compara à substância particular como parte formal da mesma, como a humanidade a Sócrates. E por isso nas coisas compostas de matéria e forma a essência não é inteiramente o mesmo que o sujeito, de onde que não é predicado do sujeito; de fato, não se diz que Sócrates seja uma humanidade.

Nas substâncias simples, porém, não há nenhuma diferença entre a essência e o sujeito, já que não há nelas matéria individual individuando a natureza comum, nelas a própria essência sendo a substância. E isso fica evidente pelo que diz o Filósofo no VII livro da Metafísica e Avicenna, o qual diz, na sua Metafísica, que a quiddidade das coisas simples são as próprias coisas simples.

Quanto à substância que é sujeito, esta possui de próprio duas coisas. A primeira é que não necessita de um fundamento extrínseco no qual seja sustentada, sustentando-se a si mesma, e por isso é dita subsistir, como que existindo per se e

não em outro. A segunda é que é fundamento para os acidentes sustentando-os; e por isso é dita ser subjacente.

Assim, portanto, a substância que é sujeito, na medida em que subsiste, é dita subsistência; na medida, porém, em que é subjacente, é dita hipóstase segundo os gregos, ou substância primeira, segundo os latinos. É evidente, portanto, que a hipóstase e subsistência diferem pela razão, mas são o mesmo segundo a coisa.

A essência, porém, nas substâncias materiais não é o mesmo que a substância segundo a coisa, nem inteiramente diversa, já que estão pata com a substância como parte formal. Nas substâncias imateriais, entretanto, a essência é inteiramente o mesmo que a substância segundo a coisa, mas de razão diferente.

Pessoa acrescenta à hipóstase uma determinada natureza, pois nada mais é do que uma hipóstase de natureza racional.

Deve-se acrescentar, porém, que o nome hipóstase, embora em grego signifique o modo próprio de uma substância indivídua de qualquer natureza, devido ao costume passou a significar somente o indivíduo de natureza racional.

Artigo 2

(Artigo 2 da Questão IX do De Potentia)

Segundo, questiona-se o que é pessoa.

Pois parece ser inconveniente

a definição de pessoa que Boécio assinala no livro “*Das duas naturezas*”, a qual é: “*Pessoa é uma substância indivídua de natureza racional*”.

1) De fato, nenhum singular é definido, como é evidente pelo que diz o filósofo no VII livro da *Metafísica*. Ora, pessoa significa o singular no gênero da substância, conforme já explicado. Portanto, não pode ser definido.

Respondo dizendo que

é razoável, como se evidencia pelo que já foi dito, que o indivíduo no gênero da substância tenha um nome especial, porque a substância é indivídua pelos princípios próprios, e não por estranhos, assim como o acidente, que é indivíduo pelo sujeito. E entre os indivíduos das substâncias também é razoável que o indivíduo de natureza racional seja denominado por um nome especial, porque lhe pertence agir per se própria e verdadeiramente, conforme acima já foi dito.

Portanto, assim como o nome hipóstase, segundo os gregos, ou substância primeira, segundo os latinos, é o nome especial do indivíduo no gênero da substância, assim também este nome pessoa é o nome especial do indivíduo de natureza racional. Portanto, ambas estas especialidades estão contidas debaixo do nome de pessoa.

Por isso, para mostrar que é de modo especial indivíduo no gênero da substância, dizemos que (pessoa) é uma “*substância indivídua*”; para mostrar, porém, que está de modo especial na natureza racional, acrescentamos, “*de natureza racional*”.

Dizendo, portanto, substância, excluimos da razão de pessoa os acidentes, dos quais nenhum pode ser dito pessoa. Dizendo indivídua, excluimos os gêneros e as espécies no gênero da substância, que também não podem ser ditas pessoas. Acrescentando de natureza racional, excluimos os corpos inanimados, as plantas e os brutos, que não são pessoas.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que ainda que este ou aquele singular não possa ser definido, todavia, aquilo que pertence à razão comum de singularidade pode ser definido: é assim que o filósofo define no terceiro capítulo do livro das categorias a substância primeira. E é deste modo que Boécio define pessoa (Suma Teológica, Ia, q. 29, a. 1, ad 1).

Artigo 3

(Artigo 3 da Questão IX do De Potentia)

Terceiro, questiona-se se em Deus pode haver pessoa.

E parece que não pode, pois,

2) De fato, assim como diz Damasceno, de nenhuma das coisas que são ditas de Deus podemos saber o que são, na medida em que elas convém a Deus. Ora, pela definição anterior, sabemos da pessoa o que ela é. Portanto, a pessoa não compete a Deus, pelo menos segundo a definição citada.

3) Ademais, Deus não está contido em um gênero, pois, sendo infinito, não pode estar compreendido dentro dos limites de nenhum gênero. Portanto, pessoa não convém a Deus.

6) Ademais, toda pessoa é subsistência. Ora, Deus não pode ser dito subsistência, porque não existe sob algo, (isto é, não sub-existe). Portanto, não é pessoa.

7) Ademais, pessoa está contido sob hipóstase. Ora, em Deus não pode haver hipóstase, já que, conforme explicado, hipóstase significa sujeito de acidentes e em Deus não há nenhum acidente. Portanto, em Deus não pode haver pessoa.

Porém, o contrário se evidencia

através de Santo Atanásio, no *Símbolo Quicumque*, de Santo Agostinho, no VII livro *De Trinitate*, e pelo uso comum da Igreja, a qual, instruída, (ou melhor, não traduzindo, *edocta*) pelo Espírito Santo, não pode errar.

Respondo dizendo que

pessoa, conforme já explicado, significa uma certa natureza com um certo modo de existir. Ora, a natureza incluída na significação de pessoa, isto é, a natureza intelectual, segundo o seu gênero é digníssima entre todas as naturezas. De modo semelhante, pessoa implica também num modo de existir digníssimo, que é o de algo existente per se.

Portanto, como tudo o que é digníssimo nas criaturas é atribuível a Deus, o nome pessoa pode ser atribuído convenientemente a Deus, assim como os outros nomes são ditos propriamente de Deus.

De onde que

Ao segundo deve-se dizer que tanto o nome de pessoa, quanto a definição dada de pessoa, se corretamente entendidos, convém a Deus; não, todavia, de tal maneira que seja sua definição, porque em Deus há mais do que possa ser significado pelo nome. De onde que a (pessoa) que é de Deus não é definida pela razão do nome.

Ao terceiro, deve-se dizer que, ainda que Deus não esteja no gênero da substância como espécie, pertence todavia ao gênero da substância como princípio do gênero.

Ao sexto, deve-se dizer que, ainda que em Deus não haja composição, de tal maneira que nele possamos inteligir algo sob outro, todavia, segundo o nosso intelecto tomamos separadamente o seu ser e a sua substância existente sob o seu ser, de tal maneira que a esta dizemos subsistente.

Ao sétimo, deve-se dizer que ainda que em Deus não haja acidentes, há nele, todavia, propriedades pessoais, sob as quais as hipóstases sub-estão.

Artigo 4

(Artigo 4 da Questão IX do De Potentia)

Quarto, questiona-se se este nome “pessoa” em Deus significa o relativo ou algo absoluto.

E parece que significa algo absoluto, pois,

1) De fato, diz Santo Agostinho no VII livro *De Trinitate* que dizendo São João na Epístola: “Três são os que dão testemunho no céu, o Pai, o Verbo e o Espírito Santo”; se se perguntasse o que são os três, responde-se são três pessoas. Ora, “o que” pergunta da essência. Portanto, este nome pessoa em Deus significa essência.

6) Ademais, nenhum nome significa coisas de gêneros diversos, a não ser equivocadamente; de fato, agudo é dito equivocadamente acerca dos sabores e das magnitudes. Ora, é manifesto que nos anjos e nos homens pessoa não significa relação, mas algo absoluto. Se, portanto, em Deus significasse relação, seria dito equivocadamente.

7) Ademais, o que é acidente da coisa significada pelo nome, está fora da significação do nome, assim como branco está fora da significação do homem, por ser acidente do homem. Ora, a coisa significada pelo nome pessoa é a substância individual de natureza racional, porque a razão significada pelo nome é a definição, segundo diz o Filósofo no IV livro da *Metafísica*, e a tal substância é um acidente o referir-se a outro. Portanto, a relação está fora do significado deste nome pessoa.

8) Ademais, nenhum nome ao qual a conveniência da coisa significada pelo nome não é inteligida pode ser inteligido como predicando-se verdadeiramente desta coisa, assim como não pode ser inteligido como sendo homem aquilo que se entende não ser animal racional mortal. Ora, os judeus e os pagãos crêem Deus ser pessoa, não crendo, todavia, nele haver relação, as quais nós lhe colocamos segundo a fé. Portanto, este nome pessoa em Deus não significa tais relações.

18) Ademais, quatro são as relações em Deus: paternidade, filiação, processão e espiração comum, pois a inascibilidade, que é a quinta noção, não é relação. Ora, este nome pessoa não significa nenhuma delas. De fato, se significasse paternidade, não seria dito do Filho; se a filiação, não seria dito do Pai; se a processão do Espírito Santo, não seria dito nem do Pai, e nem do Filho; e se a espiração comum, não seria dito do Espírito Santo. Portanto, este nome pessoa não significa relação.

Porém, ao contrário,

1) Boécio diz no livro *De Trinitate* que todo nome pertencente às pessoas significa relação. Ora, nenhum nome mais pertence às pessoas do que este nome pessoa. Portanto, este nome pessoa significa relação.

Respondo dizendo que

o nome pessoa possui em comum com os nomes absolutos em Deus o predicar-se de qualquer pessoa e o não referir-se segundo o nome a outro, e com os nomes que significam relação o distinguir e o ser predicado no plural. Por isso, parece que ambas as significações, a do relativo e a do absoluto, pertencem a pessoa. De que modo, porém, cada uma destas significações pertença ao nome pessoa foi diversamente assinalado pelos diversos (que trataram o assunto).

A) De fato, dizem alguns que pessoa significa ambos, mas por modo de equívocação. Dizem que este nome pessoa, o quanto é de si, significa a essência absolutamente, tanto no singular como no plural, como o nome Deus, bom, grande, mas por causa da insuficiência dos nomes para se falar de Deus, o nome pessoa foi acomodado pelos Santos Padres no Concílio de Nicéia para que às vezes pudesse ser tomado pelo relativo, e isto principalmente no plural, como quando dizemos que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são três pessoas, ou quando usamos com um termo partitivo adjunto, como ao dizermos: *“Uma é a pessoa do pai, e outra a do Filho”,* ou *“o Filho difere do Pai na pessoa”*. No singular, porém, predicando-se absolutamente, pode significar indiferentemente a essência ou a pessoa, como quando dizemos *“o Pai é pessoa”* ou *“o Filho é pessoa”*. E esta parece ser a opinião do Mestre das Sentenças no *Primeiro Livro das Sentenças*.

Porém, isto não parece estar suficientemente dito. De fato, não sem razão tomada da própria significação do nome os Santos Padres divinamente inspirados encontraram este nome para a confissão da verdadeira fé, e principalmente porque teriam dado ocasião de erro dizendo três pessoas, se este nome pessoa significar a essência absolutamente.

B) E por isso outros disseram que significa simultaneamente a essência e a relação, não, porém, de igual modo, mas uma diretamente e outra indiretamente. E dentre eles alguns disseram que significaria a essência diretamente e a relação indiretamente, enquanto que outros vice versa.

Porém nenhum deles resolveram as dúvidas que daí se seguiam, pois, se significasse a essência diretamente, não deveria predicar-se no plural, enquanto que se significasse a relação, não deveria dizer-se de si nem predicar-se dos singulares.

C) E por isso outros disseram que significaria ambas diretamente, dos quais alguns disseram que significaria a essência e a relação de modo igual. Porém isto não é inteligível, porque o que não significa uma única coisa, nada significa. De onde que todo nome significa uma única coisa em uma acepção, conforme declara o filósofo no IV livro da *Metafísica*.

D e E) E por isso ainda colocaram (outras posições que não vamos considerar nesta tradução).

F) Portanto, para que se faça evidência nesta questão, deve-se saber que a razão própria de um nome é aquela que o nome significa, segundo diz o filósofo no IV livro da Metafísica. Aquilo a que o nome é atribuído, se tomado diretamente sob a coisa significada pelo nome, assim como o determinado sob o indeterminado, é dito ser suposto pelo nome; se, entretanto, não é indiretamente tomado sob a coisa do nome, é dito estar copulado pelo nome. Por exemplo, este nome animal significa substância animada sensível, e branco significa uma cor desagregativa da vista. Assim, o homem é tomado diretamente sob a razão de animal, como o determinado sob o indeterminado, pois o homem é uma substância animada sensível de tal alma, isto é, racional; sob o branco, porém, que está além de sua essência, o homem não pode ser tomado diretamente, de onde que o homem é suposto pelo nome animal, mas é copulado pelo nome branco.

E porque o inferior que é suposto pelo nome comum se relaciona ao comum assim como o determinado ao indeterminado, significamos aquilo que é suposto por uma determinação acrescentada ao comum: de fato, animal racional significa homem.

Porém, deve-se saber que algo pode ser significado de dois modos, isto é, formalmente e materialmente. É formalmente significado por um nome aquilo a que o nome foi principalmente convencionado que significasse, que é a razão do nome, assim como este nome homem significa algo composto de corpo e alma racional. É materialmente significado por um nome aquilo que em tal razão se verifica, assim como este nome homem significa algo que possui coração, cérebro e tais tipos de partes, sem as quais não pode existir um corpo animado por uma alma racional.

Segundo isto, portanto, deve-se dizer que este nome pessoa tomado de modo comum nada mais significa do que uma substância individual de natureza racional. E porque debaixo de substância individual de natureza racional está contida a substância individual, isto é, incomunicável e distinta das outras, tanto de Deus como dos homens como também dos anjos, é necessário que a pessoa divina signifique o subsistente distinto na natureza divina, assim como pessoa humana, significa o subsistente distinto na natureza humana, e isto é a significação formal tanto de pessoa divina quanto de pessoa humana.

Mas, porque o subsistente distinto na natureza humana não é senão algo individuado e diverso de outros pela matéria individual, por isso é necessário que este seja o que é materialmente significado ao dizermos pessoa humana.

O distinto e incomunicável, porém, na natureza divina não pode ser senão a relação, porque todo absoluto é comum a indistinto em Deus. Ora, em Deus a relação é o mesmo segundo a coisa que a sua essência. E assim como em Deus a

essência e o ser possuidor da essência são o mesmo, como a Divindade e Deus, assim também a relação e aquilo que é referido pela relação são o mesmo, (isto é, assim como a Divindade é Deus, assim a divina paternidade é Deus Pai, que é uma essência divina (*Summa Theologiae* Ia, q. 29, a.4)). De onde que se segue que a relação e o distinto subsistente na natureza divina são o mesmo.

É evidente, portanto, que o nome pessoa, tomado de modo comum, significa substância individual de natureza racional. Pessoa divina, entretanto, segundo sua significação formal, significa o distinto subsistente na natureza divina. E porque isto não pode ser senão a relação ou o relativo, por isso segundo a sua significação material, (pessoa divina) significa a relação ou o relativo. E por causa disto pode ser dito que significa a relação (não na medida em que é acidente, mas na medida em que é subsistente, o que quer dizer, significa a relação (*Summa Theologiae* Ia, q. 29, a. 4)) por modo de substância, não porém a substância que é a essência, mas a que é a hipótese, (embora aquilo que subsiste na natureza divina é a própria essência divina (*Summa Theologiae* Ia, q. 29, a. 4)), assim como (o nome pessoa divina) significa a relação não como relação, mas como relativo, isto é, de tal modo que seja significado por este nome Pai e não por este nome paternidade.

Assim, portanto, a relação significada inclui-se indiretamente na significação de pessoa divina, que nada mais é do que o distinto pela relação subsistente na essência divina.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que “o que” não somente pergunta da essência, mas às vezes também do supósito, como por exemplo: “O que nada no mar? O peixe”. E assim a “o que” deve-se responder pelo nome pessoa.

Ao sexto, deve-se dizer que o fato de pessoa significar uma coisa em Deus e outra no homem mais pertence à diversidade dos supósitos do que a uma diversa significação do nome comum que é pessoa. Ora, não é a diversidade de supósitos que faz a equivocação, mas a diversidade de significações.

Ao sétimo, deve-se dizer que ainda que a relação seja somente daquilo que é significado comumente pelo nome pessoa, todavia na pessoa divina não é acidente, conforme já foi demonstrado.

Ao oitavo, deve-se dizer que esta objeção procede quanto à significação formal do nome, mas não quanto à material.

Ao décimo oitavo, deve-se dizer que ainda que o universal não possa existir além dos singulares, o pode todavia ser inteligido, e por consequência, ser significado. E por causa disto segue-se que, se não é algum dos singulares, não será universal. Todavia, não se segue que se algum dos singulares não seja inteligido ou não seja significado, que o universal não se entelija ou não signifique. De fato, este

nome homem não significa alguns dos homens singulares, mas somente homem em comum.

Semelhantemente, este nome pessoa, ainda que não signifique paternidade, nem filiação, nem expiração, nem expiração comum ou processão significa todavia a relação em comum, pelo modo já dito no corpo do artigo.

Artigo 5

(Artigo 5 da Questão IX do De Potentia)

Quinto, questiona-se se existe um número de pessoas em Deus.

E parece que não existe, pois,

1) De fato, diz Boécio no livro *De Trinitate*: “É verdadeiramente uno aquilo no qual não há nenhum número”. Ora, Deus é veríssimamente uno. Portanto, nele não há nenhum número.

3) Ademais, ao uno opõe-se a multidão, segundo diz o Filósofo no décimo livro da *Metafísica*. Ora, os opostos não coexistem no mesmo. Como, portanto, em Deus há suprema unidade, não pode nele haver algum número ou alguma pluralidade.

4) Ademais, onde quer que haja número, lá há pluralidade de unidades. Onde, porém, há muitas unidades, lá há um ser múltiplo, pois um será o ser desta unidade, e outro daquela. Se, portanto, em Deus há número, é necessário que haja nele uma essência múltipla, o que é evidentemente falso.

6) Ademais, todo número possui partes, pois é composto de unidades. Em Deus, porém, não há partes, não havendo nele composição. Portanto, em Deus não há número.

8) Ademais, o número é uma espécie de quantidade. Em Deus, porém, não há nenhuma quantidade, porque se algo que signifique quantidade viesse à predicação divina, mudaria em substância, como diz Boécio. Portanto, ou o número não existe em Deus de nenhum modo, ou pertence à substância, o que é contra a fé.

13) Ademais, em toda a natureza que não difere de seu supósito, é impossível que se multipliquem os supósitos daquela natureza. De fato, é por causa disso que é possível a existência de muitos homens em uma única natureza humana, porque este homem não é a sua humanidade, e por isso a multiplicação dos indivíduos em uma única natureza humana segue-se à diversidade de princípio individuais, os quais não são da razão da natureza comum. Porém, nas substâncias imateriais, nas quais a própria natureza da espécie é o supósito subsistente, não é possível a existência de diversos indivíduos de uma única espécie. Ora, em Deus a natureza e o supósito são o mesmo, porque o próprio ser divino, que é a natureza divina, é subsistente. Portanto, é impossível que na natureza divina haja vários supósitos ou várias pessoas.

14) Ademais, pessoa é nome de coisa. Portanto, onde não existe um número de coisas, não há número de pessoas. Ora, em Deus não há número de coisas, pois diz Damasceno que em Deus o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um único pela coisa, diferindo pela razão e cogitação. Portanto, em Deus não há número de pessoas.

15) Ademais, é impossível em algo uno haver pluralidade de coisas sem composição de coisas. Ora, Deus é uno. Se, portanto, em Deus há muitas pessoas, o que é haver muitas coisas, segue-se que nele há composição, o que repugna à simplicidade divina.

18) Ademais, as coisas pelas quais outras se distinguem entre si se comparam às mesmas como diferenças quantitativas delas. Se, portanto, em Deus as pessoas se distinguem pelas relações, é necessário que as relações sejam como diferenças quantitativas das pessoas; e assim nas pessoas divinas haverá alguma composição, a diferença adveniente ao gênero constituindo a espécie.

Ademais, as coisas que se distinguem por formas de espécies diferentes, é necessário que difiram pela espécie, como o homem e o cavalo que diferem pela espécie assim como o racional e o irracional. Ora, a paternidade e a filiação não relações de espécies diferentes. Portanto, se as pessoas divinas se distinguem somente pelas relações, é necessário que difiram pela espécie, e assim não serão de uma só natureza, o que é contra a fé.

19) Ademais, não é inteligível que haja coisas de supósitos diversos para as quais haja um só ser. Ora, em Deus não há senão um só ser. Portanto, é impossível que ali existam diversos supósitos ou diversas pessoas.

22) Ademais, as criaturas mais altas são mais semelhantes a Deus do que as mais baixas. Ora, nas mais baixas há diversos supósitos em uma natureza, não porém nas mais altas como nos corpos celestes. Portanto, nem em Deus haverá diversas pessoas em uma só natureza.

Porém, ao contrário,

1) Temos o que está dito na primeira epístola de São João, capítulo 5, verso 7: *“Três são os que dão testemunho no céu, o Pai, o Verbo e o Espírito Santo”*.

2) Ademais, diz Santo Atanásio no símbolo: *“Todas as três pessoas são coeternas e iguais, umas às outras”*. Portanto, em Deus há um número de pessoas.

Respondo dizendo que

a pluralidade de pessoas em Deus pertence às coisas que estão debaixo da fé e não podem ser investigadas nem inteligidas suficientemente pela razão natural humana, sendo sua compreensão esperada na pátria, quando Deus será visto em essência pela visão que se sucederá à fé.

Todavia os Santo Padres, por causa da instância daqueles que contradizem a fé, foram obrigados a disputar acerca disto, e de outras coisas que dizem respeito à fé, embora modesta e reverentemente, sem presunção de compreender. E nem tal investigação é inútil, já que por ela a alma se eleva à compreensão de algo da verdade que seja suficiente à exclusão dos erros. De onde que diz Hilário no II livro *De Trinitate*: “*Credo nisto*”, isto é, na pluralidade de pessoa em Deus, “*começo, percorro e persisto; e ainda que saiba que não alcançarei, todavia me congratularei por adiantar-me. De fato, quem busca piamente o infinito, ainda que às vezes não o toque, todavia adiantar-se-á prosseguindo*”.

Portanto, para que se manifeste de algum modo a questão, e principalmente segundo o modo pelo qual Santo Agostinho a manifesta, deve-se considerar que tudo o que é perfeito nas criaturas é necessário que se atribua a Deus, segundo aquilo que é da razão desta perfeição absolutamente, e não segundo o modo pelo qual esta perfeição está nisto ou naquilo. De fato, a bondade ou a sabedoria não está em Deus por modo de acidente, como em nós, embora haja nele suprema bondade e sabedoria perfeita.

Ora, nada de mais nobre e perfeito é encontrado nas criaturas do que o inteligir, sinal do que é o fato de serem as substâncias intelectuais as mais nobres entre as demais criaturas, e segundo o intelecto serem ditas feitas à imagem de Deus. É necessário, portanto, que o inteligir e todas as coisas que são de sua razão convenham a Deus, ainda que lhe convenham de outro que não às criaturas.

Ora, é da razão do inteligir que haja inteligente e inteligido. Porém, aquilo que é o inteligido per se é a coisa da qual se tem notícia pelo intelecto, já que esta às vezes é inteligida somente em potência e está fora do inteligente, assim como quando o homem entende as coisas materiais, como a pedra ou o animal ou outras tais, pois é necessário que o intelecto esteja no inteligente e seja uno com o mesmo. Nem também o inteligido per se é a semelhança da coisa inteligida, pela qual o intelecto é informado para inteligir. De fato, o intelecto não pode inteligir senão na medida em que é tornado em ato por esta semelhança, assim como nenhuma outra coisa pode operar na medida em que está em potência, mas na medida em que é tornada em ato por alguma forma. Portanto, esta semelhança está no inteligir assim como o princípio do inteligir, como o calor que é princípio da calefação, e não como um término do inteligir.

Portanto, o inteligido per se e por primeiro será aquilo que o intelecto concebe em si mesmo da coisa inteligida, seja aquilo uma definição, seja uma enunciação, segundo as quais se colocam as duas operações do intelecto, conforme escrito no III livro *De Anima*. Esta coisa assim concebida pelo intelecto é dita verbo interior, pois é aquilo que é significado pela voz. De fato, a voz exterior não significa o próprio intelecto, ou a forma inteligível do mesmo, ou o próprio (ato de) inteligir, mas a concepção do intelecto mediante a qual a coisa é significada, como quando eu digo “*o homem*” ou “*o homem é animal*”. E quanto a isto não faz diferença se o intelecto entende a si ou entende a algo que não a si, pois assim como inteligindo

algo que não a si, forma a concepção daquela coisa que é significada pela voz, assim também inteligindo a si mesmo, forma uma concepção de si, que também pode exprimir pela voz.

Existindo, portanto, em Deus o inteligir, e inteligindo todas as demais coisas inteligindo a si mesmo, é necessário que se coloque no mesmo existir a concepção do intelecto, a qual é absolutamente da razão do inteligir. Se, porém, pudéssemos compreender o que e como é o inteligir divino do verbo divino assim como compreendemos nosso inteligir, esta concepção do verbo divino não estaria acima da razão, assim como nem a concepção do verbo humano.

Podemos, todavia, saber o que não é e como não é aquele inteligir, pelo que podemos saber a diferença do verbo concebido por Deus e do verbo concebido pelo nosso intelecto. De fato, sabemos em primeiro lugar que em Deus há somente um único (ato de) inteligir, e não um inteligir múltiplo como em nós, pois um é o nosso inteligir pelo qual inteligimos a pedra e outros pelo qual inteligimos a planta, enquanto que um único é o inteligir de Deus pelo qual Deus entende a si e a todas as outras coisas. E por isso o nosso intelecto concebe muitos verbos, enquanto que o verbo concebido por Deus é único.

Ademais, na maior parte das vezes o nosso intelecto entende imperfeitamente a si mesmo e às outras coisas, enquanto que o inteligir divino não pode ser imperfeito. De onde que o verbo divino é perfeito, representando perfeitamente a tudo, enquanto que o nosso verbo é freqüentemente imperfeito.

Ademais, em nosso intelecto um é o inteligir e outro é o ser, e por isso o verbo concebido no nosso intelecto, procedendo do intelecto na medida em que é intelecto, não se une ao mesmo em natureza, mas somente no inteligir. O inteligir, porém, de Deus, é o seu ser, de onde que o verbo que procede de Deus na medida em que é inteligente, procede dele na medida em que é existente, e por causa disso o verbo concebido possui a mesma essência e natureza do que o intelecto que o concebe. E porque o que recebe a natureza nas coisas viventes é dito gerado e filho, o verbo divino é dito gerado e Filho. O nosso verbo, porém, não pode ser dito gerado pelo nosso intelecto, e nem seu filho, a não ser metaforicamente.

Assim, portanto, se conclui que como o verbo de nosso intelecto difere do intelecto em duas coisas, isto é, que é (originário) dele, e que é de outra natureza, subtraída do verbo divino a diferença de natureza, conforme já se mostrou, resta somente que haja diferença somente segundo que é (originário) de outro. Como, portanto, a diferença causa número, conclui-se que em Deus haja número somente de relação. As relações, porém, não são acidentes, sendo cada uma delas de modo real a essência divina, de onde que qualquer uma delas é subsistente, assim como a essência divina, e assim como a divindade é o mesmo que Deus, assim a paternidade é o mesmo que o Pai, e por isso o Pai é o mesmo que Deus.

Portanto, o número das relações é o número das coisas subsistentes na natureza divina. Ora, as coisas subsistentes na natureza divina são as pessoas

divinas, como fica evidente pelo artigo precedente. E por causa disso colocamos um número de pessoas em Deus.

De onde que

Ao primeiro argumento deve-se responder que Boécio por estas palavras pretende excluir o número da essência divina, e é disto que, de fato, trata.

Ao terceiro, deve-se dizer que a unidade e a pluralidade são atribuídas a Deus não segundo o mesmo, mas a unidade segundo a essência, e a pluralidade segundo as pessoas; ou a unidade segundo o absoluto, e a pluralidade segundo as relações.

Ao quarto, deve-se dizer que como a pluralidade das unidades é causada por alguma distinção, aonde há distinção segundo o ser, (ali) será necessário que as unidades difiram segundo o ser; aonde, porém, houver distinção segundo as relações, (ali) será necessário que as unidades em que consiste a pluralidade somente se distingam entre si pelas relações.

Ao sexto, deve-se dizer que as unidades sempre são partes do número se estivermos considerando o número absoluto pelo qual numeramos. Se, porém, consideramos o número que está nas coisas, então não haverá razão de todo e de parte no número, a não ser na medida em que pudermos encontrar o todo e a parte das coisas numeradas.

Ora, as diversas relações em Deus não são partes, assim como a paternidade e a filiação não são partes de Sócrates, embora seja pai e filho de diversos. De onde que nem as unidades das relações se comparam ao número de relações como parte.

Ao oitavo, deve-se dizer que o número que é espécie da quantidade, é causado pela divisão do contínuo. Por causa disso, assim como a quantidade contínua é algo matemático, por ser separado da matéria sensível segundo a razão, e não segundo o ser, assim também o número que é espécie da quantidade, o qual é sujeito da aritmética, cujo princípio é o uno que é a primeira medida da quantidade. De onde que é evidente que este número não pode existir nas coisas imateriais, havendo nestas a multidão que se opõe ao uno que se converte com o ente, a qual é causada pela divisão formal que se dá por termos opostos, absolutos, ou relativos. Portanto, só este número poderá existir em Deus.

Ao décimo terceiro, deve-se dizer que nas coisas criadas duas coisas encontramos nos princípios individuantes, umas das quais é que são princípios de subsistência, pois a natureza comum de si não subsiste a não ser nos singulares. A outra é que pelos princípios individuantes os supósitos de natureza comum se distinguem entre si.

Em Deus, entretanto, somente encontramos que pelas propriedades pessoais os supósitos de natureza divina se distinguem entre si, não sendo, porém, princípios

de subsistência da essência divina, pois a própria essência divina subsiste segundo si. Ao contrário, as propriedades pessoais subsistem pela essência, pois a paternidade é uma coisa subsistente porque a essência divina, a quem é idêntica segundo a coisa, é uma coisa subsistente. Deste modo aqui se segue que assim como a essência divina é Deus, assim a paternidade é o Pai.

E por causa disto é também que a essência divina não se multiplica segundo o número pela pluralidade dos seus supósitos, como acontece nas coisas inferiores. Pois algo se multiplica segundo o número por causa daquilo pelo qual possui subsistência. Ora, ainda que a essência divina se individue segundo si mesma, conforme direi, quanto ao subsistir per se, todavia, existente a mesma uma segundo o número, ainda há em Deus diversos supósitos distintos entre si pelas relações subsistentes.

Ao décimo quarto, deve-se dizer que se o Pai, o Filho e o Espírito Santo não diferem pela coisa, mas somente segundo a razão, nada proíbe que um se predique do outro; assim como a veste e a túnica se predicam mutuamente um do outro, semelhantemente o Pai seria o Filho e vice versa, o que é a heresia Sabeliana. De onde que deve-se dizer que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são três coisas, como diz Santo Agostinho no primeiro livro do De Doctrina Christiana, se tomarmos coisa como coisa relativa; se, porém, tomarmos coisa como coisa absoluta, assim serão uma só coisa, como o mesmo Agostinho diz. E é deste mesmo modo que devemos tomar a citação de Damasceno segundo a qual o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um único pela coisa.

Quanto ao dizer, porém, que somente se distinguem pela razão, interpreta-se comumente isto como (significando) pela relação, porque ainda que a relação, por comparação à relação oposta, faça uma distinção real em Deus, todavia não difere da essência divina senão pela razão, sendo que também a relação entre todos os gêneros é coisa do modo mais débil.

Ao décimo quinto, deve-se dizer que a pluralidade em Deus é a pluralidade das relações opostas subsistentes, da qual não se segue composição em Deus. Porque a relação, comparada à essência divina, não difere segundo a coisa, mas somente segundo a razão, de onde que não faz composição com a mesma, assim como nem a bondade nem nenhum outro dos atributos essenciais. Há pluralidade de coisas, não todavia composição, por comparação à relação oposta, porque as relações opostas, enquanto tais, se distinguem mutuamente, enquanto que a composição não provém dos que são distintos enquanto distintos.

Ao décimo sétimo, deve-se dizer que em Deus não difere o que é significado pelo modo de forma e o que é significado pelo modo de supósito, como a divindade e Deus, a paternidade e o Pai. Por isso não é necessário que, ainda que as propriedades relativas sejam como que diferenças constituindo pessoas, façam alguma composição com as pessoas constituídas.

Ao décimo oitavo, deve-se dizer que ainda que o Pai e o Filho não se distingam mutuamente a não ser pela paternidade e pela filiação, todavia, embora a paternidade e a filiação sejam relações diversas segundo a espécie, não é necessário que o Pai e o Filho difiram em Deus como que pela espécie.

De fato, estas relações não estão para com as pessoas divinas como quem dá a espécie, mas mais como quem distingue e constitui o supósito. Quem está para com as pessoas divinas como quem dá a espécie é a natureza divina, na qual o Filho é semelhante ao Pai, pois o gerante gera o semelhante a si segundo a espécie, e não segundo as propriedades individuais.

Assim como, portanto, Sócrates e Platão, ainda que não se distinguissem individualmente entre si senão pela brancura e pela negritude, que são qualidades diversas segundo a espécie, não difeririam, todavia, pela espécie, porque o que é branco e negro segundo a espécie não é a espécie de Sócrates e Platão; assim também não se segue que o Pai e o Filho diferem pela espécie por causa da diferença da paternidade e da filiação segundo a espécie, ainda que em Deus não possa propriamente algo ser dito diferir segundo a espécie, não havendo ali espécie e gênero.

Ao décimo nono, deve-se dizer que deve-se conceder inteiramente que em Deus não há senão um só ser, já que o ser sempre pertence à essência, e principalmente em Deus, cujo ser é a sua essência; as relações, porém, que distinguem os supósitos em Deus, não acrescentam outro ser sobre o ser da essência, pois não fazem composição com a essência, conforme já explicado.

Toda forma que acrescenta algum ser sobre o ser substancial, faz composição com a substância, e o seu próprio ser é um ser accidental, como o ser do branco e do negro. Portanto, a diversidade segundo o ser, assim como a diversidade da essência, nas coisas criadas, segue-se à pluralidade dos supósitos. Ora, nenhuma destas coisas se dá em Deus.

Ao vigésimo segundo, deve-se dizer que nas coisas criadas a multidão dos supósitos segue-se à multiplicação da essência, o que não se dá em Deus, de onde que o argumento não procede.

Artigo 6

(Artigo 7 da Questão IX do De Potentia)

Sexto, questiona-se como os termos numerais se predicam das pessoas divinas, isto é, se positivamente ou apenas por modo de remoção.

E parece que positivamente, pois,

1) De fato, se nada colocam em Deus, então quem diz três pessoas, nada diz que esteja em Deus. Portanto, quem negasse as três pessoas, nada negaria do que há em Deus. Portanto, não falaria contra a verdade, e assim não seria herético.

4) Ademais, a multidão e a unidade implicada pelos termos numerais, na medida em que se predicam de Deus, não estão somente no intelecto, porque então não haveria três pessoas em Deus a não ser segundo o intelecto, o que pertence à heresia Sabeliana. Portanto, é necessário que sejam algo no próprio Deus segundo a coisa, e assim são ditas positivamente de Deus.

5) Ademais, assim como o uno está no gênero da quantidade, assim o bom está no gênero da qualidade. Em Deus, porém, não há nem quantidade nem qualidade, nem nenhum acidente, e todavia o bom não é predicado de Deus por modo de remoção, mas positivamente. Portanto, semelhantemente o uno, e por consequência a multidão.

14) Ademais, se o uno é predicado de Deus por modo de remoção, é necessário que remova a multidão que se lhe opõe. Ora, isto não pode ser, já que a multidão é constituída de unidades, e um dos opostos não é constituído do outro. Portanto, o uno não é predicado de Deus por modo de remoção.

Porém, ao contrário,

1) O uno e a multidão, ou o número, estão no gênero da quantidade. Em Deus, porém, não pode haver nenhuma quantidade, sendo a quantidade acidente e disposição da matéria. Portanto, os termos numerais nada colocam em Deus.

3) Porém, poder-se-ia dizer que ainda que a quantidade segundo a razão de seu gênero, ou segundo a razão de acidente, não possa existir em Deus, todavia segundo a razão de uma espécie alguma quantidade se poderia predicar de Deus, como alguma qualidade, como a ciência ou a justiça.

Entretanto, podemos dizer contra que somente se tomam na predicação divina aquelas espécies de qualidades que segundo a razão de sua espécie não implicam em nenhuma imperfeição, como a ciência, a justiça e equidade; não,

porém, a ignorância nem a brancura. Ora, toda quantidade segundo a razão de sua espécie importa em perfeição, pois como o quantum é o que é indivisível, as espécies da quantidade se distinguem segundo os diversos modos de divisão, assim como a pluralidade é o que é divisível no não contínuo, a linha o que é divisível segundo uma dimensão, a superfície segundo duas, e o corpo segundo três. A divisão, porém, repugna à perfeição da divina simplicidade, de onde que nenhuma quantidade segundo a razão de sua espécie pode ser predicada de Deus.

4) Porém, poder-se-ia dizer que a distinção pelas relações que faz o número das pessoas em Deus não implica em imperfeição.

Entretanto, quanto a isto podemos dizer contra que toda divisão ou distinção causa alguma multidão. Porém, não toda multidão é número que é espécie da quantidade, já que a multidão e o uno circundam todos os gêneros. Portanto, não é toda divisão ou distinção que é suficiente para constituir o número que é espécie da quantidade, a qual a distinção das relações não é.

5) Porém, (poderíamos negar isto e) dizer que toda multidão é espécie da quantidade, e toda divisão é suficiente para constituir uma espécie de quantidade.

Mas, ao contrário, (pode-se dizer que) quando se coloca a substância, não se segue a colocação da quantidade, já que a substância pode existir sem o acidente. Ora, colocando-se somente as formas substanciais, segue-se a distinção nas substâncias. Portanto, não é qualquer distinção que constitui a multidão que é acidente e espécie da quantidade.

Respondo dizendo que

acerca do uno e da multidão encontram-se diversas coisas, que foram ocasião para que os filósofos julgasse diversamente uns dos outros. De fato, do uno encontra-se que é princípio do número, e que se converte com o ente. Semelhantemente, encontra-se da multidão que pertence a uma espécie da quantidade, a qual é dita número, e também que circunda todo gênero, assim como o uno, ao qual a multidão parece opor-se.

A) Houve pois alguns dentre os filósofos que não distinguiram entre o uno que se converte com o ente e o uno que é princípio do número, julgando que o uno dito segundo nenhum destes dois modos acrescentaria algo sobre a substância, mas que, qualquer que seja o modo em que é dito, o uno significaria a substância da coisa. De onde que o número, que é composto de unos, seria a substância de todas as coisas, segundo a opinião de Pitágoras e Platão.

B) Alguns, porém, não distinguindo entre o uno que se converte com o ente e o uno que é princípio do número, acreditaram o contrário, que o uno dito segundo qualquer um destes dois modos acrescentaria um ser accidental sobre a substância, e conseqüentemente, seria necessário que toda multidão fosse algum acidente pertencente ao gênero da quantidade. E esta foi a opinião de Avicenna, a qual

parece ter sido seguida por todos os antigos doutores. De fato, não inteligiram por uno e multidão senão algo pertencente ao gênero da quantidade discreta.

C) Outros, porém, considerando que em Deus não pode haver nenhum quantidade, colocaram que os termos significantes em Deus o uno ou a multidão não colocam algo, mas somente removem. De fato, não poderiam colocar a não ser o que significam, isto é, a quantidade discreta, a qual de nenhum modo pode existir em Deus. Assim, portanto, segundo eles, o uno é dito de Deus para remover a multidão da quantidade discreta, enquanto que os termos que significam pluralidade são ditas do Deus para remover a unidade que é princípio da quantidade discreta.

E esta parece ter sido a opinião do Mestre das Sentenças, que colocou no primeiro livro das Sentenças, distinção 24, a qual, suposta a raiz de sua opinião, isto é, que toda multidão significaria a quantidade discreta, e que todo uno seria princípio da mesma quantidade, encontra-se entre todas como a mais razoável, pois diz S. Dionísio que as negações são maximamente verdadeiras em Deus, enquanto que as afirmações são incompactas. De fato, não sabemos de Deus o que é, mas mais o que não é, como diz Damasceno.

De onde que o Rabino Moisés diz que tudo aquilo que parece ser dito afirmativamente de Deus mais foi introduzido para remover do que para colocar algo. De fato, dizemos Deus ser vivo para dele remover aquele modo de ser que possuem as coisas que entre nós não vivem, e não para colocar nele a vida, pois a vida e todos estes tais nomes foram impostos para significarem certas formas e perfeições das criaturas que de longe estão ausentes de Deus. Porém, isto não é totalmente verdade, porque, como diz Dionísio no XII livro do *De Divinis Nominibus*, a sabedoria, a vida e outras tais coisas não são removidas de Deus como algo que lhe falte, mas porque as possui de modo mais excelente do que o intelecto humano o possa alcançar, ou o possa significar em palavras, e é desta perfeição divina que derivam as perfeições criadas, segundo uma certa semelhança imperfeita. Por isso, segundo o mesmo Dionísio, de Deus não somente algo é dito por modo de negação ou de causa, mas também por modo de eminência.

Porém, seja o que for acerca das perfeições espirituais, é certo que as disposições materiais são inteiramente removidas de Deus. De onde que, como a quantidade é disposição da matéria, se os termos numerais não significam senão o que esteja no gênero da quantidade, é necessário que em Deus não sejam ditos a não ser para removerem o que significam, conforme o Mestre colocou no lugar citado. Nem se segue de sua posição um círculo, na medida em que a unidade remove a multidão, e a multidão a unidade, porque a unidade e a multidão que são removidas de Deus são a unidade e multidão que estão no gênero da quantidade, das quais nenhuma delas é dita de Deus. E assim a unidade dita de Deus, que remove a multidão, não é removida, mas sim a outra unidade, que de Deus não pode ser dita.

D) Já outros, não compreendendo que os nomes afirmativos possam ser usados na predicação divina para remover algo, e nem também colocando o uno e a multidão, a não ser aquilo que está no gênero da quantidade discreta, a qual não ousavam colocar em Deus, afirmaram que os termos numerais não são predicados de Deus como expressões significando alguma coisa concebida, mas como expressões oficiais, exercendo em Deus uma distinção ao modo de uma distinção sincategoremática. O que parecer ser inútil e sem sentido, pois de uma tal significação destes termos nada se pode tirar.

E) E por isso outros disseram que tais termos colocam algo positivamente em Deus, mesmo admitindo que o uno e a multidão estão somente no gênero da quantidade. De fato, dizem não ser inconveniente atribuir a Deus alguma espécie de quantidade, desde que o gênero seja removido de Deus, assim como algumas espécies de qualidade, como a sabedoria e a justiça, são ditas de Deus positivamente, ainda que em Deus não possa haver qualidade.

Porém aqui não há a semelhança que se pretende, como já se tocou nas objeções, porque todas as espécies de quantidade possuem imperfeições pela razão de sua espécie, não, porém, todas as espécies de qualidade. E além disso, a quantidade é propriamente disposição da matéria, de onde que todas as espécies de quantidade são entes matemáticos, que não podem ser separados segundo o ser da matéria sensível, e não ser o tempo e o lugar que são entes naturais e mais anexos à matéria sensível. De onde que é evidente que nenhuma quantidade pode convir às coisas espirituais, a não ser metaforicamente. A qualidade, porém, segue-se à forma, de onde que algumas qualidades são inteiramente imateriais, as quais podem ser atribuídas às coisas espirituais.

F) Estas opiniões procederam, portanto, na suposição que o uno que se converte com o ente fosse o mesmo que o que é princípio do número, e que não há nenhuma multidão senão o número que é espécie da quantidade, o que, porém, é manifestamente falso.

De fato, como a multidão é causada pela divisão, e a unidade pela indivisão, é necessário julgar-se acerca do uno e da multidão segundo a razão de divisão. Ora, há alguma divisão que excede inteiramente o gênero da quantidade, isto é, a que se dá por uma oposição formal, a qual não concerne a nenhuma quantidade. É, pois, necessário que a multidão que se segue a esta divisão, e o uno que priva desta divisão, sejam de maior generalidade e âmbito do que o gênero da quantidade.

Há também outra divisão segundo a quantidade que não transcende o gênero da quantidade, de onde que a multidão que se segue a esta divisão e a unidade que dela priva estão no gênero da quantidade. Este uno adiciona algo accidental sobre aquilo do qual é dito, que possui razão de medida pois de outra maneira o número constituído pela unidade não seria uma acidente, nem espécie de algum gênero.

O uno, porém, que se converte com o ente, não adiciona senão a negação da divisão, não de maneira que signifique somente a própria indivisão, mas sim a sua

substância com a indivisão, pois (este) uno é, de fato, o mesmo que o ente indiviso. Semelhantemente, a multidão correspondente a (este) uno nada adiciona sobre as muitas coisas senão a distinção, na qual se considera que uma delas não é a outra, o que, de fato, não possuem por algo que lhes é acrescentado, mas pelas suas próprias formas.

É evidente, portanto, que o uno que se converte com o ente coloca, de fato, o próprio ente, mas nada lhe acrescenta senão a negação da divisão. A multidão a ele correspondente acrescenta sobre as coisas, que são ditas muitas, que cada uma delas é una, e que uma delas não é a outra, no que consiste a razão de distinção. E assim, adicionado o uno sobre o ente uma negação, segundo a qual algo é individuado em si, a multidão acrescenta duas negações, isto é, (uma) segundo a qual algo é em si individuado, e (outra) segundo a qual algo é dividido de outro, ser dividido este que consiste em um não ser o outro.

G) Digo, portanto, que em Deus não se predicam o uno e a multidão que pertencem ao gênero da quantidade, mas o uno que se converte com o ente, e a multidão a ele correspondente. De onde que o uno e a multidão colocam em Deus as coisas das quais são ditas, mas não lhes acrescenta senão a distinção e a indistinção, que é sobre acrescentar as negações, conforme acima foi explicado. De onde que concedemos que, quanto àquilo que sobre acrescentam às coisas de que se predicam, sejam tomadas em Deus por modo de remoção. Quanto, porém, ao incluírem em sua significação as coisas das quais são ditos, são tomadas positivamente.

Portanto, devemos agora responder tanto aos argumentos a favor como aos contra.

Ao primeiro deve-se dizer que quem diz três pessoas diz algo em Deus, isto é, a distinção das pessoas, sendo herético quem a nega. Esta distinção, porém, não adiciona algo sobre as pessoas distintas.

Ao quarto, deve-se dizer que a unidade e a multidão que são significadas pelos termos numerais ditas de Deus não estão somente no nosso intelecto, mas estão em Deus segundo a coisa. Não por causa disto, todavia, é significado algo positivamente além do intelecto daqueles aos quais estes são atribuídos.

Ao quinto, deve-se dizer que o bom que está no gênero da qualidade não é o bom que se converte com o ente, o qual não acrescenta nenhuma coisa sobre o ente, enquanto que o bom que está no gênero da qualidade acrescenta alguma qualidade pela qual o homem é dito bom. Com o uno acontece de modo semelhante, assim como fica patente pelo que já foi dito. Porém, ambos diferem nisto, que o bom tomado em ambos estes modos pode vir à predicação divina, enquanto que não o uno, pois não há a mesma razão de quantidade e qualidade, assim como é patente pelo que fica dito.

Ao décimo quarto, deve-se dizer que o uno e o ente se convertem segundo o supósito, mas o uno acrescenta segundo a razão a privação da divisão. Por causa disso, o uno pode ser considerado de duas maneiras: de uma primeira maneira, quanto àquilo que coloca, e assim constitui a multidão. De uma segunda maneira, quanto à negação que acrescenta, e assim o uno se opõe à multidão por modo de privação.

Quanto às coisas que de modo contrário são argumentadas, fácil é responder segundo tudo o que foi dito considerando aquilo que de verdadeiro concluem.

Artigo 7

(Artigo 9 da Questão IX do De Potentia)

Sétimo, questiona-se se em Deus há três pessoas somente, ou mais, ou menos.

E parece que mais, pois,

1) De fato, diz Agostinho no livro *Contra Maximino*: “O Filho não gerou o criador; não que não o pudesse, mas que não convinha”. Ora, em Deus não difere o ser e o poder, porque também não o difere nas coisas sempiternas, segundo diz o Filósofo no terceiro livro da Física. Portanto, o Filho gerou outro Filho, e assim há dois Filhos em Deus, e conseqüentemente mais pessoas do que três.

3) Ademais, se o Filho não pode gerar, pode, porém, ser gerado. Possui, portanto, potência para que seja gerado, não potência para que gere. Ora, uma coisa é gerar, outra é ser gerado. Como, portanto, as potências são distinguidas pelos objetos, a potência do Pai e do Filho não será a mesma, o que é herético.

4) Ademais, a ação e a paixão nas coisas que agem e padecem se reduzem a princípios diversos, porque algo age por razão da forma nas coisas criadas, enquanto que padece por razão da matéria. Ora, gerar e ser gerado são significados pelo modo de ação e paixão. Portanto, é necessário que se refiram a diversos princípios, e assim não pode haver uma única potência pela qual o Pai gere e pela qual o Filho é gerado.

11) Uma das razões que pode se alegar para que não possa haver mais Filhos em Deus consiste em que ali não pode haver senão uma só filiação, porque a forma de uma espécie não pode ser multiplicada senão pela divisão da matéria, a qual não existe em Deus.

Porém, ao contrário, pode-se dizer que toda diferença pode fazer pluralidade. Ora, pode haver diferença entre duas filiações, não somente por causa da matéria, mas também pelo fato desta filiação ser tal, e aquela ser tal. Portanto, nada proíbe que se coloquem muitas filiações em Deus, ainda que ali não haja matéria.

14) Ademais, segundo Dionísio, o bom é comunicável de si. Ora, a bondade apropria-se ao Espírito Santo, assim como a potência ao Pai e a sabedoria ao Filho. Portanto, parece pertencer propriíssimamente ao Espírito Santo que comunique a natureza divina a outras pessoas, e assim haverá mais do que três pessoas em Deus.

Porém, ao contrário, parece que são menos do que três pessoas, porque,

1) De fato, em uma natureza não há senão um só modo de comunicação daquela natureza, de onde que, segundo o Comentador, os animais que são gerados pelo sêmen não são da mesma espécie que os animais gerados pela putrefação. Ora, a natureza divina é maximamente una. Portanto, não pode comunicar-se senão de um único modo. Assim, portanto, não poderão existir senão duas pessoas, uma que comunica a divindade por algum modo, e a pessoa que recebe a divindade por aquele modo.

3) Ademais, a natureza, a vontade e o intelecto não diferem em Deus senão somente segundo a razão. Portanto, a processão por modo de natureza, de intelecto e de vontade não diferem em Deus senão somente pela razão. Se, portanto, o Filho e o Espírito Santo se distinguem pelo fato de um proceder por modo de natureza ou intelecto, e o outro pelo modo de vontade, não serão distintas senão segundo a razão. Portanto, não serão duas pessoas, pois a pluralidade de pessoas implica na pluralidade de coisas.

Porém, ainda, ao contrário, parece que haja somente três pessoas em Deus, porque,

1) Está dito em I Jo 5,7: *“Três são os que dão testemunho no céu”*. Ora, perguntando que três, responde a Igreja que são três pessoas, como diz Agostinho no sétimo livro De Trinitate. Portanto, em Deus há três pessoas.

2) Ademais, à perfeição da bondade, felicidade e glória divinas requer-se que em Deus haja verdadeira e perfeita caridade. De fato, nada é melhor do que a caridade, nada é mais perfeito do que a caridade, como diz Ricardo de São Vitor no III livro *De Trinitate*. Ora, a felicidade não é sem a jucundidade, a qual é possuída maximamente pela caridade, como está dito no mesmo livro: *“A vida racional não experimenta nada de mais doce do que a caridade, nada de mais jucundo do que a caridade, nada de mais doce do que suas delícias”*. A perfeição da glória também consiste em uma certa magnificência de perfeita comunicação que a caridade faz. Ora, a verdadeira e perfeita caridade requer em Deus um número ternário de pessoas. De fato, o amor pelo qual alguém se ama apenas a si mesmo não pode amar supremamente a outro que não seja supremamente amável, o qual não pode ser supremamente amável se não for supremamente bom, de onde que é evidente que a verdadeira caridade em Deus não pode ser suprema se ali houver somente uma pessoa. Nem também poderá ser perfeita se houver apenas duas, porque à perfeição da caridade requer-se que o amante queira o que por ele é amado, também seja igualmente amado por outro, e também porque é um indício de grande enfermidade o não poder padecer consórcio do amor, enquanto que o poder padecê-lo é sinal de grande perfeição. É necessário, portanto, que se em Deus há mais perfeição de bondade, felicidade e glória, que haja em Deus um número ternário de pessoas.

3) Ademais, como o bem é comunicativo de si, a perfeição da bondade divina requer que Deus comunique supremamente a sua. Se, porém, houvesse em Deus somente uma pessoa, Deus não comunicaria supremamente a sua bondade, pois às

criaturas ele não se comunica supremamente, e se houvesse somente duas pessoas, as delícias da caridade mútua não se comunicariam perfeitamente. É necessário, portanto, haver uma segunda pessoa, a quem perfeitamente se comunica a bondade divina, e uma terceira à qual as delícias da caridade divina se comunicam perfeitamente.

4) Ademais, ao amor três coisas se requerem, isto é, o amante, o que é amado, e o próprio amor, como diz Santo Agostinho no VIII livro *De Trinitate*. Ora, os dois amantes mútuos são o Pai e o Filho, e o amor que é a sua união é o Espírito Santo. Portanto, há três pessoas em Deus.

Respondo dizendo que,

segundo a opinião dos heréticos, de nenhum modo colocar-se um número certo de pessoas em Deus.

De fato, Ário entendeu a Trindade das pessoas deste modo, que o Filho e o Espírito Santo seriam certas criaturas, o que também Macedônio sentiu acerca do Espírito Santo. Ora, a processão das criaturas da parte de Deus não termina nem determina número por necessidade, já que a virtude divina por sua infinitude excede todo modo, espécie e número da criatura. De onde que se Deus Pai Onipotente criou duas excelentíssimas criaturas, as quais Ário afirmou serem o Filho e o Espírito Santo, com isto não se exclui que além delas poderá criar outras iguais ou também maiores.

Já Sabélio colocou que o Pai, o Filho e o Espírito Santo não se distinguem a não ser pelo nome e pela razão, o que também é evidente poder multiplicar-se ao infinito, segundo que nossa razão possa de infinitos modos cogitar de Deus a partir de vários efeitos, e ao mesmo nomear de diversos modos.

Somente a fé católica, que coloca a unidade da natureza divina em pessoas realmente distintas, pode assinalar em Deus uma razão do número ternário. De fato, é impossível que uma natureza simples esteja senão em um só como em um princípio. De onde que diz Hilário no livro *De Synodis*, que quem crê em Deus haver dois inascíveis, crê em dois deuses; de fato, a natureza de um Deus inascível exige ser predicada de um Deus.

De onde que alguns filósofos disseram que nas coisas que são sem matéria não pode haver pluralidade senão segundo a origem, pois a natureza pode existir em muitos de modo igual por causa da divisão da matéria, o que em Deus não tem lugar.

De onde que é impossível colocar em Deus senão uma única pessoa inascível que de outra proceda. Se, porém, dela procederem outras, é necessário que o seja por alguma ação, não entretanto uma ação que transite àquilo que está fora do agente, como o esquentar ou o cortar são ações do fogo e da serra, e a criação do

próprio Deus, porque assim as pessoas procedentes estariam fora da natureza divina.

Resta, portanto, que a processão das pessoas em uma só natureza não seja senão segundo as operações que não transitam para fora, mas que permanecem no operante. Estas, porém, na natureza intelectual são apenas duas, isto é, entender e querer. Segundo, pois, cada uma delas, encontra-se algo procedente ao estas operações se completarem. De fato, o próprio entender não se completa senão ao conceber-se algo na mente entendente, que é dito verbo, pois não dizemos entender, mas cogitar em entender, antes que alguma concepção se estabeleça em nossa mente. Semelhantemente também o próprio querer se completa através do amor procedente do amante pela vontade, já que o amor nada mais é do que o estabelecimento da vontade no bem querido.

Na criatura, porém, o verbo e o amor não são pessoas subsistente na natureza entendente e querente, pois o entender e o querer da criatura não são o seu ser. De onde que o verbo e o amor são algo superveniente à criatura entendente e querente, como certos acidentes. Já em Deus, sendo o mesmo o ser, o entender e o querer, é necessário que nele o verbo e o amor não sejam acidentes, mas subsistam na natureza divina. Por outro lado, não há em Deus senão um único simples entender e um único simples querer, pois entendendo a sua essência entende a todas as coisas, e querendo sua bondade, quer a tudo o que quer. Portanto, não há senão um só verbo e um só amor em Deus.

Ademais, a ordem do entender e do querer se dão de modos diferentes em Deus e em nós. De fato, nós recebemos o conhecimento intelectual a partir das coisas exteriores, enquanto que pela nossa vontade tendemos a algo exterior como a um fim. Por isso, o nosso entender se dá segundo o movimento da coisa à alma, enquanto que o querer segundo o movimento da alma à coisa. Deus, porém, não recebe a ciência a partir das coisas, mas pela sua ciência causa as coisas, e nem pela sua vontade tende a algo exterior como a um fim. Há, portanto, tanto em nós como em Deus uma certa circulação nas obras do intelecto e da vontade, porque a vontade volta àquilo que foi princípio da intelecção. Em nós, porém, o círculo se conclui naquela que está fora, na medida em que o bem exterior move o nosso intelecto, o intelecto move a vontade e a vontade tende pelo apetite e amor ao bem exterior, enquanto que em Deus este círculo se fecha em si mesmo, pois Deus entendendo a si, concebe o seu verbo, que é também a razão de todos os entendidos pelo mesmo, pelo fato de que todas as coisas entende entendendo a si mesmo, e a partir deste verbo procede ao amor de todas as coisas e de si mesmo. De onde que disse alguém que *“a unidade gerou a unidade, e em si refletiu o seu ardor”*. Depois, porém, que o círculo se concluiu, nada mais pode ser adicionado, e por isso não pode seguir-se uma terceira processão na natureza divina, seguindo-se ulteriormente (apenas) uma processão à natureza exterior.

Assim, portanto, é necessário que em Deus haja somente um só pessoa não procedente, e duas somente procedentes, das quais uma pessoa procede como amor, e a outra como verbo, e assim um número ternário de pessoas em Deus.

De cujo ternário a semelhança aparece nas criaturas de três modos. O primeiro, assim como o efeito representa a causa, e deste modo, o princípio de toda a divindade, isto é, o Pai, é representado por aquilo que é primeiro na criatura, isto é, por aquilo que é em si uno e subsistente; o Verbo pela forma de qualquer criatura, pois nas coisas que são feitas por um inteligente a forma provém da concepção do inteligente como um efeito; e o amor, finalmente, na ordem da criatura, porque, por Deus amar a si mesmo, todas as coisas por um certa ordenação converte a si mesmo. E por isso esta semelhança é dita semelhança de vestígio, o qual representa o pé assim como o efeito (representa) a causa.

De outro modo segundo a mesma razão de operação, e assim é representado somente na criatura racional, a qual pode se entender e amar, assim como Deus, e assim o Verbo e o amor de si produzir, e esta é dita semelhança de imagem natural, pois geram a imagem de outro aqueles que proferem a espécie semelhante.

De um terceiro modo pela unidade do objeto, na medida em que a criatura racional entende e ama a Deus, e esta é uma certa conformidade de união, que somente é encontrada nos santos que entendem e amam o mesmo que Deus.

Da primeira semelhança diz Jó 11, 7: *“Porventura compreendes os vestígios de Deus?”*. Da segunda o Gênesis 1, 26: *“Façamos o homem à imagem e semelhança nossa”*, e é dita imagem da criação. Da terceira, II Coríntios 3, 18: *“De fato, nós todos, de face descoberta. espalhando a glória do Senhor, na mesma imagem somos transformados”*, e esta é dita imagem da recriação.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que Santo Agostinho afirmou que não se deve dizer que o Filho não pôde gerar, mas que não convinha, porque não é pela onipotência do Filho que o Filho não gera, se o *“não pôde”* for tomado privativamente, e não simplesmente negativamente. Dizendo, porém, que não convinha, quis dizer que se seguiria o inconveniente se em Deus o Filho gerasse outro Filho. O qual inconveniente pode ser considerando por quatro coisas.

Primeiro, porque como o Filho em Deus procede como Verbo, seguir-se-ia que em Deus o verbo procederia do verbo, o que não pode ser a não ser num intelecto inquisitivo e discursivo, no qual um verbo procede de outro verbo, na medida em que da consideração de uma verdade (este intelecto) procede à consideração de outra verdade, o que de nenhuma maneira convém à perfeição e à simplicidade do intelecto divino, o qual por uma única intuição vê simultaneamente a todas as coisas.

Segundo, porque aquilo pelo qual algo se individua e se torna comunicável, é impossível ser comum a muitos. De fato, aquilo pelo qual Sócrates é este algo não pode entender-se existir em muitos. De onde que se a filiação conviesse a muitos em Deus, a filiação não constituiria a pessoa comunicável do Filho, e assim seria

necessário que o Filho fosse constituído pessoa individual por algo absoluto, o que à unidade da essência divina não convém.

Terceiro, porque nenhum existente segundo uma espécie pode multiplicar-se segundo o número senão em razão da matéria, e por esta razão em Deus não pode haver senão uma só essência, já que a divina essência é inteiramente imaterial. Se, pois, houvessem muitos filhos em Deus, seria necessário haver também muitas filiações, e assim seria necessário que as mesmas se multiplicassem segundo a matéria subjacente, o que não convém à imaterialidade divina.

Quarto, porque é dito Filho alguém que procede por modo de natureza. Ora, a natureza se encontra determinadamente para com um único, e não ser que por acidente de alguma coisa provenham por modo de natureza muitas por causa da divisão da matéria. Portanto, onde há uma natureza inteiramente imaterial, é necessário ali haver apenas um filho.

Ao terceiro, deve-se dizer que, ainda que o Pai possa gerar, e o Filho não, todavia não se segue que o Pai possua alguma potência que o Filho não possui. De fato, a potência do Pai e do Filho é a mesma, pela qual o Pai gera e o Filho é gerado, pois a potência é algo absoluto, e por isso não se distingue em Deus, assim como nem a bondade, nem outra coisa absolutamente dita. Gerar, porém, e ser gerado não significam algo absoluto em Deus, mas somente a relação. Ora, as relações opostas comungam em um único e mesmo absoluto em Deus, e a este (absoluto) não dividem, assim como é evidente que no Pai e no Filho há uma só essência, de onde que se segue que a potência não será dividida em Deus por dizer respeito ao gerar e ser gerado. De fato, também nas criaturas não é necessário que a potência se distinga por qualquer distinção de objetos, mas apenas pela diferença formal de objetos que se toma no mesmo gênero, assim como a potência visiva não se distingue pelo fato de ver o homem e ver o asno, porque esta diferença não é do sensível enquanto sensível. Assim, de modo semelhante, em Deus o absoluto não se distingue pela relação.

Ao quarto, deve-se dizer que, em toda operação transita do agente à coisa exterior, requer-se um princípio no agente, pelo qual é agente, e outro princípio no paciente, pelo qual é paciente. Na operação, porém, que não transita à coisa exterior, mas permanece no operante, não se requer senão um princípio de operação, assim como para querer se requer (apenas) um princípio da parte do querente, pelo qual possa querer. Ora, nas criaturas a geração se dá segundo uma operação que transita à coisa exterior, de onde que é necessário que haja uma potência ativa no gerante e outra potência passiva no gerado. A geração divina, entretanto, se dá segundo uma operação que não transita ao exterior, mas que permanece no interior, isto é, segundo a concepção do verbo. De onde que não é necessário que haja uma potência ativo no Pai, e outra passiva no Filho.

Ao décimo primeiro, deve-se dizer que como a filiação é a relação que se segue a determinado modo de origem, isto é, a que é por modo de natureza, é impossível que uma filiação difira de (outra) filiação por uma diferença formal, a

não ser talvez segundo uma diferença das naturezas que se comunicam pela geração, assim como pode ser dito que uma espécie de filiação é aquela pela qual este homem é filho, e outra é aquela pela qual este cavalo é filho. Ora, em Deus não há senão uma só natureza, de onde que não pode haver ali muitas filiações formalmente diferentes, e também, evidentemente, nem materialmente. E assim se segue que ali há somente uma única filiação e um único filho.

Ao décimo quarto, deve-se dizer que a bondade é aquilo ao qual termina a operação do vivente que permanece no operante. De fato, algo primeiro é inteligido como verdadeiro, e assim depois é desejado como bem, e ali se detém e repousa a operação interna como em um fim. Daqui, porém, começa o processo da operação ao exterior, porque a partir do intelecto ter considerado e amado algo pré-considerado como bem, começa a operar em direção a ele. De onde que, pelo próprio fato da bondade ser apropriada ao Espírito Santo, pode-se convenientemente tomar que a processão das pessoas divinas não se estende ulteriormente, mas que (daí) se segue a processão da criatura, a qual está além da natureza divina.

É necessário também responder aos argumentos pelos quais se concluía que as pessoas divinas são menos que três.

Ao primeiro dos quais deve-se dizer que em qualquer natureza criada encontram-se muitos modos de processão, todavia a natureza da espécie não é comunicada segundo qualquer uma delas. E isto é por causa da imperfeição da natureza criada, em que não é qualquer coisa que nela esteja que subsiste, assim como o verbo no homem, que procede do seu intelecto, não é algo subsistente, nem também o amor que procede da vontade humana. Mas o filho, que é gerado pela operação da natureza, é subsistente na natureza humana, e por causa disso este é o único modo pelo qual a natureza é comunicada, ainda que no homem haja muitos modos de processão. Em Deus, porém, é subsistente tudo o que nele há, e por isso em Deus segundo qualquer modo de processão a natureza é comunicada.

Ao terceiro, deve-se dizer que, ainda que a vontade e o intelecto não difiram em Deus senão segundo a razão, todavia é necessário que aquilo que procede por modo de intelecto distingua-se de modo real daquilo que procede por modo de vontade, porque o Verbo, que procede por modo de intelecto, procede somente de um único, como de um dizente, enquanto que é necessário que o Espírito Santo, que procede pelo modo de vontade como amor, proceda de dois que se amem mutuamente, do dizente e do verbo, pois nada por ser amado cujo verbo não se preconcebe no intelecto. E assim é necessário que aquele que procede pelo modo de vontade (provenha) daquele que procede pelo modo de intelecto, e por consequência que se distingua do mesmo.

As outras razões concedemos.

VII

A PROCESSÃO DAS PESSOAS DIVINAS

A SÉTIMA QUESTÃO

**traduzida da Questão X do De Potentia,
é acerca da processão das pessoas divinas.**

**E primeiro questionamos
se há alguma processão em Deus.**

**Segundo, se em Deus
há somente uma processão.**

**Terceiro, da ordem da processão
para com a relação em Deus.**

**Quarto, se o Espírito Santo
procede do Filho.**

**Quinto, se o Espírito Santo
permaneceria distinto do Filho,
se dele não procedesse.**

Artigo 1

(Artigo 1 da Questão X do De Potentia)

Onde em primeiro questiona-se se há alguma processão nas pessoas divinas.

E parece que não há, pois,

1) De fato, tudo o que procede de algo, dista do mesmo. Ora, não há nenhuma distância das divinas pessoas entre si, pois, de fato, diz o Filho em Jo 14, 10: *“Eu estou no Pai e o Pai está em mim”*, e o mesmo pode ser dito do Espírito Santo, isto é, que esteja no Pai e no Filho, e inversamente. Portanto, em Deus uma pessoa não procede de outra.

5) Ademais, como as criaturas mais nobres são também mais semelhantes a Deus, o que é encontrados nas criaturas inferiores, mas não nas superiores, nem também em Deus é encontrado, tal como a quantidade dimensiva, a matéria, e outras tais. Ora, a processão é encontrada nas criaturas inferiores, nas quais um indivíduo gera a outro da mesma espécie, o que não acontece nas criaturas superiores. Portanto, nem em Deus haverá processão.

8) Ademais, aquilo a partir do qual algo procede, é necessário ser de algum modo causa da mesma. Porém, uma pessoa não pode ser causa de outra. De fato, uma pessoa não pode ser causa intrínseca de outra, isto é, formal ou material, já que em Deus não há composição de forma e matéria, nem também causa extrínseca, já que uma pessoa está em outra. Portanto, não há processão em Deus.

9) Ademais, todo procedente procede de algo assim como de um princípio. Ora, uma pessoa não pode ser dita princípio de outra, porque, como o princípio é dito por relação ao principiado, seria necessário que alguma pessoa fosse dita principiado, o que parece competir somente às criaturas. Portanto, não há processão em Deus.

10) Ademais, o nome princípio parece ser tomado de prioridade. Porém, nas pessoas divinas nada é anterior ou posterior, conforme diz Santo Atanásio no Símbolo. Portanto, uma pessoa não é princípio de outra, e assim uma não deve ser dita procedente de outra.

12) Ademais, sempre que algo procede de outro, é necessário haver algo comum a ambos, isto é, que é comunicado ao procedente a partir daquele de quem procede, e algo próprio, pelo qual o procedente se distingue daquele a partir do qual procede, pois nada procede de si mesmo. Ora, onde quer que haja isto e aquilo, ali

há composição. Portanto, onde quer que haja processão, ali há composição. Em Deus, porém, não há composição. Portanto, nem processão.

13) Ademais, todo procedente de outro, recebe algo deste outro. Quem, porém, recebe algo, é de natureza indigente, pois, a não ser que necessitasse, não receberia, por causa do que também nas coisas naturais a receptibilidade é atribuída à matéria. Portanto, todo procedente é de natureza indigente. Ora, em Deus não há nenhuma indigência, mas suprema perfeição. Portanto, ali não há processão.

14) **Porém, poderia-se dizer** que o recipiente, que preexiste à recepção, é indigente; quando, porém, já recebeu, possui e não é indigente. Ora, o Filho e o Espírito Santo recebem de Deus Pai, todavia não preexistem ao recebimento, e assim, neles não há indigência.

Porém, ao contrário, qualquer criatura é de natureza indigente, e todavia não preexiste à recepção pela qual recebe o ser da parte de Deus. Portanto, o fato de não preexistir à recepção, não exclui a indigência do recipiente.

15) Ademais, tudo o que não possui algo senão na medida em que o recebem de outro, considerado em si carece daquilo, assim como o ar, considerado em si, carece de luz, recebendo-a de outro. Se, portanto, o Filho e o Espírito Santo não possuem ser senão pelo fato de o receberem do Pai, o que é necessário dizer, se do Pai procedem, é necessário que, se forem considerados em si, nada sejam. Ora, o que em si considerado nada é, se possui ser a partir de outro, é necessário que seja do nada, e assim, que seja criatura. Se, portanto, o Filho e o Espírito Santo procedem do Pai, é necessário que sejam criaturas, o que é da impiedade Ariana. Portanto, não há processão nas divinas pessoas.

Porém, ao contrário,

1) Temos o que diz o Filho em Jo 8, 42: *“Eu procedo de Deus e Dele venho”*.

2) Ademais, Jo 15, 26 diz: *“O Espírito da verdade, que do Pai procede”*. Portanto, há processão nas pessoas divinas.

Respondo dizendo que

o conhecimento intelectual em nós tem princípio na fantasia e no sentido, os quais não se estendem além do contínuo. Daqui vem ser destas coisas que são encontradas no contínuo que tomamos os nomes para tudo aquilo que compreendemos pelo intelecto, assim como é patente no nome da distância, a qual é encontrada por primeiro no lugar e daí é tomada para significar qualquer diferença de formas, por causa do que em todos os contrários em qualquer gênero é dito haver máxima distância, ainda que a distância seja encontrada primeiramente no (gênero do) lugar, conforme o Filósofo diz no décimo livro da Metafísica.

De modo semelhante também o nome processão foi primeiramente encontrado para significar o movimento local, segundo o qual algo transita ordenadamente de um lugar através dos intermediários até ao extremo, e daqui o nome processão foi transposto para significar tudo aquilo no qual há alguma ordem de uma coisa a partir de outra, ou depois de outra. Por isso em todo o movimento usamos o nome de processão, assim como quando dizemos que o corpo procede da brancura à negritude, e de pequena quantidade à grande, e do não ser ao ser, e inversamente. Também usamos o nome de processão aonde há uma emanção de algo a partir de outro, como quando dizemos que o raio procede do sol, e toda operação e operado do operante, como o artificial que procede do artífice, ou o gerado do gerante. E universalmente, pelo nome de processão significamos a ordem de todas estas coisas.

Ora, a operação o pode ser de dois modos. A primeira transita do operante em algo extrínseco, assim como a calefação do fogo à madeira. Esta operação não é a perfeição do operante, mas do operado. A segunda, porém, é a operação que não transita em algo extrínseco, mas que permanece no próprio operante, como o inteligir, o sentir, o querer e outras tais. Estas operações são perfeições do operante, pois o intelecto não é perfeito senão pelo fato de ser inteligente em ato, e semelhantemente nem sentido senão por sentir em ato.

O primeiro gênero de operações é comum aos viventes e aos não viventes, mas o segundo gênero de operação é próprio dos viventes, de onde que, se de um modo amplo tomamos movimento como qualquer operação, conforme faz o Filósofo no terceiro livro De Anima, onde se diz que o sentir e o inteligir são certos movimentos, não porém o movimento que é ato do imperfeito, como está definido no terceiro livro da Física, mas o movimento que é ato do perfeito, desta maneira estes movimentos parecem ser próprios dos viventes, os quais parecem consistir nesta razão, que sejam algo movente de si mesmo, pois tudo aquilo que é encontrado operar em si e por si de qualquer modo é dito viver, e por este modo foi que Platão colocou que o primeiro movente move a si mesmo.

Segundo ambos estes gêneros de operações encontram-se processões nas criaturas, pois segundo o primeiro gênero dizemos que o gerado procede do gerante, e o feito do faciente, enquanto que segundo o segundo gênero dizemos que o verbo procede do dizente, e o amor do amante.

Atribuimos também a Deus o gênero da operação que transita em algo extrínseco quando dizemos cria, conserva e governa a todas as coisas. Deste gênero de operação nenhuma perfeição é significada advir a Deus, mas mais (significamos) que da perfeição divina a perfeição provenha à criatura.

Atribuimos também o outro gênero da operação a Deus na medida em que dizemos inteligente e querente, no que se significa à perfeição do mesmo. De fato, não seria perfeito, a não ser que fosse inteligente e desejante em ato, de onde que o confessamos vivente.

Portanto, segundo ambas estas operações atribuímos processões a Deus.

Segundo o primeiro gênero de operação dizemos a divina sabedoria ou bondade proceder nas criaturas, como diz São Dionísio no nono capítulo do *De Divinis Nominibus*, e também que as criaturas procedem de Deus.

Segundo, porém, o outro gênero de operação dizemos em Deus a processão do verbo e do amor. Estas são a processão da pessoa do Filho a partir do Pai, o qual é verbo do mesmo, e (a) do Espírito Santo, que é o seu amor e seu suspiro (*spiramen*) vivífico.

De onde que Santo Atanásio em um discurso do Concílio de Nicéia diz que os Arianos, que colocam o Filho e o Espírito Santo não serem coessenciais ao Pai, por consequência parecem dizer Deus não ser vivente e inteligente, mas morte e sem mente.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que aquela objeção provém da processão que é considerada segundo a operação que transita em algo extrínseco. As divinas pessoas, porém, não procedem deste modo, mas mais pelo modo de processão que é considerado segundo esta operação que permanece no operante. De fato, o que assim procede não dista daquele de quem procede, assim como também o verbo humano está no intelecto do que fala, não distando do mesmo.

Ao quinto, deve-se dizer que nas substâncias intelectuais, que são criaturas nobilíssimas, há também processão segundo a operação do intelecto e da vontade, e quanto a esta encontra-se nelas a imagem da Trindade incriada. Mas o verbo e o amor nelas não são pessoas subsistentes, pois o inteligir e o querer delas não é a substância das mesmas, sendo isto próprio de Deus. De onde que o verbo e o amor procedem em Deus como pessoas subsistentes, não porém nas criaturas intelectuais.

Ao oitavo, deve-se dizer que os Doutores Latinos raramente ou nunca se utilizam do nome de causa para significar a origem das pessoas divinas, ora porque à causa entre nós corresponde o efeito, e, portanto, para que não sejam obrigados a dizer que o Filho e o Espírito Santo são feitos não dizemos o Pai ser causa deles, ora porque entre nós o nome de causa significa algo diverso da essência, pois dizemos causa aquilo do qual se segue outro, ora também porque entre os filósofos gentios o nome causa dito de Deus designa uma relação do mesmo às criaturas. De fato, dizem Deus ser a primeira causa, e as criaturas serem causadas pelo mesmo. De onde que, para que alguém não fosse levado a pensar que o Filho e o Espírito Santo deveriam ser colocados entre as criaturas diversas de Deus segundo a essência, evitamos utilizar o nome causa em Deus. Os gregos, todavia, usam o nome causa mais absolutamente, significando com ele apenas a origem, e por isso se utilizam do nome causa em Deus. De fato, algo que é inconvenientemente dito na língua latina

poderá ser dito convenientemente na língua grega devido às propriedades do idioma.

Por isso, não é necessário que se confessamos em Deus o nome causa segundo os gregos, que ela seja tomada segundo o modo pelo qual se divide, conforme fazem os filósofos, pelos quatro gêneros, que é o modo em que é dito das criaturas.

Ao nono deve-se dizer que entre todos os nomes que tem a ver com a origem o nome princípio é o que mais convém em Deus. De fato, como o que é divino não pode ser compreendido por nós, estas coisas são por nós convenientemente significadas pelos nomes gerais que significam indefinidamente do que pelos nomes especiais que expressam definidamente a espécie da coisa. Por isso é que o nome “*O que é*”, que segundo o Damasceno significa o oceano infinito da substância, é dito ser convenientíssimo (de Deus), como é evidente pelo Êxodo 3, 14. Portanto, assim como causa é mais geral do que elemento, que significa algo primeiro e simples no gênero da causa material, assim também princípio é mais geral do que causa, porque a primeira parte do movimento ou da linha é dito princípio, mas não causa. Nisto fica patente que princípio pode ser dito de algo que não é distinto segundo a essência, como um ponto da linha; não, porém, causa, principalmente se falamos de causas originantes, que são as causas eficientes.

Porém, embora o Pai é dito ser princípio do Filho e do Espírito Santo, todavia não parece que possa se dizer indiferentemente que o Filho é principiado, ou também o Espírito Santo, ainda que os gregos utilizem este modo de falar, e que ele possa ser concedido entre pessoas que o compreendem sadiamente, pois devemos evitar as coisas que parecem implicar em alguma minoração para que não sejam atribuídas ao Filho ou ao Espírito Santo, para que se evite o erro dos Arianos. Assim é que Hilário, no VII livro *De Trinitate*, ainda que conceda que o Pai seja maior do que o Filho por causa da autoridade de origem, todavia não concede que o Filho seja menor do que o Pai ao qual é igual pelo ser que lhe é dado pelo Pai. E semelhantemente não se deve estender o nome de sob-autoridade ou de principiado ao Filho, ainda que o nome de autoridade e princípio seja concedido ao Pai.

Ao décimo, deve-se dizer que, ainda que o princípio segundo a razão do nome seja tomado de prioridade, todavia não é imposto para significar prioridade, mas sim origem, assim como também o nome pedra, que em latim se diz “*lapis*”, não é imposto para significar a lesão do pé, que em latim se diz “*laesio pedis*”, ainda que pareça ter sido tomado deste nome. Portanto, ainda que o Pai não seja anterior ao Filho, é, todavia, princípio dele.

Ao décimo segundo deve-se dizer que nem tudo é algo comum ao Pai, isto é, essência, nem algo que se distingue do Pai, isto é, relação. Todavia, ali não há composição, porque a relação é, segundo a coisa, essência, conforme fica evidente pelo que já foi anteriormente discutido.

Ao décimo terceiro, deve-se dizer que o que recebe, antes que receba, é indigente, pois para isto recebe, para suprir sua indigência, mas depois que já recebeu não é mais indigente, possuindo aquilo de que carecia. Se, portanto, existe algo que não preexiste à recepção, existindo sempre no ter recebido, este de nenhuma maneira será indigente. Ora, o Filho não recebe do Pai como quem antes não tivesse e depois tenha recebido, mas como quem possui do Pai aquilo que ele próprio é. De onde que não se segue que seja indigente.

Ao décimo quarto, deve-se dizer que a criatura recebe de Deus um certo ser, que não seria permanente se não fosse divinamente conservado e por isso, depois que recebeu o ser, ainda necessita da operação divina para que se conserve no ser, sendo assim, de natureza indigente. O Filho, porém, recebe do Pai o mesmo ser segundo o número e a mesma natureza segundo o número que o Pai possui, de onde que não é de natureza indigente.

Ao décimo quinto, deve-se dizer que o Filho em si é considerado segundo aquilo que possui absolutamente, que é a essência do Pai, e segundo esta, não pode ser nada, mas um só com o Pai. Na medida em que, porém, se refere ao Pai, é considerado como receptor do ser do Pai, de onde que nem assim é nada. Seria, porém, em si considerado nada, se nele houvesse algo absoluto distinto do Pai, assim como sucede nas criaturas.

Artigo 2

(Artigo 2 da Questão X do De Potentia)

Segundo, questiona-se se em Deus há uma só processão ou muitas.

E parece que há uma só, pois,

1) De fato, diz Boécio, no livro De Trinitate que a processão em Deus é substancial. Ora, em Deus o substancial não se multiplica. Portanto, as processões em Deus não são muitas.

4) **Porém, poderia-se dizer** que as processões em Deus se distinguem pelo fato de uma ser por modo de natureza, isto é, a processão do Filho, e outra por modo de vontade, isto é, a processão do Espírito Santo.

Porém, ao contrário, o que procede naturalmente procede por modo de natureza. Ora, o Espírito Santo procede do Pai naturalmente, pois diz Santo Atanásio que é o Espírito natural do Pai. Portanto, procede por modo de natureza.

5) Ademais, a vontade é livre. Portanto, o que procede por modo de vontade procede por modo de liberdade. Se, portanto, o Espírito Santo procede por modo de vontade, é necessário que proceda por modo de liberdade. Ora, o que procede por modo de liberdade pode proceder e não proceder, e proceder deste modo ou não deste modo, porque as coisas que se fazem livremente não são determinadas a um único. Portanto, o Pai pôde produzir o Espírito Santo ou não o produzir, e dar-lhe qualquer medida de magnitude que quisesse. Segue-se, portanto, que o Espírito Santo é um ente possível (e não ente per se), e assim não será de natureza divina, o que é a heresia Macedoniana.

7) Ademais, a natureza e a vontade em Deus não diferem senão segundo a razão. Se, portanto, a processão do Filho e do Espírito Santo se distinguem pelo fato de uma ser por modo de natureza e a outra por modo de vontade, segue-se que esta processão do Filho e do Espírito Santo não diferem senão somente pela razão, e assim o Filho e o Espírito Santo não se distinguem pessoalmente.

11) Ademais, em Deus a vontade não difere da natureza mais do que o intelecto. Ora, em Deus a processão que é por modo de intelecto não é outra que não a que é por modo de natureza. Portanto, também não há outra processão que é por modo de vontade que não a que é por modo de natureza.

12) **Porém, poderia-se dizer** que a processão do Espírito Santo difere da processão do Filho por a processão do Filho ser somente a partir do não procedente,

isto é, do Pai, enquanto que a processão do Espírito Santo é a partir do não procedente e do procedente simultaneamente, isto é, do Pai e do Filho.

Porém, ao contrário, se se colocarem duas processões em Deus, é necessário que difiram somente pelo número ou pela espécie. Se somente pelo número, segue-se que ambas as processões devem ser ditas gerações ou natividades, e ambos os procedentes devem ser ditos filhos. Se, porém, diferem pela espécie, é necessário que a natureza comunicada pela processão difira pela espécie, assim como as processões do homem e do cavalo a partir de seus princípio diferem pela espécie, não, todavia, a processão de Sócrates e de Platão. Como, portanto, a natureza divina é uma só, não pode haver muitas processões que difiram pela espécie, por uma ser a partir do procedente, enquanto que a outra não.

13) Ademais, o Filho e o Espírito Santo não se distinguem ao modo das coisas que diferem pela espécie nas criaturas, pois são hipóstases de uma única natureza. Ora, as processões pelas quais procedem coisas que são de uma só espécie, diferindo, porém, pelo número, não diferem segundo a espécie, assim como a geração de Sócrates e a geração de Platão. Portanto, a processão do Filho e a processão do Espírito Santo não são processões distintas segundo a espécie.

Porém, ao contrário, parece que haja em Deus mais processões do que duas, pois,

1) De fato, há a processão por modo de natureza, segundo a qual denomina-se o Filho, a processão por modo de intelecto, segundo a qual denomina-se o Verbo, a processão por modo de vontade, segundo a qual em Deus denomina-se o amor procedente. Portanto, em Deus há outras processões.

2) **Porém, poderia-se dizer** que em Deus a processão que é por modo de natureza e a que é por modo de intelecto é uma única e a mesma, porque o Filho e o Verbo são o mesmo.

Porém, ao contrário, as processões das criaturas são exempladas a partir das processões das pessoas divinas, de onde que diz a Epístola aos Efésios 3, 15, de Deus Pai, que dele *“toda paternidade no céu e na terra recebe o nome”*. Ora, nas criaturas uma é a processão da natureza, segundo a qual o homem gera o homem, e outra é a processão do intelecto, segundo a qual o intelecto produz o verbo. Portanto, nem em Deus será uma única a processão que é por modo de intelecto e aquela que é por modo de natureza.

Porém, ao contrário,

parece que em Deus há apenas duas processões, pois diz Santo Agostinho no V livro *De Trinitate* que a processão do Filho é genitura ou natividade, enquanto que a do Espírito Santo não é natividade; ambas, porém, são inefáveis. Portanto, em Deus há somente duas processões diferentes.

Respondo dizendo que

a instância dos heréticos forçou os antigos doutores da fé a disputarem acerca das coisas que são da fé.

A) De fato, Ário julgou que ser a partir de outro repugnaria à natureza divina, de onde que colocou que o Filho e o Espírito Santo, que nas Sagradas Escrituras são ditos serem a partir de outro, fossem criaturas. Para a destruição deste erro foi necessário que os Santos Padres manifestassem que não é impossível algo ser procedente de Deus Pai que seja coessencial ao mesmo, na medida em que dele recebe a mesma natureza que o Pai possui.

B) Mas porque o Filho, por receber do Pai a sua natureza, é dito nascido ou gerado do mesmo, enquanto que o Espírito Santo não é dito nas Sagradas Escrituras nascido ou gerado, e todavia é tido ser a partir de Deus, Macedônio julgou que o Espírito Santo não seria coessencial ao Pai, mas que seria sua criatura, pois não acreditava que alguém poderia receber do outro a sua natureza a não ser que dele nascesse e fosse seu filho. De onde que julgava seguir-se infalivelmente que se o Espírito Santo recebesse do pai a sua natureza e essência, seria gerado e filho. E por isso, para a exclusão deste erro foi necessário que os nossos doutores manifestassem que a natureza divina pode comunicar-se por uma dupla processão, das quais uma é a geração ou natividade, enquanto que a outra não, e isto é inquirir acerca da distinção das processões em Deus.

I) Alguns, portanto, disseram que as processões em Deus se distinguem por si mesmas. A razão desta posição foi porque colocavam que as relações não distinguem as divinas hipóstases, mas apenas manifestam a distinção delas, julgando que as relações em Deus seriam ao modo das propriedades individuais nas coisas criadas, as quais não causam distinção dos indivíduos, mas somente manifestam. Dizem, portanto, que as hipóstases em Deus se distinguem somente pela origem. E porque é necessário que as coisas pelas quais outras se distinguem por primeiro se distingam por si mesmas, assim como as diferenças opostas, pelas quais as espécies diferem, se distinguem por si mesmas, para que não se proceda até o infinito, por isso não dizem que as processões em Deus se distinguem por si mesmas.

Isto, porém, não pode ser verdade, porque cada coisa se distingue de outra segundo a espécie por aquilo pelo qual possui espécie, e segundo o número por aquilo pelo qual se individua. Ora, é necessário que a diferença entre as processões divinas não sejam somente assim como as coisas que diferem pelo número, mas também como as coisas que diferem pela espécie, já que uma é geração e a outra não. Resta, portanto, que as processões divinas se distingam segundo aquilo pelo qual possuem espécie. Ora, nenhuma processão, operação ou movimento possui espécie por si, mas toma a espécie do término ou do princípio. De onde que nada está dito ao se dizer que algumas processões se distinguem por si mesmas, sendo necessário que se distingam pelos princípios ou pelos términos.

II) E por isso alguns disseram que as processões em Deus se distinguem pelos princípios, segundo que uma processão é por modo de natureza ou intelecto, enquanto outra o é por modo de vontade, pois os nomes intelecto e vontade parecem significar certos princípios de operações e processões.

Mas, se alguém considerar diligentemente, facilmente poderá ver que isto não é suficiente à distinção das processões divinas, a não ser que outra coisa se acrescente. De fato, sendo necessário encontrar no procedente a semelhança daquilo que é princípio da processão, assim como nas coisas criadas é necessário ser encontrada no gerado a semelhança da forma gerante, segue-se que se as processões em Deus se distinguem por causa do princípio de uma ser a natureza ou o intelecto, e da outra a vontade, no procedente segundo uma das processões encontrar-se-á somente aquilo que é da natureza ou do intelecto, enquanto que no outro somente aquilo que é da vontade, o que é evidentemente falso, porque por uma processão, que é a do Filho a partir do Pai, o Pai comunica ao Filho tudo o que possui, natureza, intelecto, potência, vontade e tudo o que é dito absolutamente, de tal maneira que assim como o Filho é verbo, isto é, sabedoria gerada, assim possa ser dito natureza ou vontade ou potência gerada, isto é, recebida por geração, ou (melhor ainda), recebedora de tais coisas por geração.

De onde que fica evidente que por todos os atributos essenciais concorrerem em uma só processão do Filho, a diferença das processões não pode ser encontrada segundo a razão de atributos diversos, de tal maneira que por uma processão se considere a comunicação de um atributo, e por outra a comunicação de outro. Como, porém, o término da processão é o possuir, pois para isto a pessoa divina procede, para que possua o que recebe procedendo, e as processões se distinguem segundo os términos, é necessário que o procedente se distinga em Deus assim como o possuidor se distingue. Ora, em Deus um possuidor não se distingue de (outro) possuidor por este possuir estes atributos, e aquele outros, mas por um possuir os mesmos (provenientes) do outro, pois tudo aquilo que o Pai possui o Filho possui, nisto o Filho distinguindo-se do Pai, porque o Filho os possui (provenientes) do Pai.

Assim, portanto, um procedente não se distingue do outro procedente porque um ao proceder recebe isto e o outro aquilo, mas porque um deles recebe do outro. Tudo o que, portanto, se encontra na processão divina que possa ser inteligido de maneira imediata em uma processão, nenhuma outra pré-inteligida, será somente uma única processão; aonde, porém, as mesmas coisas que são recebidas pela primeira processão são novamente derivadas em outra, ali poderá ser imediatamente encontrada uma outra processão.

E assim somente a ordem das processões, a qual é considerada segundo a origem das processões, multiplica em Deus. De onde que convenientemente disseram os que colocaram uma processão ser por modo de natureza e intelecto e outra ser por modo de vontade, quanto a que a processão que é segundo a natureza

ou intelecto não pré-exige outra processão, enquanto que a processão que é por modo de vontade pré-exige outra processão, pois o amor de alguma coisa não pode proceder da vontade a não ser que se pré-intelija o verbo concebido daquela coisa ter procedido do intelecto. De fato, o bem inteligido é o objeto da vontade.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que a processão em Deus é dita ser substancial porque não é considerada segundo algum acidente, mas por ela a pessoa procedente recebe a substância.

Ao quarto deve-se dizer que nada proíbe que algo proceda naturalmente pela vontade. De fato, a vontade tende naturalmente ao fim último, assim como qualquer outra potencia opera naturalmente ao seu objeto, sendo daqui que o homem apetece naturalmente a felicidade, e, do mesmo modo, Deus ama naturalmente a sua bondade, assim como também entende naturalmente sua verdade. Assim como, portanto, o Filho naturalmente procede do Pai como verbo, assim o Espírito Santo naturalmente procede dele como amor. Nem por isto, todavia, o Espírito Santo procede por modo de natureza, pois em Deus é dito proceder por modo de natureza aquilo que procede como as coisas que são produzidas nas criaturas pela natureza e não pela vontade. Assim, portanto, ser produzido naturalmente e ser produzido por modo de natureza são coisas diferentes, pois algo é dito ser produzido naturalmente por causa do hábito natural que possui ao seu princípio, enquanto que é dito ser produzido por modo de natureza por ter provindo de algum princípio que produz assim como a natureza produz.

Ao quinto deve-se dizer que a necessidade natural segundo a qual a vontade é dita querer algo necessariamente não repugna à liberdade da vontade, conforme diz Santo Agostinho no quinto livro da Cidade de Deus. De fato, a liberdade da vontade se opõe à violência ou (à) coação. Não há, porém, violência ou coação no fato de algo ser movido segundo a ordenação de sua natureza, mas mais no fato de que o movimento natural é impedido, assim como quando se impede um corpo pesado (de cair). De onde que a vontade livremente apetece a felicidade, ainda que a apeteça necessariamente. Assim também Deus por sua vontade livremente ama a si mesmo, ainda que ame a si mesmo necessariamente, e é necessário que ame tanto a si mesmo quanto ele é bom, assim como entenda tanto a si mesmo quanto ele é. Portanto o Espírito Santo procede livremente do Pai, não todavia, possivelmente, mas necessariamente. Nem também lhe era possível proceder menor do que o Pai, mas lhe foi necessário ser igual ao Pai, assim como o Filho, que é verbo do Pai.

Ao sétimo deve-se dizer que ainda que a natureza e a vontade em Deus não difiram pela coisa, mas somente pela razão, todavia é necessário que aquele que procede por modo de vontade difira de modo real daquilo que procede por modo de natureza, e uma processão difira de modo real da outra. De fato, está dito que entende-se uma processão por modo de natureza quando algo procede de outro assim como aquilo que procede pela natureza e, semelhantemente, por modo de

vontade, quando procede assim como aquilo que procede pela vontade. Ora, a vontade sempre produz algo pressupondo-se alguma processão, pois a vontade não tende a alguma coisa se precedentemente o intelecto não tiver concebido algo, o bem inteligido movendo a vontade. Ora, a processão que é por agente natural não pressupõe outra processão senão por acidente, na medida em que um agente natural depende de outro agente, este não pertencendo, todavia, à razão de natureza enquanto natureza. De onde que em Deus será entendido como sendo por modo de natureza aquela processão que não pressupõe nenhuma outra, enquanto que por modo de vontade aquela que toma princípio de uma processão que é pressuposta. Assim, portanto, é necessário que uma processão seja a partir de (outra) processão, e um precedente a partir de (outro) precedente, e isto faz uma diferença real em Deus.

Ao décimo primeiro deve-se dizer que em Deus a processão que é por modo de intelecto não se distingue da processão que é por modo de natureza; a processão que é por modo de vontade distingue-se, todavia, de ambas estas processões e isto por causa de três coisas.

Primeiro, porque assim como a processão que é por modo de natureza não pré-exige outra processão, assim nem a processão que é por modo de intelecto, enquanto que a processão que é por modo de vontade pré-exige necessariamente a processão que é por modo de intelecto.

Segundo, porque assim como a natureza produz algo a si semelhante, assim também o intelecto, tanto internamente como externamente; internamente, assim como o verbo é semelhança da coisa inteligida e do intelecto que entende a si mesmo, e externamente, assim como a forma inteligida é induzida no artificiado. A vontade, porém, não produz a sua semelhança nem interior nem exteriormente. Não a produz interiormente porque o amor, que é a processão interna da vontade, não é uma semelhança da vontade ou do querido, mas uma certa impressão deixada pela vontade no querido, ou uma certa união de um ao outro. Não a produz também exteriormente, porque a vontade imprime no artificiado a forma inteligida antes que tivesse sido querida segundo a ordem da razão, de onde que (esta forma) é principalmente semelhança do intelecto, ainda que secundariamente da vontade.

Terceiro, porque a processão de natureza é (proveniente) de um único como de um agente, se este for agente perfeito. Quanto a isto, não obsta que nos animais algo se gere de dois, isto é, do pai e da mãe, porque somente o Pai é agente na geração, enquanto que a mãe é paciente. Semelhantemente, a processão do intelecto é (proveniente) de um só, mas a amizade, que é amor mútuo, procede de dois que se amam mutuamente.

Ao décimo segundo deve-se dizer que ainda que em Deus o gênero e a espécie, ou o universal e o particular, não sejam ditos de modo próprio, todavia, para que possamos falar de Deus segundo uma certa semelhança das criaturas, o Pai, o Filho e o Espírito Santo se distinguem como diversos indivíduos de uma espécie, assim como também diz Damasceno.

Porém, deve-se considerar que em um indivíduo no gênero da substância podemos considerar a espécie de dois modos: de um modo, a espécie em sua hipóstase, de outro modo, a espécie da propriedade individual. De fato, dado que Sócrates seja branco e Platão seja negro, e colocado que a brancura e a negritude sejam propriedades que individualizam Sócrates e Platão, será verdade dizer que Sócrates e Platão são de uma só espécie, espécie debaixo da qual as hipóstases estão contidas, pois eles tem em comum a humanidade, distinguindo-se pela espécie da propriedade, já que a brancura e a negritude diferem pela espécie.

Semelhantemente ocorre com o Pai e o Filho. São considerados da mesma espécie, da qual estas hipóstases são supósitos, na medida em que tem em comum uma só natureza de deidade, mas diferem segundo a espécie da propriedade pessoal, pois a paternidade e a filiação são relações diversas segundo a espécie.

Deve-se saber, também, que a geração nas coisas criadas se ordena per se à espécie, pois a intenção da natureza é gerar o homem, de onde que a natureza da espécie é multiplicada pela geração nas coisas criadas. A processão em Deus, porém, é a multiplicação da hipóstases, nas quais uma só natureza divina em número é encontrada, de onde que em Deus as processões diferem como que segundo a espécie por causa da diferença das propriedades pessoais, ainda que nos procedentes haja uma só natureza.

E por isto fica evidente a solução **ao décimo terceiro**.

Aos argumentos pelos quais se mostrava que há em Deus mais processões do que duas, também devemos responder.

Ao primeiro dos quais deve-se dizer que em Deus a processão que é por modo de intelecto e a que é por modo de natureza é uma única e mesma, conforme acima se mostrou.

Ao segundo deve-se dizer que a natureza humana é material, isto é, composta de matéria e forma, e por isso nos homens a processão por modo de natureza não pode ser senão segundo alguma transmutação natural, enquanto que a processão que é por modo de intelecto é sempre imaterial, de onde que no homem não pode ser uma única e a mesma a processão que é por modo de natureza e a que é por modo de intelecto. Em Deus, porém, é uma única e a mesma, pelo fato da natureza divina ser imaterial.

Artigo 3

(Artigo 3 da Questão X do De Potentia)

Terceiro, questiona-se acerca da ordem da processão para com a relação em Deus.

E parece que a processão segundo o intelecto seja anterior à relação em Deus, pois,

1) De fato, diz o Mestre na vigésima sétima distinção do primeiro livro das Sentenças que o Pai sempre é Pai porque sempre gerou o Filho. Ora, geração significa processão, e Pai relação. Portanto, a processão segundo o intelecto precede as relações em Deus.

2) Ademais, diz o Filósofo no quinto livro da Metafísica que as relações nascem das ações ou das quantidades. Ora, consta que as relações divinas não nascem da quantidade. Portanto, seguir-se-ão (segundo o intelecto) à ação. Ora, as processões nas pessoas divinas são significadas por modo das ações pessoais. Portanto, as processões em Deus precedem as relações segundo o intelecto.

3) Ademais, o absoluto é anterior ao relativo, assim como o uno é anterior à multidão. As ações, porém, mais se aproximam do absoluto do que as relações. Portanto, são anteriores segundo o intelecto.

Porém, ao contrário,

1) A pessoa é anterior segundo o intelecto à ação pessoal. Ora, as relações são quantitativas das pessoas, enquanto que as processões são como que ações pessoais. Portanto, as relações serão anteriores às processões segundo o intelecto.

3) Ademais, é necessário que a processão seja de algo a partir de outro. De fato, assim como nenhuma coisa gera a si mesmo para que seja, como diz Santo Agostinho, assim também nenhuma coisa procede de si mesmo. Portanto, a processão requer em Deus a distinção. Ora, não há distinção em Deus senão pelas relações. Portanto, as processões em Deus pressupõem as relações.

Respondo dizendo que

não há ordem sem distinção, de onde que aonde não há distinção segundo a coisa, mas somente segundo o modo de se entender, ali não pode haver ordem senão segundo o modo de se entender. Em Deus, porém, não há distinção segundo a coisa senão das pessoas entre si e das relações opostas, de onde que em Deus não há ordem real senão quanto às pessoas, entre as quais há ordem de natureza, segundo

diz Agostinho, na medida em que um é a partir do outro, não porém, por um ser anterior ao outro.

Mas as processões e relações não se distinguem em Deus segundo a coisa, mas somente segundo o modo de inteligir. De onde que Agostinho diz que é próprio do Pai que tenha gerado o Filho, no que se dá a entender que gerar o Filho é propriedade do Pai, a qual não é outra propriedade que não a paternidade, a qual é dita ser propriedade pessoal do Pai. Portanto, não é para se buscar em Deus uma ordem entre a processão e a relação segundo a coisa, mas somente segundo o modo de inteligir.

Assim como, pois, em Deus a processão e a relação são o mesmo segundo a coisa, e diferem somente segundo a razão, assim também a própria relação, embora seja uma única segundo a coisa, todavia é múltipla segundo o modo de inteligir. De fato, inteligimos a própria relação como quantitativa da pessoa, o que, na verdade, ela não possui na medida em que é relação, o que é evidente pelo fato das relações nas coisas humanas não constituírem pessoas, já que as relações são acidentes, enquanto que pessoa é algo subsistente no gênero da substância, e a substância não pode ser constituída pelo acidente. Mas a relação em Deus constitui pessoa na medida em que é relação divina, pois por causa disto possui que seja o mesmo que a essência divina, já que em Deus não pode haver nenhum acidente; de fato, porque a relação segundo a coisa é a própria natureza divina, pode constituir a hipóstase divina. Portanto, um é o modo de se inteligir pelo qual se entende a relação como quantitativa da pessoa divina, e outro pelo qual se entende a relação na medida em que é relação. De onde que nada proíbe que quanto a um modo de inteligir a relação pressuponha a processão, enquanto que quanto a outro se dê o contrário.

Assim, portanto, deve-se dizer que se a relação é considerada na medida em que é relação, pressupõe a intelecção da processão. Se, porém, é considerada na medida em que é quantitativa da pessoa, assim a relação que é quantitativa da pessoa, a partir da qual é a processão, é anterior à processão segundo o intelecto, assim como a paternidade, na medida em que é quantitativa da pessoa do Pai, é anterior segundo o intelecto à geração. A relação, que é quantitativa da pessoa procedente, porém, mesmo na medida em que é quantitativa da pessoa, é posterior segundo o intelecto à processão, assim como a filiação o é à natividade, e isto porque a pessoa procedente entende-se como término da processão.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que o Mestre fala da paternidade considerada segundo que é relação.

E semelhantemente deve-se dizer **ao segundo e ao terceiro**.

As outras duas razões procedem das relações segundo que são constitutivas das pessoas.

Artigo 4

(Artigo 4 da Questão X do De Potentia)

Quarto, questiona-se se o Espírito Santo procede do Filho.

E parece que não procede, pois,

12) De fato, diz São Dionísio no primeiro capítulo *“De Divinis Nominibus”*: *“Universalmente não se deve ousar dizer algo nem também cogitar acerca da divindade supersubstancial oculta, além daquilo que divinamente é expressados pelos discursos sagrados”*.

Ora, na Sagrada Escritura não se diz que o Espírito Santo procede do Filho, mas somente que procede do Pai, segundo a passagem de João 15, 26: *“Quando vier o Paráclito que eu vos enviarei do Pai, o Espírito (da) verdade, que procede do Pai”*. Portanto, não se deve dizer, nem cogitar que o Espírito Santo proceda do Filho.

13) Ademais, nos documentos do primeiro Concílio de Éfeso se diz que, lido o *Símbolo do Concílio de Nicéia*, o santo Concílio decretou *“a ninguém ser lícito proferir, escrever ou compor outra fé além da definida pelos Santos Padres que em Nicéia se congregaram com o Espírito Santo. Os que presumirem compor, divulgar ou proferir outra fé querendo converter à notícia da verdade alguns do paganismo, do judaísmo ou da heresia, se forem bispos ou clérigos, sejam depostos os bispos do episcopado, e os clérigos do clericaliato, se, porém, forem leigos, sejam excomungados”*. E semelhantemente, nos documentos do *Concílio de Calcedônia*, depois de lida a determinação dos Concílios, acrescenta-se: *“Aqueles que ousarem compor outra fé, ou proferir, ensinar ou divulgar outro símbolo querendo converter (quer quer que seja) da gentildade, dos judeus ou de qualquer heresia ao conhecimento da verdade, se forem bispos ou clérigos, sejam depostos os bispos do episcopado, e os clérigos do clero; se, porém, forem monges ou leigos, sejam excomungados”*. Ora, na citada determinação do Concílio não está dito que o Espírito Santo procede do Filho, mas somente que procede do Pai. Também se lê no *Símbolo do Concílio de Constantinopla*: *“Cremos no Espírito Santo Senhor vivificante, procedente do Pai, adorado e glorificado juntamente com o Pai e o Filho”*. Portanto, de nenhum modo deveria acrescentar-se no símbolo da fé que o Espírito Santo procede do Filho.

Ademais, se o Espírito Santo é dito proceder do Filho, ou isto é dito por causa de alguma autoridade da Escritura, ou por causa de alguma razão. Nenhuma autoridade, porém, da Sagrada Escritura parece ser suficiente para mostrar isso. A Sagrada Escritura diz, é verdade, que o Espírito Santo é do Filho, como em Gálatas

4, 6: “Deus enviou o Espírito de seu Filho em vossos corações”, e em Romanos 8, 9: “Se alguém não possui o Espírito de Cristo, não pertence a ele”. Está escrito também que o Espírito Santo é enviado pelo Filho, pois, de fato, diz Cristo em Jo 16, 7: “Se eu não for, o Paráclito não virá a vós, se porém eu for, enviá-lo-ei a vós”. Ora, não se segue que o Espírito Santo procede do Filho por ser do Filho, porque algo ser deste é dito de múltiplas maneiras, segundo diz o Filósofo. Semelhantemente também nem pelo fato do Espírito Santo ser dito enviado do Filho, porque o Filho não (procede) do Espírito Santo e todavia é dito enviado pelo Espírito Santo, segundo está escrito em Isaías 48, 16 da pessoa de Cristo: “E agora enviou-me o Senhor Deus, e o seu Espírito”, e em Isaías 61, 1: “O Espírito do Senhor está sobre mim... enviou-me para evangelizar os mansos”, o que Cristo diz ter-se realizado em si.

Semelhantemente, também, não o pode ser provado por razão eficaz. De fato, supondo que o Espírito Santo não fosse (procedente) do Filho, todavia, como parece, ainda permaneceriam distintas entre si, pois difeririam pelas suas propriedades pessoais. Portanto, nada parece obrigar a que se diga que o Espírito Santo procede do Filho.

15) Ademais, tudo o que procede de algo, possui algo deste. Se, portanto, o Espírito Santo procede de dois, isto é, do Pai e do Filho, é necessário que receba dos dois, e assim parece seguir-se que seja composto.

17) Ademais, a vontade mova o intelecto a operar, pois, de fato, o homem entende quanto quer. Ora, o Espírito Santo procede por modo de vontade como amor, enquanto que o Filho por modo de intelecto como Verbo. Portanto, não parece que o Espírito procede do Filho, mas mais o contrário.

18) Ademais, nada procede no qual repousa. Ora, o Espírito Santo procede do Pai e repousa no Filho, como está escrito na paixão de Santo André. Portanto, o Espírito Santo não procede do Filho.

Porém, ao contrário,

1) Temos o que Santo Atanásio diz no *Símbolo*: “O Espírito Santo é do Pai e do Filho; não feito, não criado, não gerado, mas procedente”.

Respondo dizendo que,

segundo o que foi determinado acima, é necessário que o Espírito Santo proceda do Filho, pois é necessário que se o Filho e o Espírito Santo são duas pessoas, que a processão de um seja uma, e a do outro, outra. Ora, foi mostrado acima que não pode haver duas processões em Deus a não ser segundo a ordem das processões, isto é, de tal maneira que a partir do procedente segundo uma processão haja outra processão. Portanto, é necessário que o Espírito Santo (proceda) do Filho.

I) Mas além desta razão, também por outras razões prova-se por necessidade que o Espírito Santo (procede) do Filho. De fato, é necessário que toda diferença de quaisquer coisas se siga da primeira raiz da distinção dos mesmos, a não se que talvez se trate de uma diferença por acidente, assim como o que caminha difere do que está sentado; e isto porque tudo o que inere per se em algo, ou é da essência deste algo, ou se segue aos princípios essenciais a partir dos quais temos a primeira raiz da distinção das coisas. Ora, em Deus não pode haver algo por acidente, porque o que inere a algo por acidente, sendo estranho à sua natureza, é necessário que lhe convenha por alguma causa exterior, o que não pode ser dito em Deus.

Portanto, é necessário que toda a diferença das pessoas divinas entre si se siga da primeira raiz da distinção delas. Ora, a primeira raiz da distinção do Pai e do Filho é a partir da paternidade e da filiação. É necessário, portanto, que toda diferença entre o Pai e o Filho se siga de fato deste ser Pai e aquele Filho. Ser princípio, porém, do Espírito Santo, não convém ao Pai na medida em que é Pai, em razão da paternidade, pois, de fato, assim o pai não se refere senão ao Filho, de onde seguir-se-ia que o Espírito Santo seria Filho.

Semelhantemente também isto não repugna à razão de filiação, porque, segundo a filiação, não se refere a outro que não seja o Pai. Portanto, não pode haver diferença entre o Pai e o Filho pelo fato do Pai ser princípio do Espírito Santo, e não, porém, o Filho.

II) Também, conforme está dito no livro De Synodis, é próprio da criatura que Deus a tenha produzido pela sua vontade, o que Hilário prova pelo fato da criatura não ser tal qual Deus é, mas qual Deus a quis que fosse. Porque, porém, o Filho é tal qual o Pai, diz-se que o Pai gerou o Filho naturalmente. Ora, pela mesma razão o Espírito Santo (procede) do Pai naturalmente porque é semelhante e igual ao Pai, pois a natureza produz o (que é) a si semelhante. É necessário também que a criatura, que é a partir do Pai segundo a sua vontade, seja também a partir do Filho, porque a mesma é a vontade do Pai e do Filho. E semelhantemente, também a natureza de ambas é a mesma.

É necessário, portanto, que assim como o Espírito Santo (procede) do Pai, assim (proceda) do Filho. Não se segue, todavia, que o Filho e o Espírito Santo (procedam) do Espírito Santo, ainda que o mesmo possui uma só natureza com o Pai, assim como se segue que a criatura é (a partir) dele na medida em que tem uma só vontade com o Pai, por causa da repugnância que se seguiria se o Espírito Santo fosse dito (proceder) de si mesmo, ou se o Filho fosse dito (proceder) dele, já que é o seu princípio.

III) Isto também fica claro de outro modo.

Por não haver em Deus distinções de pessoas senão segundo as relações, pois as coisas que são ditas em Deus absolutamente significam a essência e são comuns, como a bondade, a sabedoria e outras tais. As diversas relações, porém, não podem

fazer distinção senão em razão de sua oposição, pois pode haver diversas relações de um único ao mesmo, como é evidente no caso em que o mesmo pode ser de um mesmo: filho, discípulo e igual e quaisquer outras relações que não incluam oposição.

Ora, é evidente que o Filho se distingue do Pai por referir-se ao mesmo por alguma relação, e semelhantemente o Espírito Santo se distingue do pai por alguma relação. Estas relações, portanto, não importando o quanto possam parecer (diversas), de nenhum modo poderiam distinguir o Espírito Santo do Filho a não ser que fossem opostas. Em Deus, porém, a oposição não pode ser senão a oposição segundo a origem, isto é, na medida em que um é a partir do outro. Portanto, de nenhum modo o Filho e o Espírito Santo poderiam ser distintos pelo fato de que ambos se referem de modos diversos ao Pai, a não se que um deles se refira ao Pai como existindo a partir dele.

Consta, porém, que o Filho não é (procedente) do Espírito Santo, pois é da razão d(o) Filho que não se refira senão ao Pai como existente a partir dele. Resta, portanto, por necessidade que o Espírito Santo seja (procedente) do Filho.

IV) Mas porque alguém poderia dizer que as coisas que são da fé não só pelas razões, mas também pelas autoridades devem se confirmar, resta mostrar pelas autoridades da Sagrada Escritura que o Espírito Santo seja (procedente) do Filho.

De fato, temos em muitos lugares da Sagrada Escritura que o Espírito Santo é do Filho, assim como Romanos 8, 9: *“Quem não possui o Espírito de Cristo, não pertence a ele”*, Gálatas 4, 6: *“Enviou Deus o Espírito de seu Filho em vossos corações”*, e Atos 16, 7: *“tentavam ir a Betânia, e não lhes permitiu o Espírito de Jesus”*. De fato, não se pode entender que o Espírito Santo seja o Espírito de Cristo somente segundo a humanidade, como que preenchendo-a, porque o Espírito Santo é de algum homem como de quem o possui, não como quem o dá. O Espírito Santo, porém, é do Filho como de quem o dá, segundo diz a Primeira Carta de João 4, 13: *“Nisto conhecemos que permanecemos nele e ele em nós, porque nos deu o seu Espírito”*, e em Atos 5, 32 se diz que deu o Espírito Santo àqueles que lhe obedecem.

É necessário, portanto, que se diga o Espírito Santo ser do Filho, na medida em que é pessoa divina. Portanto, ou se diz ser dele absolutamente, ou se diz ser dele com Espírito dele. Se, porém, absolutamente, então é necessário que haja alguma autoridade do Filho sobre o Espírito Santo. De fato, entre nós alguém pode ser dito de outro segundo algo, sem que este possua autoridade sobre o primeiro, como quando se diz Pedro é sócio de João, mas não se pode dizer que Pedro é de João absolutamente, a não ser que aquele seja alguma possessão deste, assim como o servo, isto mesmo o que ele é, é dito ser do senhor. Em Deus, porém, não pode haver algo servente ou sujeito, inteligindo-se ali a autoridade somente segundo a origem. Portanto, é necessário que o Espírito Santo se origine do Filho.

E o mesmo se segue se se disser que o Espírito Santo é do Filho como Espírito dele, porque o Espírito, segundo que é nome pessoal, importa numa relação de origem ao espirante, assim como o Filho ao gerante. Semelhantemente, também, encontra-se nas escrituras que o Filho envia o Espírito Santo, assim como acima se disse. Ora, sempre o enviante parece possuir autoridade sobre o enviado, e em Deus a autoridade, como foi dito, não é senão segundo a origem. De onde se segue que o Espírito Santo se origina do Filho.

Temos também pela Sagrada Escritura que pelo Espírito Santo nos configuramos ao Filho, segundo o que diz Romanos 8, 15: *“Recebestes o Espírito de adoção de filhos”*, e Gálatas 4, 6: *“E porque sois filhos, enviou Deus o Espírito de seu Filho no vossos corações”*. Ora, nada se configura a alguém senão pelo seu próprio caráter. Nas naturezas criadas, também assim é, que aquilo que conforma algo a alguém, é (a partir) dele, assim como o sêmen do homem não (se assemelha) ao cavalo, mas ao homem (a partir) do qual é. Ora, o Espírito Santo é do Filho como seu caráter próprio, de onde que se diz de Cristo em II Coríntios 1, 21-22: *“O qual nos assinalou, nos ungiu e no deu o penhor do Espírito em nossos corações”*. Mais expressamente diz o Filho, falando do Espírito Santo: *“Ele me glorificará porque receberá do que é meu”*. Ora, consta que o Espírito Santo não recebe do Filho como que antes não possuindo, porque assim seria mutável e de natureza indigente. Consta, portanto, que recebeu do Filho desde a eternidade, e nem poderia receber algo que não fosse a sua essência desde a eternidade. Portanto, do Filho o Espírito Santo recebeu a essência.

A razão, porém, pela qual o Espírito Santo teria recebido do Filho, o próprio Filho acrescenta, dizendo em João 16, 15: *“Tudo o que o Pai tem é meu. Por isso vobis disse: ele receberá do que é meu”*, como que dizendo porque a mesma é a essência do Pai e a minha, não pode o Espírito Santo ser da essência do Pai, sem que seja de minha essência. Diz-se também na Sagrada Escritura que o Filho opera pelo Espírito, assim como está escrito (e diz o apóstolo) em Romanos 15, 18: *“Por meio de mim realizou Cristo”*, isto é, milagres, e outros bens, *“no Espírito Santo”*; e em Hebreus 9, 14 diz-se que *“pelo Espírito Santo se ofereceu a si mesmo”*. Ora, quando quer que alguém é dito operar por alguém, é necessário ou que o operante dê virtude operativa àquele por quem opera, assim como o rei é dito operar pelo delegado, ou inversamente, assim como quando o delegado é dito operar pelo rei.

É necessário, portanto, se o Filho opera pelo Espírito Santo, ou que o Espírito Santo dê virtude operativa ao Filho, ou o Filho ao Espírito Santo; e assim que um dê a essência ao outro, já que a virtude operativa de ambos não é outra coisa do que a sua essência. Ora, consta que o Espírito Santo não dá a essência ao Filho, já que o Filho não é Filho senão do Pai. Resta, portanto, que o Espírito Santo seja (procedente) do Filho.

V) Por esta razão, portanto, pelas coisas que os gregos confessam, pode-se ter o mesmo. De fato, confessam os gregos que o Espírito Santo é (procedente) do Pai pelo Filho, e que o Pai espira o Espírito Santo pelo Filho. Sempre, porém, aquilo pelo qual algo é produzido é princípio daquele que é produzido. É necessário,

portanto, que o Filho seja princípio do Espírito Santo. Se, porém, se recusam a confessar que o Espírito Santo é (procedente) do Filho, porque o Filho é (procedente) de outro, e assim não é a primeira raiz de origem do Espírito Santo, é manifesto que em vão se movem, porque ninguém se recusa a dizer que a pedra é movida, pela alavanca, ainda que a alavanca seja movida pela mão, nem Jacó ser a partir de Isaac, ainda que Isaac a partir de Abraão. E menos ainda será para se recusar no caso em questão, porque uma é a virtude produtiva do Pai e do Filho, o que não sucede nos moventes e agentes criados.

De onde que assim como é de se confessar que as criaturas são (a partir) do Filho, ainda que o Filho seja (a partir) do Pai, assim deve-se confessar que o Espírito Santo seja (procedente) do Filho, ainda que o Filho seja (procedente) do Pai. Portanto, é manifesto que os que dizem que o Espírito Santo é (procedente) do Pai pelo Filho, não porém (procedente) do Filho, ignoram a própria voz, assim como Aristóteles diz de Anaxágoras. *“De fato, querendo ser doutores da lei, não compreendem nem as coisas de que falam, nem as que afirmam”*, como diz a primeira a Timóteo 1, 7.

Ao décimo segundo, portanto, deve-se dizer que encontra-se regularmente na Sagrada Escritura que aquilo que é dito do Pai é necessário que se entenda do Filho, e o que é dito de ambos ou de um deles se entenda do Espírito Santo, mesmo que se coloque uma expressão exclusiva, com exceção somente daquelas pelas quais as pessoas divinas se distinguem mutuamente, assim como se diz em João 17, 3: *“Esta é a vida eterna, que te conheçam a ti, o Deus único e verdadeiro, e aquele que enviaste Jesus Cristo”*. De fato, não se pode dizer que ao Filho não convenha ser Deus verdadeiro, coisa que o próprio Filho atribui ao pai somente, porque, como o Pai e o Filho são um, ainda que não um (único), é necessário que o que é dito do Pai também seja entendido do Filho. Nem também se pode negar (por não se fazer aqui menção do Espírito Santo) que a vida eterna não consista no conhecimento do Espírito Santo, já que o conhecimento dos três é um só. Nem também deve-se subtrair do Espírito Santo o conhecimento do Pai e do Filho, ainda que em Mateus 11, 27 se diga: *“Ninguém conheceu o Filho senão o Pai, e ninguém conheceu o pai senão o Filho”*. De onde que, como ter o Espírito Santo procedente de si é algo que pertence à razão de paternidade e da filiação, pelas quais o Pai e o Filho se distinguem, é necessário que, ao se dizer no Evangelho que o Espírito Santo procede do Pai, nisto mesmo se entenda que procede do Filho.

Ao décimo terceiro, deve-se dizer que a doutrina da fé católica foi (transmitida) suficientemente no Símbolo de Nicéia, de onde que os Santos Padres nos Concílios seguintes não pretenderam acrescentar algo, mas por causa das heresias que surgiam esforçaram-se por explicar aquilo que implicitamente continha, de onde que na determinação do *Concílio de Calcedônia* está dito: *“O agora presente santo, magno e universal concílio ensinando a pregação imutável desde o início, definiu principalmente manter inatacável a fé dos trezentos e dezoito Santos Padres que se reuniram em Nicéia; e por causa daqueles que pugnam contra o Espírito Santo, corrobora a doutrina (legada) num tempo posterior pelos cento e cinquenta padres congregados em Constantinopla sobre a*

substância do Espírito Santo, a qual eles a todos fizeram conhecida, não como que introduzindo algo que nos precedentes houvesse a menos; mas declarando por testemunhos da Escritura o entendimento dos mesmos acerca do Espírito Santo contra aqueles que tentaram desprezar seu domínio”.

E por este modo deve-se dizer que a processão do Espírito Santo (a partir) do Filho está contida implicitamente no *Símbolo de Constantinopla*, na medida em que ali está contido que procede do Pai, porque o que se entende do Pai, é necessário inteligir do Filho, já que em nada diferem, senão porque este é Filho e aquele é Pai. Mas por causa dos erros que se levantavam daqueles que negavam que o Espírito (procedesse) do Filho, foi conveniente que (isto) se colocasse no Símbolo, não como algo acrescentado, mas (como tendo sido) explicitamente interpretado o que implicitamente se continha. Assim como se se levantasse uma heresia que negasse o Espírito Santo ter feito o céu e a terra, seria necessário que isto fosse explicitamente colocado, já que no citado Símbolo isto não é dito senão do Pai. Porém, assim como o Concílio posterior possui o poder de interpretar o Símbolo composto pelo Concílio anterior, e de colocar algo para sua explicação, como é evidente pelo que foi dito, assim também o Romano Pontífice pode (fazer) isto em virtude de sua autoridade, por cuja única autoridade o Concílio pode ser congregado, e pelo qual a sentença do Concílio é confirmada, e ao qual pode-se apelar do Concílio. As quais todas estas coisas são evidentes pelos documentos do *Concílio de Calcedônia*.

Nem é necessário que para fazer a sua exposição se congregue o Concílio Universal, já que as vezes as desordens das guerras proíbem de se o fazer, assim como se lê no *Sétimo Concílio de Constantino* Agostinho disse que por causa das guerras iminentes não pôde congreguar universalmente os bispos; todavia, aqueles que se reuniram, nascida certa dúvida na fé, seguindo a sentença do Papa Ágato, determinaram que em Cristo há duas vontades e duas ações; e semelhantemente os padres reunidos no *Concílio de Calcedônia*, seguiram a sentença do Papa Leão, que determinou Cristo existir em duas naturezas após a encarnação.

Deve ser considerado, todavia, que pela determinação dos principais Concílios se tem que o Espírito Santo procede do Filho. De fato, o Concílio de Calcedônia, conforme está dito em suas determinações, aprovou as epístolas conciliares do bem aventurado Cirilo, Bispo da Igreja de Alexandria, (enviadas) a Nestório e a outros pelo Oriente, em uma das quais assim se lê: *“Já que para demonstrar sua divindade Cristo se utilizava de seu Espírito para (realizar) grandes obras, dizia ser glorificado por ele, como se alguém dissesse que lhe glorificarão as coisas que segundo nós inerem (a cada um) pela fortaleza ou pelo aprendizado, ou (ainda) outras. Assim, de fato, o Espírito está numa subsistência especial, ou certamente é entendido per se, segundo o que é Espírito e não Filho; todavia, não é alheio ao (Filho); de fato, é chamado de Espírito da verdade, e é o Espírito da verdade, e provém (profluit) dele (isto é, do Filho), assim como, enfim, de Deus Pai”* [1]. E não importa que diz “provém” (profluit), e não “procede”, porque assim como é patente que pelo que foi dito, a palavra procede é

generalíssima entre aquelas que dizem respeito à origem. De onde que tudo o que é emitido, ou provém, ou de qualquer modo (nasce ou se origina) (*exoritur*), disto seguir-se-á que procede. Temos também na determinação do *Quinto Concílio de Constantinopla*: “*Seguimos por tudo os Santos Padres e Doutores da Igreja, Atanásio, Hilário, Basílio, Gregório o Teólogo e Gregório Nisseno, Ambrósio, Agostinho, Teófilo, João de Constantinopla, Guilherme, Leão, Próculo, e tomamos tudo o que expuseram acerca da reta fé para a condenação dos heréticos*”. É patente, porém, pois que por diversos deles o foi dito na doutrina da fé, que o Espírito Santo procede do Filho; enquanto que por nenhum deles encontrou-se isto ser sido negado. De onde que não é contra os Concílios, mas consoante a eles, que o Espírito Santo se diga proceder do Filho.

Ao décimo quarto deve-se dizer que ainda que “*algo ser deste*” se diga de múltiplas maneiras, todavia em Deus isto não pode ser entendido senão segundo a relação de origem.

Acerca da missão (ou envio) deve-se saber, porém, que todos os Doutores concordam que não é enviada senão a pessoa que é (procedente) de outra, de onde que ao pai, que não é (procedente) de ninguém, não convém de todo que seja enviado. Mas quanto á pessoa pela qual é feito o envio, a sentença dos Doutores é diversa. Santo Atanásio e alguns outros dizem que nenhuma pessoa é enviada temporalmente senão por aquela da qual (procede) eternamente, assim como o Filho é enviado temporalmente pelo Pai, do qual procedeu desde a eternidade. Segundo isto pode-se concluir infalivelmente que se o Espírito Santo é enviado pelo Filho, existe eternamente (como procedente) dele. Quanto ao dizer-se o Filho ser enviado pelo Espírito Santo, deve-se entender isto do Filho segundo a natureza humana, que foi enviada pelo Espírito Santo para pregar; de onde que significativamente está dito em Isaías 61, 1: “*A evangelizar os pobres enviou-me*”, e é assim que explica Ambrósio no livro *De Spiritu Sancto*, ainda que Hilário, no *De Trinitate*, exponha que por Espírito se entenda Pai, na medida em que espírito é tomado em Deus eternamente.

Santo Agostinho porém coloca que a pessoa procedente é enviada temporalmente também por aquele do qual não procede eternamente, porque como a missão da pessoa divina se entende segundo algum efeito na criatura, a qual (o) é (em virtude) de toda a Trindade, para que na missão não se entenda a autoridade do enviante à pessoa que é enviada, mas a causalidade para com o efeito, segundo o que é dito a pessoa ser enviada.

Quanto à razão que prova o Espírito Santo proceder do Filho para que os mesmos possam se distinguir, ela não é excluída pelo fato de que ambos se distinguem pelas propriedades, porque estas propriedades são relativas e não podem distinguir a não se que se oponham mutuamente, assim como é evidente pelo que foi dito.

Ao décimo quinto deve-se dizer que ainda que o Espírito Santo seja (procedente) de dois, não todavia por isto é composto, porque aqueles dois, isto é, o Pai e o Filho, são um só pela essência.

Ao décimo sétimo deve-se dizer que ainda que a vontade mova o intelecto a inteligir algo, todavia a vontade não pode querer algo a não ser que (este algo) seja previamente inteligido. De onde que, como não se pode proceder ao infinito, é necessário que se chegue a que o intelecto intelija algo naturalmente não pelo império da vontade. Ora, o Filho procede do Pai naturalmente, de onde que embora proceda por modo de intelecto, não se segue que seja (procedente) do Espírito Santo, mas o inverso.

Ao décimo oitavo deve-se dizer que o Espírito Santo pode ser dito repousar no Filho de três modos: de um primeiro modo segundo a natureza humana, segundo diz Isaías 11, 1: *“Surgirá uma vara da raiz de Jessé, e um rebento brotará de sua raiz, e repousará sobre ele o Espírito do Senhor”*. De outro modo, entendendo-se o Espírito repousar no Filho, porque a virtude espirativa do pai é dada ao Filho, e além não se estende. De um terceiro modo segundo que o amor é dito repousar no amado, no qual se quieta o afeto do amante. Ora, por nenhum destes modos é excluída a processão do Espírito Santo (a partir) do Filho.

[1] O texto da Epístola Conciliar de São Cirilo de Alexandria, está na verdade nos documentos do Concílio de Éfeso. A versão original está em língua grega. A versão latina apresentada por Santo Tomás é de difícil tradução. Segundo outra versão latina encontrada numa coletânea das atas de todos os Concílios editada modernamente, o mesmo texto diria aproximadamente o seguinte:

“Mas porque se utilizava da virtude do próprio Espírito para fazer obras admiráveis para demonstrar a sua divindade, é dito ser glorificado pelo mesmo (isto é, pelo Espírito), de uma maneira semelhante à que se alguém dissesse dos homens que pela sua virtude ou por qualquer aprendizado um resplandece. Embora, porém, o Espírito esteja em sua subsistência, e em sua pessoa se entenda a propriedade pela qual é (o) Espírito e não (o) Filho, todavia (o Espírito) não é alheio (ao Filho). Porque o Espírito é chamado (o Espírito) da verdade, e a verdade é Cristo, de onde que procede deste semelhantemente como de Deus Pai”.

Artigo 5

(Artigo 5 da Questão X do De Potentia)

Quinto, questiona-se se o Espírito Santo permaneceria distinto do Filho se dele não procedesse.

E parece que permaneceria, pois,

1) De fato, diz Ricardo de São Vitor que as pessoas diferem segundo a origem, (de tal maneira) que uma possui origem e a outra carece de origem; ou se possuírem origem, todavia a origem de uma difere da origem da outra. Ora, uma é a origem do Espírito Santo, e outra é a origem do Filho, porque o Espírito Santo procede como espirado, o Filho, porém, como gerado. Portanto, o Espírito Santo difere pessoalmente do Filho, mesmo se dele não procedesse, por causa da origem diversa.

2) Ademais, diz Santo Anselmo: “*Certamente o Filho e o Espírito Santo tem o ser (procedente) do Pai, mas de modos diversos; pois um (o tem) nascendo, enquanto o outro procedendo, de tal maneira que por isto sejam mutuamente outros*”, e depois acrescenta: “*Pois se por outra coisa o Filho e o Espírito Santo fossem muitos, somente por isto seriam diversos*”. Portanto, ainda que o Espírito Santo não procedesse do Filho, todavia permaneceria pessoalmente distinto do Filho por causa do modo diverso de origem.

7) Ademais, proceder por modo de natureza não é o mesmo que proceder por modo de amor. Ora, pelo nome de Filho designa-se a pessoa procedente por modo de natureza, enquanto que pelo nome de Espírito Santo designa-se a pessoa procedente pelo modo de amor. Portanto, o Espírito Santo distingue-se do Filho, mesmo se dele não procede, somente pela diferença de processão.

Porém, ao contrário,

1) Boécio diz no *De trinitate* que em Deus somente a relação multiplica a Trindade. Ora, se o Espírito Santo não procede do Filho, não haverá nenhuma relação do Espírito Santo para com o Filho. Portanto, não se distinguirá do Filho segundo o número da pessoa.

Respondo dizendo que

se alguém considerar retamente os ditos dos gregos, encontrará que diferem de nós mais nas palavras do que no sentido. De fato, não concedem o Espírito Santo proceder do Filho, ou por ignorância, ou por arrogância ou por calúnia ou por qualquer outra causa; concedem, todavia, o Espírito Santo ser Espírito do Filho, e

ser (procedente) do Pai pelo Filho: o que não poderia ser dito se a processão do Espírito Santo fosse inteiramente desligada do Filho. De onde que se dá a entender que também os próprio gregos inteliçam a processão do Espírito Santo possuir alguma ordem para com o Filho.

Digo, porém, que se o Espírito Santo não fosse (procedente) do Filho, nem de algum modo o Filho fosse princípio de processão do Espírito Santo, seria impossível que o Espírito Santo se distinguisse pessoalmente do Filho, e também seria impossível que a processão do Espírito Santo diferisse da geração do Filho. O que na verdade é manifesto se alguém considerar as coisas pelas quais alguns manifestam a distinção das pessoas divinas. De fato, alguns falam da distinção das pessoas segundo as relações; outro, porém, segundo os modos de origem; enquanto que outros pela comparação ao atributos essenciais.

A) Se, portanto, consideramos o modo de distinguir as pessoas pelas relações, manifestamente aparecerá que o Espírito Santo não pode distinguir-se pessoalmente do Filho se dele não procede.

1) Primeiro, de fato, porque a distinção de alguns entre si não pode propriamente se dar senão ou por uma causa da divisão material ou quantitativa ou por causa da divisão formal.

A divisão, porém, segundo a divisão material e quantitativa encontra-se nas coisas corporais nas quais há muitos indivíduos da mesma espécie pelo fato que a forma da espécie é encontrada em diversas partes da matéria segundo a quantidade da divisão, de onde que se há algum indivíduo que consta de toda a matéria na qual é possível existir a forma da espécie, é impossível que daquela espécie hajam muitos indivíduos assim como prova Aristóteles acerca do mundo, no princípio do livro Do Céu e do mundo. Este modo de distinção é necessário que seja inteiramente removido de Deus, já que em Deus não há matéria nem quantidade corporal. A distinção, porém, de coisas que possuem uma só natureza pelo menos de gênero, não pode ser por divisão formal senão em razão de alguma oposição. De onde que encontramos que as diferenças de qualquer gênero são opostas.

E por isso na natureza divina não pode haver nem inteligir-se nenhuma distinção, sendo ela una não somente pelo gênero, mas também pelo número, a não ser por alguma oposição. De onde que como as pessoas se distinguem em Deus, é necessário que isto o seja por alguma oposição relativa, porque em Deus não pode haver outra oposição, e isto é suficientemente manifesto. Porque por muito que (em Deus) algumas (coisas) possam ser divididas segundo razões diversas, assim como os atributos essenciais, não distinguem as pessoas porque não se opõe mutuamente. Assim também encontram-se muitas noções em uma (só) pessoa divina por causa de não possuírem oposição entre si. assim como no Pai, isto é, a inascibilidade, a paternidade, e a espiração ativa. Ali, de fato, por primeiro se encontrará uma distinção aonde por primeiro ocorrer uma oposição relativa, assim como no ser Pai e Filho. Aonde, portanto, não houver oposição relativa em Deus, não pode haver distinção real, que é distinção pessoal.

Se, porém, o Espírito Santo não procede do Filho, não haverá nenhuma oposição entre o Filho e o Espírito Santo, e assim não se distinguiria pessoalmente o Espírito Santo do Filho. E nem por ser dito que para fazer tal distinção seja suficiente a oposição de afirmação e de negação, porque tal oposição segue a distinção, porém não causa a distinção, já que um existente se distingue de outro por algo a si inerente substancialmente ou acidentalmente, enquanto que isto não ser aquilo segue-se pelo fato de serem distintos. Semelhantemente também é evidente que a verdade de qualquer negativa nos existentes se fundamenta sobre a verdade afirmativa, assim como a verdade desta negativa “*o etíope não é branco*”, se fundamenta sobre a verdade desta afirmativa “*o etíope é negro*”. E por isso é necessário que toda a diferença que é por oposição de afirmação e de negação se reduza à diferença de alguma oposição afirmativa. De onde que a primeira razão da distinção entre o Filho e o Espírito Santo não pode ser pelo fato do Filho ser gerado e não espirado, e (o Espírito Santo) ser espirado e não gerado, a não ser que a distinção entre a espiração e a geração, e entre o Filho e o Espírito Santo seja pré-inteligida por alguma oposição de duas afirmações.

2) Segundo, porque, segundo diz Santo Agostinho no *De Trinitate*, o que é dito em Deus de modo absoluto é comum às três pessoas. De onde que resta que a distinção das pessoas divinas não pode ser senão segundo o que é dito relativamente; de fato, em Deus há estes dois predicamentos. A primeira distinção, porém, que em Deus é encontrada segundo a relação, é por estes dois, “*a partir do qual outro*”, e “*aquele que a partir de nenhum*”. Se, porém, deve-se subdistinguir o primeiro destes, isto é, o que é a partir de outro, é necessário que seja subdistinguido por aqueles que são da mesma razão. De fato, o Filósofo ensina no oitavo livro da *Metafísica* que se alguém ao subdividir se utiliza das coisas que são por acidente e não per se, não segue uma ordem correta de divisão; assim como se dissesse: dos animais, um é racional e o outro é irracional, dos irracionais, porém, um é branco e outro é negro, esta não seria uma divisão correta porque, como a partir das coisas que são por acidente não se faz o uno de modo simples, a última espécie, constituída de muitas diferenças, não seria (um) uno de modo simples.

É necessário, portanto, que se em Deus “*o que é a partir de outro*” se distingue ou subdivide, que isto o seja por diferenças da mesma razão, como, na verdade, das coisas que são a partir de outro, uma delas seja a partir da outra delas; e isto importa numa diferença de processões, que é significada ao se dizer que um procede por geração, e o outro por espiração. De onde que Ricardo de São Vitor, no quinto livro *De Trinitate* deste modo distingue (um) procedente do outro, que um tem outro procedente de si, enquanto o outro não.

3) Terceiro, porque como no Pai há duas relações, isto é, a paternidade e a espiração ativa, somente a paternidade constitui a pessoa do pai, de onde que é dita propriedade ou relação pessoal,

enquanto que a expiração ativa é relação não pessoal da pessoa, como que superveniente à pessoa já constituída. Do que é patente que a geração ativa, ou paternidade, segundo a ordem de intelecção, é pressuposta à expiração. É necessário, portanto, que a filiação, que corresponde por oposição à paternidade, segundo alguma ordem, semelhantemente se pressuponha à expiração passiva, que é a processão do Espírito Santo. Ora, ou isto se dá de tal modo que a expiração passiva seja inteligida como superveniente à filiação na mesma pessoa, assim como a expiração ativa o é para com a paternidade, e assim a pessoa espirada e nascida será a mesma, assim como a do gerente e a do espirante, ou então será necessário que a filiação possua alguma ordem para com a expiração passiva. Não há, porém, ordem em Deus senão de natureza, segundo a qual alguém é procedente de alguém, como diz Agostinho. De onde que resta que, ou a pessoa do Filho e do Espírito Santo espirado seja uma única, ou que o Espírito Santo seja (procedente) do Filho.

B) Se alguém, porém, considerar a distinção das pessoas divinas pela própria origem, e não pelas relações de origem, seguir-se-á o mesmo, assim como a partir das coisas que se dirão ficará claro.

1) Primeiro, porque se alguém considerar a propriedade da natureza divina, será impossível haver em Deus pluralidade de pessoas senão por uma se originar de outra, enquanto que de nenhum modo pode duas se originarem de uma. O que é evidente se considerarmos como a distinção se encontra nas diversas coisas. De fato, nas coisas materiais, nas quais é possível fazer-se multiplicação pela divisão da matéria e da quantidade, conforme foi dito, é possível dois indivíduos da uma só espécie se haverem de modo igual, enquanto que aonde a primeira diferença é encontrada segundo a forma, ali é impossível que quaisquer duas coisas possam se haver de modo igual. De fato, como diz o Filósofo no oitavo livro da Metafísica, as formas das coisas são como os números, nas quais as espécies se variam pela adição ou subtração da unidade, e as diferenças formais das coisas consistem numa certa ordem de perfeição.

A planta, pois, difere da pedra por lhe ser acrescentada a vida; o animal bruto da planta por lhe ser acrescentado o sentido; enquanto que o homem do animal bruto por lhe ser acrescentado a razão. E por isso nas coisas imateriais, nas quais não pode haver multiplicação segundo a divisão da matéria, é impossível que haja pluralidade senão com uma certa ordem. Na verdade, nas substâncias criadas imateriais há ordem de perfeição, segundo a qual um anjo é de natureza mais perfeito do que outro. E porque alguns filósofos acreditaram que toda natureza imperfeita fosse criada pela mais perfeita, por isso disseram que nas substâncias separadas não pode haver multiplicação senão pela causa e pelo causado, o que todavia não pertence à fé correta porque nós cremos as diferentes ordens das substâncias imateriais terem sido produzidas pela ordenação da sabedoria divina.

Como, porém, em Deus não pode haver ordem de perfeição, como os Arianos colocaram, dizendo o Pai ser maior do que o Filho, e ambos (maiores) do que o Espírito Santo, resta que a pluralidade nas pessoas divinas não possa ser inteligida senão segundo somente a ordem de origem, isto é, na medida em que o Filho é (a partir) do Pai e o Espírito Santo (a partir) do Filho. De fato, se o Espírito Santo não fosse (a partir) do Filho, se haveria de modo igual para com o Pai quanto à origem, de onde que ou não seriam duas pessoas, ou haveria ordenação de perfeição entre eles segundo os Arianos, ou haveria entre eles divisão material, o que é impossível.

E seguindo esta razão, diz Hilário no livro *De Synodis* que colocar em Deus dois ingênitos, isto é, existente não a partir de algo, é o mesmo que colocar dois deuses, porque se a multiplicação não é por ordem de origem, é necessário que seja por ordem de natureza. E a mesma será a razão se entre o Filho e o Espírito Santo não se colocar ordem de origem.

2) Segundo, porque o que procede naturalmente de um uno é necessário que seja uno, pois a natureza sempre se inclina para um só, enquanto que as coisas que procedem de algo por uma vontade operante podem ser diversas, ainda que sejam (procedentes) de um só, assim como de um só Deus procederam as diversas criaturas segundo a sua vontade. Ora, consta que o Filho procede do Pai naturalmente e não pela vontade, como os Arianos disseram, e isto por causa do que diz Hilário no livro *De Synodis*: “*O que procede naturalmente de algo, é tal qual aquele do qual procede; o que, todavia, procede de algo segundo a vontade agente, não é tal qual é aquele do qual procede, mas tal qual aquele o quis que fosse*”. Ora, o Filho é tal qual é o Pai, enquanto que as criaturas são tais quais Deus as quis que fossem. De onde que o Filho procede do Pai naturalmente, enquanto que as criaturas dele procedem pela vontade. Semelhantemente, também, o Espírito Santo é tal qual é o Pai, pois não é uma criatura, como o disseram Ário e Macedônio. De onde que é necessário que proceda naturalmente do Pai, por causa do que dizem Atanásio e outros santos que é o Espírito natural do Pai e do Filho. Portanto, é impossível que o Filho e o Espírito Santo procedam do Pai senão por este modo, segundo o qual somente do Pai procedeu apenas o um, isto é, o Filho, e do Pai e do Filho, na medida em que são um, somente o Espírito Santo.

3) Terceiro, porque, conforme prova Ricardo de São Vitor no quinto livro *De Trinitate*, é impossível que em Deus haja processão mediata. De fato, como qualquer pessoa divina está na outra, é necessário que qualquer pessoa divina se ordene imediatamente a outra. Se, porém, o Filho e o Espírito Santo fossem (procedentes) do Pai sem que o Espírito Santo fosse (procedente) do Filho, não haveria ordenação imediata do Espírito Santo ao Filho, pois não se ordenariam mutuamente senão mediante aquele (a partir) do qual existiriam, assim como dois irmãos gerados de um só pai. De onde que é impossível que o Filho e o Espírito

Santo sejam (procedentes) do Pai deste modo, como duas pessoas distantes sem que uma delas não seja (procedente) da outra.

C) Se, porém, alguém considerar a distinção das pessoas pela ordenação dos atributos essenciais, é também evidente que se seguirá o mesmo.

1) Primeiro, porque segundo isto se diz que o Filho procede por modo de natureza, enquanto que o Espírito Santo por modo de vontade. Ora, sempre a processão da natureza é princípio e origem de qualquer outra processão, pois tudo o que é feito pela arte, vontade ou intelecto procede das (coisas) que são segundo a natureza. Por isso Ricardo diz que entre todos os modos de proceder consta ter o primeiro lugar e ser o princípio de todos aquele modo de proceder que é o do Filho (a partir) do Pai. Pois, a não ser que este precedesse, nenhum dos outros teria de todo modo de existir.

2) Segundo, o mesmo fica manifesto se se disser que o Filho procede por processão intelectual como verbo, enquanto que o Espírito Santo por processão intelectual da vontade como amor. De fato, não pode ser nem inteligir-se que o amor seja de algo que não esteja preconcebido no intelecto, de onde que qualquer amor é (procedente) de algum verbo, falando de amor na natureza intelectual.

3) Terceiro, o mesmo aparece se dissermos o Espírito Santo ser vivífico por um certo “*spiramen*” da divindade, como diz Atanásio. De fato, todo movimento e ação da vontade é ordenado pelo intelecto, a não ser que por imperfeição da natureza aconteça o contrário.

D) De onde que por tudo o que foi acima dito dá-se a entender que nem o Espírito Santo seria diversos do Filho se dele não procedesse, nem a espiração seria diversa da geração.

De onde que

Ao primeiro deve-se dizer que o Espírito Santo se distingue substancialmente do Filho pelo fato da origem de um diferir da origem do outro, mas a própria diferença da origem é pelo fato do Filho ser (procedente) somente do Pai, enquanto que o Espírito Santo do Pai e do Filho. O que fica claro pelo que Ricardo de São Vitor diz no segundo livro De Trinitate: “*Deve-se notar que tal diferença de propriedades somente consiste no número dos que produzem, porque a primeira delas possui o ser (a partir) de nenhuma outra, a outra (a partir) de uma só, a terceira, porém, (a partir) de ambos*”.

Ao segundo deve-se dizer que aquilo que diz Anselmo, que o Filho e o Espírito Santo somente se distinguem entre si por procederem de modo diverso, é inteiramente verdade; mas, segundo foi mostrado, não podem proceder por modo diverso a não ser que o Espírito Santo seja (procedente) do Filho, de onde que,

removendo-se que o Espírito Santo seja (procedente) do Filho, remove-se também toda distinção do Espírito Santo para com o Filho. É, porém, a intenção de Anselmo antes colocar as coisas nas quais estamos de acordo com os que negam o Espírito Santo ser (procedente) do Filho, os quais, todavia, dizem o Espírito Santo distinguir-se do Filho. De onde que as palavras citadas de Anselmo foram usadas mais como suposição disputativa do que como uma definição da verdade.

Ao sétimo deve-se dizer que aquele que procede por modo de amor é necessário que proceda daquele que procede por modo de natureza, conforme é evidente pelo que foi dito.

APÊNDICE

SOBRE O PREDICAMENTO DA RELAÇÃO, EXTRAÍDO DO COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS À METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

APÊNDICE

**traduzido da Lectio 17 do livro V
do Comentário de Santo Tomás de Aquino
à Metafísica de Aristóteles,**

**é acerca do predicamento da relação
em si mesmo.**

**E primeiro, colocamos o problema,
tratando da relação em geral.**

**Segundo, da relação per se
segundo o número e a quantidade.**

**Terceiro, das relações que se seguem
à ação e paixão.**

**Quarto, das relações segundo
que o mensurável é dito relativo à medida.**

**Quinto, das relações que o são
em razão de outro.**

I

DA RELAÇÃO EM GERAL

1) Colocação do problema.

(No quinto livro de sua Metafísica, Aristóteles, ao tratar) acerca do predicamento da relação, a este respeito faz duas coisas.

Primeiro, coloca os modos das relações segundo se. Segundo, das relações em razão de outro.

Acerca da primeira destas, o filósofo faz duas coisas. Primeiro, enumera o modo das relações segundo se. Segundo, prossegue considerando acerca delas.

2) Os três modos da relação segundo se.

Coloca, portanto, os três modos das relações, dos quais o primeiro é aquele segundo o número e a quantidade, assim como a relação do duplo à metade, e a do triplo à terça parte, do múltiplo e submúltiplo, e do continente ao contido. O continente é tomado como sendo aquele que excede segundo a quantidade, pois todos excedente segundo a quantidade contém em si aquele que é excedido, já que é este e ainda mais, assim como o cinco contém em si o quatro, e três côvados contém em si dois côvados.

O segundo modo é aquele segundo o qual a relação é dita segundo a ação e a paixão, ou a potência ativa e passiva, assim como a do calefativo ou calefatível, o que pertence às ações naturais, e a do cortante ao cortável, o que pertence às ações artificiais, e universalmente a todo ativo ao passivo.

O terceiro modo é aquele segundo o qual o mensurável é dito ser relativo à medida. Aqui a medida e o mensurável não são tomados segundo a quantidade, pois isto pertenceria ao primeiro modo, no qual ambos são ditos relativos a ambos, isto é, o duplo é dito relativo à metade, e a metade é dita relativa ao duplo, mas segundo o ser medida da verdade. De fato, a verdade da ciência é medida pelo cognoscível, pois pelo fato da coisa ser ou não ser é que a sentença sabida é verdadeira ou falsa, e não inversamente. Por causa disso não se relacionam mutuamente a medida ao mensurável e vice versa, como nos outros modos, mas somente o mensurável à medida. Semelhantemente também a imagem é dita relacionar-se àquilo de quem é imagem como o mensurável à medida, pois a verdade da imagem é medida pela coisa de que é imagem.

3) Explica-se a razão de ser destes modos.

A razão destes modos é a seguinte.

Como a relação, a qual está nas coisas, consiste numa certa ordenação de uma coisa a outra, é necessário existirem tantos modos de tais relações, quantos forem os modos pelos quais uma coisa possa se ordenar a outra. Ora, uma coisa pode se ordenar a outra ou segundo o ser, na medida em que o ser de uma coisa depende da outra, e assim teremos o terceiro modo; ou segundo a virtude ativa e passiva, segundo o qual uma coisa recebe de outra, ou a outra confere algo, e assim teremos o segundo modo; ou ainda segundo que a quantidade de uma coisa possa ser medida pela outra, e assim teremos o primeiro modo.

Já a qualidade da coisa, enquanto tal, não diz respeito senão ao sujeito em que está, de onde que segundo a mesma uma coisa não se ordena à outra, senão na medida em que uma qualidade toma razão de potência passiva ou ativa, na medida em que é princípio de ação e paixão; ou por razão da quantidade ou de algo pertencente à quantidade, assim como quando algo é dito mais branco do que outro, ou semelhante, se possuir alguma qualidade una.

Quanto aos outros gêneros, mais eles se seguem à relação do que as podem causa. Assim, o predicamento do tempo consiste em alguma relação ao tempo, enquanto que a do lugar ao lugar. A posição também implica numa ordenação das partes, enquanto que o hábito ou possessão numa relação do paciente ao possuído.

II

DA RELAÇÃO PER SE SEGUNDO O NÚMERO E A QUANTIDADE

1) Os modos da relação per se segundo o número e a quantidade.

(No primeiro modo das relações per se, que é o segundo o número e a quantidade, há aquelas que se seguem ao número de modo absolutamente, e aquelas que se seguem à unidade absolutamente.

Das que se seguem ao número absolutamente, há aquelas que são segundo a comparação do número ao número, e aquelas que são segundo a comparação do número ao uno. E cada uma destas duas últimas ainda o pode ser de duas maneiras, que são o sê-lo determinadamente ou indeterminadamente).

(Isto pode ser assim esquematizado):

***que se seguem ao uno
absolutamente***

**RELAÇÕES PER SE
SEGUNDO O NÚMERO
E A QUANTIDADE**

determinadamente
*por comparação do
número ao número*
indeterminadamente

***que se seguem
ao número
absolutamente***

determinadamente
*por comparação do
número à unidade*
indeterminadamente

Quanto às medidas que há nas quantidades contínuas, derivam-se de algum modo do número. Por isso as relações que são segundo as quantidades contínuas, também são atribuídas ao número.

(Há, porém, uma exceção, do que se falará no item oito).

2) Consideram-se as relações que se seguem ao número absolutamente.

A proporção natural se divide em igualdade e desigualdade. (A igualdade pertence, pelo que se pode compreender do texto do Comentário, às proporções numéricas que se segue à unidade absolutamente).

As desigualdades são de duas espécies, isto é, o excedente e o excedido, ou o mais e o menos. O desigual excedente se divide em cinco espécies, (assim como também o desigual excedido).

(O desigual excedente se divide em múltiplo, super particular, super partiente, múltiplo super particular, múltiplo super partiente).

(O desigual excedido se divide em submúltiplo, sub particular, sub partiente, submúltiplo sub particular, submúltiplo sub partiente).

(Esquemmatizando-se, teremos):

Que se seguem ao uno absolutamente	<i>igualdade</i>
	<i>outras</i>
RELAÇÕES PER SE SEGUNDO O NÚMERO E A QUANTIDADE	<i>excedente</i>
	múltiplo
	super particular
	super partiente
	múltiplo super particular
	múltiplo super partiente
	<i>excedido</i>
	submúltiplo
	sub particular
	sub partiente
submúltiplo sub particular	
submúltiplo sub partiente	

(Dos 10 modos do desigual alguns são por comparação do número ao número, e alguns são por comparação do número à unidade, e cada um deles se divide em determinadamente e indeterminadamente. Por exemplo, o múltiplo é uma relação por comparação do número à unidade, e pode sê-lo determinadamente ou indeterminadamente; o super particular é uma relação por comparação do número ao número, e pode sê-lo determinadamente ou indeterminadamente).

3) Os cinco modo do desigual excedente.

O número maior é múltiplo em relação ao menor quando contém o menor um certo número de vezes, como o seis que contém dois três. Se se o contém duas vezes, é dito duplo; se três, triplo; se quatro, quádruplo, e assim por diante.

O número maior é dito super particular em relação ao menor quando contém todo o número menor uma vez e mais uma parte qualquer do mesmo. Por exemplo, se contém o todo e a metade, é chamado sesquilátero, assim como o três em relação ao dois. Se a terça parte, sesquitércio, como o quarto em relação ao três. Se a quarta parte, sesquiquartus, assim como o cinco em relação ao quatro. E assim por diante.

O número maior é dito super partiente em relação ao menor quando contém o menor toda uma vez e mais não somente uma parte, mas muitas partes. Se contiver duas partes é dito superbipartiente, como o cinco em relação ao três. Se três partes, é dito super tripartiente, como o sete em relação ao quatro. E assim por diante.

O número maior é dito múltiplo super particular em relação ao menor quando o contém muitas vezes e mais alguma parte. Se o contiver duas vezes e meia, é chamado duplo sesquilateral, como o cinco em relação ao dois. Se contiver três vezes e meia, é chamado triplo sesquilateral, como o sete em relação ao dois. Se contiver quatro vezes e meia, é chamado quádruplo sesquilateral, como o nove em relação ao dois. E as espécies deste modo de relação podem ser considerados no caso do super particular, enquanto que falamos de um duplo sesquitércio quando o número maior contém o menor duas vezes e mais uma terça parte, como o sete em relação ao três; ou duplo sesquiquartus, como o nove em relação ao quatro, e assim por diante.

O número maior é múltiplo super particular em relação ao menor quando contém todo o menor muitas vezes e mais alguma parte dele. Se contiver o menor duas vezes mais a metade, é dito duplo sesquiáltero, como o cinco em relação ao dois. Se quatro vezes mais a metade, é dito quádruplo sesquiáltero, como o nove em relação ao dois. Se duas vezes mais a terça parte, duplo sesquitércio, como o sete em relação ao dois.

O número maior é múltiplo super partiente em relação ao menor quando contém todo o menor muitas vezes e mais muitas partes do mesmo. Assim quando o número maior contém todo o menor duas vezes e mais duas partes do mesmo, é dito duplo super bi partiente, como o oito em relação ao três.

4) Os cinco modos do desigual excedido.

E há outras tantas espécies de partes da desigualdade do que é excedido, pois o número menor é dito submúltiplo, subparticular, subpartiente submúltiplo subparticular, submúltiplo subpartiente, (conforme o maior for múltiplo, super particular, super partiente, múltiplo super particular, múltiplo super partiente), e assim (das) demais (espécies particulares destas desigualdades).

5) Quais destes 10 modos de desigualdade o são por comparação do número à unidade.

O primeiro (destes modos de desigualdade), isto é, a multiplicidade, consiste na comparação de um número à unidade, pois qualquer uma das suas espécies é encontrada por primeiro na relação de algum número à unidade. Assim, o duplo é encontrado por primeiro (na relação do dois) à unidade.

Ora, (como) os primeiros termos nos quais é encontrada alguma proporção são a espécie à própria proporção, (segue-se) que, em quaisquer outros termos em que esta proporção for encontrada consequentemente, será neçes encontrada segundo a razão dos primeiros termos.

Por exemplo, a proporção dupla é encontrada por primeiro entre o dois e o um, de onde que disto a proporção recebe nome e razão. De fato, a proporção dupla é dita a proporção do dois ao um.

Por causa disso, mesmo se um (outro) número (qualquer) for duplo relação a outro número, este todavia o éna medida em que o número menor recebe razão de unidade, e o maior, de dois. Assim é que seis está em proporção dupla para com o três, na medida em que o três está para o seis assim como o um para com o dois.

(E assim como a multiplicidade é uma relação por comparação do número para com a unidade, assim também o é a submultiplicidade que lhe corresponde).

6) Quais dos 10 modos de desigualdade o são por comparação do número ao número.

(Todos os demais 8 modos de desigualdade) não podem ser considerados segundo (a comparação de um) número à unidade, isto é, nem a super

particularidade, a super partidade, a multiplicidade super particular, ou a multiplicidade super partiente, (e as correspondentes desigualdades segundo o excedido).

De fato, todas estas espécies de proporção se (verificam) na medida em que o número maior contém todo o menor uma ou mais vezes, e a mais, uma ou muitas partes do mesmo. Ora, a unidade não pode ter partes, e por isso nenhuma destas proporções pode ser considerada segundo a comparação do número à unidade, mas segundo a comparação do número ao número, (pois qualquer uma das espécies de cada um destes oito modos é encontrada por primeiro na relação de algum número a outro número).

Por exemplo, a proporção sesquiáltera consiste por primeiro (na relação do número três ao dois), e é encontrada em todos os demais debaixo da razão (do três ao dois).

7) Os 10 modos do desigual, considerados determinadamente ou indeterminadamente.

Se eu digo múltiplo, isto importa em uma relação do número à unidade, não, porém, de algum número determinado, mas de um número universalmente (considerado). Se, porém, considerarmos um número determinado, será uma espécie de multiplicidade, como o duplo e o triplo.

Da mesma maneira, sesquiáltero importa uma relação de um número determinado a um número determinado, isto é, do três ao dois, enquanto que super particular se refere ao sub particular não segundo números determinados, mas segundo (números indeterminados).

De fato, as primeiras espécies de desigualdades acima enumeradas são tomadas segundo números indeterminados, como o múltiplo, o super particular, o super partiente, et cetera, enquanto que as espécies de cada um destes (modos) são tomadas segundo números determinados, como o duplo, o triplo, o sesquiáltero, o sesquitércio, e assim dos demais.

8) As relações que são segundo a quantidade contínua, mas que não são atribuídas ao número.

Sucede que algumas quantidades contínuas tenham proporção entre si, mas não segundo algum número, nem determinado, nem indeterminado.

De fato, sempre há uma proporção entre todas as quantidades contínuas, todavia nem sempre é uma proporção numérica, pois entre quaisquer dois números sempre há uma medida comum, que é a unidade, a qual, tantas ou quantas vezes tomada, dá um ou outro destes números. Porém não é em quaisquer quantidades

contínuas que se encontra uma medida comum, pois há algumas quantidades incomensuráveis, assim como o diâmetro do quadrado é incomensurável pelo lado. Isto acontece por não haver proporção do diâmetro para com o lado, segundo uma proporção de número a número, ou de número à unidade.

Portanto, ao se dizer nas quantidades que esta é maior do que aquela, ou se acha para com a outra como o continente ao contido, não somente esta razão não é tomada segundo alguma espécie determinada de número, mas nem também como sendo segundo (um) número, porque todo número é comensurável (ao) outro, já que todos os números possuem uma medida comum, que é a unidade. Assim, o continente e o contido não são ditas segundo uma comensuração numérica. O continente é dito relativamente ao contido por ser tanto e ainda maior, ficando indeterminado se é comensurável ou não comensurável.

9) As relações per se segundo o número e a quantidade que se seguem ao uno absolutamente.

São as relações per se segundo o número e a quantidade que são tomadas por comparação do número à unidade, ou do número ao número, sendo ditos relativos de um outro modo que não o dos já citados. São o igual, o semelhante e o mesmo, os quais são ditos segundo a unidade.

São o mesmo aqueles cuja substância é una. São semelhantes aqueles cuja qualidade é una. Iguais, aqueles cuja quantidade é una.

Sendo o uno princípio do número e da medida, é evidente que também estes são ditos relativos segundo o número, isto é, segundo algo pertencente ao gênero do número, não porém do mesmo modo do que (os modos anteriores).

(Os modos anteriores eram) da relação segundo o número ao número, ou segundo o número ao uno, enquanto que estas o são segundo o uno absolutamente.

III

DAS RELAÇÕES QUE SE SEGUEM À AÇÃO E À PAIXÃO

1) Os modos das relações que se seguem à ação e à paixão.

As relações que se seguem à ação e à paixão podem sê-lo de dois modos: de um primeiro modo, segundo a potência passiva e ativa, e de um segundo modo, segundo os atos destas potências, que são o agir e o padecer.

Assim, o calefativo é dito relativamente ao calefatível segundo a potência ativa e passiva, pois o calefativo é aquilo que pode aquecer, enquanto o calefatível é aquilo que pode ser aquecido. Já o calefaciente é dito relativamente ao calefacto, e o cortante ao cortado segundo os atos destas potências.

2) Algumas características das relações que se seguem à ação e à paixão.

Este modo de relação difere dos anteriores, pois (nas) que são segundo o número não há ações, como já se tinha explicado na Física, aonde o Filósofo mostra que as (coisas) matemáticas são abstraídas do movimento, e por isso não pode haver nelas tais ações, que são segundo o movimento. Somente por uma (certa) semelhança (pode-se dizer) haver ações nos números, como o multiplicar, o dividir e outras tais.

Deve-se saber também que dos relativos que são ditos segundo a potência ativa e passiva, há diversidade segundo tempos diversos. Alguns destes são ditos relativos segundo o tempo passado, assim como o que fez é dito relativo àquele que foi feito, como o pai ao filho, porque aquele gerou e este foi gerado, os quais diferem segundo o ter feito e o ter sido feito. Já outros são ditos relativos segundo o tempo futuro, assim como o que fará se refere ao que será feito.

Também a este gênero de relação se reduzem aquelas relações que são ditas segundo a privação e a potência, como o impossível e o invisível, pois algo é dito impossível (para este ou para aquele); e semelhantemente com o invisível.

IV

DAS RELAÇÕES SEGUNDO QUE O MENSURÁVEL É DITO RELATIVO À MEDIDA

1) Explicam-se as relações segundo que o mensurável é dito relativamente à medida.

Este terceiro modo de relação difere dos anteriores pois nos anteriores cada um (dos termos) é dito relativo pelo fato do mesmo referir-se ao outro, e não pelo fato do outro referir-se a si. Assim, o duplo se refere à metade, e vice versa, e o pai ao filho, e vice versa. Segundo este terceiro modo, porém, algo é dito relativo somente pelo fato de que algo se refere a si, assim como é evidente que o sensível e o cognoscível ou inteligível são tidos relativos porque outras (coisas) se referem aos mesmos. Algo é dito cognoscível por se ter ciência do mesmo. Semelhantemente, sensível é dito o que pode ser sentido.

De onde que estas coisas não são ditas relativas por causa de algo que haja da parte delas mesmas, como a quantidade, a qualidade, a ação ou a paixão, assim como ocorria nas relações anteriores; mas são ditas relativas por causa das ações dos outros que todavia terminam nelas. De fato, se o ver fosse uma ação do vidente que se (estendesse até à coisa vista e) a alcançasse, assim como a calefação (se estende até) ao calefatível, então assim como o calefatível se refere ao calefaciente, assim também o visível se referiria ao vidente. Mas ver, inteligir e tais ações, conforme é explicado no nono livro da Metafísica, permanecem nos agentes e não transitam às coisas (vistas e inteligidas), (pois) o visível e o cognoscível não padecem algo pelo fato de serem inteligidos ou vistos. Por causa disso, (as coisas inteligidas e vistas) não se referem (aos inteligentes e videntes), mas (apenas vice versa).

Semelhantemente ocorre com todas aquelas coisas nas quais algo é dito relativamente por causa da relação de outra parte com ele, como o direito e esquerdo na coluna. Como o direito e o esquerdo designam princípio de movimentos nas coisas animadas, não pode ser atribuídos à coluna e a algo inanimado senão na medida em que os animados de algum modo se (relacionam) para com ela, assim como quando a coluna é dita direita, porque o homem lhe é esquerdo.

Semelhantemente ocorre com a imagem em relação ao exemplar, e com o dinheiro, pelo qual se (estipula) o preço da venda.

Em todas estas coisas toda a razão de referência em ambos os extremos (depende de um só deles), e por isso todos estes tais de algum modo estão (um para o outro) assim como o mensurável e a medida, porque qualquer coisa é medida por aquilo de que depende.

2) Observação

Deve-se saber, porém, que embora a ciência segundo o nome pareça referir-se ao cognoscente e ao cognoscível, já que dizemos ciência do cognoscente e ciência do cognoscível, e dizemos também intelecto do inteligente e intelecto do inteligível; todavia o intelecto, segundo que é dito relativamente a algo, não o é dito relativamente àquele que é o seu sujeito, pois assim se seguiria que o mesmo relativo seria dito duas vezes. De fato, consta que o intelecto é dito relativamente ao inteligível, assim como ao objeto. Se, portanto, fosse dito relativamente ao inteligente, seria duas vezes dito relativamente, e como o ser do relativo consiste em se achar de algum modo para com outro, seguir-se-ia que a mesma coisa possuiria um ser duplo.

E semelhantemente, é patente acerca da visão que ela não é dita relativamente ao vidente, mas ao objeto que é a cor.

Não obstante, pode-se dizer corretamente que a visão seja do vidente, pois a visão se refere ao vidente, não na medida em que é visão, mas na medida em que é acidente e potência do vidente. De fato, a relação diz respeito a algo externo, não, todavia, ao sujeito, senão na medida em que é acidente.

3) Conclusão.

Assim fica claro que estes são os modos pelos quais (as coisas) são ditas relativas per se.

V

DAS RELAÇÕES QUE SÃO EM RAZÃO DE OUTRO

1) Os modos pelos quais as coisas são ditas relativas segundo outro.

Há três modos pelos quais as coisas são ditas relativas não per se, mas segundo outro.

O primeiro é quando algumas (coisas) são ditas relativas por causa de seus gêneros serem relativos, assim como quando a Medicina é dita relativa, porque a ciência é dita relativa.

O segundo modo é quando (coisas) abstratas são ditas relativamente, porque os concretos que possuem aqueles abstratos são ditos relativamente, assim como a igualdade e semelhança são ditos relativamente, porque o semelhante e o igual são ditos relativos. A igualdade e a semelhança, segundo o nome, porém, não são ditos relativamente.

O terceiro modo é quando o sujeito é dito relativamente por razão de acidente, assim como quando o homem ou o branco são ditos relativamente a algo, porque a ambos lhes acontece serem duplos. Segundo este modo a cabeça é dita relativamente, pelo fato de ser parte.