A prova da existência de Deus em Santo Tomás

Sidney Silveira

Os maiores intérpretes da obra de Santo Tomás deram-nos a sua leitura particular das cinco vias demonstrativas da existência de Deus propostas pelo Aquinate. Dada a importância capital deste problema, faremos um resumo didático, trazendo pontos consignados por diferentes tomistas — com um ou outro acréscimo nosso. Sempre, é claro, tomando como base o texto do mestre. Mas atenção: a complexidade do problema exige que não se pulem etapas. Portanto, é necessário dar máxima atenção à leitura dos axiomas consignados na explicação de cada uma das vias.

Depois, veremos se a prova do Aquinate é ou não refutável.

A ESTRUTURA DAS CINCO VIAS

Todas as vias apresentam a seguinte estrutura:

a) Um ponto de partida > **Evidência**: *consignação de um fato observado pela experiência*.

b) Primeiro grau da via > **Este fato é um efeito** — que, por definição, *não pode ser a causa de si mesmo*, mas é necessariamente causado.

c) Segundo grau da via > **O referido efeito se insere numa série de *causas essencialmente ordenadas***, e, portanto, é necessário admitir uma primeira delas, pois

não havendo esta e as seguintes, não haveria nenhuma, inclusive o efeito consignado no ponto de partida, que é evidente. Negá-lo seria cair no absurdo.

d) Terceiro grau da via > **Conclusão**: essa causa primeira da série ordenada essencialmente identifica-se com Deus. Ou, como diz Sto. Tomás, identifica-se com aquele "a quem todos chamam Deus" (*quam omnes Deum nominant*) ou o que "todos entendem por Deus" (*omnes intelligunt Deum*), etc. Logo, Deus "é". Existe.

Algumas premissas:

1- Toda demonstração da existência de Deus deve partir de algo *contingente* (em termos teológicos: da criatura, e não de Deus). Deve partir do ente e não do Ser, dos efeitos e não da causa — cuja essência é, em si, inalcançável para os nossos sentidos e inapreensível para a nossa inteligência. É uma prova a posteriori, ao contrário da prova de Santo Anselmo.
2- Em linhas gerais, o ente real pode ser avaliado como *dinâmico ou em movimento* e como *estático ou entitativo*. Isto porque o ente ou está fazendo-se (movimento), ou está feito (estático ou existente), ou então por fazer (ente potencial). Trata-se de modos distintos de participar do *Esse* divino, como veremos.

A partir dos entes dinamicamente considerados, a existência de Deus será demonstrada nas chamadas **vias dinâmicas** (1ª, 2ª e 5ª); e, partir dos entes estaticamente considerados, o será nas chamadas **vias entitativas** (3ª e 4ª). Ou seja: a existência de um primeiro motor imóvel (1ª via), de uma causa eficiente primeira (2ª via) e de uma inteligência universal ordenadora (5ª via) aponta para aspectos operativos e dinâmicos do Ser divino. Por sua vez, a existência do Ser necessário que é a causa de todos os contingentes (3ª via), e de um Ser perfeitíssimo do qual todos os entes participam em diferentes graus (4ª via), aponta para aspectos entitativos do *Esse* divino.

As provas da existência de Deus procederão:

1ª VIA – Do movimento

Ponto de partida > A existência do movimento. Como constatam os sentidos, ***há no mundo coisas que se movem***. (*Certum est enin, et sensu constat, aliquid moveri in hoc mundo*)

1º Grau da via > ***Tudo o que se move é movido por outro***. Ou seja: ser movido significa receber a ação de outrem, ou, noutra formulação, ser *paciente* da ação de outrem. Admitida a premissa (cuja evidência ninguém pode negar, sem cair no absurdo) de que há coisas que se movem, observa-se que tudo o que se move é movido por outro. Ora, todo

movimento pressupõe um **ato do móvel** (*actus mobilis*), um **ato do motor** (*actus motoris*) e uma **tendência a um fim** (*via ad terminum*), que é a nova forma adquirida ao final do movimento. Ressalte-se também que todo movimento é, primordialmente, *trânsito da potência ao ato*. Assim, mover e ser movido são os dois aspectos no movimento, em sentido metafísico. E acrescente-se ainda que todo movimento termina na forma; a forma é o término da geração ou do movimento (*est enim forma generationis terminus*, diz Sto. Tomás em *De Substantiis Separatis*, 47.). Para que qualquer ente atualize uma de suas potências e se movimente de uma forma a outra, ou de um estado a outro, é necessário um motor para a mudança — seja um motor intrínseco ou extrínseco (no caso dos entes materiais, que não têm em si o princípio intrínseco de movimento, este será necessariamente *ab extrinseco*). Assim, para que a madeira atualize a sua potência para o fogo, é necessário que tal potência seja atualizada por algo que não seja ela mesma. Um motor externo do ato. No caso, será algo quente com o qual a madeira entre em contato, para adquirir a forma do fogo. Neste contexto, podemos dizer que ***mover é comunicar ao móvel uma perfeição*** (entendida aqui como forma ou operação) ***que ele é capaz de adquirir***. Outra coisa: nenhum ente pode ser motor e móvel ao mesmo tempo em ordem a uma mesma perfeição (não pode, por exemplo, ter e não ter a forma do fogo). Enquanto móvel, o ente carece de determinada perfeição ou forma; quando movido, adquire-a. Mas, para tanto, precisa de um motor. Para esboçar uma negação desta estrutura metafísica do movimento sem cair no absurdo, precisaríamos ao menos de um exemplo atestado pela experiência de que *não há* coisas que se movem. Contudo, não havendo nenhuma evidência disto, é necessário admitir o primeiro grau da via, corolário da premissa inicial: *tudo o que se move é movido por outr*o. E o movido é, na verdade, *efeito* da ação.

2º Grau da via > Admitido, por absoluta necessidade racional, o primeiro grau da via (que, na ordem do ser, *tudo o que se move é movido por outro*), vamos à questão seguinte. A realidade atual pressupõe movimentos e uma subordinação de vários motores e movidos. Mas poderá tal subordinação ser acidental? Aqui vale consignar que, nas *causas ordenadas acidentalmente*, a existência atual do efeito não exige a existência atual das causas próximas ou distantes para estar no pleno gozo do seu *actus essendi*; nas *causas ordenadas essencialmente* (na terminologia de Sto. Tomás, ordenadas *per se*), a existência atual de um determinado efeito supõe ou necessita da existência atual de todas as suas causas, sejam próximas ou distantes, para que o efeito comum se dê (veja-se aqui a diferença entre esses dois tipos de séries causais). Agora, a pergunta: para explicar o movimento atual no ser, é possível fazê-lo apenas pela subordinação de causas acidentais? A resposta é "não". Pois se na ordem do ser houvesse apenas subordinação acidental, em algum momento seria possível o nada absoluto, uma *ruptura no ser*. Esta observação será desenvolvida na terceira via. Agora, cabe dizer que, de fato, a razão pode até imaginar uma série infinita de motores — acidental ou essencialmente ordenados —, para tentar explicar

o movimento atual, mas, por mais que aumentemos a série de motores e móveis a uma ordem cósmica de grandeza "infinita", tal razão será deficiente: sempre será necessário admitir, para cada movimento, um motor, e enquanto não concebemos um *primeiro motor não-movido* (ou seja: imóvel, sem potência passiva para receber perfeições de outrem), torna-se absolutamente aporético o movimento atual na ordem do ser. É, portanto, uma necessidade racional conceber o primeiro motor imóvel como término da série essencialmente ordenada de causas do movimento. [**Abordaremos em detalhes, no próximo texto, os porquês da impossibilidade da série causal infinita]**

3º Grau da via > Conclusão. Concebido o primeiro motor imóvel como o único capaz de explicar satisfatoriamente o movimento atual (sempre lembrando-nos de que todo movimento pressupõe um motor), a identidade entre esse primeiro motor e o conceito que todos os homens têm de Deus passa a ser quase imediata. Ele move todos os demais e não é movido por nenhum (*omnipotência divina*); sua atividade é fonte de todos os atos posteriores a ele (*alcance universal da ação divina*); ele é subsistente por si (*eternidade/imortalidade divina*); sua plenitude de ser, posto que não ele possui potência para o não-ser, indica perfeição absoluta (*omniperfeição divina*).

2ª VIA – Da subordinação das causas eficientes

Ponto de partida > A existência da causalidade. Como nos atesta a experiência, observamos na ordem sensível causas eficientes que produzem um efeito comum, como foi dito acima a propósito da primeira via. Portanto, noutros termos: ***há coisas que são causadas.*** Negar isto é cair no absurdo, demitir-se do senso comum, buscar caminhos aporéticos — como o de David Hume, do qual ainda falaremos no *blog*.

1º Grau da via > *É impossível que uma coisa seja a causa do si mesma na ordem do ser.* Lembremo-nos, aqui, da noção de causalidade na perspectiva tomista: dependência *no ser*. A razão, pautada na experiência, nos aponta para a absoluta necessidade de que assim seja. Isto porque *nada é anterior a si mesmo*, pois postular tal coisa é cair no absurdo metafísico e lógico. Portanto, é necessário admitir, neste grau da via, que as coisas causadas são *efeitos*. Ocorre que, na presente consideração, Sto. Tomás tem em vista os efeitos para os quais concorrem várias causas ordenadas *per se*, entre as quais a primeira é causa da intermédia (seja uma ou muitas) e esta é a causa da última. Como dizia Leonel Franca, reparemos, por exemplo, que o olho humano, para ver, necessita de inumeráveis causas ordenadas essencialmente: um sistema de filetes nervosos capazes de transmitir ao cérebro as imagens captadas; uma série de meios transparentes, sólidos e líquidos, constituindo um sistema dióptrico para garantir que a imagem se forme na retina; uma lente de curvatura variável – o cristalino – que permite adaptar a visão a várias distâncias; o humor lacrimal que lava o olho e mantém a superfície da refração,

conservando-lhe a transparência; um diafragma que elimina raios periféricos de luz e assegura a nitidez da imagem; a dualidade dos olhos que permite a visão estereoscópica com a percepção do relevo e da terceira dimensão; a cavidade das pálpebras que protege todo o aparelho ocular; etc. Todas essas causas se ordenam *essencialmente* e convergem para o efeito comum, a saber: ver! Isto porque, **numa relação de dependência no ser, suprimida a ordenação essencial das causas, cessa o efeito — necessariamente**. Assim, se uma dessas causas deixar de ser, o ato da visão, que é efeito comum de todas elas, cessará ou, na melhor das hipóteses, será grandemente comprometido. Isto vale ainda mais para o ser: se fosse possível uma ruptura no ser, teria havido em algum instante o nada absoluto, que por sua absoluta impotência nada poderia gerar. Não estaríamos aqui e agora discutindo o problema... Veremos ainda nesta série sobre a prova da existência de Deus que o nada absoluto é impossível.

2º Grau da via > Numa subordinação *per se* de causas eficientes — e podemos tomar o olho humano como ponto de analogia —, não cabe (assim como na primeira via) uma série indefinida ou infinita, mas é absolutamente necessário chegar a um primeiro da série: a uma *causa não causada* por nenhuma outra. Se se postula a série infinita — que, além do mais, é uma contradição nos termos, porque se é uma série possui um modo de ser específico e, portanto, é finita —, cai por terra a explicação da atualidade das causas eficientes, o evidente ponto de partida da via. Além disso, excetuando o modo de causar de Deus, o qual por razões óbvias não podemos tomar como ponto de partida da demonstração da Sua própria existência, a experiência nos mostra que, *onde há causa, há anterioridade com relação ao efeito,* que por sua vez é sempre posterior à causa, o que configura a subordinação. Noutras palavras: **se postulamos uma causalidade eficiente ao "infinito", torna-se absurda a causalidade atual cuja evidência foi anteriormente consignada**. Mas, como se disse acima, refutaremos no próximo texto a tese de que a causa pode ser infinita (o que não faremos agora para não perder o fio da meada). Lembremos por ora que, na metafísica tomista, o ato de ser é a máxima perfeição dos entes e é, também, uma participação no *Esse* divino. Se aceitássemos a série infinita (impossível por definição), aceitaríamos a tese de que um ente — em sua radical indigência ontológica — seja capaz de dar a si mesmo o ser, ou seja: autocriar-se, o que é impossível. Portanto, é necessário admitir uma causa eficiente primeira não causada por nenhuma outra.

3º Grau da via > **Conclusão.** Essa causa eficiente primeira difere de todas as causas eficientes segundas quanto à posse do ser, pois, sendo a primeira causa não-causada, é necessário admitir que, nela, *ser e operar sejam a mesma coisa*, ou, noutra formulação — o seu operar é o seu ser em termos absolutos (*simpliciter*), enquanto o operar dos entes é ser em sentido relativo (*secundum quid*), ou seja: circunscrito e limitado por esta ou aquela forma. A identidade dessa causa eficiente primeira com aquele a que todos chamam Deus é

clara: sendo primeira, é causa de todas as demais (*causalidade universal*); sendo primeira, todos os demais estão submetidos à sua radical ação, da qual dependem para ser (*omnipotência* e *atividade mantenedora de Deus*).

3ª VIA – Da contingência

Ponto de partida > O fato da contingência. Como nos atesta de forma inequívoca a experiência, é evidente que **há coisas que podem ser e não ser** (*possibilita esse et non esse*). Negar esta evidência conduz ao absurdo. Basta observarmos todos os entes à nossa volta (sem nenhuma exceção): todos podem ser e não ser, ter esta ou aquela forma, ser gerados e se corromper.

1º Grau da via > ***Tudo o que pode ser ou não ser, com certeza um dia não foi***. Dirá Sto. Tomás que é impossível que todos os entes sejam contingentes, ou seja: possam ser e não ser. É preciso chegar a um que seja *necessário* — sem nenhuma potência para não ser. Isto porque, se todos os entes fossem desta condição (contingentes), chegaríamos também aqui à conclusão de que houve, em algum momento, o nada absoluto, o qual seria absolutamente impotente para trazer algo ao ser. Convém frisar neste ponto o seguinte: tanto o "poder ser" como o "poder não ser" *pressupõem um ente em ato, anterior*. Lembremos de Aristóteles, que diz (na *Metafísica*, XII, 6) que **uma potência pode não atuar, mas o ato não pode deixar de atuar, pois isto implicaria a possibilidade de cessação do movimento**, o que para o Estagirita é impossível. Santo Tomás aprimora o argumento aristotélico afirmando que, se todas as coisas, sem exceção, tivessem possibilidade de não ser, haveria um momento em que nenhuma coisa foi. (*Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus*). Isto porque, **se todos os entes podem não ter sido sempre, hão de ter começado a ser — e como nenhum ente contingente tem o condão de dar o ser a si mesmo, é necessário haver algo cujo ser seja subsistente**. Ademais, se houvesse o nada absoluto, nada estaria sendo agora, pois o que é só pode provir de um ente em ato, e não do nada. Ou seja: o absoluto nada é absolutamente impotente para dar o ser, pois se fosse potente, não seria o nada, mas algo. Para explicar a atualidade das coisas contingentes, portanto, a razão necessita postular a existência de um Ser necessário e subsistente. Fugir a esse caminho é, literalmente, cair no irracional. Assim, aceitemos o 1º grau da via: *tudo o que pode não ser, com certeza um dia não foi*, pois **o que tem potência para não ser, com certeza não pode ter sido sempre.**

2º Grau da via > Admita-se, portanto, **a existência de um ser necessário**, que sempre foi e existiu, como **princípio da série causal essencialmente ordenada**. Pois bem: esse ser necessário, ou tem por si mesmo a existência necessária, ou a recebeu de outro. Mas esta segunda hipótese suscita o mesmo problema anterior, pois **numa**

subordinação de entes presumivelmente necessários, também não se pode proceder ao infinito, pelas razões já apontadas. É preciso pôr um fim à série. E este fim é a admissão da existência de um Ser Necessário, em sentido absoluto.

3º Grau da via > Conclusão. O Ser Necessário é o único que pode dar o ser aos contingentes, e tem a sua existência devida à sua própria natureza. Tal ser necessário, dirá Santo Tomás ao final desta via, é esse a quem todos chamam 'Deus' (*quod omnes dicunt Deum*). Aqui, novamente, a identidade entre ser necessário e Deus é quase imediata: ser absolutamente necessário é ser por si mesmo (*subsistência/eternidade*); é ser ato puro, sem mescla de potência (*omniperfeição e omnipotência divinas*); todos os contingentes, que têm ser, estão (de) pendentes do Ser Necessário (*conservação de todas as coisas por Deus*); etc.

4ª VIA – Dos graus de perfeição

Ponto de partida > A gradação na ordem do ser. *Há coisas que comportam o mais e o menos*. Mais quente, menos quente, maior e menor, mais perfeito, menos perfeito. Este ponto de partida também provém da experiência — a qual tem sua base radical nos dados fornecidos pelos sentidos. **Negar haver gradações é negar uma evidência que até mesmo um animal irracional percebe**, quando por exemplo foge de um calor excessivo, ou quando está com frio e se aproxima do calor para esquentar-se. Haver mais e menos na ordem do ser, portanto, é evidentíssimo.

1º Grau da via > Antes de tudo, faça-se a ressalva preliminar de que há de fato perfeições que não comportam graus — como todas as genéricas ou relativas às espécies. Por ex.: não existe mais ou menos animal, mais ou menos cachorro, mais ou menos homem, mais ou menos árvore, mais ou menos cor, etc. Entre as perfeições que podem ter graus, de acordo com o tomista Francisco Muñiz, destacam-se as acidentais que têm uma *razão unívoca* dentro de uma mesma espécie (a temperança, justiça e a ciência, etc. no homem); as transcendentais puras que têm *razão análoga* (o ser, a bondade, a verdade, etc.); e as não-transcendentais que também possuem razão análoga entre diferentes espécies (o querer, entender, etc.). **Santo Tomás, OBVIAMENTE, refere-se nesta quarta via demonstrativa aos graus de perfeição nas realidades... que comportam graus!** Isto considerado, o primeiro grau da via será, portanto, a consideração de que as perfeições realizadas em diversos graus são causadas, ou seja, são *efeitos* da ação de outrem, porque **o mais e o menos se dizem de acordo com a sua proximidade ou distância do máximo** (*sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quoq apropinquant diversimode ad aliquid quod máxime est*). Por ex.: Os graus de calor nos planetas do sistema solar diferem na exata medida em que mais se aproximam ou mais se distanciam da causa do calor — o sol. E assim quanto às demais coisas. São *efeitos*, portanto.

2º Grau da via > Pois bem: **tudo o que é, tem ser, está na posse do seu *actus essendi*, mas não possui o ser em plenitude — pois é limitado por sua forma entitativa específica.** Eu, por exemplo, não posso atualizar todas as possibilidades do ser, mas apenas algumas poucas. E assim com todos os demais entes. A *doutrina da participação*, que Santo Tomás assimila de Platão (tirando-a da aporia da cisão entre a essência da Idéia pura e o seu correspondente nas essências mistas), tem aqui uma de suas belas sínteses metafísicas, e, se esquecermos que **o ser, para Santo Tomás, é perfeição de todas as perfeições**, talvez não dimensionemos o alcance desta quarta via. No plano metafísico, o corolário da premissa assumida no primeiro grau da via é o seguinte: **todos os entes têm ser, em maior ou menor grau, na medida em que se aproximam ou se distanciam daquele que não apenas está na posse do seu ato de ser, mas é o próprio ser (*ipsum esse*).** Existe algo que é máximo ser e causa do ser de todos os entes (na formulação do Angélico: *ergo aliquid quod omnibus entibus est causa esse*). A aceitação desse *maximum* do qual todos participam é uma adesão necessária do intelecto, ao considerar que ter **uma perfeição em máximo grau é tê-la por si e essencialmente, e tê-la de um modo fragmentado é tê-la por *participação* naquela que é por si mesma.** Assim, para que todas as coisas sejam (e o são conforme algum modo, e com os seus graus específicos), é preciso que haja um ser em sumo grau que não receba de outrem nada estranho à sua própria natureza (e o estranho à sua natureza seria o não-ser), mas, ao contrário, que participe a sua natureza a todos os outros. Assim, **o segundo grau da via é a assunção, por uma via analítica (*resolutio*), da necessidade de conceber um ser absolutamente pleno, o Próprio Ser Subsistente**, fim último e término da série de gradações. Grau máximo de ser e doador do ser.

3º Grau da via > Conclusão. Esse Próprio Ser Subsistente que é suma verdade, suma perfeição, suma unidade, suma bondade — e, como nos diz Aristóteles, "a máxima verdade e a máxima entidade coincidem"—, é a causa do ser, da verdade, da unidade, da bondade e da perfeição em todos os entes. A identidade entre o Próprio Ser Subsistente e aquele que todos entendem por Deus é manifesta: Ele é plenitude de ser (*omnipotência*); é princípio dos atos de ser de todos entes (*Criação*); etc.

5ª VIA – Da finalidade dos agentes naturais

Ponto de partida > O fato da teleologia, nos entes desprovidos de conhecimento. A experiência vulgar nos atesta que **existem no mundo entes que, carecendo de conhecimento, obram por um fim**. Prova disso é que sempre obram identicamente, como os próprios sentidos nos informam. Vemos, por exemplo, que todos os rios possuem uma nascente e correm para o mar. Negar que há entes sem inteligência que alcançam

sempre (*ou quase sempre*) o mesmo fim em suas operações é negar, por exemplo, que numa cachoeira a água do rio não vai sempre cair e produzir o mesmo efeito, dadas as suas condições naturais. **A finalidade nas operações da natureza** é, portanto, o **ponto de partida evidente desta via**.

1º Grau da via > ***Os entes que carecem de inteligência, quando operam por um fim, o fazem ordenados por uma inteligência***. Ou seja, são *efeitos* de uma ação inteligente. Para aceitar este primeiro grau da via, é necessário considerar que, ao dizer que obram por um fim, mesmo carecendo de conhecimento, Santo Tomás indica que operam de forma tal que, *no próprio operar, alcançam a sua excelência*, ou que é ótimo (*ut consenquantur id quod est optimum*), e esse ótimo é a própria conservação de suas espécies, pois, como S. Tomás frisa em diferentes pontos de sua imensa obra, os **princípios de cada natureza são imutáveis. Se se alteram os princípios, corrompe-se a natureza,** muda a espécie. Pois bem: ao se desenvolverem como espécies que obram por fins determinados, esses agentes naturais contribuem para o equilíbrio, ordem e harmonia do universo. O homem contemporâneo é talvez mais dócil a esta premissa, na medida em que hoje ninguém duvida de que a preservação do que hoje se conhece pelo vocábulo "natureza" é fundamental para a sobrevivência da própria espécie humana. Por outro lado, este é talvez o argumento das cinco vias mais difícil de assimilar, pois a mentalidade contemporânea não é afeita à idéia de finalidade (*telos*) nem mesmo quando se trata de entes racionais, pois a psicologia hoje em voga — em suas mais diversas variantes — credita vários atos humanos a uma instância "inconsciente", o que para os escolásticos (e particularmente para Santo Tomás) seria absurdo. Quanto mais falar em finalidade em entes não inteligentes! Pois bem, feita esta ressalva, avancemos: **a atividade desses entes desprovidos de conhecimento, orientada a fins específicos** (quase sempre os mesmos, excluindo-se os casos em que a natureza apresenta deficiências, como quando uma árvore não dá frutos por algum problema, ou quando um olho não vê, etc.), **indica uma ordem** que, sem uma inteligência ordenadora, seria impossível, pelas razões metafísicas que adiante veremos. Por uma analogia, Santo Tomás indica isto ao afirmar que um arqueiro (inteligente) ordena a flecha (não inteligente) a um fim, que é o alvo. Isto para ilustrar que só **pode haver propriamente ordem onde há uma inteligência ordenadora.**

2º Grau da via > Essa inteligência ordenadora ou é a intelecção do próprio ser subsistente, a qual provê perfeitamente os meios para a consecução dos seus atos inteligentes, ou está ordenada a entender algo superior a ela, e neste caso poderia falhar — por não conhecer todos os meios e todos os fins. Noutras palavras, *quando uma inteligência (como a do homem) não se identifica formalmente com o seu ato de ser e de entender, então se diz que está em potência para ser e para entender*. Assim, **qualquer ordenação a um fim será tanto mais perfeita quanto melhor o agente**

inteligente conhecer o fim. Neste contexto, diga-se que a harmonia na ordem do ser, manifestada no universo, não poderia ser efeito da ação de uma inteligência limitada como a do homem, nem da ação de entes sem inteligência, que não produziriam seus efeitos comuns de forma harmônica. ***Só uma inteligência perfeita poderia ordenar perfeitamente tudo ao seu fim próprio*, e produzir a ordem que percebemos em todas as coisas naturais, malgrado os defeitos eventuais, as disteleologias, que trataremos no terceiro texto desta série.** Portanto, como nas demais vias, é necessário admitir o fim da série de inteligências finitas, e postular uma inteligência suprema *cujo inteligir seja o seu próprio ser*, para que se possa produzir essa providência universal que, desde o ponto de partida da via, observamos: a disposição natural de todas as coisas aos seus fins específicos, ao seu *optimum*.

3º Grau da via > Conclusão. Esse **Ordenador Supremo**, cuja inteligência é o próprio ato de entender, identifica-se claramente com aquele a quem todos chamamos de Deus (*et hoc dicimus Deus*). Ora, ser maximamente inteligente implica infinidade cognoscitiva (*omnisciência divina*); perfeita adequação entre meios e fins (*providência divina*); etc.

A prova da existência de Deus em Santo Tomás (II)

Sidney Silveira

SÉRIE INFINITA DE CAUSAS?

Uma objeção à prova da existência de Deus em Santo Tomás merece ser observada de perto, e diz o seguinte: é possível uma série de causas essencialmente ordenadas que remonte ao infinito, o que invalidaria a prova. Noutra formulação — cuja premissa inicial está pressuposta em vários argumentos do livro *Tractatus de Primo Principio*, de Duns Scot, embora ele não componha este silogismo—, diz-se: o que não repugna à razão é possível; ora, não repugna à razão conceber uma série infinita de motores e movidos na ordem do ser; logo, a série infinita de causas é possível**[1]**.

Menciono Duns Scot propositadamente, para lembrar-nos que **a dialética está acima da lógica**, que não é senão o seu instrumento formal. Podemos logicamente compor silogismos irretocáveis, porém errôneos. No referido livro, usando de vários argumentos, de fato Scot prova a impossibilidade do regresso *ad infinitum* nas causas essencialmente ordenadas. E o prova de forma apodítica. Mas isto não retira o caráter problemático da premissa acima mencionada: a de que *o que não repugna à razão é possível*, pois aqui caberia distinguir, com toda a clareza, que nem toda possibilidade lógica o é no plano ontológico. Por exemplo: o probabilisticamente possível (que não repugna à razão), muitas vezes, é ontologicamente impossível, em virtude de uma série de impedimentos formais.

Não nos custa lembrar, neste ponto, que **toda demonstração consiste em extrair uma verdade necessária, não conhecida de imediato em seus termos, de outras verdades evidentes com as quais ela se relaciona necessariamente**. A posse da verdade filosófica, em suma, não é outra coisa senão o caminho percorrido pela inteligência do mais evidente ao menos evidente. E, aqui, os meus elogios a Scot são insuspeitos, dada a minha visão crítica quanto a uma série de pressupostos de que se vale em sua copiosa obra. Mas isto não invalida o que ela tenha de correto (lembro, a propósito, que Santo Tomás aproveitava verdades de vários filósofos, como por exemplo Avicena e Averróes, sem deixar de criticá-los severamente noutros pontos).

Comecemos, pois, pelos argumentos de Scot em *De Primo Principio* contra o regresso ao infinito de causas ordenadas por essência, não sem antes reiterar com toda a ênfase o seguinte: **as causas são *essencialmente* ordenadas quando o posterior depende do anterior para ser e para operar; são *acidentalmente* ordenadas quando o posterior depende do anterior para ser, mas não para operar atualmente** (conforme se explica aqui). Diz-nos o Doutor Sutil:

1- A totalidade das causas essencialmente ordenadas não pode ser causada por nenhum dos elementos da série, pois, neste caso, um destes elementos seria a causa de si mesmo, o que é absurdo. Logo, a série deve ser causada por algo extrínseco a ela, que lhe imponha necessariamente um limite. Sendo assim, é impossível a infinitude de causas ordenadas *per essentiam*.
2- Infinitas causas essencialmente ordenadas seriam simultâneas em ato, ou seja: dar-se-ia, na ordem do ser, uma *infinidade atual de causas ordenadas*, conclusão que só mesmo os filosofastros (*philosophantes*), segundo Scot, admitiriam. Pois muito bem: o que é anterior está mais próximo ao princípio. Mas onde não há princípio não pode haver anterior nem posterior, e, neste caso, não haveria a série de causas essencialmente ordenadas que observamos na realidade. Logo, é impossível que ela seja infinita.
3- Uma infinidade de causas acidentalmente ordenadas seria possível se se fundasse em causas essencialmente ordenadas infinitas, pois o essencial está para o acidental assim como o ato está para a potência. Mas, provada a impossibilidade da infinitude essencial, *a fortiori* fica demonstrada a impossibilidade da infinitude da série acidental.
4- Infinitude implica omnímoda simplicidade (*omnimoda simplicitas*), premissa da qual falaremos abaixo. Sendo assim, a infinitude exclui qualquer composição de partes quantitativas. Ora, toda e qualquer série de causas — seja acidental ou essencial — contém partes quantitativas, na medida em que numa relação causal há a anterioridade da causa e a posterioridade do efeito. Logo, a série causal não pode ser infinita.

Defender a infinidade de causas essencialmente ordenadas — objeção corriqueira a um ponto nevrálgico da prova da existência de Deus em Santo Tomás — pressupõe a idéia de que o infinito numérico seja possível em ato. Portanto, quando o objetor vier com esta conversa, o primeiro a fazer é mostrar-lhe que **o infinito é algo a que nada pode ser acrescentado, pois se pudéssemos acrescentar algo ao infinito, não seria ele infinito**. O infinito não tem partes. Sendo assim, as causas essencialmente ordenadas, que observamos na realidade, não podem ser em número infinito. Ademais, o infinito é, como diz Scot, *omnimoda simplicitas*, o que quer dizer simplesmente o seguinte: a única infinitude possível é ser Ato Puro sem mescla de nenhuma potência passiva e, portanto, sem partes quantitativas: Deus. Fora de Deus, portanto, nada pode haver de infinito, em sentido próprio.

Dirá Santo Tomás, neste contexto, que **o infinito é aquilo que não tem limites de nenhuma ordem, seja formal ou material** (*Suma*, I, q.7 art. 1, resp). A infinitude de Deus implica, pois, que a Sua forma não está adstrita a nada, ou seja: ela é simplesmente Ser. A forma do Sócrates é a *humanidade*; a de Bucéfalo, cavalo de Alexandre, é a *eqüinidade*; a de Deus é Ser *em sentido absolut*o e, portanto, sem limites — infinito.

Outra prova interessante seria a seguinte: toda causa participa algo da sua perfeição ao efeito (por ex. o calor que o fogo participa à comida, no cozimento). Isto implica que o efeito é perfectível, ou seja, passível de receber de outrem novas formas. Ora, o que é perfectível carece de alguma perfeição acidental. Mas a infinitude exclui toda e qualquer composição de acidentes (cfme. Duns Scot, *De Primo Principio*, IV, *Decima Concl*usio). Logo, nenhuma relação causal pode remontar ao infinito; é preciso, pois, conceber uma causa primeira não causada por nenhuma da série.

Poderíamos trazer à luz também os porquês de o infinito ser, necessariamente, imaterial, e não uma magnitude. Mas isto foge ao objetivo do presente texto. Por ora, basta dizer que fica totalmente refutada a objeção à prova de Santo Tomás que pressupõe a possibilidade de uma série infinita de causas essencialmente ordenadas.

E o fizemos com argumentos de um dos seus principais opositores.

[1] Neste silogismo, aproveito apenas a primeira premissa de Scot, mas convém advertir que o Doutor Sutil defende enfaticamente a impossibilidade de as causas ordenadas remontarem ao infinito — como se viu nos exemplos citados acima. Apenas fiz questão de apontar a problematicidade da primeira premissa do silogismo, para mostrar que, noutro contexto, ela pode conduzir a erros tremendos, pois nem tudo o que não repugna à razão é possível em sentido absoluto.

A prova da existência de Deus em Santo Tomás (III)

Sidney Silveira

Após evidenciar-se a absurdidade de remontar ao infinito as causas essencialmente ordenadas na ordem do ser — verdadeira *contradictio in terminis*, em sua própria formulação —, vale aduzir outros argumentos, desta vez pinçados não da obra de Duns Scot, como fizemos, mas da *Suma Teológica* de Tomás.

Antes, porém, reiteremos o fato de que, nas cinco vias, ficara patente a absoluta transcendência da causa primeira em relação a todas as causas segundas, o que põe por terra qualquer espécie de *panteísmo*, de confusão entre o Ser e os entes, entre Deus e o mundo (entendido este como todo o universo criado).

O seguinte quadro ilustra bem o caminho percorrido na aludida prova:

a) Dos entes móveis, moventes e movidos à transcendência do Ente Imóvel que se encontra *fora e além* da série de movimentos;
b) Dos entes eficientemente causados e causantes à transcendência da Causa Não Causada que está *fora e além* da série de causal;
c) Dos entes contingentes à transcendência do Ente Necessário que está *fora e além* de todas as contingências, e é na verdade o horizonte possibilitante destas;
d) Dos entes que são mais e menos na ordem do ser à transcendência do Ente que é Grau Sumo de Ser e está *fora e além* de todas as gradações, dada a sua infinitude, de que falaremos abaixo;

e) Dos entes naturais desprovidos de conhecimento que obram por um fim à transcendência da Inteligência Suprema que está *fora e além* de todos os fins naturais logrados, e é na verdade o fim último ao qual se destinam todos os fins específicos.

Em resumo, a omniperfeição do Próprio Ser Subsistente identifica-se com a sua transcendência em relação a todas as perfeições específicas que observamos nos entes — e ressaltemos, neste ponto, que "perfeito", na definição do Aquinate, é o totalmente acabado ou feito (*totaliter factum*). Noutras palavras: a **algo perfeito não lhe falta nada para ser o que é**. Assim, um homem é perfeitamente humano quando todas as notas distintivas de sua essência se dão plenamente nele, mesmo no caso de haver alguma imperfeição acidental, como por exemplo uma pessoa cega que, malgrado a cegueira, continua *essencialmente* homem. Ocorre que não sendo Deus algo feito (*factum*), isto nos leva a uma dificuldade: parece que a perfeição não seja algo predicável a Ele, pois, como dizia São Gregório Magno, citado por Tomás, "expressamos as coisas de Deus balbuciando como podemos (*balbutiendo ut possumus*), mas efetivamente o que não é feito (*factum*) não pode em rigor chamar-se perfeito (*perfectum*)". A isto responde o Aquinate dizendo que, de fato, não chamamos as coisas de 'perfeitas' até que tenham passado da potência ao ato; portanto, Deus, sendo Ato Puro e não tendo nenhum acidente, é não apenas perfeito, mas o *maxime esse perfectum* do qual todas as perfeições específicas dependem para ser (Cfme. *Suma Teológica*, I, q. 4, a.1 resp. e ad. 1).

Pois muito bem: a suma perfeição identifica-se com a *omnimoda simplicitas* que apontamos anteriormente, e a simplicidade, por sua vez, identifica-se com a infinitude. Vejamos os porquês.

Infinito é o que não tem limites de nenhuma ordem. Mas considerando que o ente se divide em ato e potência, podemos muito bem abordar o infinito numa dupla perspectiva: infinito *atua*l e infinito *potencial*. Ora, **o infinito potencial é o que não tem limites *em sua potencialidade* e, por conseguinte, *em sua imperfeição***. O mal, neste sentido, pode ser dito potencialmente infinito. Por exemplo: 2 + 2 = 4; portanto, qualquer outra resposta poderá ser errônea ao infinito. Apliquemos isto às séries de causas ordenadas por essência, e chegaremos à conclusão de que elas podem ser *potencialmente* infinitas, sim, por ser possível multiplicá-las o quanto quisermos. Mas isto não invalida a prova da existência de Deus, que diz que as causas não podem ser *atualmente* infinitas, pois o infinito, em sentido formal, só pode ser dito do Próprio Ser. Ou melhor: **o infinito atual**, diferentemente do potencial, **não tem limites *em seu ato formal*, que é ser em sentido absoluto**, e, portanto, máxima perfeição transcendente em relação a todas as perfeições formais e materiais.

Considerados todos estes pontos, impõe-se a conclusão de que **nenhuma coisa, exceto Deus, pode ser infinita por essência** (Cfme. *Suma Teológica*, I, q. 7. art.2). Se se considera o aspecto potencial-material, as coisas podem ser ditas infinitas em certo sentido (*secundum quid*), como nos casos acima citados. Não trataremos, neste texto, do outro tipo de infinitude *secundum quid* para Santo Tomás, pois isto foge ao escopo do presente texto: os anjos e a alma humana*. Por fim, se se considera o aspecto formal-entitativo, vale o seguinte: se algo não tem limites de nenhuma ordem (nem material, nem formal, nem potencial, nem atual, nem essencial), é portanto infinito em sentido absoluto (*simpliciter*).

Portanto, **fica de vez resolvida a objeção que propunha uma série *atual* infinita de causas essencialmente ordenadas**, pois o infinito *em ato* só cabe propriamente ao Próprio Ser Subsistente.

* **Sobre a natureza angélica,** já mencionada aqui, falaremos com mais vagar noutra oportunidade.

A prova da existência de Deus em Santo Tomás (IV)

Sidney Silveira

A tentativa de prova pela tendência natural do homem à felicidade

Gallus M. Manser, um dos grandes tomistas do século XX, traz uma bela refutação, em seu livro *A Essência do Tomismo*, dos argumentos em favor da prova da existência de Deus a partir do anelo de felicidade que há no coração do homem. Enumeremos duas dessas teses em forma de silogismo, para torná-las bem claras:

1- Todo anelo natural supõe a existência real da coisa anelada. Ora, o homem tem o anelo natural de unir-se a Deus, onde está a sua felicidade e o seu fim próprio. Logo, Deus existe.
2- Deus é o objeto formal especificante tanto da inteligência quanto da vontade. Pois muito bem: toda potência supõe a realidade do objeto formal que a especifica. Logo, Deus existe.

O primeiro desses argumentos supõe o axioma "na natureza nada se faz em vão" (*natura non agit frustra*, ou então *natura nihil facit frustra*). Ocorre que esta máxima se aplica às coisas naturais, e Deus está absolutamente acima de todas as naturezas. Pergunta-se, então, o grande metafísico: pode porventura afirmar-se que tudo na natureza — no mundo, enfim — é proporcional ao fim último? A resposta é "não", embora com ela não se invalide o axioma *natura nihil facit frustra*, pois este tem valor universal relativo às coisas naturais, até mesmo quando *individualmente* a finalidade se frustra, como é o caso das

disteleologias que observamos nas monstruosidades em alguns indivíduos: um homem nasce sem a perna; outro sem o braço; um bebê é anencefálico, etc. Não obstante, tais realidades materializadas em indivíduos não frustram o fim da espécie humana.

Manser mostra o seu engenho filosófico ao referir-se a essas monstruosidades que frustram a natureza em alguns indivíduos, e, com isto, parecem invalidar o princípio acima aludido. Aponta ele simplesmente o seguinte: **na natureza também existe o *casual*, o acidental que só pode ser suficientemente explicado à luz de um princípio superior**. No caso de que se trata, o tomista dominicano nos remete ao fato de que tais disteleologias, tais finalidades malogradas, se explicam por inserir-se no contexto da Providência divina — que permite o mal nos indivíduos em ordem ao bem maior das espécies (não entro, por ora, no tema do mal *no homem*). E, com grande argúcia, ele nos lembra ainda que sempre, ao aplicar este princípio, Santo Tomás supõe como já demonstrada a existência de Deus. Daí ser absolutamente improcedente falar em "prova" da existência de Deus a partir deste princípio. Pode até ser um argumento razoável, mas jamais probante.

Já com relação ao segundo silogismo acima citado, Manser (a meu ver muito acertadamente, e contra uma série de respeitados tomistas: Garrigou-Lagrange, Gredt, Lehmen-Beck, etc) nega a premissa maior. Ou seja: não é válido dizer que Deus é o objeto formal especificante tanto da inteligência como da vontade. Vejamos o argumento.

É verdade que **toda potência está ordenada, por necessidade natural, ao seu objeto formal especificante**. E justamente aqui entra o argumento de outros tomistas em favor da prova da existência de Deus a partir das premissas deste silogismo: sendo Deus o objeto formal especificante da inteligência e da vontade, se Ele não existisse, não existiria a vontade nem a inteligência. Mas é evidente que a vontade e a inteligência existem; logo, Deus existe.

A isto responde Manser: **o que o homem quer *por necessidade natural* não é Deus, mas a felicidade em geral, *in comuni*** (e nisto reproduz o que diz o Aquinate em *De Veritate*, XI, q. 2). A **Deus o homem elege livremente, e não por necessidade natural**. Em suma, pode-se dizer que o homem apetece a Deus *indiretamente*, a partir do bem em sentido geral. Portanto, Deus não pode ser o objeto formal especificante nem da vontade, e nem inteligência — já que a vontade é apetite *intelectivo* do bem. Ademais, **não sendo Deus o primeiro que se conhece aqui na terra pelo homem, tampouco será Ele o primeiro que se deseja naturalmente**.

Em resumo, se a felicidade em geral, ou seja, o *boni in comuni*, é o objeto especificante da vontade humana como potência, torna-se inadimissível admitir um segundo objeto formal especificante para a mesma vontade. Diz Manser:

"Se considerarmos a vontade humana unicamente em sua atividade terrena (*in ordine actus eliciti*), nem a vontade tende naturalmente a Deus em primeiro lugar, nem muito menos é Deus o objeto formal da vontade na ordem natural".