



FACULDADE DE ENSINO
TEOLÓGICO

TEODICÉIA



39º Matéria

Pr Gilmar Itália

CNPJ: 35.712.730/0001-08

TEODICÉIA

Introdução

1. O problema "Deus"

É próprio do homem o procurar o absoluto. Tal procura representa o caráter distintivo de uma vida verdadeiramente humana. O homem não pode realizar-se sem perguntar-se o porquê do próprio cotidiano, sem procurar o sentido e a finalidade da própria vida, da própria posição no mundo e do próprio ser.

"Mas por que o homem busca? Por que sente a necessidade de procurar e de interrogar-se sobre o futuro, por que não se contenta com o que lhe dizem e oferecem as coisas que o circundam imediatamente? Evidentemente porque ele se dá conta que as coisas não se sustentam por si mesmas, não conferem o sentido a si mesmas, mas reenviam a outro o próprio ser. O homem vive a relatividade interna, a dependência, a limitação e o caráter transitório de todas as coisas e da própria vida, e através destas realidades se interroga sobre a razão absoluta, independente, ilimitada e imperiosa do seu ser e do seu sentido, razão que sustenta e torna possível tudo o que existe.

Querendo ou não o homem busca sempre o absoluto; nesse sentido e em termos decisivos escreveu K. Jaspers (1883-1969): "Se elimino algo que é absoluto para mim, automaticamente um outro absoluto toma o lugar do que foi eliminado".

Hegel chegou a dizer que a afirmação segundo a qual não se deve fazer o percurso intelectual do mundo a Deus, do finito ao Infinito, significa que não se deve pensar.

Tomás de Aquino sustentava que conhecimento da verdade é o que anima a nossa vida intelectual, pois nos impulsiona a conhecer a causa final de tudo quanto conhecemos: "O fim último do homem e de toda substância intelectual se chama felicidade ou beatitude; de fato é isto o que toda substância intelectual deseja como próprio fim último, e o deseja de per si. Consequentemente, a beatitude e felicidade última de toda substância intelectual é conhecimento de Deus" (Summa contra gentiles, III, 25). Isto é verdade porque o sentido e o valor de toda verdade encontram o próprio fundamento último na verdade primeira, que se identifica com o Absoluto, e o espírito humano não encontra paz até que não repousa nesta suma verdade, ou seja, em Deus. Uma tal procura terminará somente no encontro com Deus e na sua posse, segundo as famosas palavras de S. Agostinho: "Senhor, tu nos fizeste para Ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousa em Ti" (Confissões, I, 1).

Estas afirmações mostram a centralidade do problema de Deus para o homem; e tal centralidade é tão verdadeira que se chegou a afirmar que a questão da existência de Deus é o "problema dos problemas", ou melhor, "o problema essencial do homem essencial", do qual todo outro problema da existência toma a última clareza (a ética, o direito, a economia, a política...). Na sua solução o homem empenha toda a sua vida escolhendo uma determinada orientação, e fundamenta a própria conduta.

Historicamente, todos os filósofos enfrentaram o problema de Deus, mesmo se em modos diferentes. Não existiu um só filósofo que não tenha escrito nada sobre Deus; e isto vale também para os que com os próprios princípios filosóficos se esforçam em não deixar espaço para Deus, em eliminá-lo, negá-lo, afirmar a sua morte, ou cancelar até o próprio nome, etc...

"É característica comum a todas as doutrinas metafísicas, por mais divergentes que possam ser entre si, a de ir de acordo em admitir a necessidade de encontrar a causa primeira de tudo que existe. Que tal necessidade seja chamada matéria com Demócrito, Deus com Platão, Pensamento de pensamento com Aristóteles, Uno com Plotino, Ser com todos os filósofos cristãos, Lei moral com Kant, Vontade com Schopenhauer, ou que seja Ideia absoluta em Hegel, ou outro princípio qualquer entre os muitos que ainda poderiam ser citados, o metafísico é sempre um homem que busca, além de toda experiência, um fundamento último de toda experiência real e possível. Mesmo se observarmos apenas a história da civilização ocidental, continua o fato objetivo que os homens por vinte e cinco séculos se esforçaram por alcançar tal conhecimento, e que, depois de ter demonstrado que não se deveria persegui-lo e empenhar-se em tal pesquisa, se recolocaram novamente na busca de tal conhecimento. E não poderia ser diferente; se a posição e a solução do problema são universais, isto é, se este é significativo para o espírito humano em qualquer situação em que se encontre, ou seja, se é uma interrogação profunda para todo homem em qualquer idade, condição, inteligência, etc..., deverá também se tornar objeto da filosofia. Por outro lado, como já assinalava Tomás de Aquino, quase toda a filosofia está ordenada ao conhecimento das coisas divinas. De um modo ou de outro, o estudo das mais variadas questões filosóficas culmina no conhecimento de Deus e do caráter criatural dos entes. Deus é o argumento central da filosofia, não somente do ponto de vista histórico, mas também teórico, pois é do tipo de conhecimento de Deus que uma filosofia consegue alcançar, em grande parte a solução de todos os problemas que afronta.

Às vezes, todavia, se diz que o problema do Absoluto tem um interesse somente histórico ou cultural; a nossa época seria caracterizada, diferentemente das épocas passadas, por uma falta ou ausência de Deus, de uma natural experiência de ser sem Deus ou de um desinteresse ou indiferença para o problema do Absoluto. Apesar disso, mesmo se uma tal análise da condição espiritual da nossa época fosse correta, ou mesmo se um tal clima tendesse a difundir-se sempre mais, o problema de Deus permanece, enquanto a pergunta a respeito do último fundamento das coisas, ou seja, em torno do Absoluto, não poderá extinguir-se enquanto o homem é homem, pois "a posição do homem no universo, o sentido da sua vida, das suas ansiedades e da sua história, são intimamente condicionadas à atitude do homem em relação a este problema. Diante dele podem assumir-se atitudes positivas, e também atitudes negativas, mas que sempre condicionam o homem, visto que sem tal conhecimento a vida considerada na sua totalidade apareceria sem sentido... Em meio à turbulência do nosso tempo, se pode afirmar sem temor de errar, que com afirmações ou com negações, querendo ou não querendo, até mesmo querendo o contrário, a nossa época é talvez a que mais substancialmente vive o problema de Deus. Deus não é um argumento superado: é necessário enfrentá-lo. Afirmar o contrário, ou evitar uma tomada de posição, colocando-o à parte, são atitudes infundadas e sofísticas.

2. As diferentes aproximações cognoscitivas de Deus

O homem pode conhecer Deus de diferentes modos. Antes de tudo só com as forças da razão: a) em modo pré-científico e espontâneo, e b) em modo científico ou filosófico. Por meio de uma dedução espontânea, todos os homens podem chegar ao conhecimento de Deus. Este primeiro grau de conhecimento, mesmo se imperfeito, é suficiente na sua ordem: a humanidade no curso dos séculos sempre teve uma certa noção de Deus. O segundo modo tradicional de conhecer Deus é constituído pelas elaborações científico-filosóficas, que, obviamente não todos os homens podem realizar. Se trata de um conhecimento válido para chegar a Deus como

causa primeira dos entes com tudo o que tal afirmação implica, ou seja, as perfeições e os atributos que devem ser reconhecidos à divindade. Partindo das criaturas, seus efeitos, alcançamos a Deus, chegamos a saber quem Ele é, e alguma coisa do que ele é. Deste modo se chega a saber do Absoluto mais o que não é do que Ele é, enquanto a Causa Primeira supera infinitamente os efeitos dos quais se partiu para conhecê-la.

Em segundo lugar, o homem pode conhecer Deus em modo sobrenatural, isto é, em um modo que transcende as forças da natureza humana. O conhecimento sobrenatural de Deus é duplo: a) através da fé (*lumen fidei*), e b) por visão (*lumen glorie*). A fé oferece um conhecimento de Deus muito mais elevado em relação ao conhecimento obtido pela razão natural, enquanto o Absoluto neste caso não é somente conhecido através dos seus efeitos, mas nas manifestações que Ele fez de si através da Revelação. O conhecimento de visão comporta o ver Deus face a face, em ter experiência: conhecê-lo como é em si mesmo (visão beatífica e experiência mística).

O nosso curso se deterá no segundo dos quatro modos de acesso ao Absoluto aqui apresentados, ou seja, através da via filosófica, e mais concretamente, metafísica. Este percurso, que parece o mais inócuo e, talvez, o mais insatisfatório, porque é bem pouco em relação às certezas sobre Deus que nos oferecem a fé e a teologia sobrenatural, é o máximo conhecimento natural ou racional que o homem pode ter do Absoluto. É justamente aí que consiste a sua grandeza; a sua miséria depende, ao contrário, do fato que Deus supera completamente a capacidade do nosso intelecto e, conseqüentemente, o nosso conhecimento possível de Deus é assaz escasso. Tomás de Aquino, a este respeito, afirmava: "Se o intelecto humano compreende a substância de uma coisa, por exemplo, de uma pedra ou de um triângulo, não há nada de inteligível em tal coisa que exceda a capacidade da razão humana. Mas isto não acontece em relação a Deus. O intelecto humano, de fato, não pode chegar naturalmente até a Sua substância, pois o conhecimento nesta vida tem a própria origem nos sentidos, e, portanto, o que não cai sob o poder dos sentidos não pode ser apreendido pelo intelecto humano senão enquanto deduzido do sensível. Mas os entes sensíveis não podem conduzir o nosso intelecto a descobrir neles o que a substância divina é, pois os entes sensíveis são efeitos inadequados à potência da causa. O nosso intelecto, partindo do sensível, pode chegar a descobrir que Deus é (existe), e outras verdades semelhantes relativos ao primeiro princípio" (C. G., I, 3). Todavia, mesmo se o homem não pode conhecer com a própria razão a essência de Deus, pois esta excede a sua capacidade, deve, por quanto lhe é possível, empenhar-se no conhecimento das coisas imortais e divinas, dado que o conhecimento imperfeito de Deus confere ao homem uma grande perfeição, enquanto a razão encontra a própria perfeição máxima no conhecimento das causas últimas, que é a sabedoria. A metafísica, sabedoria na ordem racional, é como dizia Aristóteles, a ciência da verdade, e não apenas de uma verdade qualquer, mas sobretudo – acrescenta Tomás de Aquino – daquela verdade que é a origem de toda verdade e que concerne ao primeiro princípio do ser de todas as coisas (C. G., I, 1). O conhecimento metafísico de Deus recebe o nome de *teologia natural* ou *teodiceia*, o saber mais elevado que o homem através da razão pode alcançar.

3. Filosofia de Deus, teologia natural, teodiceia

Para designar este nosso curso utilizaremos indistintamente três denominações: filosofia de Deus, teologia natural e teodiceia.

O nome 'teodiceia' foi usado por Leibniz em 1710 com a publicação dos *Ensaio de Teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Com esta obra Leibniz pretendia defender ou justificar Deus contra as objeções expostas por Bayle, demonstrando que a existência do mal no mundo não se opõe à justiça, sabedoria e bondade divinas. O termo teodiceia passou depois a significar a inteira pesquisa filosófica a respeito de Deus, e não somente a parte referente aos atributos divinos. O termo se impôs, talvez pelo temor que a outra expressão "teologia natural", se identificasse com a teologia, termo que habitualmente é utilizado para designar a teologia sobrenatural. Mas não podemos esquecer que o termo 'teologia' teve uma origem puramente filosófica com os filósofos gregos, os quais, obviamente, não conheciam a teologia sobrenatural. A expressão 'teologia natural' expressa o objeto próprio e o conteúdo próprio do nosso estudo, pois teologia é simplesmente tratado sobre Deus; naturalmente a nossa teologia será desenvolvida apenas com a luz da razão natural.

É preciso ainda ter presente a precisa formalidade segundo a qual Deus é considerado na metafísica: partindo da *ratio entis* (razão dos entes) se chega à causa primeira do ser de todas as coisas. Não se chega a Deus *secundum quod est in se* (segundo o que é em si), como o que Ele é na sua essência (esta é a formalidade teológica sobrenatural), mas como causa das coisas. Daí a definição da teologia natural como a parte da metafísica que estuda a primeira causa dos entes.

Esta definição coloca em evidência dois aspectos: a) a sua diferença em relação à teologia sobrenatural; b) a perspectiva da teologia natural é essencialmente metafísica e se constitui como uma parte desta disciplina.

a) O âmbito da filosofia de Deus é claramente definido. Esta se distingue da teologia sobrenatural, pois esta, mesmo tendo também Deus por objeto, é uma ciência que procede à luz sobrenatural da Revelação. Enquanto a teologia sobrenatural estuda Deus *sub ratione Deitatis* (sob a razão da deidade), e portanto enquanto inatingível pela razão sem ajuda da Revelação, a filosofia de Deus se ocupa de Deus enquanto Ser e causa dos entes. Portanto, a expressão "teologia natural" não é uma espécie de teologia, mas é de outro gênero: a teologia natural é formalmente metafísica, enquanto a teologia sobrenatural é teológica.

b) O tratado completo de uma ciência exige a pesquisa sobre a causa; a metafísica, estudando os entes enquanto entes, as suas propriedades e estruturas, comporta necessariamente a pergunta a respeito das causas dos entes. A relativa resposta, que será como veremos, Deus como *causa totius esse*, não transcende a metafísica, mas se inscreve nesta como uma de suas partes. A teologia natural é, portanto, parte integrante da metafísica, e se constitui o seu vértice. Deus, na metafísica, é estudado com o método e o rigor próprios da metafísica.

4. O método da teologia natural (filosofia de Deus – teodiceia)

Mesmo sendo duas ciências distintas, a filosofia da religião e a teologia filosófica usam parcialmente o mesmo método, pois ambas têm o mesmo objeto. O que ambas têm em comum é a análise fenomenológica e a pesquisa hermenêutica; enquanto a reflexão metafísica pertence exclusivamente à teologia filosófica (natural).

Vários são os métodos que, no decorrer dos séculos, a inteligência humana utilizou para compreender a realidade. Os mais importantes são quatro: o método filosófico (lógica –

dialética – indução – dedução), o método científico, o método fenomenológico e o método hermenêutico.

O *método filosófico* consiste na resolução dos efeitos nas suas causas ou princípios: é essencialmente o método da metafísica.

O *método científico* se baseia na observação acurada dos dados empíricos (sensíveis) e na busca de seus nexos constantes (as leis) com o intento de calculá-los com precisão.

O *método fenomenológico* é uma leitura atenta e objetiva, isto é, livre de pré-julgamentos, dos fenômenos assim como estes se apresentam à consciência.

O *método hermenêutico* procura compreender os documentos do passado (e também os fenômenos em geral) no seu significado mais verdadeiro e mais profundo, situando-os nos respectivos horizontes culturais.

O método da teologia natural não pode ser o método das ciências experimentais, porque este é um método rigorosamente positivo, que diz respeito somente ao que é quantificável, que estabelece leis calculando exatamente os dados. O objeto destas ciências é o mundo físico, material; ao passo que a realidade da qual nos ocuparemos em nosso curso – Deus – pertence a uma ordem que transcende a matéria e a quantidade, o espaço e o tempo, e, portanto, não pode ser objeto de quantificação e cálculo. Pode ser "experenciado" mas não "experimentado" (no sentido de experiência científica).

Na reflexão filosófica sobre Deus, se não se quer fazer uma especulação vazia e estéril, esta pressupõe um encontro, uma experiência autêntica, pessoal de Deus. Esta experiência pessoal constitui a mola e a linfa vital de toda teologia filosófica.

Os quatro métodos estão entrelaçados. No momento metafísico, partindo dos dados observados (fenomenologia) e interpretados (hermenêutica) a pesquisa faz um passo a mais, vai além: escavalca o horizonte dos fenômenos e penetra no mistério de Deus.

A metafísica é pura especulação, especulação essencial: uma linha contínua que atravessa todos os fenômenos naturais e religiosos, físicos e espirituais para alcançar a sua fonte originária. É uma especulação rigorosa que usa princípios certíssimos e indubitáveis (em particular os princípios de não contradição e de causalidade) para fornecer uma explicação conclusiva dos fenômenos. A teologia natural, justamente porque é natural e não revelada (baseada na razão e não na fé) tem absolutamente necessidade da metodologia filosófica. Esta não procede intuitivamente, mas argumentativamente ou abstrativamente, assumindo como ponto de partida (do abstrair e do argumentar) os dados da experiência.

Os dados de partida da teologia natural são fenômenos humanos ou mundanos que induzem a razão à reflexão e à pesquisa de uma explicação: reflexão e explicação que levam na direção de Deus. O seu método é, portanto, não o descritivo (próprio das experiências religiosas) nem o indutivo (que vai do particular ao universal) mas sim o *resolutivo* (resolve os fenômenos de contingência que se registram em nós e fora de nós em um ser transcendente que é o único em grau de satisfazer as instâncias da razão). E como os dados de partida da pesquisa sobre Deus são os entes e o objetivo é encontrar a razão de seu ser, se pode definir corretamente a teologia natural como o "estudo do ente supremo". Se trata, evidentemente, de uma definição redutiva e abstrata, e pode ser mal entendida. Para evitar tal equívoco é preciso considerar que a metafísica estuda o ente em ordem ao ser (e conclui o seu processo compreendendo que o sr, perfeição absoluto e plena, e Deus são a mesma coisa); a teologia natural, ao invés, estuda o ente e o ser mesmo em ordem a Deus e descobre que o ente e o ser têm em Deus o seu princípio último, o seu fundamento supremo. Deus não é o objeto direto da metafísica mas simplesmente

indireto, enquanto, como princípio do ser e dos entes, tem um relacionamento necessário com o objeto próprio da metafísica.

Em conclusão, tanto a metafísica como a teologia natural tratam de Deus e todas as duas o tratam filosoficamente, ou seja, raciocinando; mas a metafísica se ocupa dele somente na fase final de sua pesquisa; enquanto a teologia natural o assume como o único sujeito de sua pesquisa.

Mediante a demonstração da existência de Deus, a determinação de sua natureza e de seus atributos, a teologia filosófica leva a cumprimento a filosofia da religião. Esta demonstra que a mais nobre de todas as atividades humanas, a religião, não se agita no vazio e nem acaba em ilusão, mas age no modo mais conforme ao seu objeto, Deus, que é o da adoração, da obediência e da oração, e não da abstrata especulação.

AS PROVAS "A POSTERIORI" DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Premissa

Sobre a existência de Deus se podem elaborar inúmeras provas. De fato cada traço da ordem cósmica e de contingência radical, se é seguido atentamente, conduz até Deus; e também qualquer ideia transcendente (bondade, verdade, beleza, unidade, ser, etc...), se explorada cuidadosamente, revela a existência de Deus.

Sabemos que as metafísicas podem ser construídas em dois modos: do alto ou de baixo. As metafísicas que partem do alto assumem como ponto de partida a ideia do Absoluto, do Princípio primeiro e deste derivam todas as outras realidades. O ponto de partida pode ser o Uno, a Substância, a Mônada, o Espírito, o Bem, a Verdade, o Perfeito, etc... Partem de baixo as metafísicas que assumem como ponto de partida as coisas sensíveis, os fenômenos materiais, a realidade humana, o devir, a história, etc... e procurando as suas razões últimas ascendem até o Princípio primeiro, o Absoluto.

Nas metafísicas construídas do alto, a existência de Deus – o Princípio primeiro – é argumentada *a priori*, ou seja, é colocada e confirmada por primeiro; enquanto que nas construídas de baixo, a existência de Deus é demonstrada *a posteriori*, ou seja, é colocada por último.

1. A invalidade das provas *a priori* – O argumento ontológico.

1. 1. Relevância histórica do argumento ontológico e explicação do nome

Santo Anselmo de Canterbury (1033-1109) formulou pela primeira vez o argumento conhecido com o nome de ontológico, e que tanto fascinou os filósofos no decurso da história. O fascínio exercido pelo seu argumento é reconhecido facilmente com a simples menção de pensadores que de um modo ou de outro o defenderam, precisaram e repropuseram com algumas variantes: S. Boaventura, Duns Scoto, Descartes, Leibniz e Hegel. Entre os grandes filósofos que, ao invés, o criticaram estão Tomás de Aquino e Kant.

Foi Kant a denominar de "ontológico" o argumento anselmiano. Na *Crítica da Razão Pura*, ele chama a prova que prescinde de toda experiência e deduz, completamente *a priori*, partindo de simples conceitos, a existência de uma causa suprema. Por isto alguns autores consideram que se deva chamar de argumento *lógico*, enquanto tira da análise da ideia o conceito de Deus.

Antes de Kant esta prova era chamada prova *a simultaneo*, pois não se trata de uma demonstração estritamente *a priori* (e muito menos *a posteriori*), mas de uma demonstração que se baseia na própria essência de Deus, melhor dizendo, no conceito de Deus, no qual

aparece a sua existência. Se denomina *a simultaneo* porque a prova não parte nem de algo prévio (a priori) nem de qualquer coisa de posterior (a posteriori) em relação à essência de Deus, mas propriamente simultâneo a tal essência: da análise desta última se colhe a existência de Deus como um de seus elementos.

1.2. A formulação anselmiana Santo Anselmo propôs este argumento no seu *Proslogion* da seguinte forma: na mente de todo homem está a ideia do ser do qual não se pode pensar algo maior. Mas tal ser – Deus – deve existir também na realidade. De fato, existir na mente e na realidade é mais que existir somente na mente. Ora, se o ser do qual não se pode pensar nada maior não existe na realidade, não seria então o ser do qual não se pode pensar nada maior, isto é, aquele que, existindo na mente como o maior que se possa pensar, existisse também na realidade. Portanto, o ser do qual não se pode pensar nada de maior que ele existe tanto na mente como na realidade; ou seja: Deus existe.

Expresso esquematicamente, o raciocínio apresenta os seguintes passos:

1. Deus é o ser perfeitíssimo.
2. Todos consideram Deus o ser perfeitíssimo.
3. A existência é uma perfeição.
4. Portanto, o conceito de Deus só implica a sua existência real.

Note-se que o ponto de partida da prova é a ideia de Deus como *aquele do qual não se pode pensar nada maior* (id quo maius cogitari nequit), isto é, o ser que recolhe em si todas as perfeições: o omni-perfeito. Santo Anselmo sustenta que, se também tal perfeição deriva da fé, estão não é possessão exclusiva do crente, mas é própria de todos, dado que até mesmo os ateus compreendem o seu significado; caso contrário, a sua negação não teria sentido. Quando o ateu afirma que Deus não existe, compreende o que diz, e o que compreende é a noção de um ser perfeitíssimo, o ser do qual não é possível pensar nada maior. O conceito de Deus é portanto universal.

Todavia, da universalidade do conceito de "Deus" não segue que Deus exista na realidade. O próprio Anselmo no capítulo II do *Proslogion* faz uma distinção entre existência mental e existência real: uma coisa é um quadro na mente do pintor e uma outra é o quadro na realidade; no primeiro caso, o quadro tem uma existência mental, no segundo tem uma existência real.

No caso de Deus se tem a ver com uma existência real necessária. O que é devido ao fato de que o que não se pode pensar nada maior não pode ter somente uma existência mental, porque a existência real é uma perfeição, algo que o ser perfeitíssimo ou o ser do qual não se pode pensar nada de maior deve possuir. Assim é porque existir na mente e na realidade é mais que existir somente na mente. Se existisse somente na mente se cairia em flagrante contradição, pois se o ser do qual não se pode pensar algo maior existe somente com existência mental, podemos pensar um outro que possui também a existência real; daí se pode concluir que o ser do qual nada maior se pode ser pensado seria o ser do qual algo maior pode ser pensado.

Segundo Anselmo a existência real de Deus ou do ser perfeitíssimo é uma existência real *necessária*, porque de outro modo, se o ser *quo maius cogitari non potest* pudesse ser pensado como não existente *in re*, aquele do qual não se pode pensar nada de maior não seria o ser maior que se pode pensar. E tal existência real necessária compete somente ao ser perfeitíssimo.

2. As provas a posteriori. As cinco vias de S. Tomás

2.1. Considerações gerais

Tomás de Aquino, na *Summa Theologiae* (I, q.2, a.3), expõe cinco argumentos ou percursos, que ele denomina *vias*, para demonstrar a existência de Deus. A formulação destas vias é fruto da sistematização de precedentes demonstrações propostas por outros autores, (sobretudo Aristóteles, Avicena, Platão, e S. João Damasceno), aprofundadas por Tomás graças à sua própria síntese filosófica original. Neste sentido, se deve dizer, que embora tenha tomado diversos elementos de diferentes autores, Tomás elaborou provas originais fundamentadas nos princípios da metafísica do ser. Depois da sistematização tomista, as demonstrações da existência de Deus deverão levar em conta as cinco vias de Tomás, mesmo se depois se chegará a deformá-las, a criticá-las em algum ponto ou a rejeitá-las completamente. Por isto, depois da exposição de cada uma das vias, acenaremos aos autores mais significativos que propuseram demonstrações da existência de Deus ou que lhe negaram a existência usando como referência as provas tomistas.

O artigo no qual Tomás expõe as cinco vias segue o artigo em que trata da necessidade da demonstração da existência de Deus, visto que a sua existência não é para nós evidente, e o que interroga sobre a possibilidade da demonstração.

As vias são demonstrações a posteriori, que partem de diferentes aspectos das criaturas enquanto tais (efeitos), conhecidos através da experiência, e remontam a Deus como à sua Causa. A simplicidade da exposição tomista não isenta o leitor (o estudante) de certos conhecimentos metafísicos; ao contrário, cada passagem da argumentação pressupõe a compreensão dos pontos fundamentais da metafísica: a estrutura transcendental do ente, a doutrina da participação, a causalidade predicamental intrínseca e extrínseca, e a necessidade da fundação da causalidade predicamental pela causalidade transcendental. Se não tivermos bem presente estes conceitos, será difícil entrar no estudo das vias.

Vamos relembrar brevemente algumas considerações fundamentais:

1. A ascensão a Deus das vias tomistas é uma ascensão metafísica. Não se trata de deduções matemáticas nem de demonstrações de física.
2. A ascensão metafísica a Deus parte sempre da consideração das criaturas enquanto entes causados que exigem uma causa incausada. *Entes causados*: as vias, de fato, se fundam sobre o ente e sobre a causalidade. Se trata da passagem do ser (esse) do ente ao Ser, Ato puro de ser; do participado ao imparticipado, do finito ao infinito.
3. O ponto metafísico central desta passagem é constituído pelo ente, o qual, mostrando-se como uma estrutura composta de essência (o que é) e ser (aquilo pelo qual é), levante imediatamente a pergunta do porque um ente é. Ora, o ser é o ato de todo ato, perfeição suma, o que de mais imediatamente e intimamente convém a cada coisa; portanto, a sua causa não está no âmbito predicamental. A causalidade predicamental, de fato, explica o *fieri* (tornar-se) do efeito, mas não o seu *esse* (existir); é necessário então procurar a causa do ser, ou seja, a causalidade transcendental. Ora, a causa do ser não pode fundar-se na natureza do ente, pois se assim fosse este produziria a si mesmo no ser, o que é impossível: "Não se pode admitir que o próprio ser (esse) seja efeito da forma ou quiddidade da coisa; caso contrário, seguiria que uma coisa seria causa de si mesma e que alguma coisa poderia

produzir a si mesma no ser, o que é absurdo. Conseqüentemente, é necessário que toda coisa, cujo ser é distinto de sua natureza, tenham o ser de um outro. Ora, tudo o que é por outro se reduz àquele que é por si como sua causa primeira, se conclui que deve existir alguma coisa que é a *causa essendi* (causa de ser) de todo o resto, enquanto é somente *ser*". E não basta dizer que esta causa é, mas é preciso reconhecer que esta é o Ser: o Ser por essência.

4. Como veremos, a causalidade da qual se fala nas vias é a causalidade metafísica e não física: causalidade do ser e não causalidade dos fenômenos.
5. Antes de passar ao estudo das vias, é preciso lembrar um princípio, válido para toda a teodiceia, tirado do *sed contra* do artigo no qual Tomás expõe as cinco vias: no exercício racional ou demonstrativo não se prescinde da fé. "Longe de tentar esquecer a sua fé na palavra de Deus, antes de estabelecer a existência de Deus, Tomás a reafirma de modo muito decisivo. E não poderia ser diversamente, pois o Deus no qual ele crê é justamente o mesmo Ser cuja existência a sua razão está para demonstrar. A fé que se volta à razão é o moto comum de todos os teólogos cristãos e também dos filósofos cristãos". Todavia, a fé não é um elemento da demonstração metafísica: e é possível também que alguém aceite por fé o que *per se* é demonstrável e cognoscível, por exemplo, porque não compreende a demonstração.

2.2. O procedimento da demonstração

2.2.1 A via de acesso à demonstração da existência de Deus.

Se trata de provas ou argumentações metafísicas, e não provas científico-positivas. Não se deve esquecer que a metafísica é ciência, e ciência suprema; se a ciência é um conhecimento através das causas, o título de ciência compete de modo eminente à metafísica, sapiência máxima na ordem racional. Esta demonstração, mais rigorosa e certa em si do que as demonstrações empíricas, será todavia menos facilmente acessível *para nós*. Assim observa Aristóteles, as realidades sensíveis são mais dificilmente cognoscíveis em si enquanto materiais e instáveis (a matéria é repugnante à inteligibilidade, que deve abstrai-la para compreendê-la) mas são mais facilmente cognoscíveis para nós, porque são objetos de intuição sensível e porque as nossas ideias derivam dos sentidos. As verdades metafísicas e as realidades puramente inteligíveis, apesar de serem mais facilmente cognoscíveis em si, são para nós mais difíceis de conhecer, porque a intuição sensível não as colhe. Todavia, uma demonstração metafísica pode partir da experiência, mesmo se a sua conclusão não é nunca experimentável. Todo cristianismo inicia pela experiência, também o conhecimento metafísico; uma demonstração metafísica *a posteriori* deverá partir da realidade física, considerada segundo uma formalidade metafísica.

A inteligência humana pode colher a formalidade metafísica naquilo que é físico e material. Intuição e abstração são os dois procedimentos noéticos que foram utilizados na história do pensamento como vias de acesso ao conhecimento metafísico em geral, e à demonstração da existência de Deus em particular. A intuição, assim como era entendida por Ockham e depois assumida pela filosofia moderna, aplica-se somente a sujeitos individuais, singulares; com respeito a Deus, é paradigmática a posição de Descartes: ele trata do conhecimento intuitivo do ser singular que é Deus. Segundo Descartes este tipo de conhecimento é possível porque a intuição de Deus nos dá a ideia que dele temos (o conhecimento da essência divina seria precedente ao conhecimento de sua existência). Tal posição esquece um ponto bem assinalado

por Tomás: na pesquisa de qualquer coisa, por primeiro se coloca a questão acerca da existência, e depois a questão da essência.

Além disso, porque Deus não é objeto de intuição, Descartes deve recorrer à uma ideia que represente a essência, o que significa supor que Deus exista. Se deve partir das coisas, as quais se nos mostram como efeitos, isto é, causadas. (Percebemos isto através da aplicação da abstração).

Às vezes é preciso lembrar até mesmo aquilo que é óbvio. Neste caso, a obviedade está no fato que o intelecto humano tem a capacidade de ir além do sensível. Tarefa da gnosiologia é justamente a de enfrentar a discussão com aqueles que negam a evidência do valor metafísico do intelecto humano, o qual, como já se tratou ao falar do agnosticismo, não é prisioneiro dos fenômenos sensíveis.

Além disso, negar que o intelecto possa superar o sensível, significa no fundo negar o próprio intelecto, enquanto toda faculdade é especificada pelo próprio objeto formal: o objeto formal dos sentidos é dado pelas realidades sensíveis correspondentes a eles, e o objeto formal da inteligência (*intus legere*) é o inteligível enquanto tal.

C. Fabro sintetizou adequadamente as teses do valor metafísico do intelecto humano, no que diz respeito à via de acesso à solução especulativa do problema da existência de Deus, em três pontos:

1. *a aceitação da existência do mundo externo*, ou seja, da natureza e dos outros homens: sem esta, o sujeito não se distingue do objeto, e o homem da natureza, mas a consciência vive no caos;
2. *a consciência do próprio eu* como realidade composta de alma e corpo, e sobretudo, como núcleo pessoal que deve orientar-se ao ser e à vida: sem a consciência da própria personalidade não surge nenhum interesse ou problema, muito menos o interesse relativo a Deus;
3. *a convicção da validade ou objetividade do conhecer* e, portanto, da sua capacidade de avançar com a experiência e a reflexão até a poder passar das aparências às essências, das partes ao todo, dos efeitos às causas e vice-versa. Todo homem vive nesta convicção: as dúvidas a respeito destes pontos são extravagâncias sofistas.

2.2.2 Os elementos constitutivos das vias

Todas as cinco vias expostas por Tomás de Aquino têm estrutura semelhante. Nelas aparecem 4 elementos:

1. o ponto de partida;
2. a aplicação da causalidade ao ponto de partida;
3. a impossibilidade do proceder ao infinito na série das causas;
4. o momento final: a necessidade da existência de Deus.

1) *O ponto de partida* deve ser alguma coisa conhecida empiricamente, um fato da experiência, considerado segundo a perspectiva metafísica. Se bem que o ponto de partida deve ser sempre um fato da experiência, isto não significa que a demonstração seja experimental ou física. O ponto de partida deve ser colocado na experiência, mas não deve ser experimental, mas metafísico. Em outras palavras, o ponto de partida deve ser colhido na experiência (porque somente nesta nos é dada a existência de alguma coisa), mas não deve ser considerado enquanto dado na experiência, mas segundo a perspectiva metafísica, a qual prescinde da experiência. Por exemplo, um ente que se move é um ponto de partida para poder demonstrar a existência

de Deus: a existência de tal ente é percebida pelos sentidos, mas este não é considerado enquanto é dado aqui e agora na experiência, mas enquanto é um ser e um ser móvel, e enquanto ente, causado. Deste modo as demonstrações da existência de Deus, mesmo se têm o próprio ponto de partida na experiência, não são experimentáveis ou físicas, mas rigorosamente metafísicas. O ponto de partida encontrado no plano experimental comporta as considerações dos entes limitados, imperfeitos, mutáveis, etc...

Eis os diferentes pontos de partida de cada uma das vias:

1. as criaturas se movem: experiência do movimento;
2. as criaturas são ativas: experiência da causalidade eficiente;
3. as criaturas não são necessárias por si mesmas: diversos graus de não necessidade;
4. as criaturas são mais ou menos perfeitas: graus de perfeição; 5. as criaturas são finalizadas: experiência da ordem do universo. 2) *Aplicação da causalidade ao ponto de partida.*

Em relação aos diferentes pontos de partida, a causalidade se manifesta em todas as vias da seguinte forma:

1. Tudo o que se move é movido por outro;
2. toda causa subordinada é causada por uma outra, ou melhor, é impossível que alguma coisa seja causa eficiente de si mesma;
3. o ser contingente é causado por ser necessário;
4. toda perfeição que se dá segundo os graus diversos é participada (e portanto causada);
5. a ordem a um fim é causado.

Os entes dos quais partimos se mostram como efeitos; então, "porque os efeitos dependem das suas causas, posto o efeito, é necessário que a sua causa preexista", por isto, de todo efeito é possível demonstrar a existência da causa própria do seu ser. Não existem efeitos absolutos, desligados ou independentes; todo efeito pressupõe uma causa da qual depende no seu ser.

A causalidade tem valor ontológico; não é percebida pelos sentidos, mas é "*intelletta*", ou seja, percebida pelo intelecto. Se pode compreender, e de fato se compreende, que a causa é o que comunica o ser, contra o fenomenismo de Hume e a particular teoria kantiana da causalidade, já tratada e criticada precedentemente: tudo o que começa a ser tem necessidade de uma causa eficiente, e todo efeito não tem *em si* a razão de seu ser, mas *na própria causa*.

Como é possível aplicar a causalidade a Deus? Se Deus, uma vez que se demonstra a sua existência, se nos apresenta como infinito, eterno, imutável, etc..., como pode uma causa infinita, eterna, imutável produzir, causar efeitos finitos, temporais ou mutáveis? A causalidade enquanto tal não diz de per se imperfeição; por isto pode ser aplicada a Deus. Além disso, entre a causa e o efeito não há nenhuma interdependência, correspondência biunívoca ou relação recíproca: necessariamente o efeito mostra sempre uma dependência da causa, mas o relacionamento inverso não é por nada necessário, como pensava Kant.

Este é um argumento fundamental da teodiceia, que encontra os seus pontos de aplicação, como veremos, na transcendência de Deus (suprema superioridade do Ser divino) e na relação de criação (não há relação real entre Deus e a criatura devida à causalidade criadora: Deus não depende por nada e não é relativo a nada; enquanto que as criaturas, enquanto efeitos, dependem de Deus: têm uma relação real com o Absoluto). Não existem efeitos absolutos, mas podem existir uma relação absoluta.

No procedimento argumentativo das vias, se parte do efeito para chegar à causa. O desenvolvimento do raciocínio leva do *efeito próprio* à *causa própria*. Se queremos que a argumentação seja rigorosa, é preciso ter em conta que a causa sobre a qual estamos nos interrogando é a causa própria do ser do efeito do qual partimos. *Causa própria* é aquela que, *por primeiro e por si*, imediatamente e por si mesma, pode produzir um efeito determinado, e da qual em último termo e imediatamente depende o efeito. Não se trata, portanto, de uma causa qualquer ou de uma outra causa também esta prévia à realização do efeito, ou de uma causa accidental.

3) Como corolário do princípio precedente, algumas vias apresentam a prova da *impossibilidade de proceder ao infinito na série de causas*. Isto se refere às três primeiras vias; e mesmo se nas outras duas, a quarta e a quinta, não se encontra este elemento comum às três primeiras, este pode facilmente ser aplicado também a elas. Na quarta via, a via metafísica por excelência, esta aplicação é desnecessária porque toda a série de participantes e participados está contida no ponto de partida.

O que significa a impossibilidade do processo ao infinito na série das causas? "Quando se quer demonstrar a existência de Deus a partir de um efeito qualquer que se nos manifesta na nossa experiência, começamos com o estabelecer que um efeito tal deve ter necessariamente uma causa, mas que esta causa pode ser segunda, e nós queremos chegar à causa primeira, então precisamos interrogar-nos acerca da causa da causa segunda, que, por ser segunda, é também causada, isto é, exigirá uma outra causa, e assim sucessivamente. Ora, não é possível, digamos, retroceder ao infinito na série das causas subordinadas, mas devemos necessariamente chegar a uma causa primeira incausada".

A busca e o encontro da causa própria do efeito tomado como ponto de partida, pode ter valor somente se na série das causas subordinadas em ordem à produção do efeito não é admissível um processo ao infinito. A série das causas não pode ser infinita, isto é, não é possível afirmar a possibilidade de um efeito privado de causa. Se se supõe, como fez Franz Brentano (1838-1917), que o efeito procede de uma série infinita de causas, das quais nenhuma é a primeira, é evidentemente necessário, também se tirássemos todas as causas segundas, que permaneça um fundamento explicativo do efeito resultante da série. Se não permanece absolutamente alguma causa, o efeito poderia ser explicado igualmente bem sem a necessidade de alguma causa. Em outro termos: quem admite que um efeito possa derivar de uma série infinita de causas segundas, sem nenhuma necessidade de uma causa primeira, deve também admitir que um efeito é possível sem nenhuma causa. Para explicar isto, tomemos um exemplo. Um elo está ligado a um outro e este, por sua vez, a um gancho fincado no forro de um quarto. Quem acreditará que aquele gancho é supérfluo, e que o primeiro elo está preso ao segundo, e o segundo ao terceiro e assim sucessivamente *in infinitum*? Isto seria tão ilusório, quanto a explicação dos indianos, que justificavam o estado de quietude da terra no espaço cósmico pensando que o nosso planeta fosse sustentado por quatro elefantes e cada um destes, por sua vez, por outros quatro, e assim ao infinito.

A este ponto é necessário fazer uma distinção importante: as vias tratam da impossibilidade de um processo *in infinitum* das causas essencialmente subordinadas no presente (causas subordinadas são aquelas que constituem uma série em ordem à obtenção de um efeito) e não de causas accidentalmente subordinadas no passado.

Entendemos aqui por *causas accidentalmente subordinadas* no passado aquelas pelas quais não ocorre a atuação no presente de todas as causas para que se dê o efeito último. Por

exemplo, na série de causas: o filho, o pai, o avô, etc... não é necessário que as causas precedentes atuem no presente, para que exista o efeito último. Ao contrário, consideramos *causas essencialmente subordinadas* no presente as que devem atuar no presente para que se obtenha o efeito último. Na série de causas: a pedra que se move, o bastão que move a pedra, a mão que move o bastão, etc.. é preciso a necessária atuação de cada uma delas no momento presente, a fim de que se obtenha o efeito último.

As causas acidentalmente subordinadas no passado têm razão de causa particular, ou causa autônoma, e podem ser infinitas. Em último termo, as causas acidentalmente subordinadas no passado dão somente razão do *fieri* (tornar-se) do efeito, enquanto que nós estamos tratando de encontrar a causa do ser, que pode ser encontrada mediante a pesquisa das causas essencialmente subordinadas no presente. As primeiras dão razão da causalidade predicamental, ao passo que as segundas alcançam a causalidade do ser (do existir), a causalidade transcendente.

O que se entende por processo ao infinito? É um percurso sem fim através de uma série de passagens a partir do efeito considerado. É preciso recordar que o infinito do qual se trata nas vias é um infinito metafísico (série de causas de efeitos reais metafisicamente considerados) e não um infinito matemático (que tem valor simplesmente lógico e formal), nem um infinito físico, no qual as causas são unívocas e explicam somente o *fieri* (o acontecer sucessivo) do efeito.

Dois textos, de Tomás e de Aristóteles, que evidenciam como, se se desse um processo ao infinito na série de causas eficientes (essencialmente subordinadas no presente) em ordem à produção de um efeito, não existiria causa primeira:

1) "Em todas as causas eficientes ordenadas, o primeiro é causa do meio, e o meio do último, seja no caso da presença de um só meio, como no caso de mais meios. Ora, tirado o primeiro, o meio não poderia ser causa. E se se procedesse indefinidamente na série das causas eficientes, nenhuma seria causa primeira. Portanto, desapareceriam todas as causas médias. E isto é manifestamente falso" (*Summa contra Gentiles*, I, 13).

2) "De fato, numa série de termos médios, primeiro e depois dos quais existe um outro termo, necessariamente o termo anterior é causa daqueles que são sucessivos a este. Se, na verdade, nós devêssemos determinar qual destes três termos é causa, diríamos sem dúvida que é o primeiro, já que não é certamente causa nem o posterior, pelo fato que o termo final não é causa de nada, nem o mediano, sendo este causa só de um outro termo (não há diferença se se trata de um só termo médio ou mais de um, e se estes são numericamente infinitos ou finitos). Mas tanto as séries concebidas como infinitas neste modo quanto o infinito em geral têm todas as suas partes igualmente intermédias até que não se chegue ao termo ora em questão; portanto, se não existe um primeiro termo, não há absolutamente nenhuma causa" (*Metafísica*, livro II, 2)

4) O termo das vias.

Cada uma das vias termina na afirmação necessária da existência de Deus: a) primeiro motor imóvel (I via);
b) causa eficiente incausada (II via);
c) necessário não por outro (III via);
d) ser por essência (IV via);
e) primeira inteligência ordenadora (V via).

Somente a correta compreensão do significado das passagens, expostas aqui sinteticamente, pode permitir colher a eficácia probatória da existência de Deus. Tendo presente o que consideramos, podemos passar agora à análise de cada uma das vias.

2.2.3 As cinco vias de S. Tomás de Aquino

Primeira via: a partir do movimento

a) Partimos do fato de que no mundo existem muitos movimentos. O termo "movimento", no caso, não significa apenas deslocamento, mas tem o sentido geral de mudança ou de passagem da potência para o ato: é o **vir-a-ser** que caracteriza as coisas deste mundo.

b) Ora, qualquer ser que muda (é movido), requer o influxo de algum movente que seja distinto dele. De fato, quem precisa de mudar para adquirir uma perfeição, não possui tal perfeição em ato, mas apenas em potência (enquanto pode vir a tê-la). Por outro lado, mover é comunicar, dar, e, para poder dar uma perfeição, é preciso já tê-la em ato, pois ninguém dá o que não tem. Por conseguinte, para que alguma coisa se mova ou mude, deve receber algo (que ela não tem) de outro ser (que chamamos **movente**), porque ninguém dá a si mesmo o que ele não possui.

c) Na série de seres movidos-moventes, não é possível proceder ao infinito.

d) Portanto, deve haver um primeiro movente que não seja movido por outrem, mas que tenha em si mesmo a razão de ser do seu movimento; é o **primeiro movente imóvel, absoluto ou Deus**.

Considerações importantes a respeito da primeira via:

1. **O fato do vir-a-ser (mudança / movimento).** No âmbito da realidade corpórea, o movimento e a mudança são universais e facilmente experimentáveis. No mundo existem alguns seres que se movem (mudam). Trata-se, aqui, do movimento metafísico, ou melhor o movimento considerado metafisicamente. Não está em jogo a noção científica de movimento. A existência do movimento é o que conta; e o que esta primeira via considera é justamente uma explicação ao fato que o movimento existe; e esta procura encontrar a *causa*, explicar *porque* há movimento neste mundo. Considerando a definição metafísica de movimento: passagem da potência ao ato, ou, como escreve Aristóteles "ato do móvel enquanto é móvel". Se diz potência o que pode ser alguma coisa, mas ainda não o é; e ato o que já é. O ato e a potência dividem o ente criado: todo ente finito é realmente composto de potência e ato; é preciso evidenciar que o ato de per se diz perfeição e não implica limite. Por isso, ato e ser devem ser considerados como idênticos; e o sujeito que se move está em ato porque é (existe).

2. **Tudo o que se move se move por causa de outro.** Se o movimento é explicado em função da passagem do ser em potência ao ser em ato, a aplicação do princípio da causalidade ao movimento é logo esclarecida: tudo o que se move se move por causa de outro. Qual pode ser a causa pela qual um ente progressivamente se torna o que pode ser, mas ainda

não é? Por que ainda não é o que está para tornar-se? O ente que muda não pode ser a causa da sua mudança. Se assim fosse seria afirmar que pode dar a si mesmo o que não tem. Conseqüentemente, todo movimento ou mudança é causado por algo que já é o que o sujeito do movimento está para se tornar. Em termos técnicos dizemos que nada pode ser levado da potência ao ato, senão por algo que já é em ato. Um corolário imediato desta conclusão é que nada pode mover a si mesmo. Caso contrário, se vai contra o princípio de não-contradição, e assim não se dá uma adequada explicação do movimento, que justamente fundamenta-se neste princípio.

3. **Proceder ao infinito** (na proposição c). Proceder ao infinito significa retroceder sem fim... Observamos, porém, que uma série composta de moventes-movidos não pode dar a razão suficiente das respectivas mudanças; em tal série todos os moventes são subordinados ou condicionados, são simples intermediários. Por isto, por mais que se aumente o número dos moventes intermediários, sempre faltará o movente independente, a fonte primeira, razão suficiente do movimento transmitido; se não, para dispensar a locomotiva, bastaria aumentar o número dos carros da composição! Uma série indefinida de moventes-movidos poderia ser comparada a um canal que se prolongasse muito, mas fosse destituído de fonte; porém, se não há fonte, não há nem intermediários (ou canal) nem há efeito. Um conjunto numeroso (digase: infinito) de espelhos a refletir uma imagem não dá conta, por si só, da imagem neles espelhada; cada um apresenta uma figura refletida, dependente, que supõe a figura que se espelha, absoluta.

Poder-se-ia replicar que o processo do movimento se verifica desde toda a eternidade; por isso não tem princípio. Neste caso, porém, seria desde toda a eternidade que a série dos moventes dependentes exigiria um Movente Absoluto, independente; o simples fato de haver movimento o pede; o tempo ou a duração é apenas **medida** do fato, mas não constitui uma fonte de energia. Existe, portanto, um princípio de todo movimento, que por si mesmo possui sua atividade, sem depender de outro. E tal Movente Absoluto é chamado **Deus**.

4. **Como podemos afirmar que o Primeiro Motor imóvel é Deus?** Este é Deus porque move sem ser movido, é absoluto e absolutamente desligado de todo motor e de todo móvel. Move sem ser movido, isto é, "age sem passar da potência ao ato, mas permanecendo em ato, ou seja, identificando-se com o próprio agir; e, dado que o agir depende do ser e o modo de agir segue o modo de ser, o ser que tem por essência o próprio agir, terá também por essência o próprio ser, e portanto será o ser simplicíssimo e atualíssimo, o Ser subsistente, isto é, Deus. S. Tomás chega assim à existência de Deus como Primeiro Motor Imóvel. As características do motor imóvel são as mesmas que todos atribuem a Deus e somente a Ele.

As conseqüências do fato de haver um Primeiro Motor Imóvel são:

1. O Primeiro Movente imóvel é infinitamente perfeito. Sim, toda mudança implica imperfeição. Portanto, pelo fato de ser absolutamente imóvel, o Primeiro Motor possui toda perfeição ou possui a plenitude do ser. Com outras palavras: é Ato Puro.
2. O Primeiro Movente imóvel é espiritual, pois a matéria se desgasta, é essencialmente imperfeita. Sendo espiritual, O Primeiro Movente deve ser também dotado de inteligência e de livre vontade, pois estas são propriedades essenciais dos seres espirituais.
3. O Primeiro Movente imóvel é eterno, ou seja, não teve começo nem terá fim, pois a temporalidade é a medida do movimento.

4. O Primeiro Motor imóvel é todo-poderoso, pois é princípio do movimento do universo inteiro; por conseguinte, por seu poder está presente a tudo aquilo que ele move ou a todo o universo.

Segunda via: a partir da causalidade

A segunda via parte do fato de que existem múltiplas causas neste mundo, concatenadas entre si numa linha de dependência e subordinação: a fruta de uma árvore, por exemplo, supõe a árvore, a árvore supõe a fecundidade da terra; esta supõe a ação do sol e da chuva; estes, por sua vez, supõem outros fatores... Já que é impossível o processo ao infinito, é necessário admitir finalmente uma primeira causa causante e não causada ou a Causa Absoluta, que é Deus:

		CAUSANTE
	causada... →	NÃO CAUSADO
		O ABSOLUTO, DEUS
causada → causante		
causada → causante		
causa causada →	causante	

À guisa de objeção, há quem diga que a causalidade poderia circular: os elementos do universo seriam entre si causas recíprocas; a matéria se transformaria em energias diversas, para depois retornar ao seu estado original e assim indefinidamente. Tal era a posição de filósofos gregos, que não tinham a noção de criação; tal é também a de Nietzsche (+1900), que falava do "eterno retorno". Contudo, a prova apresentada é independente de evolução (causalidade) linear ou circular; a circularidade refere-se à transmissão de energia, mas não explica a fonte dessa energia e da causalidade respectiva. Resta explicar a existência do universo concebido como um todo.

A terceira via: a partir da contingência

O mundo físico é composto de seres contingentes. A realidade que vemos, não era e veio a ser. Ora, se tudo fosse contingente, não haveria começo de ser, nada existiria – o que é falso. Donde se conclui: ou Deus, o Ser Absoluto, Necessário, não contingente, existe e é a razão suficiente de todos os demais seres, que são contingentes... ou nada existe.

Deus não recebeu o ser (existência). Ele é o ser (existência). Todos os demais receberam o ser (existência).

O panteísmo levanta uma objeção. Admitem, sim, um ser necessário, não, porém, um Deus pessoal (isto é, inteligente e livre, cheio de amor e bondade); o ser necessário seria o próprio mundo tomado como conjunto e concebido como um ser único e infinito. Panteísmo vem de pan (= tudo) e theós (=Deus), em grego; tudo (o universo) seria a Divindade, substância neutra e poderosa.

Ora, o panteísmo é ilógico, pois identifica a Divindade (que, por definição, é perfeita, absoluta, eterna) com a realidade material (que é imperfeita, contingente e passageira). Com outras palavras: o todo, que é a soma das partes, não pode ser de natureza diferente das partes. Ora, o mundo é composto de seres contingentes e limitados. Por isso, o mundo também é contingente e imperfeito, como cada uma de suas partes; não existe por si mesmo. Daí concluir-se que a

existência do mundo só pode ser compreendida se há um ser existente por si mesmo, que é Deus.

Quarta via: os graus de perfeição

Este argumento procede do fato de que existem perfeições em graus limitados neste mundo (existem mais amor, menos amor, mais bondade, menos bondade...). Desta realidade se deduz a existência de um ser ilimitadamente perfeito, que é Deus. Já Platão (+ 347 a. C.) propunha tal argumento, quando exortava a alma a amar a beleza, elevando-se da beleza das cores, das formas do corpo, para a beleza da alma e das belas ações, para a beleza das ciências... até contemplar a Beleza em si mesma isenta de acréscimo ou diminuição, "bela em tudo, sempre e em toda parte", "beleza que não reside num ser diferente dela mesma..., mas que existe eternamente e absolutamente por si mesma e em si mesma; da qual participam todas as outras belezas, sem que o nascimentos destas ou a sua destruição lhe traga a menor diminuição ou o menor acréscimo, nem a modifique em qualquer coisa que seja" (Banquete 211C).

Conceitos básicos:

a) Uma coisa é **perfeita** (per facta, acabada) quando nada lhe falta do que convém à sua natureza, isto é, quando está totalmente atualizada ou **em ato**. É **imperfeita**, quando está em potência para adquirir ulterior atualização. Donde **ato**, por si, diz **perfeição**; **potência** diz **imperfeição**, capacidade de perfeição.

b) Uma perfeição pode ser:

== **simples** (pura), quando o seu conceito diz somente perfeição, sem envolver noção alguma de imperfeição, de modo que em qualquer hipótese é sempre melhor essa perfeição do que não a possuir; por exemplo, bondade, sabedoria, justiça, vida...

== **mista**, quando o seu conceito implica alguma imperfeição; por exemplo, racionalidade, sensibilidade, corporeidade... A racionalidade só chega à verdade mediante silogismos, ou seja, de modo lento e sujeito a erros; melhor seria a intuição direta.

Explicação

a) Existem nos seres deste mundo perfeições simples diversamente limitadas: mais amor, menos amor,... mais bondade, menos bondade...

b) Ora uma perfeição simples limitada é necessariamente uma perfeição participada e causada, que um ser possui como recebida de outro.

Com efeito, uma perfeição simples não tem em sua essência a razão suficiente de uma limitação. Ela não implica nenhuma imperfeição ou nenhuma falta dessa mesma perfeição. Assim na essência da justiça, da bondade, da beleza..., enquanto tais, não está contida alguma negação de justiça, bondade, beleza...

Se portanto alguma perfeição simples existe em grau limitado, ela não subsiste por si mesma e em si mesma, mas é causada por outrem e recebida numa potência que dela participa segundo a própria capacidade, e não mais; João é sábio limitadamente, porque não é a própria sabedoria subsistente, mas dela tem uma participação proporcionada à sua capacidade, isto é, à sua **potência** de saber, que passa progressivamente ao ato.

Fica, pois, evidente que uma perfeição simples limitada é necessariamente uma perfeição participada, recebida num ser como causada por outro.

c) Sendo real a existência de perfeições simples limitadas, real também deve ser a existência da causa. Tal causa é a própria perfeição existente por si em sua plenitude ou em grau infinito: a Bondade mesma, a Justiça mesma, o Amor mesmo...

d) Ocorre, porém, que perfeições simples subsistentes de modo ilimitado, implicam-se umas as outras num único ser infinitamente perfeito, que é Deus.

De fato, qualquer perfeição infinita inclui na sua essência a própria existência. Esta existência infinita inclui em si todas as modalidades de existência; por identidade, ela é todos os modos de existência: é a Bondade, a Justiça, o Amor...

Por isto no ser infinitamente perfeito as várias perfeições não constituem realidades distintas; cada perfeição significa explicitamente aquela perfeição e implicitamente bondade, justiça, amor, verdade... Nós as distinguimos por causa da limitação da nossa inteligência, incapaz de exprimi-las todas num conceito único, que deveria ser infinito.

Em conclusão: a quarta via nos leva ao conhecimento de Deus como Ato Puro, Ser infinitamente perfeito, Existência mesma subsistente. Ora tal é o constitutivo mais íntimo da natureza divina, a sua essência metafísica, da qual, como de sua raiz, segundo o nosso modo de entender, se derivam todos os atributos de Deus. Esse Ser Supremo, na quarta via, aparece como:

== **causa exemplar**, que todos os seres imitam pelo fato de participarem limitadamente de suas perfeições;

== **causa final**, para a qual todos tendem;

== **causa eficiente**, da qual todos os seres recebem a existência participada.

Quinta via: ordem e finalidade no universo

Tal argumento é também chamado **finalista**, porque parte da atividade de seres que agem para um fim, em oposição à atividade casual. É outrossim dito "a prova cosmológica" (de **cosmos** = ordem, beleza, universo ordenado). Eis como procede:

a) Quem considera o universo, não pode deixar de nele verificar ordem estupenda e tendência de múltiplos elementos (por si indiferentes a múltiplas possibilidades de concatenação) em demanda de um fim bem determinado.

O "macrocosmos", por exemplo, ou o mundo dos astros apresenta um conjunto de corpos sabiamente coordenados dentro de proporções "astronômicas", ou seja, que escapam às cifras com que o homem habitualmente lida na terra.

O "microcosmos" ou o mundo do átomo reproduz simetricamente a estrutura do "macrocosmos" ou, mas precisamente, do sistema solar; as minúsculas dimensões e as enormes velocidades dos corpúsculos que giram dentro de um átomo atingem por sua vez cifras astronômicas.

No mundo dos viventes, a harmonia dos elementos que constituem um vegetal ou um animal causa surpresa, dada a complexidade das funções concatenadas em vista da conservação e da defesa da vida. Basta recordar a estrutura de um olho, de um ouvido. Tenha-se em vista outrossim que, quando se extrai um rim de um organismo doentio, o outro logo se desenvolve além das proporções necessárias ao metabolismo normal. Por que isto? Porque a natureza parece querer possuir uma reserva, "prevendo" o caso eventual de se tornar necessário o trabalho equivalente ao de dois rins. Tais exemplos se poderiam multiplicar.

b) Tão maravilhosa ordem, tão segura tendência a um fim supõem exista uma Inteligência que as tenha concebido e produzido.

Ordem significa adaptação de diversos elementos entre si em vista de certa finalidade a ser obtida. Ora a adaptação supõe a intuição de um efeito ainda não existente na realidade concreta, mas existente idealmente, ou seja, num intelecto, de modo espiritualizado, superior ao mundo corpóreo, sensível. Ordem supõe a intuição da natureza íntima ou da essência de cada um dos seres que estão para ser adaptados; supõe o conhecimento daquilo que é perene e latente sob os fenômenos sensíveis e variáveis que cada corpo dá a ver. Somente quem percebe a estrutura íntima dos seres, sabe utilizá-los como meios para obter determinado efeito.

Pois bem, um conhecimento tal é característico de um espírito ou de um ser dotado de inteligência (inteligência e espírito se evocam mutuamente). Só a inteligência é capaz de comparar e apreender as qualidades que podem relacionar ou ligar elementos aparentemente desconexos entre si.

Quem realiza a análise física e química de um relógio, parece explicar perfeitamente as propriedades de cada uma das peças: a resistência dos metais, a força das molas, o processo das alavancas, etc. Contudo esse estudioso não explica a escolha de tais peças, nem a sua associação em um maquinismo apto à contagem do tempo. A razão de ser de tal associação não é indicada pela análise das peças do relógio; não se acha latente em nenhuma de suas molas; nenhuma, por sua natureza, explica por que está assim correlacionada com as demais. Tal razão de ser está, sim, contida fora do relógio, num ser real existente; foi este que por sua inteligência concebeu e realizou a combinação de elementos necessária ao fim preconcebido de marcar o tempo.

c) O Ser Inteligente que, por via destes raciocínios, se chega a descobrir, há de ser absoluto, ilimitado, incriado, pois a Ele se deve não apenas o ato de dispor em ordem alguns ou muitos seres que Ele concebe em sua mente (deixando de parte outros seres possíveis), mas igualmente o de conceber o plano do universo e de cada um de seus componentes.

Essa causa total da ordem natural só pode ser o Autor dessas essências, Aquele que as tirou do nada e as criou. Por conseguinte, a Inteligência Ordenadora é também a Inteligência Criadora. Com outras palavras: a Inteligência Ordenadora, para explicar totalmente a ordem (= ser causa total da ordem), deve necessariamente ser subsistente por si mesma (não depende d outrem), infinitamente perfeita e criadora, atributos estes que convêm unicamente ao ser que chamamos Deus.

Assim a ordem do universo é a grande janela aberta sobre o além, pela qual vemos passar a sombra de Deus: "Deus é o Invisível evidente" (Vitor Hugo). A alguém que pedia uma prova da existência de Deus, Newton (+1704) indicou o firmamento e disse uma só palavra: "Vede!".

Objeções

Contra a quinta via se levantam algumas objeções:

1. No universo apontam-se muitas **imperfeições e males**, que parecem depor contra a apregoada ordem do mundo.

Não se trata, contudo, no argumento, de saber se o mundo é ou não o mais perfeito possível. Deus podia ter feito um mundo que nos pareceria melhor: o homem teria asas, quatro olhos, etc.; mas não o quis, porque criou livremente; escolheu um entre os muitos mundos possíveis. De resto, a noção de "o melhor mundo possível" é ilógica; não pode haver um mundo bom em grau superlativo, isto é, em tal grau que não se lhe possa acrescentar mais bondade, pois o mundo é um conjunto de criaturas limitadamente boas, às quais sempre se pode atribuir mais bondade; uma série de Perfeições finitas nunca realizará a Perfeição infinita; poderá ser uma série quilométrica, mas sempre finita. No mundo atual as desordens (o mal no mundo, o acaso) se devem não ao Criador, mas às criaturas.

2. O mal no mundo.

- a) Notemos, em primeiro lugar, que o mal não é uma realidade positiva, mas uma carência; é a ausência de um bem **devido**. Há dois tipos de ausência: a de um bem que não é devido (a falta de olhos na pedra), e a de um bem devido (a falta de olhos no homem); a primeira não é um mal, ao passo que a segunda o é. Da mesma forma, as trevas não são algo de positivo, mas são a ausência de luz.
- b) Por conseguinte, o puro mal não existe; o mal supõe sempre o bem como suporte; é uma carência que sobrevém ao bem. Comparemos entre o si o bombeiro (extintor de incêndios) e o ladrão: ambos devem ser corajosos, hábeis, sagazes, inteligentes...; a diferença, porém, está em que no bombeiro tais valores são aplicados a uma finalidade reta (salvar vidas), ao passo que no ladrão carecem da orientação para a reta finalidade.
- c) Existem dois tipos de mal:
 - == o mal **físico**: carência na linha material (cegueira, doença, miséria...);
 - == o mal **moral**: carência da reta ordem na linha do comportamento livre do homem (pecado, vícios...)
- d) O mal não tem causa **direta**. Ele é **indiretamente** causado por um agente imperfeito, que seja capaz de falhar em sua atividade. Tal agente só pode ser a criatura; nunca poderá ser Deus; Este, por definição, é perfeito.

No plano físico, as criaturas são responsáveis pelas deficiências genéticas, pelos terremotos, pelas tempestades, pelos incêndios... Estes decorrem do exercício das leis naturais; têm sua explicação na própria natureza das criaturas.

No plano moral, os males (pecados, crimes, guerras...) decorrem do abuso da liberdade humana.

e) Deus não quer impedir o mal decorrente das limitações das criaturas; para tanto Ele teria que intervir artificialmente e a todo momento, para coibir o exercício das leis naturais ou da liberdade humana; teríamos então um mundo de marionetes. Por conseguinte, Deus permite o mal; Ele não o quer, mas deixa que as criaturas o cometam. Todavia Ele nunca o permitiria se não tivesse recursos para tirar do mal bens ainda maiores. É S. Agostinho que afirma: "Deus julgou melhor tirar do mal o bem do que não permitir a existência de mal nenhum" (**Enchiridion XXVIII**).

Assim o primeiro pecado tornou-se ocasião para que nos fosse dado o Salvador Jesus Cristo, com uma riqueza de graças nunca antes possuída: "Ó feliz culpa, que nos mereceu tal e tão grande Redentor!" (Liturgia da vigília da Páscoa). Quando aos demais casos de tribulação, não nos é sempre possível assinalar os bens que Deus tinha em vista ao permitir o mal; como quer que seja, cremos que a Providência Divina não falha, mesmo quando deixa que uma mãe pereça sem ter educado seus filhos ou que uma criança inocente seja atormentada pela dor. O fato é que já os antigos pagãos reconheciam o valor positivo do sofrimento ao dizerem "pathos-mathos": o sofrimento é escola.

3. O acaso

O acaso é o cruzamento contingente, isto é, não necessário, nem previsto, de duas causas independentes uma da outra, das quais cada uma age em vista de um fim determinado. Assim, por exemplo, dois amigos se encontram por acaso numa cidade para onde cada um, sem saber do outro, fora a negócios. Vê-se, pois, que o acaso supõe sempre duas ou mais causas que agem com ordem e finalidade. Os fenômenos ditos casuais só são casuais para quem ignora as causas que os produziram; por isto o acaso propriamente não existe como sujeito real.

De resto, a reflexão e o bom senso recusam a hipótese de que este mundo tenha sido produzido por acaso.

II PARTE A ESSÊNCIA DE DEUS

1. Os atributos entitativos de Deus

1. A simplicidade de Deus

O estudo dos atributos ou propriedades que convêm ao Ser Subsistente inicia com a simplicidade divina.

Simplicidade significa ausência ou negação de qualquer composição. Não é equivalente à unidade, pois unidade exprime a negação da divisão. A unidade pode ser unidade de simplicidade – unidade do ente que não tem partes – e unidade de composição – a unidade do ente que possui princípios ou partes.

Tomás de Aquino considera os possíveis tipos de composição que acontece nos entes e depois verifica se estas se dão também em Deus. A conclusão a que ele chega é que Deus é absolutamente simples, isto é, exclui todo os tipos de composição analisados, que são os seguintes:

1. Em Deus não há composição de partes quantitativas: Deus não é corpóreo;

2. Em Deus não há composição de matéria e forma: Ele é espírito;
3. Em Deus não há composição de substância e acidentes: Ele é Substância sem acidentes;
4. Em Deus não há composição de essência e existência: Ele é o Ser Subsistente;
5. Em Deus não há distinção entre suposto e natureza;
6. Deus é absolutamente simples.

1. *Deus não é corpóreo*

Uma propriedade dos corpos é a quantidade; em Deus não pode haver composição de partes quantitativas porque não é corpo. *Deus é Ato Puro*, absolutamente privado de potencialidade. É evidente que o ato tem prioridade em relação à potência. Do simples significado dos termos, se compreende que a razão de ato precede à de potência, e que esta se define em relação ao próprio ato. Isto é evidente porque a potência não passa ao ato senão em virtude de um ente que já esteja em ato. Ora, tudo o que é em parte em potência, enquanto está em potência pode não ser, pois o que pode ser poderia também não ser; mas Deus por essência não pode não ser. Na primeira via vimos que os entes do mundo não podem passar da potência ao ato em virtude de si mesmos, pois, enquanto estão em potência, ainda não são; têm necessidade de um ser, anterior a eles, que lhes faça passar da potência ao ato; e dado que não todos os entes podem ser ao mesmo tempo em ato e em potência, é necessário recorrer a um ser que seja somente ato sem nenhuma mistura de potencialidade, que chamamos justamente de Ato Puro ou Deus.

Todos os corpos estão em potência, pois o contínuo é potencialmente divisível ao infinito. Deus, como Ato Puro, privado de qualquer potencialidade, não pode, portanto, ter corpo.

Se considerarmos o ponto de chegada da quarta via, ou seja a existência de um ser veríssimo, ótimo e nobilíssimo; ou melhor; que é Deus a total, digníssima e perfeitíssima *causa de todo ser*, se pode compreender com facilidade que a realidade mais perfeita não pode ser corpórea: de fato, o corpo ou é vivo ou não o é. É claro que o corpo vivente é superior ao corpo não vivente; mas o corpo vivente não vive enquanto é corpo, portanto deverá viver por outro motivo, assim como o nosso corpo vive graças à alma. Aquilo que faz o corpo viver é superior ao corpo; portanto, é impossível que Deus seja corpo.

No conhecimento de Deus é preciso evitar todo tipo de antropomorfismo. Deus não é corpóreo, não tem figura humana nem características corporais. Esta afirmação serve para refutar a opinião dos primeiros filósofos naturalistas, que julgavam os primeiros princípios da realidade serem corpos – chamados deuses por eles – e a opinião daqueles que pensaram Deus dotado de características corporais ou de figura humana.

2. *Ausência da composição de matéria e forma: Deus é espírito*

Na realidade bastaria mostrar que Deus não é corpo, para excluir dele a composição de matéria e forma, já que o que é composto de matéria e forma é corpóreo. Todavia, isto serve para esclarecer ainda mais a necessidade da exclusão de tal composição em Deus.

- a) A matéria é potência passiva e Deus é Ato Puro. Em Deus não há matéria, porque esta se identifica com a potência: a matéria não é outra coisa, na essência de uma realidade, que a potência, tanto que se denomina *ens in potentia*. Ora, Deus é Ato Puro privado de toda

potencialidade, como se viu no estudo das vias: portanto, não pode ser composto de matéria e forma.

b) Todo composto de matéria e forma é bom graças à forma: consequentemente, é bom por participação, já que a matéria – ens in potentia – participa da forma. Mas Deus é o primeiro e supremo bem, e não pode ser bom por participação.

c) Todo agente age em virtude da própria forma: o Primeiro Agente *per se* deve ser forma *per se*, sem matéria.

A forma é o princípio da ação enquanto é o princípio de ser: "A mesma forma que dá o ser à matéria é o princípio da ação, já que tudo o que age, age enquanto está em ato". Portanto, todo agente age em virtude da sua forma, já que a forma é ato. Consequentemente, o primeiro agente deve ser forma *por primeiro e por si*, isto é, por si mesmo e imediatamente, sem alguma dependência de um agente superior. Já foi demonstrado que Deus é o primeiro agente: o ponto de chegada da segunda via era justamente a Primeira Causa incausada, a Primeira Causa Eficiente. Se conclui, assim, que Deus é forma *por si e por essência*, e não composto de matéria e forma. Se note que não seria suficiente chegar à conclusão que Deus tem a forma *por primeiro e por si*, pois nem mesmo se pode dizer que tenha o ato de agir, mas é preciso afirmar que *é* a sua própria atualidade. Ele não é agente em razão da forma que tem, mas em razão da forma que *é*, em razão de si mesmo opera *por primeiro e por si*. Deus é forma *por si*, imaterial e incorpórea, puro espírito.

3. *Em Deus não há composição de substância e acidentes: Ele é substância sem acidentes.*

Em Deus não pode existir nada de accidental, pois se assim fosse se encontraria em um certo modo em potência respeito aos acidentes. Deus é Ato Puro, portanto, não pode convir-lhe nada como acidente, dado que a relação substância-acidentes corresponde àquela de potência e ato. Mas em Deus, como vimos, não há nada de potencial.

Além disso, Deus é puro ser, e o ser enquanto tal é a atualidade última de todas as coisas. Ao ser nada pode ser acrescentado como acidente; antes, os próprios acidentes não são inerentes ao ser, mas à essência (os acidentes, que enquanto tais não têm ser, participam do ser através da essência ou da substância). E já que se identifica com o próprio ser subsistente, Deus não pode receber nada como acidente; tudo o que Deus é, o é em modo substancial: não se pode predicar nada de Deus que inclua na própria noção a razão de acidente.

Em Deus, portanto, não há composição de matéria e forma nem de substância e acidentes, e por consequência, aquilo pelo que Deus é Deus – a divindade ou a essência divina – se identificará com Deus mesmo.

4. *Em Deus não há composição de essência e ser: Deus é "O Próprio Ser Subsistente".*

O estudo e a consequente solução do problema se em Deus há composição de essência e ser, apresenta na realidade a razão última da simplicidade divina. Basta de fato provar a ausência em Deus de tal composição, para excluir nele os outros tipos de composição (matéria-forma, substância-acidentes, etc...). Isto é possível porque a diferente constituição e os diferentes tipos de composição que estamos considerando são alguns entre aqueles próprios dos entes finitos; mas a composição e a distinção real de essência e ato de ser é a estrutura última da realidade finita. É esta a estrutura última de todo ente criado.

Consequentemente, se se mostra que em Deus não se dá tal tipo de composição, se pode facilmente compreender que também os outros tipos em Deus são excluídos e se pode entrever alguma coisa da simplicidade divina. De uma parte, se se colheu o fundamento comum, o núcleo teórico das cinco vias, se poderia considerar desnecessária a demonstração da identidade em Deus de essência e ser: as vias conduzem do ser composto, causado, participado ao Ser por essência, ao Ser Subsistente, Imparticipado, cuja essência é o seu próprio ser. Ou, se se preferir, é possível, mediante novos raciocínios que partem das conclusões de cada uma das vias (exceto a quarta, que oferece já a demonstração no fim da prova), desenvolve uma argumentação rigorosa que leve a negar em Deus tal tipo de composição. Todavia, estes raciocínios não são que explicitações do que chamamos o núcleo teórico comum a todas as vias.

Três são os argumentos de Tomás de Aquino para provar a identidade em Deus de essência e ser. A ordem dos argumentos parece proceder da menor à maior profundidade metafísica, culminando no terceiro que se funda na participação.

a) Se o ser divino não se identificasse com a essência divina, deveria ser causado por alguma coisa de externo. O raciocínio de Tomás é claro. Ei-lo: "Tudo o que em um ente se distingue (está fora) da sua essência, deve ser causado ou pelos princípios da essência, como os acidentes próprios procedem da espécie – por exemplo, a capacidade de rir 'segue' a natureza do homem e é causada pelos princípios essenciais da espécie –, ou por alguma coisa de externo, como o calor na água é causado pelo fogo. Portanto, se o ser mesmo (*ipsum esse*) da coisa se distingue da essência desta última, deve ser causado ou por alguma coisa de externo ou pelos princípios essenciais da coisa mesma. Ora, é impossível que o ser seja causado pelos princípios essenciais da coisa, pois nada tem a capacidade de ser *causa do ser* de si mesmo. Consequentemente, o que cuja essência é diferente do ser, deve ter o ser causado por outro. Mas isto não se pode afirmar de Deus, porque Deus é a primeira causa eficiente. É impossível, portanto, que em Deus o ser seja distinto da sua essência".

b) Um segundo raciocínio parte da tese que se o ser divino não fosse a própria essência divina, esta seria potência em relação àquela. A este respeito, dois pontos chamam a atenção: 1) o ser é a atualidade de tudo: não existiriam bondade, humanidade, etc... em ato se não existisse o ser; portanto, se o ser é ato, tudo o que é em um ente além do ser (a essência) é potência em relação àquela; a relação metafísica de *essência e ser* é relação de potência ao ato; 2) Deus é Ato puro, pura atualidade: nada há nele de potencial. Consequentemente, em Deus não é possível distinguir a sua essência do seu ser, ou seja, com diz Tomás, sua essência é o seu ser.

c) Enfim, a razão fundamental que explica a ausência de composição de essência e ser em Deus é tirada da teoria da participação. Se em Deus existisse tal composição, Ele não seria *por si*, mas por participação. O ente por participação tem o ser de modo parcial, é limitado justamente porque não é o ser que tem. Mas se Deus não fosse o próprio ser, teria o ser, seria por participação e não por essência; receberia o ser de outro e, portanto, não seria o primeiro ser, o que é absurdo. Em conclusão, Deus é o seu ser, e não somente a sua essência.

A profundidade e originalidade destas noções tomistas de ato de ser, de ser como ato da essência, da distinção real de essência e ser de toda realidade criada e a teoria da participação – núcleo da filosofia de Tomás – se realiza plenamente na reflexão sobre Deus como o Próprio Ser Subsistente (*Ipsum esse subsistens*).

5. *Em Deus sujeito e natureza se identificam*

Em Deus não há composição entre sujeito (ou supposito) – Deus – e natureza – divindade.

O sujeito é um todo subsistente, e o existente singular completo, uma realidade individual que existe em si mesmo, com todas as suas perfeições. A natureza (essência enquanto princípio de operação) é a parte formal. Por exemplo: este homem, João, é um sujeito (supposito) de natureza racional: pessoa; o seu componente formal é a humanidade, que o faz ser sujeito especificamente determinado. Do sujeito fazem parte todos os elementos que tem ou pode ter, enquanto que a natureza compreende somente os que se referem à espécie.

Tendo presente que as criaturas são sujeitos que tem uma natureza, é fácil compreender que nos entes corpóreos o sujeito e a natureza se distinguem realmente. Pedro não é a humanidade. E também nos entes incorpóreos, nas criaturas somente espirituais, mesmo sendo puras formas (distintas umas das outras em modo específico), enquanto não são totalmente simples mas compostas de essência e ser), se dá a distinção entre sujeito e natureza.

Em Deus não há distinção entre sujeito (Deus) e natureza (divindade), pois nele está excluída a composição de essência e ser, sendo ele O Ser Subsistente, o seu próprio ser. Deus não *tem* tudo quanto está nele, mas ele *é*: não possui a divindade, mas *é* a divindade. Enquanto puro ser, a natureza é já o sujeito; o todo subsistente e a natureza se identificam. Deus é a Divindade.

6. *A absoluta simplicidade divina*

O Ser exclui todos os tipos de composição que conhecemos (matéria e forma, essência e existência; sujeito e natureza) e inclusive a composição de gênero e diferença específica (espécie). Todas as possíveis composições se reduzem a estas, e com estes raciocínios se demonstra que em Deus não se dá nenhum tipo de composição: Deus é o absolutamente simples.

Para afirmar a simplicidade divina, bastaria mostrar a ausência dos citados tipos de composição, mas Tomás acrescenta uma série de argumentos para negar, não mais separadamente, mas no conjunto, todo tipo de divisão em Deus. Ei-los:

- Toda composição é ou implica composição de potência e ato. Mas Deus é Ato Puro sem mistura alguma de potência; portanto, é absolutamente simples.
- O composto é posterior – ao menos na ordem da natureza – aos seus componentes. Mas Deus não é posterior a nada, enquanto ele é o *Primeiro Ente*, como se demonstrou. - Todo ente composto faz referência à causa da própria unidade, isto é, todo composto é causado. Mas Deus é a Primeira Causa Incausada; portanto, não há nele composição: é simples.

Concluimos fazendo duas observações. A primeira é que a absoluta simplicidade divina não pode ser compreendida pelo nosso intelecto, visto que nós conhecemos partindo da experiência, na qual encontramos somente entes que têm uma unidade de composição. O Ser Subsistente, o Ato Puro de ser não pode ser aferrado pelo nosso intelecto; se o ser participado – ato de tudo quanto há no ente – resulta inaferrável, *por força* isto deve valer para O Ser, causa do ser dos entes. Demonstramos a suprema simplicidade divina, mas não conseguiremos nunca compreender, por assim dizer, a sua consistência ontológica.

A segunda é que a simplicidade divina não é ausência de conteúdo, mas, ao contrário, é infinita riqueza, realidade plena possuída em perfeita unidade. A total ausência de composição não indica nenhum tipo de não ser, não comporta nenhum defeito em Deus; ao contrário, a suprema simplicidade de Deus é ao mesmo tempo o Todo separado e infinitamente perfeito.

2. Perfeição e bondade de Deus

1. Deus é maximamente perfeito

A noção de perfeição aplicada ao Absoluto sofreu múltiplas interpretações desde a antiguidade até hoje. Xenofonte entendeu Deus como suprema perfeição. Utilizaram este termo Aristóteles, Tomás, Descartes, Spinoza e Leibniz, para os quais é justamente a noção de ser perfeitíssimo que constitui o atributo mais adequado para Deus.

Para Aristóteles, "perfeito é o que não tem nenhuma parte fora de si". Tomás segue Aristóteles.

O conceito de perfeição se configura antes de tudo e no seu significado etimológico como alguma coisa – um efeito – completo na sua realidade; é perfeito o que é realizado completamente, isto é, o resultado de uma obra levada à termo; por extensão do nome, se denomina perfeito o que está em ato sem ter sido produzido; e não somente o que chega ao ato. Assim, é perfeito aquilo (aquele) ao qual (a quem) não falta nada que lhe diz respeito. A perfeição é chamada também de *bondade* ou *nobilidade*. A identificação de perfeição e bondade deriva do fato que a bondade de um ente depende das suas disposições naturais. Será todo perfeito aquilo (aquele) ao qual (a quem) se encontram todas as *nobilidades* que podemos ver em todos os gêneros.

A perfeição, por outro lado, é sinônimo de forma, pois é esta que coloca nos entes em um determinado grau ontológico, constituindo-o de modo adequado à sua natureza. Ora, é perfeito o ato em oposição à potência; perfeição e atualidade se correspondem; por isso, Tomás, seguindo Aristóteles, identifica formas e perfeições, enquanto justamente as formas são ato; todavia, aprofundando ainda mais as questões do ponto de vista metafísico, as formas, que são ato na sua própria ordem, devem ser consideradas potências em relação ao ser, que, enquanto ato dos atos (as formas), se apresenta como a perfeição das perfeições.

O termo "perfeito" não pode ser aplicado a Deus no sentido etimológico, todavia pode ser aplicado por extensão àquilo que está em ato completo e não foi feito. É preciso notar que a perfeição não pode ser atribuída em sentido próprio a Deus se olharmos o significado etimológico do termo: o que não foi feito parece não poder ser chamado perfeito. Mas, visto que tudo o que é feito passou da potência ao ato e do não-ser ao ser, se diz com propriedade perfeito, ou seja, totalmente feito, porque a potência é completamente reduzida ao ato, de modo tal que não há nenhum não-ser e possui o ser completo. Por extensão do nome, se diz perfeito não somente o que no processo de produção chega ao ato completo, mas também o que está em ato completo sem ter sido feito. E neste sentido dizemos que Deus é perfeito.

Perfeito, portanto, é o que no seu ser atual não tem falta de nada. Por isso se afirma que o ato *por si* diz perfeição, e a potência imperfeição. O Ato Puro privado de qualquer potencialidade será o perfeitíssimo. Todo ser é perfeito enquanto está em ato; ao invés, é imperfeito enquanto está em potência e, portanto, é privado de ato. O que portanto não tem nenhuma potencialidade, mas é puro ato, deve ser perfeitíssimo. Deus tem tal característica, portanto, é perfeitíssimo.

Deus é perfeitíssimo e, além do mais, todas as perfeições dos entes existem nele: todas as perfeições dos entes (efeitos) se encontram em modo indiviso e em grau eminente no Ser

(causa); tal verdade pode ser provada por diferentes pontos de vista, mas especialmente a partir da causalidade eficiente, e porque Deus é O Próprio Ser Subsistente.

Considerando a causalidade eficiente afirmamos que em Deus existem todas as perfeições das coisas, pois é Ele a sua causa efetiva. Quanto existe de perfeição no efeito deve existir na causa efetiva. Deus é a causa primeira dos entes, portanto "é necessário que pre-existam nele de modo eminente as perfeições de todos os seres. E enquanto existem em Deus de modo eminente e indiviso todas as perfeições, estas não podem aumentar. A criação não acrescenta a Deus nenhuma perfeição; os seres criados têm uma série de perfeições graduadas e não aumentam a perfeição divina.

Considerando Deus como O Próprio Ser Subsistente afirmamos que a perfeição de todo ser é proporcionada ao seu ser. E porque Deus é O Ser por essência, não pode faltar nenhuma perfeição que se encontre nos entes. Deus é o Ser Subsistente, portanto, deve ter em si a inteira perfeição do ser. Se, por exemplo, um corpo quente não tem toda a perfeição do calor, isto se deve evidentemente ao fato que não participa em toda a sua intensidade; mas se existisse um calor em si subsistente, não lhe faltaria nada da sua intensidade. Portanto, se Deus é o próprio ser subsistente, não pode faltar-lhe nada da perfeição do ser. As perfeições de todas as coisas pertencem à perfeição do ser, portanto, são perfeitas enquanto têm o ser em um certo modo. Consequentemente, a Deus não pode faltar a perfeição de nenhum ente. As perfeições da realidade finitas pertencem à perfeição do ser. Se o ato por si diz perfeição, o ato de ser significa a máxima perfeição. O Ser é o perfeitíssimo, dado que se relaciona a todas as coisas como seu ato. Nada tem atualidade senão enquanto é; por isto, O Ser (*Ipsum Esse*) é a atualidade de todas as coisas, inclusive das próprias formas. Consequentemente, Deus, enquanto Ser Subsistente, é perfeitíssimo e possui de modo eminente as perfeições existentes nas criaturas; assim que se pode considerá-lo Perfeição suprema, a própria Perfeição Subsistente.

O racionalismo, esquecendo o ser, identifica a perfeição com a essência. Assim fez Descartes quando nas suas demonstrações da existência de Deus, concebe este como ideia ou essência perfeitíssima, identificando a perfeição com o conjunto dos atributos que pertencem a um ente. Para Spinoza, perfeição e realidade ou entidade se identificam, mas para ele a entidade é a essência, pela qual todo ente existente é perfeito, e Deus ou Substância divina infinita produz o que é mais perfeito, dado que as coisas não podem "melhorar", ser mais perfeitas ou diferentes do que são.

Para Leibniz, a perfeição é o "grau de realidade positiva" que coincide com a "inteligibilidade afirmativa". O mais adequado conceito de Deus, segundo o argumento ontológico, é o de ser perfeitíssimo. Por motivos diferentes dos de Spinoza, o "otimismo" metafísico leibniziano se baseia também no conceito de perfeição. Em consonância com tal teoria que identifica a perfeição com a essência, e esquecendo o ser, Descartes, Spinoza e Leibniz procuraram demonstrar a existência de Deus, enquanto a existência seria uma das perfeições da essência. Mas a existência transcende a essência, como mostraram as críticas de Tomás e de Kant.

2. Deus como Sumo Bem

a) O bem não se distingue realmente do ser.

Ser e bem se convertem. O bem e o ser na realidade se identificam; estes se distinguem somente no intelecto. De fato, a noção de bem diz respeito ao ente enquanto apetecível, e por isso Aristóteles diz que o bem é o que todas as coisas apetecem. Mas os entes são apetecíveis na medida de suas perfeições, dado que toda coisa busca a própria perfeição, e são tanto mais

perfeitas quanto mais em ato estão. É assim evidente que alguma coisa é boa enquanto é ente, pois o ser é ato universal. Consequentemente, o bem e o ente são na realidade uma só coisa, mesmo se o bem significa a razão de apetecível, que não é significada pelo ente.

Algo é *bem*, portanto, na medida em que *é*: o bem acrescenta somente ao ser *a razão* de apetecibilidade; consiste na própria atualidade do ente, enquanto esta é fonte de perfeição. Ao contrário o mal propriamente é um não-ser, uma privação. De fato nada é mal por causa do ser que possui, mas pelo ser que lhe falta: assim se diz que um homem é mau enquanto lhe falta a virtude; e se dizem maus os olhos aos quais falta uma boa capacidade visiva; o bem se funda no ato de ser, é um positivo, enquanto o mal, que é o contrário do bem, é uma privação ou negação.

b) Deus é o bem por essência.

Deus é o Sumo Bem subsistente porque é o *Ser por essência* ou o Ser Subsistente. Os seres são bons enquanto são perfeitos. A perfeição se realiza segundo uma tríplice linha: no ser, no agir, no fim. Ora, nenhum ente criado pode ter por essência tal tríplice perfeição, pois somente em Deus a essência e o ser se identificam, e porque a Ele nada pode inerir como acidente: o que nos entes é acidente, como o poder, a sabedoria, etc..., a Ele convêm essencialmente. Além do mais, Deus não é subordinado a nada como fim, sendo o fim último de todas as coisas. Consequentemente, é evidente que somente Deus possui por essência a perfeição total, e portanto, somente Ele é o bem por essência.

Os seres se dizem bons enquanto participam da bondade: o que não se identifica com a sua própria bondade é bom por participação. O ente pode participar a algumas perfeições, mas o ser mesmo não pode participar a nada, enquanto o que participa é potência, enquanto o ser é ato. Deus é o seu próprio ser, portanto, não é bom por participação, mas por essência.

Deus, enquanto Ato Puro é a bondade mesma: o bem próprio de todo ente é de fato o ser em ato. Se afirmou precedentemente que um ente é bom enquanto é perfeito. A perfeição de todo ser é a sua própria bondade. Deus, que é em si mesmo a perfeição máxima, é bom por essência: o bem não é alguma coisa que se acrescenta ao seu ser, mas se identifica com o ser. Deus não é somente bom, e sumo bem, mas é o que por essência é bom, ou seja, a Bondade mesma subsistente.

Deus é a Suma Bondade e o Sumo Bem, enquanto compreende e supera infinitamente todo bem criado: por isso, não é bom em relação a algum gênero ou ordem de realidade, mas em modo absoluto. É o bem de todo bem, porque é absolutamente perfeito, e com a sua perfeição compreende todas as perfeições: é bom por essência, enquanto todo o resto é tal somente por participação, e o que se diz por essência é mais verdadeiro do que o que se diz por participação.

c) Somente Deus é o fim último das criaturas.

O bem tem razão de causa final. Justamente porque é essencialmente apetecível a bondade é uma causa final. Não somente, mas é também o que é primeiro e último na ordem da intencionalidade. O bem satisfaz a tendência, é o seu termo, isto é, a tendência apetitiva objetiva alcançar o termo que é o seu fim. O bem, portanto, tem razão de causa final pois as criaturas que existem para um fim, não se dizem boas se não em ordem ao seu fim.

Somente o Bem Sumo (Deus) pode ser o fim último de todo o universo. E porque o bem tem razão de fim, é evidente que o fim último de todo o universo não pode ser outro que o próprio

Deus, que é a bondade por essência e o bem de todo outro bem. Nada de criado, mesmo que fosse todo o universo ou o conjunto das criaturas, pode constituir o fim último, dado que se trata sempre de realidade que são por participação.

Somente a causa primeira (Deus) pode ser o fim último, pois se todo agente age por um fim, Deus como Causa Primeira não pode agir para conseguir um certo fim, mas tende somente a comunicar a própria perfeição que é a sua bondade, enquanto todas as criaturas se dirigem ou tendem a obter a própria perfeição, isto é, uma semelhança da perfeição e da bondade divinas.

Deus é o bem comum sumo de todas as criaturas. Deus é o sumo bem, o bem de todos os bens: por isto é o bem comum de todo o universo e de todas as suas partes. Daí se deduz que toda criatura, ao seu modo e segundo a própria natureza, tem Deus, bem por essência, como seu fim. Perguntamos: que coisa desejam todos os homens? Alguns tendem a uma coisa, outros a outra; mas nesta coisa e naquela coisa, que coisa desejam? Todos os homens querem ser felizes, buscam naturalmente a felicidade. Portanto, a felicidade é um certo bem comum. Mas a felicidade é alcançada somente com a perfeita satisfação do apetite, quando não permanece mais nada a desejar e a capacidade de amar é atualizada em modo pleno; portanto, a razão comum da felicidade é o ser um bem comum perfeito, ou seja, o estado perfeito de agregação de todos os bens.

A identificação de fim e bem leva à identificação de fim último e bem comum. O bem comum sumo – transcendente – das criaturas é Deus.

3. Infinitude, imensidade e onipresença

1. Infinitude

a) Conceitos prévios.

O conceito de infinito é o resultado da reflexão e não da experiência; na ordem noética (do conhecimento) a noção de infinito pressupõe a de finito, à qual se opõe como contraditória. Infinito significa falta de limites; indefinido significa que os limites se estendem continuamente; se prescinde da existência dos mesmos e se diz somente que não podem ser determinados. Tudo o que existe é finito ou infinito, pois ou tem limites ou não os tem: no primeiro caso é finito, no segundo, infinito. Se trata aqui de infinito real e não do conceito matemático de infinito, isto é, aquele que pode ser concebido sem fim, como a série dos números, ou uma extensão indefinida.

O infinito pode ser considerado em dois modos: segundo o ponto de vista da forma ou da matéria. O *infinito formal* significa que a forma ou ato não é limitado pela matéria ou sujeito no qual se encontra. O infinito material é o que não possui a forma que lhe corresponde por natureza: é este o infinito em relação à quantidade; assim, enquanto o infinito formal não tem limites em razão de seu ato, o infinito potencial ou material não tem limites na própria potencialidade.

A ideia de infinito, por outro lado, como negação dos limites, é uma noção em si mesma positiva; em efeito, o finito exprime limitação e portanto negação; e o infinito, enquanto nega o finito, significa alguma coisa de positivo em si, pois duas negações comportam uma afirmação.

A noção de infinito não pode ser encontrada senão partindo do finito; todavia, a filosofia moderna desenvolverá os pressupostos contrários a respeito desta observação e tentará chegar ao finito partindo da ideia do infinito. Como já vimos, para Descartes Deus é a primeira ideia, que não tem necessidade de uma outra ideia para ser pensada e "com o nome de Deus entendo

uma substância infinita, eterna, imutável"; um ser finito não poderia ter a ideia de Deus, ser infinito, se este último não tivesse posto neste tal ideia. Deste modo, Descarte pode afirmar: "tenho, em certo modo, em mim antes a noção de infinito que a de finito, isto é, tenho primeiro a noção de Deus que de mim mesmo. O caráter teologizante é uma das principais características da metafísica moderna racionalista e idealista; e, apesar disto tal metafísica não é contraditória, mas deduzida do primado da subjetividade.

b) A infinitude de Deus.

Deus é o próprio ser subsistente; portanto, Deus é infinito de uma infinitude atual absoluta. O ato puro não admite potencialidade alguma, não tem em si o menor sinal de limitação; conseqüentemente é absolutamente infinito. O ser subsistente não é recebido de outro, nem se determina em alguma coisa de finito: não é nem uma forma na matéria, nem o seu ser inere em alguma forma ou natureza, visto que se identifica com o seu próprio ser. Se deduz, portanto, que é infinito.

Esta tese se fundamenta na afirmação de que o ato, que por si mesmo, significa perfeição, pode ser limitado somente pela potência que o recebe, ou em outras palavras: o ato não limita a si mesmo. Portanto, um ato que é puro ato, é pura ausência de limites, infinitude absoluta.

A infinitude, portanto, é um atributo que pertence a Deus enquanto ele é "o próprio ser". Por isso, não é preciso dizer que Deus é o seu próprio ser porque é infinito, mas viceversa, que é infinito enquanto se identifica com o seu próprio ser.

Ora, visto que o fundamento da infinitude é o Ser subsistente, é claro que a infinitude compete somente a Deus; e o Ser subsistente seria infinito mesmo se não existisse nenhum ente finito.

2. A imensidão de Deus

O atributo "imensidão" exprime a capacidade que Deus possui de ser em todos os lugares, sem ser medido por estes. A *onipresença* é, pois, a efetiva presença de Deus em todo ente: tal propriedade se chama também *ubiquidade* quando se quer indicar a presença de Deus em todos os lugares.

A diferença entre imensidão e onipresença pode ser facilmente compreendida em base à seguinte consideração: mesmo se não existisse nenhuma realidade finita, Deus, mesmo não tendo criado nada, seria igualmente imenso, pois não seria limitado por nenhuma extensão; a onipresença, ao invés, é um atributo que convém a Deus em relação às coisas criadas.

Deus é imenso porque, enquanto sem extensão e espiritual não é sujeito ao espaço. O que delimita os entes, o que os "define" e os circunscreve, é a quantidade dimensiva, que não existe em Deus que é pura simplicidade.

Deus é imenso, ou seja, pode estar em todos os lugares e coisas sem ser circunscrito por estas, por motivo de sua infinitude no ser e no agir: o seu ser e a sua potência ativa infinita preenchem tudo, e se estendem a todas as coisas que são ou podem ser, a todos os espaços, compreendendo-os e ao mesmo tempo transcendendo-os.

3. A onipresença divina

Em relação ao espaço da criação visível, Deus é onipresente, não como contido no espaço, mas como Causa de todas as coisas: Deus *inteiro* está em todos os lugares e em todos os entes, *por essência, por potência e por presença*, no modo mais íntimo.

A presença *por essência* de Deus nas coisas depende da participação do ser na criação. Porque Deus é *causa do ser*, a sua presença criadora permanece sempre, já que se não existisse tal permanente ação fundante, os entes cairiam no nada.

Em primeiro lugar, Deus está em todas as coisas não como um acidente, nem como parte da sua essência, mas como causa, "como o agente está presente naquilo que realiza"; de fato, a *força* (virtus) do agente está presente no efeito de modo imediato e está unida a este, porque é próprio da relação causal que todo agente esteja presente unido ao que de modo imediato realiza, e o toque com a sua força e o seu poder. No primeiro agente, isto é, em Deus, não se dá nenhuma distinção entre o ser agente e a sua força; conseqüentemente ele se encontra unido e presente de modo imediato e necessário em todo seu efeito.

Ora, o efeito próprio de Deus é o ser: Deus causa o efeito do ser nas coisas não somente quando iniciam a existir, mas também por todo o tempo que o conservam, assim como o sol continua a causar a iluminação do ar por todo o tempo em que esta permanece iluminada; conseqüentemente, deve estar presente em tudo o que tem o ser e segundo o modo em que o ente singular participa do ser. Mas o ser é o que de mais íntimo há em cada coisa, o seu ato último, o que de mais profundo está presente em cada coisa. Deus está, portanto, intimamente presente em todos os entes: segundo a sábia expressão de Agostinho, Deus é mais íntimo às coisas que estas a si mesmas.

A presença *por essência* de Deus comporta a presença *por potência e por presença*. Se diz que Deus está nos entes segundo a potência, enquanto tudo está submetido ao seu poder e age por força (virtude) dele. Segundo a presença, enquanto imediatamente ordena e dispõe cada coisa, e tudo é claramente presente ao seu eterno olhar.

Uma admirável síntese desta doutrina se encontra na Summa Theologiae, I, q. 8, a. 2.: "Se costuma dizer que Deus se encontra em tudo segundo a essência, a presença e a potência. Para compreender tal afirmação, é preciso saber que algo se diz ser segundo a potência naquilo que está submetido ao seu poder, como quando se afirma que o rei está em todo o reino submetido ao seu poder, sem que ele se encontre neste nem segundo a presença nem segundo a essência. Se diz que está segundo a presença em todas as coisas que estão diante de seus olhos, assim como o rei está segundo a presença na sua casa. Se diz que se encontra segundo a essência naquelas coisas em que está a sua substância, assim como o rei está em um certo lugar determinado. Dizemos que Deus está por toda parte por potência, enquanto tudo está sujeito ao seu poder, como se lê no Salmo 138: "Se subo aos céus estás ali.... Se tomo as asas da aurora e vou habitar no extremo do mar, também ali a tua mão pousa sobre mim e a tua direita me segura". Por presença, porque tudo o que existe no mundo está nu e evidente diante de seus olhos. E por essência, enquanto a sua essência é íntima a todas as coisas. Portanto é absolutamente necessário que todo agente, enquanto tal agente, esteja unido de modo imediato ao próprio efeito, já que o motor e o movido devem ser simultâneos. Ora, Deus, é o criador e o conservador de todas as coisas segundo o ser que lhes é próprio. Portanto, sendo o ser íntimo a todo ente, é claro que Deus está em todas as coisas segundo a essência, através da qual cria".

Se Deus está em toda parte por essência, presença e potência, lhe pertence, obviamente, a *ubiquidade*: Deus está em todos os lugares: mas está presente não como se ocupasse um lugar, mas enquanto dá o ser ao lugar. Não se pode esquecer que Deus é o Ser separado, transcende o mundo e é distinto deste; a onipresença divina é comparável com a transcendência: Deus está em todas as coisas por essência, potência e presença, como a causa nos efeitos que participam de sua bondade.

4. Imutabilidade e eternidade do Absoluto

1. Imutabilidade

Todo movimento ou mudança pressupõe em certo modo uma potência passiva, dado que o movimento é passagem da potência ao ato; mas Deus é Ato Puro sem potencialidade alguma; por consequência é absolutamente imóvel. Deus não pode sofrer nenhuma mudança observável no mundo (substancial, geração, corrupção, aumento ou diminuição, alteração, movimento local) porque o sujeito da mutação é sempre composto, pelo menos de ato e potência; ora, Deus é simplicidade pura, portanto a Ele compete a máxima imobilidade: esta é necessária e absoluta e própria somente do Ser subsistente. Somente Deus é absolutamente imóvel. As criaturas, ao invés, são mutáveis, quanto ao seu fim e à aplicação do seu poder operativo da realidade múltipla (criaturas espirituais); e também quanto ao seu ser substancial (criaturas materiais). Além disso, todas as criaturas, tanto as espirituais quanto as materiais, são mutáveis enquanto do poder de Deus depende o ser e o não ser de toda realidade criada. De uma parte, Deus somente pode dar o ser, dado que conserva-las significa comunicar-lhes continuamente o ser; por isto, se Deus suspendesse a sua ação criadora, todas as coisas tornariam ao nada. Consequentemente, assim como era dependente do poder do Criador que as coisas, antes de ter o ser em si mesmas, recebessem o ser, depende também do poder do Criador que cessem de ser agora que já tem o ser. Portanto, todas as coisas são mutáveis em virtude do poder de um outro, isto é, de Deus, enquanto Ele pode produzi-las no ser do nada, e pode reduzi-las do ser ao nada.

A completa imutabilidade divina não é ausência de vida ou passividade; não imobilidade de uma realidade inerte, mas ao contrário é plenitude de vida e plenitude de ação, enquanto se diz também que é vivente quem atua a si mesmo em ordem das próprias operações, mesmo se não através de um movimento, como no caso de desejar e sentir são ações vitais. Deus age em grau sumo não por outro, mas por si mesmo, enquanto é a primeira causa agente; portanto a Ele compete o viver em sumo grau. Deus é atividade vivente – é Vida – mas imutável. Por outro lado, os desígnios divinos são imutáveis: Deus não toma "novas" decisões, nem muda os seus projetos.

De um modo ou de outro, a imutabilidade divina foi negada por aqueles pensadores que negam a transcendência de Deus. Uma boa parte da filosofia moderna e contemporânea não consegue conceber a imutabilidade divina, enquanto considera que as relações entre Deus e o mundo não podem ser explicadas pressupondo a "estaticidade" de um Deus imóvel. Neste sentido, Deus não é, mas se torna. O Deus dialético hegeliano é um Deus que se torna "sofredor" portanto, privado de imobilidade. Neste sentido, a influência do Deus dialético de Hegel é muito forte na teologia contemporânea.

2. A eternidade de Deus

O conceito de eternidade se pode entender a partir do conceito de tempo. Este é definido como o número do movimento segundo um antes e um depois. Implica a medida do movimento uma sucessão de partes. A noção de tempo está ligada à de movimento; além do mais, o tempo pode medir somente o que tem princípio e fim, porque em tudo o que se move é necessário considerar um início e um fim. Se dá o tempo somente há movimento.

A medida do que é imóvel se denomina eternidade. O ser absolutamente imóvel é um ser que carece de sucessão e que não tem princípio nem fim. Assim sendo, o conceito de eternidade se pode formar a partir de duas considerações. Em primeiro lugar, porque o eterno é interminável, isto é, não tem princípio nem fim; além disso, porque a eternidade não tem sucessão, enquanto

nesta tudo existe ao mesmo tempo. Deus como completamente imutável não é medido pelo tempo: é eterno. Não se trata, portanto, de um tempo ou duração infinita, mas de algo que não pode ser medido pelo tempo.

A eternidade divina que negativamente indica *atemporalidade*, positivamente exprime a auto-posse perfeita do Ser. A duração da eternidade é inteiramente simultânea; por isso Agostinho afirmava que na eternidade tudo está presente, diferentemente do tempo, que não pode nunca ser verdadeiramente presente. O tempo diz respeito à criatura; melhor, é criado com a criação.

Deus não é somente eterno, mas é a sua própria eternidade; nenhuma outra coisa se identifica com a própria duração, porque se distingue do próprio ser. Mas Deus é um ser uniforme, pelo qual a própria essência se identifica com a própria eternidade. O ser eterno é uma propriedade exclusiva de Deus.

Deus é a sua eternidade porque é imutável. A existência da eternidade divina é, até a um certo ponto, explicável; mas é difícil compreender em que consiste a eternidade: neste sentido a *via remotionis* (a via da remoção) exprime aqui muito pouco dizendo que em Deus não há início nem fim, não se dá sucessão, nem passado nem futuro, etc. Se a própria noção de tempo é difícil de explicar – "se ninguém me pergunta, eu sei; se quero explicar a quem me pergunta, eu não sei", escreveu Agostinho – com maior razão isto vale para a noção de eternidade. No fundo, tal auto-posse perfeita do Ser, que exprime a eternidade, não é outra coisa que o modo próprio da "duração" divina, a medida do ser permanente, a duração do ser completamente imóvel, do próprio Ser subsistente. A plenitude da vida divina é um puro presente sempre em ato, é o "*agora*" *absoluto*, enquanto o "*agora*" do tempo é um agora fluente.

5. Unidade e unicidade do Ser subsistente. O ser e a beleza.

1. Deus é suma unidade

a) A unidade acrescenta ao ente somente a razão de indivisão. Ente e uno significam a mesma coisa: se distinguem do ponto de vista nocional, enquanto ente é o que tem o ser, e uno é o que é indiviso. A unidade é uma propriedade transcendental que pertence ao ente em modo necessário; todo ente é uno, pelo mesmo motivo que o faz ser ente, isto é, pelo seu ato de ser. A identidade fundamental e a distinção de razão entre entidade e unidade se explica assim: "o uno não acrescenta ao ente senão a negação de divisão, dado que 'uno' significa ente indiviso. Por isto o uno é convertível com o ente. Todo ente, de fato, ou é simples ou é composto. Se é simples, é de fato indiviso e além disso indivisível. Se é composto, não tem o ser enquanto as suas partes componentes estão separadas, mas somente, quanto, unidas, constituem o composto. Daí se conclui que o ser de toda coisa consiste na indivisão, e por isto os entes se esforçam por conservar o seu ser assim como sua unidade.

b) A unidade pode ser unidade de simplicidade (aquela do ente que não tem partes ou elementos) e unidade de composição (a do ente composto ou estruturado em uma das possíveis formas de composição ou estruturas). Deus possui unidade de simplicidade, porque é indiviso em ato e em potência. A unidade divina é máxima porque não somente diz indivisão, mas também simplicidade, como se viu: a perfeita identidade divina. Porque o ser indiviso é único, para que alguma coisa seja em grau máximo é indispensável que o *seja* como ser e como indivíduo. Ora, Deus possui estas duas propriedades. É o ser em grau sumo, enquanto não é determinado por uma natureza que o receba, mas é também o ser mesmo subsistente e completamente indeterminado. É também o mais indiviso, porque não admite nem em ato nem

em potência nenhuma espécie de divisão, dado que, como vimos, é absolutamente simples. É claro, portanto, que Deus é uno em grau máximo.

c) Assim como existem graus de intensidade em virtude da maior ou menor participação ao ato de ser, do mesmo modo há graus diversos de unidade. Todo ente criado participa segundo graus diversos da unidade de Deus, assim como participa do Ser. Todavia, esta participação implica composição: o que em Deus é simples e idêntico, nas criaturas é em modo composto e múltiplo; a participação transcendental produz efetivamente uma semelhança, mas se trata de uma semelhança degradada. Tal degradação consiste justamente no fato que o participado se encontra no participante limitado e determinado por uma potência com a qual entra em composição: é esta a passagem do simples ao composto. Por isso a composição é condição originária da criatura enquanto criatura, de todo ente criado, de tudo o que não é Deus (portanto, também as substâncias espirituais); toda criatura tem pelo menos a composição de essência e ato de ser (existência), que exprime a composição – e distinção real – entre participante e participado.

Plotino, sublinhando a transcendência divina, considerou Deus como o Uno, completamente incompreensível, além do ser, privado de multiplicidade e divisão. O Uno, enquanto além do ser, não é pensamento, nem vontade nem atividade: é Uno, perenemente idêntico a si mesmo, fundamento e origem das coisas pelo modo de emanação.

2. A unicidade de Deus

Dizer que Deus seja o Uno significa que ele seja uno como o são também os entes (todo ente é uno), mas que a Unidade divina, a unidade do Próprio Ser subsistente, comporta a unicidade: Deus é Uno e Único. A tal tese se opõem o politeísmo (admite muitos deuses), o dualismo (admite dois deuses: o princípio do bem e o princípio do mal) e o henoteísmo (admite um deus supremo e vários deuses inferiores).

A unicidade de Deus pode ser demonstrada facilmente com as seguintes considerações:

a) Deus é uno e único pela sua total simplicidade: o que pelo qual Deus é Deus (natureza divina ou divindade) é o que pelo qual Deus é *este Deus*, separado de todo o resto. O que em virtude pela qual uma coisa singular é justamente esta coisa, de nenhuma maneira pode comunicar-se a outros. Por exemplo, aquilo pelo qual Sócrates é homem pode ser compartilhado por muitos; mas aquilo pelo qual é este homem determinado somente um pode possuir. Consequentemente, se o que pelo qual Sócrates é homem fosse também o que pelo qual é este homem, assim como não poderiam existir muitos Sócrates, não poderiam também existir muitos homens. E este é o caso de Deus que, como vimos, se identifica com a própria natureza: o que pelo qual é Deus é o mesmo pelo qual é este Deus. É portanto impossível que existam muitos deuses.

b) Pela sua infinita perfeição não recebida de outro. Este raciocínio, afirma Tomás, obrigou alguns filósofos antigos a admitir a existência de um único Deus. De fato, Deus encerra em si *toda perfeição do ser*; se existissem mais deuses, um destes teria alguma coisa que faltaria ao outro, sem como privação seja como perfeição, e consequentemente não seria absolutamente perfeito. É impossível, portanto, que existam mais deuses.

c) Pela unidade do mundo. Vemos que todas as coisas existentes são ordenadas entre elas, dado que algumas se servem de outras. Mas coisas tão diversas não seriam coordenadas em um mesmo projeto, se uma realidade unitária não as ordenasse, porque em toda multiplicidade um somente impõe a ordem melhor que outros: o uno, de fato é de per se causa da unidade, enquanto os muitos não causam a unidade se não acidentalmente, isto é, enquanto em um certo

modo formam uma unidade. Portanto, porque o que ocupa o primeiro lugar deve ser o mais perfeito enquanto tal e não acidentalmente, aquele primeiro que submete todas as coisas à mesma ordem, deve ser necessariamente uno e único; e este é Deus. d) Só pode existir um ser necessário *per se*. Se existissem dois, de fato, seria preciso admitir que se distinguem por alguma coisa que se acrescenta a um dos dois (ou aos dois), e então um destes, ou todos os dois, seriam compostos. Mas nenhum ser composto é necessário por si mesmo. A essência de um ser necessário por si mesmo é o seu próprio ser. Se assim não fosse, o ser necessário receberia o ser de um outro, o que é impossível. Não se pode, portanto, admitir senão um só ser necessário por si mesmo. A unicidade de Deus comporta também que o Absoluto seja distinto de tudo o que não é ele, mas não anula nem abaixa o valor dos entes.

3. O Ser e a beleza

a) A beleza tem o mesmo fundamento do bem; todavia, esta se refere à faculdade cognoscitiva: alguma coisa é bela na medida em que a sua contemplação agrada. De outra parte, a beleza, como a bondade, se fundamenta no ser, mas através da forma. A beleza é uma variante do bem. Afirma Tomás (S. Th. I. q. 5, a. 4, ad 1): "Em um sujeito determinado, a beleza e a bondade são uma mesma coisa, pois se fundam numa mesma realidade, isto é, na forma, e por isto o bem se considera também belo. Diferem contudo no seu conceito, pois o bem em sentido próprio se refere ao apetite, dado que é bom aquilo ao qual todas as coisas tendem. Ao invés, o belo se refere à faculdade cognoscitiva; de fato se dizem belas as coisas que vistas, agradam. Por isto a beleza consiste na devida proporção, já que os sentidos experimentam predileção pelas coisas devidamente proporcionadas".

b) Se considera a beleza também como *harmonia*: unidade na variedade. Em Deus há uma riqueza infinita de perfeições: todas as múltiplas perfeições do mundo se encontram Nele em plenitude. Mas se existem em Deus todas as perfeições das coisas (reais e possíveis), estas se encontram Nele num estado de máxima unidade, porque se identificam com a sua essência, que é o Ser. Deus é, portanto, suma beleza e suma harmonia.

c) Porque Deus é sumo bem e suma beleza, no conhecê-lo e no amá-lo consiste a máxima felicidade possível para uma criatura espiritual, dado que todas as perfeições que encontramos nas criaturas e que nos atraem se encontram em Deus elevadas ao grau infinito, e além do mais privadas de potencialidade e imperfeição.

6. A transcendência de Deus

Deus é simplicidade absoluta, infinitamente perfeito, imutável e eterno, infinito e ao mesmo tempo onipresente, uno e único. Não tem em si mesmo nenhum tipo de composição; nem entra em composição com outros seres; se distingue de cada um dos entes do universo e do seu conjunto chamado mundo. Deus transcende o mundo: se distingue como o que é infinitamente mais perfeito.

1. Conceitos prévios: transcendência e imanência. As diferentes espécies de panteísmo.

Transcendência significa o estar fora ou acima de outro, excedê-lo ou ultrapassá-lo. O termo correlativo e oposto é *imanência*, que indica a característica pela qual alguma coisa permanece fechada em si mesma. "A transcendência pressupõe, portanto, a imanência como um dos seus momentos ao qual se alcança a *superação* indicada pelo transcender. Em sentido geral, os sistemas filosóficos que se abrem à transcendência comportam uma visão qualitativamente pluralista e hierarquizada da realidade. As filosofias da imanência, ao invés, reduzem o real ao

âmbito mais imediatamente acessível à nossa experiência, que se concebe como insuperável, ou porque se nega a existência de realidades superiores, ou ao menos porque não se admite a possibilidade de seu conhecimento. Daí surgem as duas questões fundamentais nas quais se coloca o problema da transcendência: a questão *gnosiológica* e a questão *metafísica*. A questão da *transcendência gnosiológica* se refere ao problema se é possível conhecer realidade diferentes da nossa consciência e das suas representações. A *transcendência metafísica*, por sua vez, diz respeito à existência de realidades que superam os dados de fato da nossa experiência empírica, e mais concretamente, a existência de um ser superior e absoluto. Neste âmbito ontológico, transcendência significa *supramundalidade*.

A transcendência de Deus em relação ao mundo é absoluta; Deus é o absoluto em sentido literal, ou seja, é radicalmente livre ou desligado das coisas.

Todavia, se Deus, como vimos está presente em toda realidade, é onipresente, como se pode sustentar que ao mesmo tempo é transcendente? A transcendência não exclui a interioridade, não se identifica sem dúvida com a ausência, assim como a imanência não se identifica com a presença; antes, presença e transcendência são compatíveis sem a mínima anulação do que cada uma destas significa. Deus está em todas as coisas segundo uma presença ontológica, íntima, mas não é ontologicamente imanente a um ente ou ao conjunto de todos os entes; é diferente do mundo, distinto e sem nenhuma composição em relação a este: transcende o mundo.

O problema da transcendência divina diz respeito à distinção de Deus de todas as coisas. O *panteísmo* é a doutrina filosófica que nega a transcendência de Deus, ou, a doutrina que rejeita a distinção absoluta entre Deus e o mundo. O termo foi usado pela primeira vez por J. Toland, no início do século XVIII, embora se trate de uma doutrina muito antiga.

No decorrer da história houveram muitos tipos de panteísmo:

- a) *Panteísmo emanatista*, pelo qual somente Deus é verdadeiramente real e o mundo é absorvido pela divindade, procede e emana necessariamente de Deus; é uma teofania e não o produto de uma ato criador do Absoluto. Foi este, embora com certas diferenças, o pensamento de Plotino, Giordano Bruno, etc...
- b) *Panteísmo evolutivo e materialista*, sustentado por Holbach, Diderot, etc..., segundo o qual o fundamento e princípio do mundo é imanente ao mundo mesmo. Somente o mundo é real e Deus está dissolvido neste.
- c) *Panteísmo propriamente dito*, que pode ser *parcial* ou *total*. O panteísmo parcial considera que Deus é a forma do mundo ou a sua matéria. E o panteísmo total sustenta que Deus é a totalidade do mundo. Pode assumir formas diversas: os seus representantes mais significativos são Spinoza e Hegel com o seu panteísmo idealista. O panteísmo total de Spinoza e Hegel é o mais importante do ponto de vista filosófico e por isto o consideraremos com maior atenção.

2. Deus se distingue do mundo

- a) Deus não é parte do mundo. Se Deus fosse parte do mundo não poderia ser Primeiro Agente e Causa incausada, pois o que é parte de um composto não pode ser, como tal, primeiro agente. De fato não é propriamente a mão que age, mas o homem por meio da mão. Deus é o Ser e a Causa primeira, e portanto, Primeiro Agente: conseqüentemente não pode fazer parte de nenhum composto.

Nenhuma das partes de um composto pode ser, pois em todo composto existem pelo menos dois elementos em recíproca relação, que se comportam como potência e ato, como participante

e participado. Ora, vimos que Deus é o Ser e portanto a realidade originária. Consequentemente, "Deus não é uma parte do universo, mas está acima de todo universo, enquanto tem originariamente em si de modo eminentíssimo, toda a perfeição deste".

b) Deus não é nem mesmo "o ser formal de tudo". Os estóicos consideravam que Deus fosse o ser formal de todas as coisas: o Absoluto faria parte do mundo como seu princípio formal. Tomás demonstra porque Deus não pode ser o princípio pelo qual todo ente se constitui formalmente: os entes não se distinguem entre eles pelo fato de ter o ser, dado que todos os possuem; portanto, se se diferenciam, isto depende ou do diferenciar-se do mesmo ser por algumas determinações acrescidas, de modo que à diversidade das coisas corresponda um ser diferente *segundo a espécie*, ou antes, do convir do mesmo ser a naturezas diferentes na espécie. Das duas possibilidades, a primeira é impossível, porque ao ente não se pode acrescentar nada a modo de diferença no gênero (o ente não é um gênero). Permanece portanto somente a segunda possibilidade: as coisas se diferenciam porque têm natureza diferentes, através das quais recebem o ser de modo diverso. Tal solução, porém, não é aplicável a Deus, enquanto o seu ser não se distingue da sua essência, ou melhor, porque a sua essência é o seu Ser. O ser de Deus não é recebido de uma essência, mas se identifica totalmente com esta. Além do mais, se o ser divino fosse o ser formal de tudo, todas as coisas seriam uma só, o que é manifestamente falso.

Deus não pode ser o *ser comum*, porque isto tem um valor somente lógico ou mental, e Deus não é um conceito, mas o Ser realíssimo. Além disso, Deus não é o ser dos entes, mas a sua causa.

c) Deus não é a matéria primeira. Se no ponto precedente se tratava de panteísmo formalista (Deus é a forma do mundo), agora se considera Deus como a matéria das coisas (panteísmo materialista). Já consideramos este erro explicando que Deus não tem corpo. A matéria primeira é pura potencialidade enquanto que Deus é Ato Puro. Também não se pode dizer que o mundo é parte de Deus, porque em Deus não existem partes, sendo Ele, como se mostrou, absolutamente simples.

d) Deus não é a totalidade do que existe. Se os precedentes tipos de panteísmo, que negam a transcendência de Deus e portanto na sua distinção e alteridade em relação aos seres do mundo, podem ser considerados como panteísmo parciais, no sentido que Deus é visto como uma parte do mundo (a sua matéria ou a sua forma) ou vice-versa. O panteísmo total, ao invés, identifica a totalidade do mundo com Deus: Deus seria a totalidade do que existe no mundo.

Se pode provar que o mundo todo não se identifica com Deus com a simples observação que, se isto fosse verdade, não existiriam no mundo nem as imperfeições, nem qualquer tipo de potencialidade. Afirmando a identificação do mundo todo com Deus resulta impossível explicar a contingência, a temporalidade, a mutabilidade, etc... Tais realidades que vemos presentes no mundo, não teriam nenhum sentido. E porque no mundo acontecem a potencialidade e a finitude é claro que a pretensa identificação não é possível. Justamente a potencialidade e a finitude exigem o Ato Puro infinito, que deve ser distinto delas. Nós caracterizamos Deus como o Próprio Ser subsistente, do qual se distingue em modo essencial, justamente porque o ser divino é subsistente por si e não recebido em outro.

Deus é o Absoluto em sentido próprio e ao mesmo tempo é a causa absoluta dos entes. Por isso se for bem compreendida a doutrina da participação transcendental do ser, se pode entender que "Deus é tudo, mas não tudo é Deus. O ser dos entes, mesmo sendo real, não é igualado com Deus: não pode ser colocado ao lado do ser divino com outro. Deus é Tudo por essência,

enquanto que o universo é tudo por participação; e todo ente outra coisa não é que uma parte da totalidade participada. Mesmo se o participante não tem razão de parte em relação ao Todo divino, que é simplicíssimo, tal todo divino se encontra na intimidade mesma do participante, como o que de mais íntimo age neste. Deus não é somente um todo diferente do todo criado, mas é Tudo porque é o Tudo fundante, e por isso absolutamente Tudo, sem anular a realidade do todo participado: ao contrário, funda o participado como real. Deus é portanto sumamente transcendente ao mundo.

e) O panteísmo metafísico de Espinosa e o panteísmo idealista de Hegel

- Espinosa. Segundo Espinosa se dá uma identificação metafísica entre Deus e o mundo. As coisas do mundo se distinguem entre elas e de Deus de modo físico; mas o que importa para Espinosa é que sob a distinção física se dá a completa identidade metafísica. Isto depende das noções de substância e de causa que Espinosa emprega. A substância é para ele "aquilo que é em si e se concebe por si, ou seja, aquilo cujo conceito não tem necessidade de conceito de uma outra coisa da qual deva ser formado". A consequência deste conceito é que a substância não poderá ser senão uma e única: "fora de Deus não se pode conceber outra substância". As coisas serão atributos e modos da única substância divina: Deus resulta ser a causa *imanente* de tudo. Espinosa entende por causa o que torna um efeito inteligível, em modo claro e distinto: o único valor da causalidade é consequentemente noético. O monismo da causalidade e o monismo da substância levam Espinosa a concluir que tudo é Deus, a identificar Deus com o mundo. Espinosa afirmava: "Os escolásticos partem dos seres; Descartes do pensamento; eu de Deus". A primeira afirmação do seu sistema é justamente a de Deus entendido como *causa sui*: "Por causa de si entendo aquilo cuja essência compreende a existência, isto é, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente". Como se pode notar, esta argumentação exprime o argumento ontológico na forma de uma definição. Mas tal definição, no seu significado mais profundo, comporta o panteísmo.

A noção de causa de si, no sentido utilizado por Espinosa, é desconhecida à toda tradição filosófica precedente, menos Descartes, que, em todo caso, é superado totalmente por Espinosa quanto ao conteúdo significado.

Na história precartesiana do conceito de causa de si, dois filósofos – Agostinho e Tomás – criticam tal expressão; o fundamento comum da crítica de ambos consiste no princípio pelo qual nada pode vir à existência senão em virtude de uma causa, donde se segue como imediato corolário que tudo o que muda exige a causa do próprio devir. Por isso se compreende que um ser por si é um ser que não depende de outro, ou seja, é incausado: a expressão *causa de si*, portanto, é privada de sentido. O fio condutor da crítica é a impossibilidade de causar o próprio ser.

A consideração do Absoluto como causa de si mesmo assim como entende Descartes comporta uma novidade no seu conteúdo essencial, e prepara a apoteose espinosiana. A existência real necessária que compete a Deus é tal porque este é causa de si, afirma com decisão Descartes; e se deve entender que a expressão *causa de si* ou *ente por si* não têm somente um significado negativo (Deus não tem a própria infinita perfeição como recebida de outro), mas sobretudo positivo. A infinita potência de Deus é a causa pela qual Ele existe; a essência divina tem o poder de dar-se a existência. E como em Deus, segundo Descartes, causa formal e causa eficiente fazem constante intercâmbio e em certo modo são equivalentes, Deus pode ser

concebido como realidade que se auto-gera continuamente, sendo a verdadeira causa de si mesmo. A essência divina é tão fecunda que é capaz de dar a si mesma o ser.

A noção espinosiana de *causa de si* é equivalente, em primeiro lugar, à existência necessária; a existência necessária de Deus causa de si é o princípio de todas as afirmações e negações em torno da natureza divina. Com a noção de causa de si, espigosa inverte toda a tradição filosófica a respeito da causalidade, fazendo da causa de si o arquétipo de toda causalidade. A causa de si não é causa eficiente, nem causa eficiente interna ou causa lógica. A imanência é a nova figura assumida pela teoria da causalidade. Ou seja, não há uma causalidade eficiente, na qual o efeito seja diferente da causa. espigosa descobre a distinção entre a natureza divina e os seus atributos: estes são os elementos formais imanentes que constituem a natureza absoluta de Deus; e o fato que Deus "produza" nestes mesmos atributos que constituem a sua essência, implica que Deus é causa de todas as coisas *no mesmo sentido* que é causa de si: produz no mesmo modo em que existe. A causa eficiente é assimilada pela causa de si, e não vice-versa. Por isto somente Deus é causa. A causalidade é essencialmente imanente, isto é, permanece em si para produzir; diferentemente da causa transitiva, o efeito não sai desta.

Esta expressão de espigosa comporta a identificação em Deus de finito e infinito. Não há dependência das coisas em relação a Deus, mas *pertença*. Se houvesse qualquer perfeição além de Deus, esta não seria Deus. espigosa não identifica diretamente a substância com os atributos e modos; os distingue, porém, na pertença que lhes conecta. Por isto é correto dizer que sem Deus o mundo não é o mundo e que sem o mundo Deus não é Deus.

A substância divina (a única substância) enquanto causa de si é potência, força, energia, atividade que dá o ser a si mesma e ao que é diferente dela. A substância é absoluta vontade de desdobramento, em si e nos seus atributos e modos, não pode não desdobrar-se, e nada pode impedir tal desdobramento, dado que nada pode existir além da substância absolutamente infinita. Para espigosa, Deus é essência atuante ou realizadora, mas não fora de si, mas ao interno de si mesma. Por isto a *causa de si* exprime a infinita totalidade, "é a expressão analítica do infinito em ato, do Uno que se torna um Tudo idêntico e simultâneo". Expressão da atividade absoluta, Deus causa de si põe a si mesmo e simultaneamente põe as próprias diferenças, se desdobra em modo necessário em atributos e modos; como potência infinita é difusiva, e em modo sumo, é plenitude que se põe como Natureza. Por isto espigosa pode dizer Deus ou natureza. Deus não cria um mundo fora de si, mas realização a essência ao interno de si mesmo, põe o outro como plenitude própria. Porque Deus é tudo, é autosuficiência absoluta. Estamos diante do panteísmo mais radical.

- O panteísmo de Hegel. Hegel nega abertamente a transcendência de Deus: "Sem o mundo Deus não é Deus". Critica o panteísmo vulgar, ou seja, a vazia identificação de Deus com as coisas. O seu panteísmo, ao invés, consiste na realidade de Deus como Espírito absoluto que se atua em todo finito. Nas provas hegelianas da existência de Deus, o finito se dissolve no infinito, perde a sua realidade sendo absorvido pelo infinito. Se deduz daí que somente o infinito existe.

O infinito, para Hegel, é somente um "momento" ideal, e não o verdadeiro ser; é pura aparência, mera transitoriedade; o infinito, ao contrário, é "o real sem dúvida". O verdadeiro ser do finito é o Infinito; por isto Hegel pode dizer que o finito não está fora do infinito, nem o infinito fora do finito. O finito não é recusado pelo infinito, mas é compreendido por este. "A totalidade pertence dialeticamente à essência do Tudo: não somente a totalidade envia constitutivamente ao Tudo, mas o Tudo inclui dinamicamente em si a totalidade".

Uma passagem dialética recíproca e simétrica do infinito ao finito faz com que o finito seja essencial ao infinito (Deus é o ser do mundo) e que o infinito necessite do mundo para atualizar a própria essência (o mundo é a essência de Deus). Sem o mundo, Deus não é Deus.

Paradoxalmente, acontece que esta implacável dialética do Absoluto leva à destruição de toda verdadeira tensão entre a totalidade e o Tudo; entre o mundo e o homem de um lado, e Deus de outro. Para que se possa dar uma autêntica relação, é necessário que os termos desta sejam realmente diversos, e, portanto, estavelmente em si mesmos.

É isto que sustenta eficazmente o realismo metafísico, no qual o pensamento não se fecha sobre si mesmo, mas abre-se continuamente, esforçando-se em penetrar na insondável profundidade do Ser por essência, através da atenta consideração reflexiva do ato de ser participado". Como já vimos, o Tudo está presente *por essência, por potência, por presença*, na totalidade; mas isto pode acontecer, somente porque um não é outro. Não há dialética, mas analogia; ou melhor, participação transcendental do ser, que comporta como correlato a analogia. Na posição do realismo metafísico, o finito se resolve no Infinito, como seu fundamento e a sua causa transcendental. E a causa primeira que é Deus não penetra na essência das coisas criadas, mesmo se o ser que estas possuem não pode ser compreendido senão como procedente do Ser divino. A alteridade entre Deus e os entes é total, resultado da máxima distinção existente entre *Aquele que é*, o Ser Subsistente, e as coisas finitas, que são, sem porém ser o ser, ou seja, são por participação.

III PARTE O AGIR DIVINO

Depois de ter estudado a substância divina, passamos agora a considerar a sua ação. Depois de considerar o ser divino em si mesmo e as propriedades que procedem do *Ser Subsistente* é preciso estudar o agir divino, as divinas operações. Esta ordem depende do fato que o agir segue ao ser, e o modo de agir ao modo de ser. Ora, porque algumas operações ficam naquele que as exerce, enquanto que outras passam para efeitos externos, vamos estudar primeiro a ciência e a vontade divinas (dado que os atos do intelecto e da vontade permanecem naquele que os exercita), e em seguida o poder (a onipotência) de Deus, que é considerada como princípio das operações divinas que passam a efeitos externos.

Quanto à onipotência divina esta compreende duas teses fundamentais: a participação transcendental do ser na criação (com as suas conseqüências: conservação e causalidade da Causa primeira nas causas segundas), e a providência divina, com os seguintes pontos: - Deus é causa eficiente do mundo: a participação transcendental do Ser na criação; - a conservação; - a moção divina no agir criado; - a providência e o governo divino do mundo.

1. A ciência divina 1. Deus, inteligência infinita

Um ente é inteligente pelo fato de ser imaterial, dado que o conhecimento consiste em possuir intencionalmente – não fisicamente – a forma do conhecido. O que se conhece está presente ao cognoscente em um modo imaterial, espiritual. A inteligência é uma perfeição própria da imaterialidade, porque as formas das coisas são compreendidas pelo intelecto abstraídas da matéria. Portanto, se as formas são conhecidas enquanto imateriais, um ser será inteligente porque imaterial. Por conseqüência, a inteligência está em Deus, que é imaterialidade suma. "Os seres dotados de conhecimento se diferenciam dos que não o são, porque estes últimos não possuem senão a própria forma, enquanto que os primeiros podem ter a forma dos outros, já que a forma do conhecido está no cognoscente" (S. Th., I, q. 14, a. 1).

Daí é evidente que a natureza do ente que não conhece é mais restrita e limitada; ao passo que a natureza do cognoscente tem uma maior amplidão ou extensão. O que limita a forma é a matéria, e por isto temos afirmado que quanto mais imateriais são as formas, tanto mais estas se aproximam a uma certa infinidade. Portanto, é evidente que a imaterialidade de um ser é a razão pela qual é cognoscente, e o modo da sua imaterialidade corresponde ao modo da sua inteligência; assim, diz Aristóteles, as plantas não conhecem dada a sua materialidade, mas o sentido já é capaz de conhecer porque recebe as formas sem a matéria, e o intelecto o é muito mais, porque é separado da matéria e menos misturado com esta (III *De anima*). Portanto, visto que Deus, como vimos, está no vértice da imaterialidade, deve ter também em grau supremo o conhecimento".

A inteligência de Deus pode ser provada também a partir do fato que todas as coisas são finalizadas, e porque o fim é o primeiro na intenção, este (o fim) deve estar presente intencionalmente, isto é, numa inteligência: Deus é este ser inteligente que dirige todas as coisas ao seu fim (como se viu na quinta via da demonstração da existência de Deus). E porque a inteligência é uma perfeição, e em Deus estão as perfeições de todas as coisas, Deus deve ser inteligente. E porque as perfeições se encontram em Deus de modo excelso e infinito, a inteligência divina é infinita: não há nada de inteligível que seja desconhecido a ela; mas ela conhece tudo em modo total (mediante uma compreensão completa). A ciência de Deus é universal; se estende a todos os objetos e compreende tudo quando em cada um destes há. O conhecimento humano é necessariamente seletivo e parcial. O espírito humano seleciona, consciente ou inconscientemente, determinados objetos ou aspectos particulares dos mesmos, deixando todo o resto na penumbra ou fragmentariedade... O saber divino não pode não pode nem aumentar, nem diminuir, diferentemente do conhecimento humano que se enriquece com a pesquisa ou se perde por causa do esquecimento. A infinita inteligência divina é absoluta, completamente livre e desligada de qualquer objeto conhecido; não necessita de nenhum objeto fora di para conhecer: o objeto primário da ciência divina é, portanto, Deus mesmo.

De um modo ou de outro, os grandes filósofos consideraram Deus como dotado de conhecimento ou sapiência, tanto na antiguidade como na idade moderna. Há algumas exceções, como Schopenhauer, que negou que se possa considerar Deus como dotado de intelecto.

2. Deus conhece a si mesmo primariamente e compreensivamente. Identidade do Ser e do Saber absolutos.

No modo de conhecer humano, o intelecto compreende passando da potência ao ato; o intelecto, antes de compreender alguma coisa, está em potência em relação a ela, ou seja, não se encontra em ato de entender. Em Deus, ao invés, por motivo de sua simplicidade divina (Deus é Ato Puro), o Ser se identifica com o conhecer; o seu intelecto não é uma capacidade de conhecer, mas um ato único de conhecimento, que se identifica com o Ser. E já que no *Ser Subsistente* não há nada de potencial, o inteligível enquanto tal se identifica com o seu intelecto. Identificando-se completamente ser e compreender (também aqui é preciso dizer que Deus não tem inteligência, mas *é* inteligência) se realiza uma unidade plena entre o seu intelecto e o inteligível, de modo que não falta nenhuma espécie inteligível, como acontece no nosso intelecto quando está em potência de conhecer; nem a espécie inteligível pode ser coisa diferente da substância do seu intelecto, como acontece ao nosso quando conhece, mas deve identificar-se com o próprio intelecto divino, e justamente por isto Deus conhece a si mesmo.

Há assim uma total identidade entre Ser e conhecer, assim como entre conhecer e ser conhecido: Deus não é somente Inteligência, mas também pela sua inteligibilidade (por isso Aristóteles chama Deus de pensamento do pensamento). Dada esta identidade total entre Ser, Conhecer e Ser conhecido, Deus *primo e per se* conhece a si mesmo de modo imediato: é o Próprio Entender.

Deus conhece primariamente a si mesmo: o objeto originário do conhecimento divino é a própria essência de Deus, enquanto que a sua inteligência não pode ser especificado por nenhum objeto externo, porque se assim fosse, não seria imune de qualquer potencialidade: não seria Ato Puro, mas teria necessidade de um outro distinto de si para conhecer-se. Além disso, compreende a si mesmo em modo absolutamente perfeito.

3. A ciência de visão

Aristóteles, como sabemos, considerando o conhecimento intelectual como o vértice da perfeição, afirmou que Deus é Pensamento de pensamento, ato puro de pensar, pensamento que pensa a si mesmo.

Deus, graças à ciência divina que é perfeita, não conhece somente a si mesmo, mas também as outras realidades. O conhecimento que Deus possui de todos os existentes no passado, no presente e no futuro se chama de *ciência de visão*. E o conhecimento que ele tem do possível enquanto somente possível, isto é, das coisas que não existiram, nem existem, nem existirão, se chama *ciência de simples inteligência*.

Consideremos a *ciência de visão* de Deus. Que Deus possua tal conhecimento pode ser demonstrado facilmente observando que Deus é a *causa do ser* de todas as coisas, que estas são participação do seu ser. A ciência divina, enquanto absolutamente perfeita, comporta que toda realidade inteligível enquanto tal seja conhecida por Ele. Tudo é efeito de Deus quanto ao ser; mas o *Ser, causa da existência* universal, é o *Próprio Entender* subsistente; portanto, todo inteligível, que é efeito de Deus (causa primeira), pre-existe nele (a perfeição do efeito pre-existe na causa, e no modo desta) e é em Deus o seu próprio ato de conhecer e nele se encontra em modo inteligível.

Deus inteligência infinita, conseqüentemente, conhece necessariamente todo o inteligível em modo perfeito: portanto, conhece todas as criaturas na sua totalidade, individualidade, nas suas recíprocas relações, etc. Assim como Deus está presente a todos os entes mais que estes a si mesmos – presença do Ser no ser no ente – pelo seu conhecimento, que se identifica com seu Ser, Ele conhece perfeitamente e com uma compreensão absoluta tudo o que há nas criaturas.

Todavia, não as conhece por meio das espécies particulares, mas através do conhecimento de Si. Enquanto o homem conhece as coisas em si mesmas, Deus as conhece em si mesmo; enquanto o intelecto humano é medido pela realidade; a ciência divina mede os entes e não é medidas por estas; enquanto são as coisas a causa a verdade no intelecto humano, a inteligência divina é a causa das coisas.

Deus conhece os entes *não neles mesmos, mas em si mesmo*. Caso contrário, se Deus conhecesse alguma coisa fora de si dependeria em parte das criaturas, estaria em potência em relação a alguma coisa, e isto não é possível; assim como é impossível, dada a simplicidade divina, que se dêem nele mais de um *ato cognoscitivo*, o que aconteceria se conhecesse as coisas fora de si.

Um conhecimento assim, portanto, não coloca nenhuma multiplicidade no Intelecto divino. Deus tem um conhecimento adequado de todos os seres porque é Ele a razão própria de cada um destes; mas a essência divina compreende em si as perfeições de todos os seres, e as

compreende a modo de perfeição, e não de composição. Deus vê a si mesmo em si mesmo, porque vê a si mesmo por essência, enquanto a sua essência contém a imagem daquilo que Ele não é.

Não havendo nenhuma multiplicidade no intelecto divino, Deus tudo no mesmo e único ato: o seu conhecimento não é discursivo nem habitual, mas intuitivo e sempre atual. Enquanto o conhecimento humano conhece um objeto depois do outro, sucessivamente, no ser de Deus, que se identifica com o seu intelecto, não há nem prioridade nem posterioridade, mas tudo nele é simultâneo; portanto, o conhecimento divino não admite antes e depois, não procede em sucessão, mas compreende todas as coisas juntas.

O conhecimento divino não pode, conseqüentemente, ser habitual, dado que o conhecimento habitual implica uma certa sucessão, enquanto Deus é eterno; implica uma certa potencialidade, enquanto que Deus é Ato Puro. Com os mesmos raciocínios se pode provar que o conhecimento divino não é discursivo, mas intuitivo: Deus vê os efeitos em si mesmo como na própria causa. A sapiência de Deus não é um simples conhecimento habitual, mas é ato puro, idêntica à essência divina: se realiza em um modo perfeito, simultâneo e infinito, isto é, no modo que corresponde à eternidade de Deus. Enquanto o homem é incapaz de sustentar por longo tempo a consciência de si e deve alternar o estar acordado com o sono, a atenção com a distração, a profundidade com o divertimento – sinais evidentes de sua pobreza ontológica – Deus conhece a si mesmo em modo contínua e sempre com consciência acordada, sem cansaço, nem peso – em nós tão freqüentes – antes, pelo contrário, experimentando uma felicidade infinita. Esta é uma necessária conseqüência do fato que Deus é plenitude de toda perfeição. O Ser absoluto é o Saber absoluto.

A ciência de Deus é causa das coisas enquanto está unidade à vontade. A ciência de Deus é causa das coisas criadas, enquanto é semelhante em certo modo à ciência do artesão em relação aos produtos de seu trabalho, e o artesão é casua daquilo que fabrica porque age guiado pelo seu pensamento. Em modo análogo, Deus produz as coisas através de seu intelecto. Todavia, assim como qualquer natureza inteligível não produz o próprio efeito se não se acrescenta a tendência, o apetite a produzi-lo – o que é próprio da vontade – é necessário que a ciência divina seja causa das coisas enquanto está unidade à vontade. Mas se a ciência divina é causa das coisas, se a inteligência divina é causa, regra e medida dos entes, e são estes últimos a causar a verdade na inteligência humana, em último termo a adequação a uma inteligência – nisto consiste a verdade – é antes de tudo adequação à inteligência divina, e, portanto, à verdade divina, que justamente por isso se chama *verdade que mede e não é medida*. A verdade divina é portanto a primeira e suma verdade, causa de toda verdade participada.

4. Conhecimento humano e ciência divina

Em Deus se dá uma identidade perfeita entre Ser, Conhecer e Ser conhecido. Nele Ser = Conhecer = Ser conhecido. Uma tal identidade é exclusiva de Deus, enquanto ele é o *Ipsum Intelligere subsistens* fundado no *Ipsum Esse subsistens*. É evidente que no homem uma tal identificação não acontece, nem mesmo aproximativamente, dado que este conhece não graças ao seu ser, mas por uma faculdade que possui permanecendo distinto desta (o intelecto); conhece discursivamente, ao menos no sentido de passar da potência ao ato; conhece as coisas em si mesmas e não em si mesmo; no conhecimento humano se dão múltiplos atos conhecidos, etc... Portanto, é incorreta a extrapolação de algumas filosofias que querem identificar no homem ser, conhecer e ser conhecido. Uma tal identificação é sustentada de um

modo ou de outro por algumas filosofias imanentistas, como a de Descartes com o seu *Cogito, ergo sum*.

Se eu sou o meu pensamento, sou por essência enquanto penso: e então, mesmo na precaridade do ato em que me penso, posso afirmar, como Deus: eu sou o que sou. E assim evito reconhecer a minha composição real de essência e ato de ser, própria de toda criatura, de todo ente criado, que não pode existir por si mesmo: de fato, se eu sou porque penso, me coloco no ser com o ato de pensamento, sou o meu pensamento, sou o meu criador. Note-se que, enquanto para o realismo, nós conhecemos as coisas porque estas existem, e Deus conhecendo-as as faz existir, o imanentismo inverte tal relacionamento, afirmando que as coisas existem porque as conhecemos, atribuindo assim ao homem o modo divino de conhecer.

5. A ciência de simples inteligência

Os seres somente possíveis são aqueles que nunca existiram, nem existem, nem existirão, mas que poderiam existir, seja pelo poder direto de Deus, seja em virtude das diferentes pontencialidades existentes nas criaturas, que *poderiam* causar-lhes. A ciência que Deus tem destes seres somente possíveis costuma-se chamar de ciência de *simples inteligência*. Se chama assim porque Deus conhece todos os possíveis com a sua inteligência. Como conhece os possíveis? Como possíveis. Tudo o que Deus pode fazer – e pode tudo – pode também conhecê-lo; e o conhece na sua essência, enquanto *podem* ser participados, podem chegar à existência. Deus conhece simultaneamente todos os infinitos possíveis, toda a multiplicidade dos entes que podem participar do seu ser.

6. O conhecimento divino dos futuros contingentes e livres

É próprio da onipotência divina conhecer também as coisas futuras, de qualquer forma que possam ser: necessárias, contingentes e livres.

A razão pela qual Deus conhece os futuros contingentes e livres é a eternidade divina: todas as coisas temporais são presentes a Deus desde a eternidade.

Deus é um puro presente e sempre atual; tudo é infalivelmente presente ao seu olhar: também o futuro – inclusive os efeitos de causas contingentes e livres – para Ele não há futuro, porque em Deus não há nenhuma sucessão; são efeitos futuros se confrontados um com o outro, mas não em relação a Deus. Sobre esta questão afirma Tomás: "Enquanto Deus é eterno, o seu conhecimento deve ter a modalidade da eternidade, que consite no ser tudo simultaneamente sem sucessão. Conseqüentemente, assim como apesar que o tempo implica sucessão, a sua eternidade única, idêntica e indivisível como um "agora" permanente está presente a todos os tempos, assim como o seu conhecimento intui como presentes todas as coisas temporais, mesmo que sejam sucessivas, sem que nenhuma destas seja futura em relação a Ele, mas omente uma respeito à outra". Deus, portanto, conhece em Si mesmo, de modo intuitivo, num único ato, e não simultaneamente mas eternamente, todas as coisas. Por isto não há incompatibilidade entre conhecimento divino e liberdade humana: Deus conhece – e com a vontade quer – que existam coisas livremente realizadas pelo homem, e as conhece neste modo. Por assim dizer, Ele "previu" tudo o que acontece no modo em que acontece. Este é o motivo pelo qual se denomina *presciência divina* o conhecimento que Deus tem dos seres futuros, mesmo ficando claro que se trata de um nosso modo de dizer para significar alguma coisa que em Deus é ciência infalível e eterna.

7. Deus conhece o mal

Deus conhece todas as coisas; melhor: a ciência de Deus é a causa das coisas. Então surge a dificuldade: porque Deus daria o ser também ao mal, ou seja, seria a causa do mal. A aporia é facilmente resolvida se partimos de um reto conhecimento metafísico do mal.

Antes de tudo, Deus conhece o mal como qualquer outra coisa. Todavia, dado que o mal não é uma coisa, um ente em sentido próprio, mas alguma coisa que tem a própria razão de ser no bem, ao qual se opõe como privação, Deus, conhecendo o bem, conhece o mal. O mal é real, mas não é um ente, mas alguma coisa que existe num sujeito: é a ausência, privação ou corrupção do bem; por ser, o mal tem necessidade de apoiar-se num sujeito, tem o próprio fundamento no bem e no ser; não é conhecível em si. Ora, porque o que se conhece pro primeiro é o positivo, o bem – que é algo de positivo – é o primeiro conhecido; e o mal – ausência ou privação de bem – é conhecido posteriormente e no bem ao qual se opõe. Conseqüentemente, a razão pela qual se conhece o mal é a mesma pela qual se conhece o bem. Porque o ser do mal consiste na privação do bem, Deus conhece o mal através do bem, como se conhece as trevas graças à luz.

Se pode facilmente compreender que se o mal se pode conhecer somente através do bem ao qual se opõe como privação, a ciência de Deus, causa de todas as coisas, não é causa do mal, mas do bem pelo qual o mal é conhecido.

2. A vontade divina 1. O Ser divino é "*volens*": existência e natureza da vontade divina

Em todo ser inteligente há vontade, porque esta segue necessariamente ao intelecto. Toda natureza tende ao próprio bem: àquilo conhece como tal quando não o possui, e até que o possua, como aquilo em que repousa e aquietar o próprio desejo. Tal tendência ao bem nos seres que carecem de conhecimento se chama apetite natural. Afirmar Tomás: "Do mesmo, portanto, modo deve comportar-se a natureza intelectual em ordem ao bem conhecido através da forma inteligível, ou seja, possuindo-o repousará neste e não possuindo o buscará. Ambas estas funções pertencem à vontade; por isso todo ser inteligente deve ter também a vontade, assim como todo ente que tenha os sentidos não pode carecer do apetite animal" (S. Th., I. q. 19, a. 1). Neste texto Tomás prova que Deus é *volens* em base ao princípio que a vontade segue ao intelecto; todavia, se poderia chegar à mesma conclusão através da simples consideração que a vontade, enquanto perfeição pura, não pode faltar a Deus. Se a perfeição da vontade se apresenta em alguns entes, deve dar-se também em Deus, causa do ser e de todas as perfeições que derivam do ser (quarta via). Além disso, porque o amor é o primeiro ato da vontade, se deverá afirmar que Deus é Amor.

Como já vimos a respeito do conhecer, também o querer de Deus se identifica com o seu Ser. A vontade divina não pode ser uma potência de querer, mas uma Vontade atual: em Deus o ato de vontade é o mesmo ato de ser, a vontade de Deus é a sua própria essência. A total identificação entre *Ser* e *Querer* pode ser mostrada também por via negativa: se a vontade divina fosse de fato alguma coisa de acrescentada ao ser de Deus, constituiria uma composição com Ele, que é, ao invés, simples; se fosse alguma coisa acrescentada, os dois elementos estariam em relação como potência ao ato, ao passo que Deus é Ato Puro. Além disso, todo agente age enquanto está em ato; Deus que é Ato Puro age por essência. A sua Vontade é o seu Ser.

Em Deus há identidade perfeita entre Ser, Entender e Querer: Como o conhecer é perfeição do cognoscente, assim o querer é perfeição do sujeito que quer: ambas as ações são imanentes ao

agente, e não possam a um paciente, como a ação do esquentar. Mas o conhecimento de Deus, como vimos, é o seu Ser: de fato, sendo o *ser* divino *per se* perfeitíssimo, não se pode acrescentar alguma perfeição; conseqüentemente, a sua vontade é a sua própria essência.

2. O objeto da vontade divina

a) Deus quer a si mesmo em modo perfeito e absoluto. O objeto principal da vontade de Deus é Deus mesmo; o objeto da vontade é o bem conhecido pelo intelecto. Mas o primeiro objeto ao qual tende a inteligência divina é a própria Bondade subsistente, que se identifica totalmente com a sua essência. Deus conhece perfeitamente a própria essência que é o Sumo Bem.

Portanto, *por primeiro e por si* Deus ama somente a si mesmo, porque Ele somente é a Bondade infinita, objeto próprio do Amor infinito. Dois argumentos para demonstrar isto:

1) O apetecível está ao apetite, como o motor ao movido. O mesmo acontece entre o que é querido e a vontade, já que esta pertence ao gênero da potência apetitiva. Se, portanto, a vontade divina tivesse como objeto principal alguma coisa diferente de sua própria essência, seguiria que tal realidade que move a vontade divina seria superior a ela. Mas é evidente (por tudo o que já consideramos) que isto é impossível;

2) O objeto principal querido está ao querer como a causa ao efeito. Quando dizemos, por exemplo, querer passear para recuperar a saúde, entendemos indicar uma causa; e se se busca o porque da busca da saúde, se encontram diversas causas até que se alcance o fim último, isto é, o objeto principal querido e causa por si mesmo da vontade. Se, portanto, Deus quisesse como objeto principal alguma coisa diferente de Si, existiria uma causa do seu ser, o que contradiz a essência do primeiro ser.

O objeto principal querido por Deus é, portanto, Ele mesmo; *primeiro e por si* se ama a si mesmo; a Bondade subsistente é antes de tudo o objeto próprio do seu amor infinito.

b) Deus, amando a si mesmo, ama todas as criaturas. De modo semelhante a como o intelecto divino, conhecendo a própria essência, conhece a si mesmo, conhece todos os entes, Deus, amando a si mesmo, ama também as coisas diferentes Dele e por Ele causadas. Justamente porque a vontade compreende a comunicação do bem a outras realidades na medida do possível. "Se os entes naturais, enquanto perfeitos, comunicam o seu bem a outros, com maior razão cabe a vontade divina comunicar por semelhança o seu bem a outras realidades, por quanto é possível. Deus, assim, quer a si mesmo e os outros seres, mas a si mesmo como fim, e outros seres como ordenados a este fim, porquanto é digno da bondade de Deus o ser participada por outros seres. Sobre isto é preciso considerar duas coisas. 1) Antes de tudo que, sendo Deus fim de si mesmo e de toda outra realidade, o querer divino ama a si mesmo como fim e o resto o ama enquanto ordenado a tal fim. 2) Além disso, Deus ama as criaturas difundindo nelas as participações da própria bondade. Pelo fato de amar a si mesmo – o que não é suscetível de aumento – ama todo o resto, que é uma participação de seu ser; a única forma de multiplicação ou aumento da bondade de Deus depende justamente da semelhança participada por muitos, em seguida à participação difundida pela sua Bondade: o amor de Deus é um amor que cria e infunde o Bem nas criaturas.

É fácil deduzir do que se afirmou que, se Deus ama a multidão das criaturas pelo mesmo fato de querer e amar a si mesmo, e querer e amar o próprio bem e a própria perfeição, ama a si mesmo e aos outros seres com um só ato de sua vontade, com um mesmo e único Ato: uma vez

que se provou a identidade entre ser e querer divinos, se compreende que em Deus há um único ato de vontade, assim como há um só Ser.

Segue daí que os múltiplos objetos queridos não se opõem à simplicidade divina. O amor de Deus em relação às criaturas não põe nenhuma multiplicidade na sua Vontade, os atos, de fato, se diferenciam por motivo de seus objetos, e portanto, "se os muitos objetos queridos por Deus produzissem nele uma multiplicidade, seguiria que Ele não teria uma única operação volitiva, e isto contradiz o que se demonstrou acima.

3. A vontade divina é causa não necessária, mas livre das criaturas

a) Deus ama a si mesmo e em si todas as criaturas, como vimos. Deus ama necessariamente a própria bondade, já que, Nele, Ser = Amar = Ser Amado: "A vontade divina está em relação necessária com a sua bondade, que é o seu objeto próprio, e portanto Deus quer necessariamente a própria bondade, do mesmo modo em que a vontade humana quer necessariamente a felicidade, e uma outra potência qualquer diz relação ao seu objeto próprio e principal". Deus ama a si mesmo com necessidade absoluta.

b) Deus não ama em modo necessário, todavia, o que se distingue dele. Ou seja, Ele não ama as criaturas porque estas são boas, mas estas são boas porque Deus as ama. Deus é causa da bondade dos entes, e portanto, do seu ser. "Deus causa os entes através de sua própria vontade e não por necessidade de natureza".

A prova de que Deus é causa dos entes está baseada na relação entre efeito e causa. De fato, "os efeitos procedem das causas segundo o modo em que preexistem no ser, dado que todo agente produz algo semelhante a si. Ora, os efeitos preexistem nas suas causas segundo o modo de ser da causa; e portanto, porque o ser e o conhecer divinos se identificam, os efeitos preexistem em Deus de modo inteligível. Portanto, estes procedem dele em modo inteligível, e conseqüentemente através da vontade, já que a inclinação a fazer o que o intelecto concebe é própria da vontade. Portanto, a vontade de Deus é a causa dos entes". Para compreender esta última parte do argumento é preciso ter presente que o intelecto não realiza nenhum efeito senão mediante a vontade, cujo objeto é o bem conhecido; o intelecto divino traz unido a si a vontade.

c) A vontade de Deus, portanto, é causa dos entes, mas porque Deus age justamente através da vontade e não por necessidade da natureza, Ele não quer as criaturas de modo necessário, mas livremente, pois a bondade das criaturas na acrescenta à infinita Bondade divina: "Dado que a bondade divina é perfeita e pode subsistir sem os outros seres, os quais não podem acrescentar-lhe nenhuma perfeição, não é por nada necessário que Deus queira realidades diferentes de si". Deus não quer os seres diferentes de si em modo necessário, mas livremente; todavia, uma vez que quis, não pode não os querer: os quer com necessidade condicionada pela sua vontade de criá-los.

Espinoza negou que Deus queira os seres distintos de si de modo livre. Segundo o panteísmo espinoziano, da natureza divina seguem necessariamente infinitas coisas em infinitos modos, as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus em modo diverso de como foram feitas; o querer divino, para Espinoza, é necessário: não pode não querer as coisas. Deus, portanto, não age através de uma vontade livre; não tem a capacidade de escolher, age por necessidade da natureza. No pensamento de Espinoza a perfeita imanência é realizada graças à identificação de intelecto e vontade e de vontade e liberdade; e porque esta última não consiste em outra

coisa senão na simples necessidade da própria natureza, o espinozismo chega ao conceito contraditório de livre necessidade.

Uma posição oposta a esta sustentou Descartes. Para ele a vontade divina é absolutamente livre e tudo depende dela. O querer divino não tem nenhum limite: poderia criar um outro mundo com características diferentes do nosso, e as essências das coisas, as verdades eternas e morais poderiam ser diferentes se Deus assim estabelecesse; as essências dependem da vontade de Deus, não do seu intelecto. O racionalismo cartesiano se torna voluntarismo. Tudo depende do arbítrio divino.

4. Imutabilidade e infalibilidade. A vontade de Deus respeito às criaturas

Porque a vontade divina é causa universal de todas as criaturas, se compreende facilmente que a vontade de Deus se realiza sempre: alcança sempre o seu próprio objetivo. "Por isso, tudo o que parece distanciar-se da vontade divina numa certa ordem, aproxima-se dela em outra ordem, como acontece ao pecador, que pecando se distancia da vontade divina por quanto depende dele, e recai no plano previsto desta mesma vontade que o faz experimentar a justiça divina". A vontade de Deus é absolutamente imutável e eterna, como imutável e eterno é o Ser divino com o qual esta se identifica totalmente.

A vontade divina não é mutável, mas absolutamente infalível dado que não há nela nenhuma potencialidade. Se fosse mutável seria determinada pelos objetos, mas, como já vivmos, é justamente o contrário: a Vontade de Deus é a causa dos entes, isto é, a bondade dos seres criados não é a causa pela qual Deus os quer, mas é o querer divino a causa dos entes e também da sua bondade. Deus não quer as coisas antes em potência e depois em ato, mas quer o que quer sempre em ato: não somente a Si mesmo, mas também o que diz respeito aos seus efeitos. Portanto, quando parece que Deus "mude de opinião", "se arrependa", etc... é preciso tomar consciência que não é o mesmo "mudar a vontade" e "querer que uma coisa mude". O querer de Deus não muda; a mudança se dá nas coisas (e Deus quer esta mudança) e não no ato divino pelo qual as quer.

Quando uma vontade muda? Tão logo inicia a querer o que antes não queria e cessa de querer o que antes queria; mas tais mudanças não podem dar-se senão onde se dá uma mudança de conhecimento ou nas disposições do sujeito que quer. A razão disto depende do fato que, sendo o bem o objeto da vontade, esta pode mudar somente em dois modos, ou seja, ou porque alguma coisa começa a ser ou cessa de ser um bem para a vontade, ou porque o intelecto começa a conhecer que é um bem o que antes ignorava ser tal. Ora, em Deus estas duas possibilidades devem ser excluídas, dado que Deus e o conhecimento divino são absolutamente imutáveis; conseqüentemente deve ser tal também a vontade. A razão de fundo disto deriva do que já comentamos precedentemente: as coisas criadas começar a existir por causa da vontade divina, e não tendo esta como fim. Portanto, quando se diz que Deus "se arrepende", etc..., tal afirmação deve ser entendida em sentido metafórico, por analogia com o modo de agir do homem.

5. A vontade divina não torna tudo necessário

A vontade divina é sempre eficaz, mas não impõe a necessidade: Deus quer as coisas e as modalidades com que são produzidas, ou seja necessariamente, em modo contingente ou livre. Portanto, a necessidade, contingência ou liberdade dos entes que agem segundo a sua modalidade específica, são queridas por Deus: "Toda vez que uma causa é eficaz na sua ação, não somente deriva o efeito quanto à substância do que é produzido, mas também quanto ao

modo de produzir-se ou de ser. Se, portanto, a vontade de Deus é efficacíssima, segue que não somente produzirá o que Ele quer, mas também no modo em que Ele quer que se produza. Ora, Deus, olhando a ordem entre os seres para a perfeição do universo, quer que algumas coisas se produzam necessariamente e outras em modo contingente, e por isto ligou alguns efeitos a causas necessárias que realizam sempre o seu efeito, e outros a causas contingentes e defectíveis. O motivo, portanto, porque os efeitos queridos por Deus derivam em modo contingente, não depende do fato que sejam contingentes as suas causas próximas, mas porque Deus, querendo que se produzam em modo contingente, lhes atribuiu causas contingentes". E a mesma coisa é preciso dizer quanto aos efeitos realizados livremente pela criatura espiritual.

6. *Deus não é causa do mal*

O sumo bem exclui qualquer tipo de mal: a vontade divina, de fato, não pode de modo algum inclinar-se ao mal. Se consideramos o mal enquanto tal, não há dificuldade em entender isto: este, de fato, não pode ser desejado por ninguém – nem pela vontade humana nem pelo apetite natural –, dado que o mal não é senão a privação de um bem devido e, portanto, deve existir em um sujeito que, como tal, é bom. Quanto ao mal devido a um defeito natural ou ao mal de pena, Deus os quer querendo cada um dos bens que lhe são anexos. Por exemplo, querendo a justiça quer o castigo, e querendo que a ordem natural se conserve, quer que certas coisas morram ou sejam destruídas. Quanto ao mal em sentido próprio, isto é, o mal moral ou pecado, Deus quer somente permitir que este se realize, e isto é um bem, porque de outro modo seria suprimida a liberdade.

3. **A onipotência divina** 1. *Existência da potência ativa em Deus*

A existência em Deus da potência ativa pode ser provada pela conclusão das cinco vias da demonstração de sua existência. Deus é o *Motor* imóvel, a primeira *Causa* incausada, etc... e o princípio do movimento ou o ato de causar não se produzem sem uma efetiva operação, que implica uma potência (no sentido de poder).

A potência ativa é definida justamente como o princípio do movimento ou mudança em um outro enquanto outro; e é este o significado mais comum do termo potência, isto é, capacidade de operar. Enquanto a capacidade de receber ou sofrer a ação de um outro se denomina potência passiva. A potência ativa é o princípio de *agir em outro*; a passiva é o princípio de *ser modificado por outro*.

Um ente é ativo na medida em que está em ato; a potência ativa depende do grau de atualidade de um ente. Ora, Deus é o ser em ato, portanto, também potência ativa. Deus é Ato Puro, portanto, ativo: nele há uma potência ativa. E pela própria definição de potência passiva – sofrer modificação – se conclui que esta não existe em Deus.

Em Deus não pode faltar a potência ativa, pois esta é uma perfeição e Deus encerra em si todas as perfeições. Ora, perfeição é sinônimo de ato; por isso, o ato de ser é a perfeição das perfeições e tudo o que age, age enquanto está em ato. Por este motivo, Deus, Ato puro de ser, é a perfeição máxima ao qual convém o mais alto grau de potência ativa.

2. *Identidade de Ser e da potência ativa de Deus. Infinitude da potência ativa de Deus* Deus, sendo Ato Puro, a potência ativa é ação e não princípio de ação: esta somente é princípio do efeito. A potência ativa de Deus se identifica com a essência de Deus. Não pode ser diferentemente, porque Deus é ele mesmo ato, e não um ato em virtude de um outro ato distinto dele, visto que em Deus não há nenhuma potencialidade. Deus é ele mesmo a sua potência". A ação e a essência divinas se identificam.

A potência ativa de Deus é infinita. As mesmas razões que provam a presença de uma potência ativa em Deus levam a reconhecer que a potência ativa divina é infinita. De fato, a potência ativa se reduz ao ato. O ser de Deus é Ato Puro de ser, ilimitado; portanto, é uma potência infinita.

3. *Deus é onipotente*

A potência ativa de Deus, considerada na sua extensão, enquanto nada foge dela, se denomina onipotência.

Todo ser produz algo semelhante a si; Deus, Ser infinito, compreende em grau sumo a perfeição de todo ente; e porque todo ente tem a perfeição do ser, todo ente cai sob a potência de Deus. Tudo o que pode ser, pode ser efeito de Deus; a onipotência de Deus se estende a todo o âmbito do possível em sentido absoluto, ou em outras palavras, ao absolutamente possível. Que Deus possa fazer todo o possível em sentido absoluto se deduz do fato que a sua potência é infinita.

A única coisa que Deus não "pode" é o que não tem razão de ente, que repugna a razão de ente absoluto. Deus *não pode fazer* o que é absolutamente impossível, ou seja, aquilo que comporta contradição metafísica. Mas que não o possa fazer não significa que a sua potência ativa não seja infinita, isto é, se trata de algo impossível não pela falta de poder ativo, mas pela impossibilidade da coisa mesma. Portanto, não se deve deduzir que Deus não pode fazer algo, mas que este algo não pode ser feito.

O poder de Deus se estende a tudo o que não implica contradição. A contradição é não-ser, e portanto, não é uma das possíveis participações de Deus. O contraditório (por exemplo: que o que existiu não tenha existido) não é compreendido na onipotência divina.

A onipotência divina não é restrita aos efeitos atualmente produzidos, mas pode fazer coisas diferentes daquelas que faz: pode realizar o que não fez e que não fará.

FIM