

BONINO, Serge-Thomas. *Dieu, “Celui qui est” (De Deo ut uno)*. Paris: Parole et Silence, 2016, 924p. ISBN: 978-2-88918-772-0.

São Tomás de Aquino é certamente um dos astros mais brilhantes na constelação dos gênios do pensamento especulativo. Não apenas pelo formidável tesouro de suas obras, mas também – e sobretudo – porque forjou uma perene escola de discípulos. Perseguições não faltaram durante a vida e após a morte por supostas heresias ou erros filosóficos; contudo, isso não foi suficiente para desdourar a sua obra. Alguns chegam a afirmar que seria inútil estudar um autor tão antigo...

Pois bem, Fr. Serge-Thomas Bonino, OP, revela que o céu ainda tem espaço para novos satélites a orbitar em torno dessa estrela chamada “Tomás”. O filósofo e teólogo dominicano, nascido em Marseille, preparou uma obra de fôlego que permite, ao contrário de certos escritos ditos “tomistas”, elucidar – e não complicar – o pensamento do Doutor Angélico, realçando a sua atualidade, sem temer o debate contemporâneo.

Antes de tratar da obra, cumpre mencionar que o resenhista teve a grata oportunidade de ter Fr. Bonino como docente. Uma de suas maiores lições é seguramente a sua personificação da recomendação de Hugo de São Vitor: “Tendo adquirido algum conhecimento, não despreze os demais”. Com efeito, mesmo alcançando as mais altas titulações e funções – entre as quais,

Secretário da Comissão Teológica Internacional, Presidente da Pontifícia Academia de São Tomás de Aquino e Decano de Filosofia no Angelicum –, sempre demonstrou a modéstia que caracteriza os autênticos discípulos do Aquinate, além de uma destreza intelectual pouco frequente em nossos dias.

A redação desta obra não foge à regra. Trata-se de um atualizado tratado sobre Deus enquanto uno (*Deus ut uno*), conforme o esquema das questões 2-26 da *Prima pars* da *Suma Teológica*, em três temas: a existência de Deus (q. 2), como Deus não é (q. 3-13) e o agir divino (q. 14-26). Em suma, eis uma sofisticada resposta ao famoso questionamento do pequeno Tomás, na época oblato beneditino: *Quid est Deus?*

O livro traz 19 capítulos distribuídos em cinco secções. Conta ainda com uma rica bibliografia e ótimos índices.

O capítulo inicial versa sobre Deus em Si mesmo, que serve de preâmbulo para entender como Ele é por nós conhecido, sob o amparo do célebre axioma tomista: “*Quidquid recipitur ad modum recipientes recipitur*”. Isso significa que Deus revela-se ao homem de modo também humano, mesmo quando envia seu Filho.

A Revelação veterotestamentária refere-se a Deus com diversos nomes próprios, como “Elohim”, Criador e

Mestre de todas as coisas, “El Shaddai” e sobretudo YHWH. Revela-se a Moisés como “Eu sou Aquele que é” (Ex 3,14), que “sublinharia então a sua alta transcendência” (p. 27). Deus é ainda denominado santo (*qâdôsh*), que significa literalmente “separado” (do profano), ou seja, independente.

Apesar da suma transcendência, o Senhor é caracterizado com sentimentos humanos, como a compaixão, a cólera, o arrependimento, etc. Já o termo *hesed* significa a sua “bondade condescendente, ativa e gratuita” (p. 38), a fidelidade ao cumprimento da promessa (*èmet*, isto é, “verdade” como lealdade), ou ainda “lento à cólera”.

O Homem-Deus eleva a revelação do mistério divino à perfeição. No Novo Testamento o conceito de paternidade divina alcança a consumação, com a manifestação de Deus como “rico em misericórdia” (Ef 2,4), pela proclamação de “um ano da graça do Senhor” (Lc 4,19), e pelo mistério pascal da Morte e Ressurreição de Jesus Cristo.

Sobre o conhecimento natural de Deus, elucida-se que a graça não tem a vocação de “prosperar na natureza em ruínas”, ao passo que “a fé pressupõe o conhecimento natural, como a graça pressupõe a natureza” (p. 51). Por outro lado, a verdade divina se adapta “às modalidades naturais de nosso conhecimento” (p. 53). Nesse sentido, “São Paulo supõe que os pagãos são capazes de um certo conhecimento teórico de Deus fundado sobre a sua

manifestação na criação” (p. 55). Já Lutero, numa forma de fideísmo, “desqualifica todo conhecimento teórico” (p. 56).

Deus é cognoscível em outras religiões, mesmo as não cristãs, apesar de possuírem “estruturas de pecado que se opõem ao acolhimento da verdade cristã” (p. 60). Na realidade, tal conhecimento fica atrasado justamente por cânones falsos dessas crenças. Cumpre assinalar que, para Ratzinger, “os Padres [da Igreja] não encontraram as sementes do Verbo nas grandes religiões, mas sim na filosofia” (p. 63). A preparação (propedêutica) evangélica se encontra, pois, na filosofia e não nas religiões (i.e., não *por causa* delas, mas *apesar* de seus equívocos).

Sobre a unidade de Deus (*De Deo uno*), Bonino recorda preliminarmente que, para São Tomás, a Teologia visa uma abordagem sintética da realidade *sub ratione Dei*, utilizando-se da Filosofia como instrumento. A razão oferece à fé três contribuições fundamentais: a apologética, o seu esclarecimento e os *praeambula fidei*.

O tratado *De Deo ut uno* foi praticamente extinto no século passado. Uma das razões apontadas foi “o divórcio que se consumou entre a teologia e a metafísica do ser” (p. 121), além do excessivo aceno ao retorno às fontes em detrimento da neoescolástica (a certa altura, já “esclerosada”). “Desse modo, o retorno às fontes tem ocorrido às vezes sob o pretexto de realizar um

curto-circuito dos desenvolvimentos da teologia medieval” (p. 123).

A segunda secção aborda a existência de Deus. Com efeito, antes de se considerar quem é Deus (*quid sit*), é mister abordar “o mais fundamental dos *praeambula fidei*” (p. 129), isto é, se Ele existe (*an sit*) e, em seguida, como Ele é (*quomodo sit*). Tal conhecimento é natural, pois “o sentido religioso, o sentido de Deus, nasce e se desenvolve sobre o terreno das virtudes sociais de veneração, ou seja, a partir das relações humanas na família e nas comunidades sociais” (p. 135).

Para São Tomás, a proposição “Deus existe” é objetivamente evidente em si mesma – mais que o próprio princípio de não contradição. Seja como for, o Aquinate não admite o argumento anselmiano (ontológico) como plausível, ao pretender “deduzir a existência real a partir de um conceito, de uma ideia” (p. 148). É óbvio que “de uma ideia não pode sair senão uma ideia” (p. 149). Portanto, se a existência de Deus não é evidente *quoad nos* (para nós), necessita ser comprovada, mas apenas por meio da demonstração *quia*, ou seja, *a posteriori*, partindo dos efeitos para a causa.

O quinto capítulo é dedicado a tratar das cinco vias. Consoante o exposto, o ponto de partida para dita demonstração é a realidade inteligível, pois o homem é incapaz de uma “intuição direta das substâncias espirituais” (p. 160). Para Bañez, haveria certa ordem nas cinco

vias: “O primeiro motor [1], porque só pode ser Ato Puro, é também a primeira causa eficiente [2], bem como o ser necessário por si [3], a causa primeira das perfeições nas coisas [4] e inteligência criadora e organizadora [5]” (p. 165).

Quanto à primeira via, explica que “a mudança não é outra coisa que a passagem que se efetua do sujeito de um estado a outro” (p. 171), e que “o par ato/potência no devir constitui a nervura da demonstração” (p. 172). Já a causalidade é entendida como transmissão/difusão de atualidade. Por fim, a teoria do motor imóvel implica na imutabilidade divina por perfeição (e não por defeito, claro). A segunda via destaca a distinção entre causa primeira e segunda. A terceira via ressalta que a acumulação de seres contingentes não pode compor um ser necessário. Os graus de perfeição incluídos na quarta via referem-se apenas a perfeições puras, conforme a regra: “Havendo uma perfeição (transcendental) participada, há uma perfeição subsistente” (p. 199), ou melhor, “não somente o modelo no qual preexistem todas as perfeições, mas também a Fonte a partir da qual elas vem a ser” (p. 200). Por fim, a quinta via ressalta que o princípio de finalidade significa antes de tudo a existência do dinamismo intrínseco das criaturas em conquistar o bem. Por outro lado, “*opus naturae est opus intelligentiae*” (p. 211). Ao final são rebatidas as principais objeções do ateísmo contidas

na *Suma*: o problema do mal e a suposta autossuficiência do universo.

A terceira secção trata de como é Deus (*quomodo sit*). Inicia-se com o tema da simplicidade. Segundo o princípio neoplatônico, é “a propriedade por excelência do princípio” (p. 229). Ora, esse atributo foi objeto de críticas bastante radicais. Por exemplo: seria um “cavalo de Tróia do pensamento grego do divino que subverteu a noção cristã de um Deus pessoal e livre” (p. 233). De fato, a Bíblia não revela propriamente Deus enquanto simples, no sentido filosófico, ou seja, isento de qualquer tipo de acidente. Tampouco Santo Agostinho: A Trindade “é chamada de simples, *porque ela é aquilo que ela tem*”, ou seja, “tudo o que se atribui a Deus significa a sua própria substância” (p. 236). Assim, “para estabelecer a absoluta simplicidade de Deus, São Tomás descarta progressivamente de Deus todas as formas de composição que se encontram nas criaturas” (p. 239).

Além de simples, Deus também é imaterial. Para o Aquinate, o mais nobre dos seres deve ser incorpóreo, opondo-se a “hereges antropomorfistas que representam Deus por traços corporais” (SCG, I, c. 20, in p. 249). Certas metáforas bíblicas que representam a Deus com comportamentos exclusivamente humanos não devem ser interpretadas, portanto, de modo literal. Desta feita, em Deus inexistente distinção entre o seu *suppositum* (sujeito) e sua natureza, isto é, Deus se identifica com

a sua Deidade. Em outros termos, Deus é o próprio Ser subsistente (*Ipsum Esse subsistens*), ou seja, a essência de Deus é o seu próprio Ser (isto é, aquilo que há de mais perfeito). As criaturas, por seu turno, apenas participam do ser. Inexistente definição – no sentido clássico – para Deus, por não ser composto de gênero e diferença específica. “Deus é” e basta. Em outros termos, “as perfeições atribuídas a Deus não são, pois, ‘adendos’, mas elas se identificam com a própria essência de Deus” (p. 286-287).

Sobre a perfeição e a bondade de Deus, há uma dúplici abordagem: a da teologia negativa, comparada “à ação de um escultor que elimina os pedaços de matéria para melhor resplandecer a forma”; e a “da teologia afirmativa, comparável à ação do pintor que traça suas pinceladas num retrato” (p. 297).

Deus é perfeito por não ter imperfeições, ou melhor, por ser pura atualidade, pois contém em Si todas as perfeições (puras) das criaturas (que as possuem em modo participado). Destarte, “tudo o que há de perfeição no efeito deve já se encontrar na causa eficiente” (q. 4, a. 2, in p. 303). Assim, todas “as perfeições puras – a bondade, a vida, a sabedoria... – existem em Deus *eminenter formaliter*” (p. 313), com naturezas distintas, aplicáveis apenas de modo analógico; antes, o Ser subsistente e os seres participados formam uma “certa comunidade analógica” (p. 318).

Ademais, Deus é bom “porque toda coisa é chamada de boa tanto quanto é

perfeita” (p. 320). Já o bem é definido como o que todas as coisas desejam (*quod omnia appetunt*): “O efeito próprio do bem é atrair, mobilizar, polarizar o apetite ou o desejo” (p. 322). O bem é difusivo, ou melhor, é o encontro entre a perfeição objetiva desprendida do ser e a tendência subjetiva do ser à sua perfeição, à maneira de fim (p. 323). Deus é a Bondade e a fonte de toda bondade nas criaturas (esta é ainda “atualizável” por meio de boas ações).

Embora São Tomás não trate da beleza divina no *De Deo uno*, Bonino inclui acertadamente o tema na obra. Para ele, “o belo parece, pois, se situar em certo lugar na intercessão da ordem afetiva e da ordem cognitiva, entre os dois polos do bem e do verdadeiro” (p. 340). A natureza transcendental do belo é sustentada por muitos tomistas contemporâneos; para Garrigou-Lagrange seria ele o transcendental por excelência, “esplendor e harmonia de todas as propriedades do ser” (p. 342).

O capítulo oitavo versa sobre a infinitude e a onipresença divina. A Bíblia também não se refere *explicitamente* à infinitude de Deus. Para São Tomás, o *Ipsium Esse subsistens* é necessariamente infinito, ou seja, ilimitado, ao passo que, nas criaturas, o infinito existe apenas em potência. É impossível, por exemplo, que o tempo seja infinito, pois apenas os instantes são atuais. Em contrapartida, Deus é infinito “sob todos os pontos de vista” (p. 357). A sua onipresença se deduz de

sua infinitude, existindo em todas as coisas “por essência, poder e presença”. Ou ainda, “quanto mais Deus é presente na criatura, a saber, quanto mais a sua ação nela é radical, penetrando todo o seu ser e todo o seu agir, mais a criatura é ela mesma e, no caso da criatura espiritual, mais ela é livre” (p. 378).

Deus é imutável e eterno, por ser simples e Ato Puro, pois tudo o que muda é *ex necessitate* composto. Apenas Ele, sendo “absolutamente simples, não pode, portanto, mudar” (p. 381).

Inúmeras referências bíblicas atestam a eternidade de Deus, completadas pelas reflexões dos Padres da Igreja às obras de Platão e Plotino. Cumpre sublinhar que a eternidade, porém, não é uma espécie de “supertempo”, mas pertence a outra ordem (p. 395). Deus é eterno porque “é absolutamente imutável”, antes, Ele “é a sua eternidade” (p. 405).

Deus é uno. Cumpre distinguir a unicidade da unidade: o primeiro termo refere-se ao sujeito como único em sua classe, aplicável apenas a Deus, pois a sua essência é simplesmente incomunicável. O segundo alude à propriedade transcendental do ser, pela qual o sujeito coincide perfeitamente consigo mesmo. Essa unidade – que significa nada mais que a negação da divisão interna – é uma perfeição pura (logo, aplicável a Deus). Ademais, Deus é único pela intrínseca inadmissibilidade do politeísmo por *reductio ad absurdum*.

A quarta secção examina o conhecimento teológico. A questão

12 da *Prima pars* versa sobre a visão beatífica, realização máxima de tal conhecimento, forma máxima alcançável pela criatura pela pura graça (p. 437). Bonino explica que conhecer é, para os seres contingentes, uma espécie de remédio à finitude ontológica, por dilatar intensivamente o seu ser (p. 438). De fato, “pelo conhecimento o sujeito interioriza e faz existir em si as perfeições dos outros seres” (p. 439), ou seja, a alma “torna-se” de alguma maneira todas as coisas (*anima quodammodo omnia*), unindo-se ao objeto conhecido. Ressalva, porém, que a “operação cognitiva respeita a integridade ontológica tanto do sujeito quanto do objeto” (p. 441), ou seja, há apenas uma “recepção imaterial” (intencional).

O Aquinate ensina que “uma coisa é cognoscível na medida em que é separada da matéria” (*De ver.*, q. 2, a. 2, in p. 442). Bonino ainda explica o assunto: “Com efeito, nos seres compostos de matéria e de forma, esta é princípio de inteligibilidade e a matéria é princípio de opacidade à inteligência, à maneira de uma avelã cuja casca é deixada de lado para chegar a seu núcleo” (idem). Ademais, a inteligibilidade de algo é proporcional a seu grau de ser. Assim, quanto mais é “verdadeiro”, mais suscetível de ser atualizado. Ora, Deus é supremamente inteligível, por ser imaterial, Ato Puro e Ser subsistente. Mas ser inteligível em si mesmo (*per se*) não significa

inteligibilidade para um específico sujeito (*quoad nos*), de modo análogo ao que acontece com os morcegos que se ofuscam com a luz do Sol. Com efeito, a Deus “nenhum homem viu, nem pode ver” (I Tm 6,16; cf. Jo 1,18). Só Deus pode compreender – no sentido abarcativo – Ele mesmo, Ato Puro, Luz própria de Si mesmo. Nesse sentido, a invisibilidade de Deus não é um defeito, mas sim um excesso de “visibilidade”. Por outro lado, “a beatitude última do homem consiste na mais alta operação, que é uma operação do intelecto. [...] Uma coisa é perfeita tanto quanto ela alcança seu princípio” (q. 12, a. 1, in p. 465). Bonino ainda trata da visão de Deus por essência, em particular sobre o *lumen gloriae*, “uma participação da luz (ou seja, da capacidade cognitiva) do Intelecto divino” (p. 470), impossível ocorrer aqui na terra, a não ser de modo imperfeito pelas tradicionais três vias (causalidade, negativa ou eminência).

O conhecimento teológico acontece na medida em que Deus se revela a nós. A doutrina cristã, graças à Encarnação, não se limita “ao apofatismo radical do judaísmo” (p. 485). Por isso, reza a sequência *Lauda Sion*: “*Quantum potes, tantum aude, quia maior omni laude, nec laudare sufficis*”.

Antes de abordar a linguagem para expressar a Divindade, Bonino distingue acertadamente os três níveis da elaboração filosófica: o real (ontológico), o pensado (noético) e o da linguagem (linguístico). Ademais,

há três classes de nomes divinos: os negativos (e.g. “Incorpóreo”), os relativos (e.g. “Criador”) e os nomes absolutos e positivos (e.g. “Bom”). Por sua parte, “a Sagrada Escritura não se priva de atribuir a Deus uma multidão de nomes que referenciam perfeições mistas. Deus é um fogo, Deus é meu rochedo, Deus é um leão, Deus é um guerreiro, Deus é o pastor de seu povo, Deus é luz...” (p. 511).

A analogia é fundamental para expressar as realidades divinas, pois “é impossível que uma coisa seja atribuída a Deus e às criaturas de maneira unívoca” (q. 13, a. 5, in p. 517). Bonino esclarece: “Todos os nomes que designam as perfeições puras e que atribuímos analogicamente a Deus referenciam uma só e mesma Realidade, a saber, Deus em seu mistério de sua absoluta simplicidade. Todos os nomes designam, pois, exatamente a mesma Coisa” (p. 536). Não se tratam, porém, de puros sinônimos intercambiáveis, pois “jamais se pode dizer que Deus conhece por sua vontade ou que ele pune pela sua misericórdia” (p. 539). Retém-se, por fim, que o melhor nome divino é o revelado pelo Senhor a Moisés: “Aquele que é” (Ex 3,14). Por três razões: por não significar uma determinação formal, por respeitar o seu mistério e, por último, porque significa a existência no presente (e indiretamente a sua impassibilidade e eternidade).

A quinta secção se inicia com o tema “Deus vivo”. O Criador se distingue

das criaturas porque n’Ele a ação se identifica com o ser. Ele é Ação pura, ou seja, “seu ato de pensar é a Intellecção subsistente, e seu ato de querer, a Vontade subsistente” (p. 554). Ora, o pensamento é “a mais alta manifestação da vida. Assim, uma vez que ele [Aristóteles] estabeleceu que Deus é Pensamento, ‘Pensamento que pensa a si mesmo’, Aristóteles conclui que Deus é vivente, e vivente no mais alto grau” (p. 556).

Sobre a ciência divina ressalva o Salmo 115 ([113B], 5-6, in p. 567) que os deuses dos pagãos, ao contrário do Deus de Israel, estão privados de todo conhecimento: “Têm olhos, mas não veem; têm ouvidos, mas não ouvem; têm nariz, mas não cheiram”. Para além da noção filosófica, “conhecer significa uma relação existencial do sujeito com o objeto” (idem), uma experiência concreta, íntima. Por sua ciência, Deus é mestre do cosmos e da história (p. 568), pois vê (Ex 3,7), vigia os bons e os maus (Pr 15,3), sonda os corações e rins (Sl 7,9 etc), enfim, tudo é descoberto a seus olhos (Hb 4,12-13).

O Ser sumamente imaterial é também maximamente intelectual. Antes, Deus é a Intellecção em ato (p. 575), autoconhecendo-Se e perscrutando o mundo de modo perfeito, pela providência universal. Para São Tomás, “é conhecendo-se a si mesmo que Deus conhece as criaturas” (p. 580), representando-as em si mesmo perfeitamente. O conhecimento humano,

por outro lado, é sempre deficiente em relação à realidade, conforme citação de Shakespeare: “*There are more things in heaven and Earth, Horatio/Than are dreamt of in your philosophy*” (cit. in p. 583). Em contrapartida, todas as coisas causadas por Deus são também por Ele necessariamente conhecidas.

No homem, a ciência é a forma mais perfeita de conhecimento, que atinge a certeza pelas causas explicativas, segundo a clássica definição. Se temos conhecimento discursivo (e momentâneo) das coisas, pelo processo racional do conhecido para o desconhecido, Deus tem um conhecimento intuitivo (direto). Ora, “a razão profunda da discursividade de nosso conhecimento é a fraqueza de nossa potência intelectual. [...] Deus conhece tudo por uma só *species* ou ‘ideia’ que é sua própria essência, perfeita ‘representação’ da integralidade do real. [...] Ele não busca, ele sabe” (p. 589-591). A Onisciência alcança ainda os objetos apenas em potência, os singulares, as realidades infinitas e os futuros contingentes.

Sobre o determinismo, Bonino explica que Deus “é a Causa primeira e universal, pois causa o ser enquanto ser. Sua causalidade, longe de entrar em concorrência com as criaturas, funda-a e a sustenta. [...] Deus determina a maneira – necessária, contingente, livre – que a coisa se dará. Assim, a liberdade não é suspensão da ação da Causa primeira na vontade, mas qualifica a maneira como

a causa segunda realiza o efeito querido pela Causa primeira” (p. 620). Por fim, Bonino refuta a tese da “ciência média” de Luis de Molina.

A seguir, investigam-se as ideias divinas e a Verdade primeira (q. 15-17). Como se sabe, Platão chamava as ideias de formas puras, com as quais o Demiurgo moldou o mundo. Já Filon de Alexandria compara “a ação do Criador à do arquiteto” (p. 628). Ora, o mundo inteligível seria nada mais que o *Logos* de Deus e, para o Cristianismo, o Filho eterno é o Pensamento ou a Arte do Pai. Para o Aquinate há certamente ideias em Deus. Se “ideia” significa apenas a forma da coisa fora dela (*praeter*), as ideias em Deus significam a sua própria essência (não como acidente, claro), por Ele perfeitamente conhecidas.

Sobre a Verdade divina, Bonino recorda previamente que “assim como bem designa aquilo para o qual tende o apetite, assim também a verdade designa aquilo para o qual tende o intelecto” (q. 16, a. 1, in p. 636). Ademais, a verdade se aplica em primeiro lugar ao intelecto que a conhece, e em segundo lugar à coisa conhecida e é definida como adequação da coisa e do intelecto, cuja perfeição é conhecer a verdade.

Deus é a Verdade primeira (subsistente e fonte de toda verdade), conforme o Evangelho: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6). O seu Ser é o seu Inteligir. Nessa perspectiva, se as coisas não fossem pensadas por Ele, simplesmente não

existiriam. Pontua-se que o Aquinate se distancia das versões fortes da teoria da iluminação, que implicam numa direta intervenção divina na mente humana para manifestar as razões eternas. Conclui-se que a verdade é imutável, porque o próprio Ser Divino assim o é.

Para tratar da vontade divina, Bonino enfatiza que a vontade e o conhecimento “correspondem a duas maneiras irreduzíveis que o espírito tem para entrar em relação com o real” (p. 645). Ama-se apenas o que se conhece por mútuo dinamismo: o bem está (em primeiro lugar) nas coisas – *bonum est in rebus* –, e o verdadeiro está antes de tudo na inteligência. Como no dinamismo do conhecimento, o amante faz do amado um “lugar no seu coração” (p. 646).

Pois bem, se Deus é inteligente, é também “querente”, ou seja, deseja necessariamente o bem percebido pela inteligência, além de Volição subsistente e Bem subsistente. Bonino relembra um princípio tomista fundamental: “Todo agente, enquanto está em ato e perfeito, produz algo semelhante a ele” (q. 19, a. 2, in p. 652). Deus ama, pois, com amor generoso as criaturas, por um dom totalmente gratuito, por “pura manifestação de sua bondade” (p. 653).

Ademais, Deus é livre no amor às criaturas. Eis os prolegômenos do tema: “A liberdade de escolha (ou ainda livre-arbítrio) se define, em si mesma, pela ausência de uma coação interior que implicaria no ato de vontade. [...] A

liberdade se radica, pois, na ordenação natural da vontade ao Bem absoluto” (p. 660). Na realidade, poder escolher o mal significa imperfeição, ao desconectar a vontade de sua finalidade intrínseca. Nessa esteira, contra todo voluntarismo, a essência da liberdade está em fazer o bem. Desse modo, há mais liberdade nos Anjos – que não podem pecar – que nos homens.

A vontade divina sempre se cumpre (não há acasos), é imutável, embora respeite a autonomia das criaturas e jamais queira o mal, a não ser por acidente.

O Amor misericordioso de Deus, ao contrário do humano, é isento de qualquer tipo de paixão, afeto ou passividade, além de ser liberal, gratuito e puro. Como afirma o livro da Sabedoria (11,25): “Tu amas tudo o que existe”. O “sofrimento” é atribuído a Deus apenas de modo analógico. A suma alegria (*gaudium*) de Deus tampouco pode implicar em passividade.

Justo é um dos nomes mais usados para referir-se a Deus. No entanto, o sentido bíblico de justiça é diverso do da filosofia clássica: “Deus manifesta o mais alto grau de justiça quando, em sua misericórdia, estabelece o seu Reino, intervindo em favor do povo em situação de angústia, realizando assim suas promessas” (p. 723). Ademais, a criação não pode ser entendida segundo os parâmetros da justiça humana, pois, conforme a ironia do Autor: “As ostras não têm, portanto, de se lamentar que

sejam ontologicamente inferiores aos cavalos” (p. 727). Por fim, a cólera divina nada tem a ver com a irracionalidade habitual da cólera humana, e não há contradição entre justiça e misericórdia em Deus.

Deus é também Todo-Poderoso. No Antigo Testamento, Javé é representado com várias metáforas guerreiras (como El-Shaddai). No Novo Testamento encontra-se formulação semelhante: *Pantocrator*. Bonino ressalta que a Onipotência Divina não é sinônimo de autoritarismo, muito menos conduz à dúvida de sua impotência pela suposta não intervenção em certos acontecimentos (na Shoah, por exemplo). Do ângulo filosófico, está claro que quanto mais um sujeito está em ato, tanto mais é poderoso. Logo, o poder divino é infinito. Antes, Deus é o próprio Agir subsistente, identificando-se realmente com a sua essência. A sua onipotência, porém, não O faculta a produzir atos contraditórios, ou seja, contra a sua própria essência: “É impossível a Deus mentir” (Hb 6,18). Com efeito, não pode mudar o passado ou fazer um número “quatro” melhor do que é (pois já não seria mais quatro, mas cinco...), simplesmente porque esses

eventos não podem ser absolutamente produzidos.

Na sintética conclusão, Bonino manifesta a sua posição quanto às mudanças de paradigma teológico na atualidade: “A teologia cristã progride por evolução e não por revolução. O próprio São Tomás assumiu e fez frutificar a herança patrística que foi a sua num contexto cultural novo. O tomismo contemporâneo se propõe a uma operação análoga: atualizar os princípios de São Tomás e os manifestar com fecundidade” (p. 790). *Dieu celui qui est* aplica essa fórmula sobejamente.

Em última análise, o ilustre frade dominicano revelou mais uma vez a sua exímia habilidade teológica, fundamentada na filosofia, numa didática permeada de exemplos, clareza e lógica de exposição. O seu estilo contém aquela verve tipicamente francesa, requintada com pitadas de humor, sem perder, contudo, a seriedade de um texto formal. Eis um excelente livro de cabeceira para todos os teólogos. Especialmente os que se dizem tomistas...

Felipe de Azevedo Ramos, EP
(Professor – IFAT)