

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

MAURO GODOY PRUDENTE

**O CONCEITO DE EXISTÊNCIA NA METAFÍSICA DE
SÃO TOMÁS DE AQUINO**

Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann

Orientador

Porto Alegre
Dezembro de 2008

MAURO GODOY PRUDENTE

***O CONCEITO DE EXISTÊNCIA
NA METAFÍSICA DE
SÃO TOMÁS DE AQUINO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre. Área: Filosofia Medieval

Orientador: Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann

Porto Alegre
2008

AGRADECIMENTOS

Ao Orientador, Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann, pelo estímulo e confiança. Sou também agradecido pela minudente revisão deste trabalho.

Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pela bolsa de estudos que me proporcionou a realização do Mestrado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

À minha esposa, Rochele Shucster, que compartilhou das incertezas intelectuais que me ocorreram ao longo da jornada, oferecendo seu apoio em todos os momentos.

RESUMO

Esta dissertação tem como principal objetivo examinar aquele que pode ser considerado o termo fundamental da semântica tomista: o conceito de existência. O Aquinate, em sua Teologia natural, utiliza os termos *Deus* e *Existência* como estritamente sinônimos. Desse modo, cabe evidenciar os aspectos mais importantes de sua reflexão metafísica, a fim de chegar ao conceito de Deus como A Existência (*Ipsum esse subsistens*). São Tomás, para atingir esse resultado, deve demonstrar que, se todos os *entes* acessíveis à percepção humana existem por outro (*ab alio*), então deve haver pelo menos um ser que exista por si (*ens a se*). É este ser que responde pela causa primeira de tudo o mais que se possa afirmar, com verdade, que *exista*, no sentido forte do termo.

Palavras-chaves: São Tomás de Aquino, Deus, metafísica, existência, essência, *Ipsum esse*.

ABSTRACT

The principal objective of this dissertation is to examine that what can be considered the fundamental term of the thomistic semantic: the concept of existence. Aquinas, in his natural Theology, uses the terms *God* and *existence* as strictly synonym. Thus, it is appropriate to show the most important aspects of his methaphisic reflexion to get at the concept of God as The Existence par excellence (*Ipsum esse subsistens*). Saint Thomas, to achive this result, should demonstrate that if all being accessible to the human perception exists for another (*ab alio*), so there should be at least one being that exists itself (*ens a se*). This being answers for the first cause of everything else that is possible to say, with truth, that exists in the strong sense of the term.

Key words: Saint Thomas Aquinas, God, metaphysics, existence, essence, *Ipsum esse*.

SUMÁRIO

Introdução.....	7
1. Sobre a existência de Deus	19
1.1. Introdução	19
1.2. A Patrística grega	24
1.3. A Patrística latina	26
1.4. A filosofia rumo ao Oriente.....	29
1.5. O surgimento da Escolástica	32
2. Os fundamentos teológico-filosóficos do tomismo.....	35
2.1. Escorço biográfico de São Tomás	35
2.2. Teologia natural e Teologia revelada	37
2.3. O Criacionismo.....	44
2.3.1. As substâncias espirituais	47
2.4. A analogia do ser	49
2.4.1. Dimensão ontológica da analogia do ser.....	53
2.4.2. Dimensão semântica da analogia do ser.....	55
3. O conceito de existência na Metafísica de São Tomás	60
3.1. A distinção aristotélica entre essência e existência.....	60
3.2. Essência e existência na Metafísica de São Tomás.....	64
3.2.1. A existência dos entes contingentes	68
3.3. Essência e existência na perspectiva de São Tomás.....	71
3.4. O ponto de partida: a doutrina aristotélica da substância.....	77
3.4.1. A existência como fundamento primeiro dos entes em geral.....	79
3.5. Deus como causa primeira da existência.....	82

	6
3.5.1. Existência primeira e existência segunda.....	85
3.6. Distinção entre existência e ato	86
3.7. Os limites da Ontologia de Aristóteles.....	90
3.8. A revolução tomista na Metafísica aristotélica	93
3.9. As provas tomistas da existência de Deus.....	95
Considerações finais.....	103
Referências Bibliográficas.....	109

INTRODUÇÃO

A possibilidade de demonstrar a existência de Deus pela via racional foi o ponto focal da reflexão teológica e filosófica européia, no longo período de tempo coberto pelo termo Idade Média. Embora a Teologia estivesse ancorada na *Revelação*¹ divina, o *Zeitgeist* exigiria que a razão humana se pronunciasse naquela esfera dominada, fundamentalmente, pela fé dos crentes. Constata-se, na verdade, que esta é uma necessidade comum a todas as religiões que se desenvolveram nas grandes Civilizações ao longo da história: escapar do irracionalismo implícito à negativa em estabelecer bases lógicas para a fé².

O retorno à filosofia clássica foi o caminho encontrado pelos teólogos e filósofos medievais, em sua tentativa de estabelecer os fundamentos teóricos e epistemológicos necessários ao desafio que a eles se anunciou: encontrar bases suficientemente sólidas para sustentar, não somente uma crença transcendente, mas uma *Weltanschauung* filosófica, social, e ético-política, que aos poucos foi se consolidando ao redor da doutrina cristã original³. Como resultado dessa síntese, a influência do cristianismo sobre os costumes e as instituições políticas medievais foi um fato histórico inegável. Um exemplo disso pode ser encontrado no direito natural medieval, de forte cunho cristão, que se tornou o fundamento do sistema jurídico dos

¹ Segundo Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 858, existem duas espécies de Revelação: (i) *histórica*, que consiste na manifestação direta de Deus a algum membro da comunidade, para encaminhar os seus eleitos à salvação; (ii) *natural*, pela qual Deus revela sua divindade por sua manifestação, tanto na natureza, quanto no próprio homem.

² Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, p. 425.

³ Diz Hilário Franco Jr., em *A Idade Média Nascimento do Ocidente*, p. 106: “Mas o campo cultural em que melhor se expressou a tentativa de harmonização do passado clássico com o cristianismo foi o da Filosofia. Na verdade, tal pretensão não foi apenas a dos primeiros tempos medievais, mas de toda a Idade Média, como veremos mais adiante. Na fase que ora examinamos, isso transparece na corrente conhecida por Patrística. Na essência, ela procurava provar que a doutrina cristã não conflitava com a razão, demonstrando assim a falsidade do paganismo. Para tanto, ela recorreu à filosofia grega, sobretudo ao platonismo, que se adequava melhor à mensagem cristã”.

países católicos⁴. A concepção clássica do direito natural medieval foi exposta por São Tomás na *Suma Teológica*⁵.

Esta dissertação procura refletir sobre os principais aspectos da mudança ocorrida nos fundamentos da teologia cristã, cujo epicentro pode ser localizado no século XIII: a apresentação de uma alternativa filosófica ao platonismo e o neoplatonismo⁶ (como passou a ser denominado após a obra de Plotino) representada pelo aristotelismo cristianizado, como base metafísica⁷ da teologia cristã. A partir dessa mudança, o Tomismo⁸ foi, aos poucos, tornando-se uma doutrina teológica majoritária na Igreja Católica. Deve ser salientado, porém, que aos tempos de São

⁴ Como diz Norberto Bobbio, em *Locke e o Direito Natural*, p. 37: “A supremacia do direito natural sobre o direito positivo devia tornar-se muito mais clara com o advento do cristianismo, mediante o qual a lei natural – que orienta a conduta das pessoas neste mundo – deveria inserir-se em uma concepção teológica e hierárquica do universo. A lei natural passa a ser – direta ou indiretamente – a lei de Deus. Assim como Deus estabeleceu as leis que regulam o movimento dos corpos, determinou as leis que regulam a conduta do homem. A única diferença é que o homem, sendo livre, pode violá-las. Mas as leis não perdem a validade pelo fato de serem violadas; continuam em vigor e podem ser descobertas pelo homem a quem Deus as manifestou – de forma direta, com a revelação, ou indiretamente pela razão. Para pôr em foco a concepção cristã da lei natural, não há passagem mais significativa do que o *Decretum Gratiani*, onde o direito natural é definido assim: *Jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur*, onde por *lex* se entende o Antigo testamento e por *Evangelium* o Novo. Deste modo, a lei natural é identificada com os Dez Mandamentos e com os preceitos pregados por Cristo”.

⁵ *Apud* Norberto Bobbio, *Locke e o Direito Natural*, p. 38.

⁶ Assinala Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 710: “O Neoplatonismo é uma escolástica, ou seja, a utilização da filosofia platônica (filtrada através do neopitagorismo, do platonismo médio e de Fílon) para a defesa de verdades religiosas reveladas ao homem *ab antiquo* e que podiam ser redescobertas na intimidade da consciência”.

⁷ Entende-se por Metafísica, no contexto desta dissertação, o sentido clássico que a ele associou Aristóteles: o estudo dos princípios fundamentais do ser. Ela é a ciência primeira porque estuda o ser em geral, e não em suas determinações particulares, como o fazem as demais ciências. Os princípios da Metafísica, por sua vez, são comuns a todas as ciências particulares. Dentre esses, destaca-se o princípio de não-contradição. A substância é o objeto “por excelência” desta ciência porque é o princípio que explica todas as coisas existentes. Afirma Aristóteles, na *Metafísica* (VII, 17, 1041 b 25-30): “E isso é a substância de cada coisa: de fato, ela é a causa primeira do ser. E dado que algumas coisas não são substâncias, e todas as que são substâncias são constituídas segundo a natureza e pela natureza, parece que a substância é a própria natureza, a qual não é elemento material, mas princípio”.

⁸ Com o termo Tomismo designa-se a Filosofia e a Teologia de São Tomás, assim resumida por Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 962-3: 1º confiar à razão a tarefa de demonstrar os preâmbulos da fé; 2º significado analógico do termo *ser* quando aplicado à criatura; 3º caráter abstrativo do conhecimento humano, que consiste em abstrair a espécie sensível ou inteligível do objeto dado à sensibilidade; 4º os objetos singulares são individuados pela matéria assinalada; 5º A explicação clássica dos dogmas da Trindade e da Encarnação.

Tomás e nos séculos imediatamente seguintes, o Tomismo seria mais uma filosofia dentre tantas outras, que foi aplicada à teologia cristã⁹.

A ontologia platônica, cujo ponto focal residia na Teoria das Idéias ou em algumas de suas variantes, tal como a doutrina do *Uno* de Plotino¹⁰, foi cotejada com a sua congênere de cunho aristotélico, cujo núcleo duro estava representado pela doutrina da Substância¹¹. Tal como ocorreu com o platonismo, que, aos poucos, foi sendo cristianizado por obra de inúmeros teólogos cristãos, também o peripatetismo

⁹ Diz F. C. Copleston, a respeito do tema, em *El pensamiento de Santo Tomás**, p. 269: “Pouco depois da canonização deste último [São Tomás], em 1323, as censuras parisienses [à obra de São Tomás] foram retiradas, os ataques de fora da ordem [Dominicana] diminuíram e logo o sistema filosófico-teológico de São Tomás converteu-se em doutrina oficial dos dominicanos. Porém isso não significa que o sistema foi geralmente aceito. No século XIV havia várias ‘escolas’, dentre elas, a Tomista (que seguia São Tomás), a Escotista (que seguia a João Duns Scoto) e o grupo que seguia a Gil de Roma. Estes grupos, cada um, dos quais seguindo a um pensador original do passado formavam juntos a ‘via antiga’ (*via antiqua*) e sua influência era muito poderosa dentro das ordens”.

* Todas as traduções feitas neste trabalho, exceto aquelas que possuam indicação do responsável, são do autor desta dissertação.

¹⁰ O *neoplatonismo*, Escola filosófica cujo maior representante foi Plotino (205-270), pode ser considerado como o último e supremo esforço da filosofia Helenística*, herdeira do pensamento filosófico clássico, para resolver o problema da inserção do homem em dois mundos distintos, mas simultâneos: mundo sensível e mundo inteligível. Os neoplatônicos propunham a superação desse dualismo utilizando os princípios básicos da filosofia estoica, de caráter monista. Para os estoicos existe um princípio único – Deus – que rege tudo o que existe. Se a filosofia fornece a *forma* do mundo – o referencial lógico/ontológico por meio do qual o pensamento nele se orienta –, os neoplatônicos visavam completar e superar a filosofia por meio da religião, que seria o *conteúdo* que estaria para além do caráter eminentemente abstrativo do pensamento racional. A ênfase desta Escola estava focada na distinção platônica entre o *sensível* e *inteligível*, entre a *matéria* e *espírito*, entre *finito* e *infinito*, entre o *mundo* e *Deus*. O neoplatonismo supunha que o mal residisse na *matéria* e que a inteligência humana tivesse seu fundamento no *Nous* divino.

*Recebe o nome de *Helenismo* a filosofia grega após a morte de Alexandre (323 a.C.), compreendendo as três grandes Escolas filosóficas da época: Epicurismo, Estoicismo e Ceticismo.

¹¹ A ontologia aristotélica oferece uma resposta diametralmente oposta àquela dada por Platão diante da questão colocada pelos filósofos pré-socráticos: *O que é o Ser?* Platão responde que o ser por excelência são as *Idéias*. Aristóteles responde a esta pergunta com sua doutrina da *Substância* (*ousía*). O ser primeiro, na metafísica do Estagirita, é a *Substância* e é ela que *existe* no sentido forte da expressão. Na doutrina de Platão, a *Existência* é considerada uma forma entre formas, em nível inferior ao *Bem* e ao *Uno*, que ocupam o lugar de destaque entre essas mesmas formas. Em Aristóteles, a Substância tem uma absoluta prioridade ontológica sobre tudo o mais. Também é ela o fundamento do discurso humano, porque a substância é o substrato último da predicação em geral (essencial e acidental).

foi adaptado às necessidades do cristianismo, por ação de diversos pensadores, cujo ponto alto, nesse processo de síntese, foi representado pela obra de São Tomás¹².

A doutrina aristotélica da ciência foi sendo consolidada no pensamento filosófico medieval, mormente a partir da tradução dos *Analíticos Posteriores*, por obra de Jaime de Veneza, entre 1125 e 1150¹³. A partir dessa nova epistemologia, a Teologia natural e a Teologia revelada, ao longo dos séculos XII e XIII, buscaram estabelecer a sua cientificidade¹⁴. Com isso, os argumentos tradicionais em defesa da existência de Deus, baseados nas reflexões de Santo Agostinho e de Santo Anselmo sobre o tema, passaram a ser objeto de crítica, já que, à luz da doutrina aristotélica da ciência, não mais seria possível aceitar que a *essência* de Deus fosse diretamente acessível ao intelecto humano.

A doutrina cristã da Revelação, por outro lado, ao sustentar que existe uma *alteridade* radical entre criador e criatura, veda também a predicação, *por sinonímia*, do ser de Deus e do ser dos entes por ele criados. Sendo Deus infinito¹⁵,

¹² Afirma F. C. Copleston, em *Historia de la Filosofía*, Vol. II, p. 410: “Ainda que Santo Alberto Magno houvesse avançado bastante na utilização da filosofia aristotélica, estava reservado a São Tomás a tentativa de estabelecer a plena reconciliação do sistema aristotélico com a teologia cristã. A deseabilidade desse intento de conciliação era clara, já que rechaçar o sistema aristotélico equivaleria a rechaçar a síntese intelectual mais poderosa e compreensiva que conheceu o mundo medieval. (...). Porém, não é menos certo que a síntese tomista esteja unificada pela aplicação de princípios aristotélicos fundamentais. Uma grande parte da filosofia de São Tomás é, certamente, a doutrina de Aristóteles, porém, é a doutrina de Aristóteles repensada por uma mente poderosa e não-servil. Se São Tomás adotou o aristotelismo, o fez em primeiro lugar porque pensou que era verdadeiro, e não simplesmente porque Aristóteles tivesse um nome ilustre, ou porque um Aristóteles ‘sem ser batizado’ pudesse constituir um grave perigo para a ortodoxia”.

¹³ Steven P. Marrone, *A filosofia medieval em seu contexto*, apud. A.S. McGrade (Org.) *Filosofia Medieval*, p. 67.

¹⁴ *Idem*. Diz Steven P. Marrone, na referida obra, p. 53: “A chave para esse esquema – daquilo que os pensadores da Baixa Idade Média aceitavam regularmente como o ideal ao qual a ‘ciência’ deveria aspirar – jaz enterrada nos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles. João de Salesbury, um baluarte de erudição do século XII, havia apontado esse tratado, por volta de 1160, com crucial para a compreensão da ‘arte da demonstração que é a mais exigente das formas de raciocínio”.

¹⁵ Tanto a matéria, quanto a forma, são limitadas: a matéria é limitada pela forma e vice-versa. Assim, São Tomás de Aquino definia o infinito como aquilo que, para ser, não necessitasse de nada para além de si mesmo. Deus é o seu próprio ser, porque não é limitado, seja pela matéria, seja pela forma. Logo, Deus é infinito. Afirma São Tomás de Aquino na *Suma Teológica* I, q 1, a 7, p. 212: “Ora, aquilo que é o mais formal [toda forma está em ato e para isso precisa existir por outro: Deus, que é a existência]

está necessariamente para além dos limites da compreensão humana. Logo, deve haver outra maneira de estabelecer essa relação especialíssima, de modo a respeitar a indeterminação do primeiro em relação ao segundo. Cabe a São Tomás enfrentar a difícil tarefa de estabelecer, pela via da teologia natural, as bases racionais da teologia revelada¹⁶, ou seja: de encontrar um conceito de *Ser* o qual, sendo comum a Deus e às criaturas, respeite o fato de que Deus, sendo infinito, está para além dos limites do entendimento humano. A *analogia do ser* é o modo pelo qual São Tomás, partindo da doutrina aristotélica do conhecimento, procura demonstrar *como* os entes em geral participam do Ser¹⁷.

O Aquinate rejeitaria os argumentos *a priori* em defesa da existência de Deus, por duas razões: (i) porque eles seriam, em si mesmos, problemáticos¹⁸; (ii) porque eles não se mostrariam eficazes contra as críticas dos ateus e dos agnósticos a esses mesmos argumentos. Para enfrentar de modo eficaz, tanto o ateísmo, quanto o

é o próprio ser, como ficou claro acima. Como o ser divino não é um ser recebido de algo, mas Deus é seu próprio ser subsistente, como já se mostrou, fica claro que Deus é infinito e perfeito”.

¹⁶ Assinala F. C. Copleston, a respeito do tema, em *El Pensamiento de Santo Tomás*, p. 288: “Na medida em que a filosofia de São Tomás foi o resultado da reflexão de um teólogo-filósofo, podemos dizer que é uma interpretação cristã do mundo e uma tentativa de compreender a realidade empírica, especialmente no nível existencial [ao ato mesmo de existir], à luz do cristianismo”.

¹⁷ A *analogia do ser*, segundo São Tomás de Aquino, é o único modo pelo qual o entendimento humano pode conhecer Deus, embora de maneira parcial e limitada, tal como será examinado nesta dissertação (2.4)*. A função cognitiva da analogia foi proposta pela primeira vez por Aristóteles, no Livro IX de sua *Metafísica*, para explicar os conceitos de ato e potência. São Tomás, por sua vez, dela se utiliza para expressar, em termos racionais, essa relação ontológica especialíssima que ocorre entre Deus a Criação. Por outro lado, a expressão semântica dessa relação também deve ser estabelecida em termos analógicos, já que nem a homonímia nem a sinonímia podem designar a relação entre o ser de Deus e o ser dos entes. A única forma de expressar conceitualmente essa relação é por meio da homonímia *pròs hen* (homonímia de atribuição), teorizada por Aristóteles no Livro IV da *Metafísica*.

*Kant, num contexto teórico totalmente distinto, produziu sua “Revolução Copernicana” ao romper com os fundamentos epistemológicos do Realismo (que sustentava a tese pela qual tempo e espaço são independentes da sensibilidade humana) e mostrar que o intelecto humano tem um papel ativo na produção das representações e dos conceitos pelos quais opera o entendimento. São Tomás, de modo análogo, produziu uma “Revolução” na “metafísica cristã”, ao demonstrar que tudo o que se pode saber de Deus está intrinsecamente limitado pelo modo humano de conhecer.

¹⁸ Diz Etienne Gilson, em *El Tomismo*, p. 84: “Ao substituir o ponto de vista da essência pelo da existência, São Tomás se viu levado, não somente a buscar novas provas da existência de Deus, senão também a sublinhar o fato de que a existência de Deus requereria uma demonstração propriamente dita. (...). Sua objeção fundamental [a Santo Agostinho, João Damasceno e Santo Anselmo] vem a ser que todos os argumentos a favor da evidência de Deus repousam sobre o mesmo e único erro: tomam pelo próprio Deus o que não é senão um efeito causado por Ele”.

agnosticismo, seria necessário demonstrar a Divina existência à luz de princípios científicos universais, aceitos por todos. Por esse fato, estaria novamente colocado o problema de *como* demonstrar, pela via da razão, a Existência de Deus. O esforço de Santo Anselmo (e antes dele, Santo Agostinho), ainda no século XI, em produzir a evidência da Divina Existência, o primeiro consubstanciado na prova que ficou conhecida como *Ratio Anselmi*, revelar-se-ia, agora, inútil, pois não resistiria às críticas que partiriam, tanto dos pensadores ateus e agnósticos, quanto dos teólogos (e de pensadores laicos) de orientação aristotélica¹⁹.

São Tomás, partindo de sua reflexão teológica e de sua epistemologia, estabelece um novo modo de provar a existência de Deus²⁰. Sendo *Ele*, ao mesmo tempo, *transcendente* e *imanente*, é possível ao homem ter ciência de Deus, embora essa última, como já foi visto acima, seja limitada e parcial. O modo humano de conhecer é tributário do seu modo de ser, ou seja, das suas faculdades²¹. Como não existe nele nenhum conhecimento *a priori*, já que o intelecto pode ser comparado com

¹⁹ Assinala F. C. Copleston, em *El Pensamiento de Santo Tomás*, p. 122-123: “Este rechaço de que a existência de Deus seja uma verdade evidente para o entendimento humano, está estreitamente associado com o que tenho chamado de aspecto ‘empírico’ da filosofia de São Tomás. Nosso conhecimento principia com a experiência sensível, e por causa da constituição psicofísica do homem, as coisas materiais são o objeto natural primário do entendimento humano. Qualquer conhecimento natural que tenhamos de um ser ou seres que transcendam o mundo visível se atingiu pela reflexão sobre os dados proporcionados pela experiência. E é justamente esse processo de reflexão, quando se leva a cabo sistematicamente, o que constitui as provas da proposição de que Deus existe. (...). Considerava que a mente do agnóstico, se presta atenção – sem preconceitos – ao argumento racional que destaca as implicações desses dados, pode ser levada a ver como a existência de realidades, das quais ninguém duvida na prática, implica a existência de Deus. Pelo que diz respeito aos cristãos, a plena compreensão de sua fé exige que eles se dêem conta das formas em que o mundo das coisas finitas revela, à inteligência reflexiva, o Deus em que já crêem com uma fé sustentada pela oração”.

²⁰ São Tomás de Aquino, *Suma Contra os gentios*, I, 9, p. 147: “Ora, dentre todas as coisas que nos incumbe estudar acerca de Deus considerado em si mesmo, a primeira, que constitui, aliás, o fundamento indispensável da presente obra, é a demonstração da existência de Deus. Com efeito, se não estiver bem assentado esse ponto, desmorona fatalmente todo o estudo das realidades divinas”.

²¹ Diz Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 425: “Entendem-se por esse nome [faculdades] os poderes da alma, ou seja, as espécies ou partes em que é possível classificar e dividir suas atividades ou princípios aos quais são atribuídas tais atividades”. Ora, a alma, para Aristóteles, é composta por três partes: vegetativa, apetitiva e intelectiva. A primeira não é princípio de conhecimento. Somente as duas últimas são capazes de conhecer. A alma apetitiva, pelos sentidos, conhece os singulares dados à intuição; a alma intelectiva conhece, a partir dos conceitos, pela “arte e pelos raciocínios”, o universal. A exposição clássica da *continuidade* entre as duas espécies de conhecimento acessíveis ao homem se encontra na *Metafísica* (980 a - 981a 25).

uma *tábula rasa*²², todo o saber acessível ao homem é *a posteriori*, ou seja: parte, necessariamente, daquilo que é dado aos sentidos humanos. Segue-se disso que é impossível conhecer *a priori* a essência de Deus, tal como sustentavam todos os teólogos cristãos anteriores a São Tomás²³.

O Aquinate argumenta que, sendo Deus a causa da existência de todos os demais seres (posto que esses mesmos seres, sendo contingentes, não podem ser *causa sui*) e, ao mesmo tempo, sendo esses últimos acessíveis à sensibilidade humana, não é *a priori* que se torna possível obter as provas da sua existência. É pelos *efeitos* dessa existência primeira no mundo, que o intelecto tem o poder de ascender à causa primeira que é Deus, já que a relação entre a causa e seus efeitos é necessária²⁴. A demonstração da existência de Deus pela via da teologia natural, na perspectiva de São Tomás de Aquino, cumpre um papel decisivo: prova cabalmente, pela via da razão, que existe apenas um Deus e este Deus é o Deus cristão, revelado ao mundo pelo Evangelho. Sendo um filósofo, São Tomás de Aquino vê na filosofia o caminho por meio do qual a razão pode aproximar-se de *Deus*.

Na condição de Padre da Igreja o Aquinate acredita plenamente nas verdades contidas na *Revelação*²⁵. Se, por um lado, existem verdades teológicas inacessíveis à razão natural, então, por outro lado, existem também verdades de

²² Aristóteles, *De Anima* (430 a).

²³ São Tomás de Aquino, *Suma Contra os Gentios*, p. 133-4: “A inteligência humana é incapaz, pelas suas próprias forças, de apreender a substância ou a essência íntima de Deus. Com efeito, o nosso conhecimento intelectual, conforme o modo próprio da vida presente, tem seu ponto de partida nos sentidos corporais, de tal modo que tudo o que não caia sob o domínio dos sentidos não pode ser apreendido pela inteligência humana, a não ser na medida em que os objetos sensíveis (acessíveis aos sentidos) permitam deduzir a existência de tais coisas. Ora, os objetos sensíveis não podem conduzir a nossa inteligência a enxergar neles aquilo que constitui a substância ou essência divina, pois se verifica uma diferença de nível entre os efeitos e o poder da coisa. E todavia, os objetos sensíveis conduzem a nossa inteligência a um certo conhecimento de Deus, até o ponto de conhecermos que ele existe, e mesmo até conhecermos tudo o que se deve atribuir ao primeiro princípio”.

²⁴ São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q 2, a 2, p. 165: “Quanto ao 3º, deve-se afirmar que, por meio de efeitos desproporcionais à causa, não se pode obter desta causa um conhecimento perfeito; mas, como se disse, a partir de um efeito qualquer pode-se demonstrar claramente a existência da causa. Assim, partindo das obras de Deus, pode-se demonstrar sua existência, ainda que por elas não possamos conhecê-lo perfeitamente quanto à sua essência”.

²⁵ Ver nota 1.

mesmo teor, que podem ser atingidas pela via racional. A fonte das primeiras é a Revelação divina; a fonte das segundas é o intelecto humano. Esta dupla verdade das realidades divinas está de acordo com o modo humano de conhecer, já que a fé é uma espécie de conhecimento²⁶. Em Deus isso não ocorre. Nele, a verdade é Una²⁷. Assim, no pensamento do Aquinate, fé e razão devem cooperar harmonicamente entre si, estando a segunda subordinada à primeira.

O problema da existência de Deus põe em evidência a clara distinção entre os problemas filosóficos e as questões tratadas pelas ciências. Se estas últimas procuram descrever e estabelecer relações causais entre os objetos que compõem o mundo em geral²⁸, a natureza dos primeiros é peculiar: a filosofia se caracteriza pela busca da totalidade – não a totalidade dos entes que compõem o mundo, mas da totalidade da compreensão humana. Se o intelecto opera somente por meio de conceitos, então têm eles um papel fundamental no discurso filosófico. Segue-se disso que exista um componente analítico inerente a esta atividade do espírito²⁹. É o que

²⁶ Conforme Nicola Abbagnano, no *Dicionário de filosofia*, p. 432: “São Paulo resumiu as características da Fé religiosa nas célebres palavras: ‘Fé é a garantia das coisas esperadas e a prova das que não se vêem’ (*Hebr.*, II, I). S. Tomás esclareceu da seguinte forma as palavras de S. Paulo: ‘Quando se fala de *prova*, distingue-se a Fé da opinião, da suspeita e da dúvida [que são subjetiva e objetivamente insuficientes em si mesmas], coisas em que falta a firme adesão do intelecto ao seu objeto. Quando se fala de *coisas que não se vêem*, distingue-se a fé da ciência e do intelecto, nos quais alguma coisa se faz aparente. E quando se diz *garantia das coisas esperadas* faz-se a distinção entre a virtude da fé e a Fé no significado comum [isto é, crença em geral], que visa à bem-aventurança esperada’ (*S. Th.* II, 2, q. 4, a. 1.)”.

²⁷ São Tomás de Aquino, *Suma Contra os Gentios*, I, 9, p. 146: “De quanto até aqui dissemos, evidencia-se que o sábio tem por ofício dirigir o seu esforço à dupla verdade das realidades divinas, ao mesmo tempo que à refutação dos erros opostos à mesma. A uma dessas tarefas, a investigação da razão pode bastar, ao passo que a outra excede todos os recursos do nosso entendimento. É óbvio que, falando da dupla verdade, não a entendemos da parte do próprio Deus, que constitui a Verdade única e simples mas da parte do nosso conhecimento, o qual em face às coisas de Deus reveste modalidades diferentes”.

²⁸ Afirma Roger Scruton, em *Uma Breve História Da Filosofia Moderna*, p. 16: “A natureza da filosofia pode ser compreendida por meio de dois contrastes: com a ciência, por um lado, e com a teologia, por outro. Falando simplesmente, a ciência é o âmbito da investigação empírica; ela brota da tentativa de compreender o mundo tal como o percebemos, de predizer e explicar eventos observáveis e de formular as ‘leis da natureza’ (caso existam), segundo as quais o decurso da experiência dará origem a um grande número de indagações que estão além do alcance de seus próprios métodos de indagação, e que ela, portanto, se mostrará incapaz de resolver”.

²⁹ Explica Ernst Tugendhat, nas *Reflexões sobre o método da filosofia do ponto de vista analítico*, p. 131: “Em primeiro lugar, a filosofia sempre teve a ver com a clarificação de conceitos. Como

ocorre com o conceito de *existência*. Este termo é fundamental para a compreensão do modo pelo qual São Tomás irá provar a proposição «Deus existe», pois a *Metafísica* de São Tomás tem seus fundamentos estabelecidos sobre os conceitos de *existência* e de *essência*³⁰.

Desde Platão e Aristóteles, passando pela filosofia árabe e judaica, e chegando até os teólogos cristãos contemporâneos de São Tomás, *existência* e *essência* são os conceitos fundamentais que embasam as distintas concepções que a filosofia cristã desenvolveu a respeito de Deus. É sabido que cada filósofo constrói uma doutrina semântica³¹ por meio da qual irá adequar os conceitos por ele herdados das diversas tradições filosóficas. Segue-se disso que, assim como existe uma semântica platônica ou aristotélica, existe também uma semântica tomasiana³². São Tomás herda muitos conceitos produzidos

exemplos clássicos posso remeter aos *Diálogos Platônicos*, à *Metafísica* de Aristóteles, e à *Lógica* de Hegel. Diferentemente das ciências, que estão orientadas para enunciados sobre o mundo, e em sua maioria enunciados generalizados, essas clarificações conceituais não possuem um caráter secundário e preparatório. Em segundo lugar, a filosofia sempre teve a ver com o ‘todo’, com a totalidade; não com a totalidade do ente ou dos objetos, mas com o todo da nossa compreensão. Considerando em conjunto esses dois aspectos, então resulta do segundo quais são os conceitos específicos que cabe à filosofia clarificar. Em oposição aos conceitos ‘empíricos’, trata-se de conceitos pertencentes ao todo de nossa compreensão. Juntamente com Kant, podemos fazer a diferença entre as perguntas empíricas das ciências e os conceitos pertencentes à ‘condição de possibilidade’ da experiência”.

³⁰ Pode-se observar que a metafísica, enquanto ciência primeira, possui duas dimensões distintas: (i) *causal*; (ii) *analítica*. Por (i) a metafísica estuda as causas da substância, tal como mostrou Aristóteles na *Metafísica* (993 a - 993 b 30); por (ii) a metafísica tem também a função de examinar e clarificar os conceitos fundamentais utilizados no discurso filosófico. Não se pode esquecer que um dos Livros da *Metafísica* de Aristóteles (livro Δ) é dedicado à análise e definição dos conceitos básicos da metafísica. Diz F. C. Copleston, em *El Pensamiento de Santo Tomás*, p. 86: “Agora bem, se tomamos este aspecto da metafísica [o exame dos conceitos fundamentais utilizados para compreender o mundo] como sua totalidade, é evidente que a atividade do metafísico é analítica. A tarefa do metafísico seria então aclarar os conceitos de causalidade, de substância, de relação, etc. Na verdade poderíamos dizer que se ocupa em analisar os significados de certos termos, sempre e quando tenhamos em conta que trata de mostrar os verdadeiros significados dos termos à luz dos dados da experiência e que não atua como o faria um gramático”.

³¹ Afirma F. C. Copleston, em *El pensamiento de Santo Tomás*, p. 72: “Assim, foi natural que os teólogos e filósofos medievais fossem obrigados, não só a inventar novos termos que traduzissem os termos e frases gregos (tratavam-se, com frequência, de termos técnicos cunhados pelos escritores gregos), senão que tiveram de criar outros inteiramente novos. Esses últimos estavam destinados a expressar ou mencionar aspectos da realidade ou distinções que não apareciam na linguagem corrente”.

³² Assinala Ernst Tugendhat, nas *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*, p. 52: “Em contrapartida, chama-se ‘semântica’ qualquer modo de análise que diz respeito ao significado das expressões lingüísticas. Trata-se aqui, ou do significado dos vocábulos individuais, ou de como o significado das sentenças depende do significado de suas partes”.

pelos filósofos antigos e medievais. Alguns deles são por ele mantidos em sua significação tradicional; noutros casos, porém, o Aquinate cria novos termos ou oferece um novo significado para os termos recebidos da tradição.

O tema desta dissertação, em síntese, é o seguinte: Qual é o conceito tomista de Existência? Se o Aquinate utilizará, em sua Teologia natural, os termos Deus e Existência como *estritamente* sinônimos, então cabe mostrar os aspectos mais importantes de sua reflexão metafísica, bem como o caminho utilizado para chegar ao conceito de Deus como o *Ipsum esse subsistens*³³. São Tomás, para chegar a esse resultado, deve demonstrar que: *se* em todos os *entes* acessíveis à percepção humana, é possível distinguir a *existência* da *essência*, então deve haver pelo menos um ser onde essência e existência sejam idênticas. É este ser que responde pela causa primeira de tudo o mais que se possa afirmar, com verdade, que *exista*, no sentido forte do termo.

É pela análise dos fundamentos teóricos do Tomismo que se torna factível entender o conceito de existência, já que, sendo um termo primitivo (tal como ocorre com o termo ser), não pode ser definido, pois, para tal, seria necessário inseri-lo num gênero mais amplo, o que é impossível. Portanto, é pelo modo de emprego na análise filosófica que seu significado pode ser plenamente compreendido³⁴. No exame das obras de caráter metafísico - *O Ente e a Essência, Suma Teológica* e *Suma Contra os Gentios* - é que se pode verificar o que São Tomás entende pelo conceito de

³³ Explica São Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, I, 4, a 1 p. 187: “Quanto ao 3º deve-se responder que o ser é o que há de mais perfeito entre todas as coisas, pois a todas se refere como ato. E nada tem atualidade senão enquanto é; o ser é, portanto, a atualidade de todas as coisas, até das formas”. No mesmo sentido, afirma Etienne Gilson, em *El Tomismo*, pp. 53-4: “Não há nada mais além do que existe de mais perfeito e mais profundo no real. O mais perfeito é o existir (*ipsum esse*) ‘posto que se comporta com respeito a todas as coisas como seu ato próprio [pelo qual elas passam à existência]. Com efeito, nada tem atualidade, senão enquanto existe. O existir (*ipsum esse*) é a atualidade de tudo o mais, inclusive das formas”.

³⁴ Afirma Ernst Tugendhat, em *Reflexões sobre o método da filosofia do ponto de vista analítico*, p. 131: “Porque, em geral, é tão difícil explicar adequadamente uma palavra filosoficamente relevante? (...). Um importante aspecto, e que em geral exclui uma explicação definitória, é o citado anteriormente: os conceitos dados *a priori* representam pontos nodais em uma rede entrelaçada complexa. Dessa forma, caso se queira oferecer uma explicação adequada de ‘moral’, deve-se considerar uma série de grupos de palavras tais como: ‘bom’ / ‘mal’, ‘dever’ / ‘ter de’, ‘culpa’ / ‘indignação’, etc. Esses conceitos encontram-se, por um lado, em determinada conexão recíproca, por outro, também estão em outras conexões”.

existência. A tarefa desta dissertação consiste em mostrar *como*, nas obras citadas, São Tomás utiliza, ultrapassando, a ontologia de Aristóteles, para chegar ao conceito de Deus como *a Existência (Ipsum esse subsistens)*. Além disso, procura-se examinar, também, *como* este conceito relaciona-se com seu novo modo de provar a existência de Deus, proposto nas duas *Sumas*.

O capítulo primeiro procura desenvolver um breve esboço histórico da religião cristã a partir do seu surgimento, no século I d.C., bem como descrever as principais influências que a mesma sofreu ao longo dos séculos, até ao período em análise, o século XIII. Um tema recorrente, em todo esse longo intervalo de tempo, está ligado à necessidade do cristianismo em desenvolver uma argumentação racional na defesa dos fundamentos de sua doutrina teológica. Dentre esses fundamentos, destaca-se a tentativa de provar a existência de Deus pela via racional. Essa tarefa se impunha como necessária, a fim de responder à crítica de ser a religião cristã uma espécie de *fideísmo*³⁵: uma religião que não apelaria de nenhum modo à razão para amparar seu credo.

O capítulo segundo busca traçar, em suas linhas gerais, os princípios filosófico-teológicos do pensamento de São Tomás, enfatizando a sua distinção entre Filosofia (Teologia natural) e Teologia revelada. Utilizando a famosa fórmula de Santo Anselmo: *Fides quaerens intellectum*, o Aquinate procura demonstrar que existem duas espécies de ciência, e que a doutrina sagrada é uma ciência que tem como objeto a Revelação divina³⁶. Com isso, São Tomás cumpre um dos objetivos principais que perpassa toda a sua obra: demonstrar que a fé cristã repousa num fundamento racional e que os princípios da Filosofia (Teologia natural) são consentâneos com uma

³⁵ Conforme Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 440, o *fideísmo* estaria caracterizado pela idéia de que a fé seria a única forma válida para atingir o conhecimento das realidades divinas. A razão, por sua vez, não teria nenhum papel nesse processo.

³⁶ São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q 1, a 3, p. 140: “A doutrina sagrada é ciência. Mas existem dois tipos de ciência. Algumas procedem de princípios que são conhecidos à luz natural do intelecto, como a aritmética, a geometria, etc. (...). É desse modo que a doutrina sagrada é ciência; ela procede de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, a saber, da ciência de Deus e dos bem-aventurados”.

Weltanschauung cristã³⁷. O Criacionismo e o conhecimento de Deus pela via da analogia também são dois pontos relevantes da doutrina do Aquinate a serem examinados.

O capítulo terceiro examina a doutrina metafísica de São Tomás. Seu ponto de partida é a ontologia de Aristóteles, cujo fundamento é a doutrina do “ser enquanto ser” ou substância. A partir da distinção entre *essência* e *existência*, assimilada de seus antecessores (principalmente do pensamento filosófico árabe), o Aquinate ultrapassa os limites da metafísica aristotélica, ao mostrar que o fundamento último da ontologia não é a *Substância*, mas a *Existência*³⁸. Segue-se disso que o verdadeiro princípio, que é a *causa primeira* de tudo aquilo que se possa subsumir ao conceito de existência, é a Existência primeira. Com isso, São Tomás estabelece as bases metafísicas necessárias à sua demonstração da existência de Deus, pelas famosas *quinque viae*: os cinco argumentos por meio dos quais o Aquinate pretende provar, pela via da razão, a proposição: *Deus existe*³⁹.

³⁷ F. C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, p. 10.

³⁸ F. C. Copleston assim se refere ao tema, em *Historia de la Filosofía*, Vol. II, p. 304: “Foi dito que São Tomás, ao colocar o *esse* no primeiro plano do cenário filosófico, superou as filosofias da essência, particularmente a de Platão ou as de inspiração platônica. Indubitavelmente essa pretensão contém alguma verdade. Ainda que Platão não tenha esquecido a questão da existência, a característica mais destacada de sua filosofia é a explicação do mundo em termos de essências, e inclusive no caso de Aristóteles, Deus, ainda que ato puro, é primordialmente pensamento ou idéia, o ‘Bem’ platônico convertido em ‘pessoa’. (...) Também no neoplatonismo, ainda que se explique a derivação do mundo, o esquema geral emanantista é primordialmente de uma emanação de essências, ainda que também a existência, desde logo, é tida em conta. Deus é primordialmente o Uno e o Bem, não o *ipsum esse subsistens* nem o *Eu sou o que sou*. Porém, deve recordar-se que a criação a partir do nada foi uma idéia a que nenhum filósofo chegou com independência do judaísmo e do cristianismo, e que, sem dita idéia, a derivação do mundo tem que ser explicada como uma derivação necessária de essências. Os filósofos cristãos que utilizaram a terminologia neoplatônica e dependeram dela, falavam do mundo como procedendo ou emanando de Deus, e mesmo São Tomás se valeu em certas ocasiões de frases desse tipo; porém, um filósofo cristão ortodoxo, qualquer que seja sua terminologia, vê o mundo como livremente criado por Deus, como recebendo seu *esse* do *ipsum esse subsistens*. Quando São Tomás insistia no fato de que Deus é existência subsistente, que sua essência não é primordialmente bondade ou pensamento, senão existência, não faz senão explicitar as implicações da concepção judaica e cristã da relação do mundo com Deus”.

³⁹ São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q 2, a 3, p. 166.

1. Sobre a Existência de Deus

1.1. Introdução

O desenvolvimento cultural da civilização ocidental foi guiado por dois grandes paradigmas: de um lado, a herança grega tendo como legado a *razão (lógos)*⁴⁰, faculdade humana capaz de entender as leis que regem, tanto o mundo físico, quanto o mundo social no qual o homem está inserido; de outro lado, a religião cristã, ancorada na *fé* numa *Vontade* transcendente, que é também a causa primeira de tudo o que existe. *Razão*⁴¹ e *fé*⁴² são, portanto, os dois pólos de uma relação *dialética*⁴³ que se desenvolverá ao longo da história da cultura ocidental, ora com o predomínio de uma, ora com o predomínio de outra.

Cada uma dessas instâncias atua num domínio distinto da atividade humana. A religião é uma atividade *prática*: está comprometida com a mitigação das misérias que afligem os homens e com sua salvação, via de regra, no *outro* mundo; a

⁴⁰ Diz Ivan Gobry, no *Vocabulário grego da filosofia*, p. 10: “Razão, faculdade intelectual do homem, considerada como seu caráter específico; e todas as formas de sua atividade. O primeiro sentido de **lógos** (do verbo **légein** / λεγειν, falar) é *fala, linguagem*. Ora, a linguagem é a expressão do pensamento. O capítulo IV do tratado aristotélico *Da Interpretação* trata do discurso: **lógos**. De fato, a palavra **lógos** tem um sentido muito matizado, que pode ser dividido em três: - faculdade mental superior, sinônimo de inteligência conceitual e raciocinante; - raciocínio; - conceito”.

⁴¹ A busca e o exame *racional* dos princípios que regem o *Cosmos* é uma invenção do pensamento grego. Foram eles os primeiros a entender o caráter *universal* do pensamento (*lógos*) humano e a estudar de modo sistemático as regras gerais (lógicas) que governam esse *lógos*. A história da filosofia, portanto, confunde-se com a história do desenvolvimento da racionalidade e do caráter universalista desta potência humana. Entronizar a *Verdade* como um valor supremo que deve guiar o *lógos*, é, talvez, uma das maiores contribuições dos gregos para a construção dos valores fundamentais da Civilização Ocidental, ao lado do *Bem*, que é o valor supremo a guiar a *Ação*, e do *Belo*, que é o valor supremo a guiar a *Contemplação* estética.

⁴² Assinala Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 431-2: “Crença religiosa, como confiança na palavra revelada. Enquanto a crença, em geral, é o compromisso com uma noção qualquer, a Fé é o compromisso com uma noção que se considera revelada ou testemunhada pela divindade”.

⁴³ Essa mesma dialética esteve presente no mundo grego: a descoberta do *lógos*, pelos filósofos da *phýsis*, teve, num primeiro momento, um caráter de oposição diante da religião grega tradicional, cuja tentativa de síntese foi produzida pela teologia platônico-aristotélica, que teve em Plotino o seu ápice. No mundo cristão, o processo ocorreu de modo inverso: foram os exegetas *fideístas* aqueles que primeiro negaram a utilização da razão para esclarecimento da fé.

filosofia é uma atividade *teórica*⁴⁴: sua finalidade é produzir um conhecimento *deste* mundo – no qual os homens estão radicalmente inseridos – tendo como princípio a inteligência. A primeira é *transcendente*: ocupando os domínios do *sobrenatural*, está para além dos limites e das capacidades cognitivas dos seres humanos. A segunda é *imane*nte: ocupando os domínios do *natural*, está circunscrita aos limites e poderes humanos. Se a *inteligência* descobre os princípios que regem o mundo, então a *religião*, por sua vez, é *revelada* ao homem: e nisto consiste seu mistério, já que está para além do modo humano de conhecer⁴⁵. Todas as religiões monoteístas adotam, como um fato histórico, alguma espécie de revelação de *Deus* a um, ou a alguns membros da coletividade. Um exemplo clássico disso é a descrição bíblica da Revelação de Deus a Moisés.

O cristianismo entrou em contato com a filosofia grega, termo que por muito tempo designou a sabedoria pagã, por volta do século I d.C., após o surgimento dos primeiros gregos convertidos à nova religião. No encontro da filosofia grega com a religião cristã, que estava ainda em seus primórdios de desenvolvimento, existiu a

⁴⁴ Sem esquecer, por óbvio, que a noção de filosofia contém, desde suas origens, uma dimensão prática. Já Platão considerava a filosofia uma espécie de saber com caráter utilitário. Diz Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 442: “Destas [significações da filosofia], a que mais se presta a relacionar e articular os diferentes significados desse termo é a definição contida no *Entidemo* de Platão: Filosofia é o uso do saber em proveito do homem”. Aristóteles, por sua vez, dividiu a filosofia em *teórica* e *prática*. Diz Aristóteles na *Metafísica* (993 b 20-25): “E também é justo chamar a filosofia de ciência da verdade, porque o fim da ciência teórica é a verdade, enquanto o fim da ciência prática é a ação. (Com efeito, os que visam à ação, mesmo que observem como estão as coisas, não tendem ao conhecimento do que é eterno, mas só do que é relativo a determinada circunstância e num determinado momento)”. Ainda com respeito ao tema, assinala Enrico Berti, em *As razões de Aristóteles*, p. 116: “A filosofia prática, portanto, tem em comum com a teórica a fato de procurar a verdade, ou seja, o conhecimento de como são efetivamente as coisas, e também a causa de como são, ou seja, o fato de ser ciência. Sua diferença em relação à filosofia teórica é que, para esta última, a verdade é um fim para si mesma, enquanto para a filosofia prática a verdade não é o fim, mas apenas um meio em vista de outro, ou seja, da ação, sempre situada no tempo presente: não alguma coisa já existente, mas que deve ser feita agora. Enquanto, em suma, a filosofia teórica deixa, por assim dizer, as coisas como estão, aspirando apenas conhecer o porquê de estarem em certo modo, a filosofia prática, ao contrário, procura instaurar um novo estado de coisas, e procura conhecer o porquê do seu modo de ser apenas para transformá-lo”.

⁴⁵ Assinala Etienne Gilson, em *A Filosofia na Idade Média*, p. XVI: “A filosofia é um saber que se dirige à inteligência e lhe diz o que são as coisas; a religião se dirige ao homem e lhe fala de seu destino, seja para que se submeta a ele, como no caso da religião grega, seja para que o faça, como no caso da religião cristã. É por isso, aliás, que, influenciadas pela religião grega, as filosofias gregas são filosofias da necessidade, ao passo que as filosofias influenciadas pela religião cristã são filosofias da liberdade”.

possibilidade de a primeira absorver os elementos básicos da segunda, gerando um sincretismo que teria certamente um forte cunho *gnóstico*⁴⁶: uma espécie de *religião da razão* como via para a salvação, tendo na doutrina platônica do *Bem*⁴⁷ ou no seu correspondente plotiniano do *Uno*, uma alternativa para o *Deus* cristão.

Porém, apesar de essa possibilidade ter estado presente nos primórdios da religião cristã, foi essa última que se utilizou da filosofia grega para atingir seus desígnios. Desde o seu início, a doutrina cristã foi protegida contra a influência de interpretações heterodoxas⁴⁸, e o patrimônio filosófico legado pelo *Helenismo* foi absorvido pela nova religião. Os conceitos clássicos da filosofia grega: *ser*, *existência*, *essência*, dentre outros, foram utilizados pelos pensadores cristãos para designar esta

⁴⁶ Sob o termo *gnosticismo* estão abrigadas várias doutrinas filosóficas que se difundiram nos primeiros séculos depois de Cristo, tanto no Ocidente quanto no Oriente. Diz Etienne Gilson, em *A Filosofia na Idade Média*, p. 26: “A crise gnóstica parece, no entanto, esboçar-se com certa nitidez desde o segundo terço do século II. Em seu *Diálogo com Trifon* (entre 150 e 160) Justino menciona, numa só frase, as seitas de Marcião, Valentim, Basilides, Saturnil e outros mais: ‘cada uma das quais tem um nome diferente, segundo a doutrina de seu chefe’. Os gnósticos aceitavam o argumento segundo o qual que a fé era a via que levava à revelação divina, mas também acreditavam que seria possível transformar essa revelação numa espécie de sabedoria ou *gnôsis*. Explica Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 485: “O gnosticismo é uma primeira tentativa de [produzir uma] filosofia cristã, feita sem rigor sistemático, com a mistura de elementos cristãos míticos, neoplatônicos e orientais. Em geral, para os gnósticos o conhecimento era condição para a salvação, donde esse nome, que foi adotado pela primeira vez pelos Ofitas ou Sociedade da Serpente, que mais tarde se dividiram em numerosas seitas”.

⁴⁷ É com o pitagorismo (século VI a.C.) que a filosofia grega passa a se utilizar do termo *Bem* (*agathón*) com sentido metafísico/teológico. Assinala Ivan Gobry, no *Vocabulário grego da filosofia*, p. 10: “A busca da natureza do bem é relativamente tardia. Os primeiros pensadores [físicos] preocupam-se com a natureza e a origem do mundo; **pan, hólón**. É Pitágoras que põe o Bem no ápice da hierarquia dos seres, identificando-o com Deus, com o Espírito e com a Mônada geradora dos seres (Aécio, I, VII, 18). Assim se estabelece uma tradição filosófica que faz do Bem um princípio não moral ou econômico, mas essencialmente metafísico; ele sem dúvida inclui o bem como valor moral, mas também a Beleza, a Verdade e a Felicidade; mais exatamente, transcende esses valores secundários e os valoriza: é o valor absoluto e originário”. Este é o sentido do termo Bem utilizado por Platão. Aristóteles irá tratar do *Bem* como uma *Categoria*: como uma *qualidade* que pode ser predicada dos seres em geral e daquilo que acontece (acidentes) a esses mesmos seres.

⁴⁸ Este foi o papel mais importante que exerceu a Patrística (grega e latina), na defesa dos fundamentos teológicos do cristianismo, protegendo esses princípios de uma eventual assimilação pelo Helenismo. Assinala Etienne Gilson, em *A Filosofia na Idade Média*, p. XIX: “Paulo conhece a existência da sabedoria dos filósofos gregos, mas condena-a em nome de uma nova Sabedoria, que é uma loucura para a razão: a fé em Jesus Cristo: ‘Porque tanto os judeus pedem sinais, como os gregos buscam sabedoria; mas nós pregamos a Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios; mas para os que foram chamados, tanto judeus como gregos, pregamos a Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens (*I Cor 1, 22-25*)”.

experiência única na história humana: o nascimento do Filho de *Deus*⁴⁹. Embora tomando uma expressão fundamental da filosofia grega, – o termo *lógos*⁵⁰ –, a afirmação do *Evangelho de João* não possui caráter filosófico, mas teológico⁵¹.

Outro princípio que, desde muito cedo, passou a fazer parte do corpo doutrinário do cristianismo, estabeleceu que a fé cristã não seria infensa à racionalidade humana. Do exame das coisas do mundo é possível chegar, pela reflexão intelectual, àquilo que é atingível em primeiro lugar pela fé: a *existência*⁵² de *Deus*⁵³. É neste sentido que se deve entender o termo *teologia*: como uma compreensão racional

⁴⁹ Diz o Evangelho de João: “No início era o *Verbo* [*lógos*], e o *Verbo* estava voltado para *Deus*, e o *Verbo* era *Deus*. (...) E o *Verbo* se fez carne e habitou entre nós e nós vimos a sua glória; glória essa que, Filho único cheio de graça e de verdade, ele tem da parte do Pai”.

⁵⁰ Ver nota 40.

⁵¹ Assinala Etienne Gilson, em *A Filosofia na Idade Média*, p. XVIII: “Partindo da pessoa concreta de Jesus, objeto da fé cristã, João se volta para os filósofos, para lhes dizer que o que eles chamam de *Lógos* é Ele, que o *Lógos* fez-se carne e habitou entre nós, de modo que, escândalo intolerável para os espíritos em busca de uma explicação puramente especulativa do mundo, nós o vimos (João, 1, 14). Dizer que Cristo é que é o *Logos* não era uma afirmação filosófica, mas religiosa. Como diz magnificamente A. Puech: ‘Como para todos os préstimos que o cristianismo tomou do helenismo, trata-se, desde este que é o primeiro, segundo sabemos, muito mais de se apropriar de uma noção que servirá para a interpretação filosófica da fé do que de um elemento constitutivo desta fé’”.

⁵² Com o termo *existência*, designam-se aqueles seres que, sendo contingentes, estão inseridos no tempo, delimitados no espaço, e submetidos às leis causais, podendo ser objeto da intuição humana, ou seja, os *entes* singulares, que São Tomás chamará de *esse*. Quando São Tomás quer expressar a existência primeira, que é causa das demais existências, usa a expressão *ipsum esse*, utilizando como reforço o demonstrativo latino *ipsum* (o próprio). Diz Marie-Joseph Nicolas, no *Vocabulário da Suma Teológica*, *apud Suma Teológica*, Vol. 1, Parte I, p. 97: “1. A língua latina colocava à disposição de São Tomás dois vocábulos distintos (de forma substantiva, ainda que tirados do verbo ser) para designar seja um ser (*ens*), seja o próprio ato de existir (*esse*). O *ens*, ou ser, a coisa existente, aquilo que existe, aquilo que exerce o ato de existir ou o que é concebido como podendo exercê-lo. Frequentemente São Tomás o denominará substância, sujeito, supósito. Mas a existência, ou antes, o ‘existir’, o *ipsum esse*, é um ato. É a atualidade do ‘que está sendo’, aquilo que lhe dá sua realidade (realidade absolutamente independente do ato que dela toma conhecimento). O *ipsum esse* (o próprio ser) comporta-se com respeito a toda a coisa existente como seu ato: com efeito, nada possui atualidade a não ser enquanto existe. O existir (o *ipsum esse*) é a atualidade de tudo o mais (I, q. 4. a. 1, sol. 3). Nada mais pode ‘ser’ em ato que não possua nele mesmo uma essência ou quiddidade determinada, pela qual somos isso em vez daquilo”.

⁵³ Embora existam verdades que estejam para além dos limites do conhecimento intelectual, a Patrística cristã já reservara um papel subalterno à razão humana diante da fé no conhecimento das verdades supremas. São Tomás de Aquino adota a mesma posição defendida pela tradição cristã. Diz o Aquinate na *Suma Contra os Gentios*, Capítulo III, p. 133: “Com efeito, existem a respeito de Deus verdades que ultrapassam totalmente as capacidades da razão humana. Uma delas é, por exemplo, que Deus é trino e uno. Ao contrário, existem verdades que podem ser atingidas pela razão: por exemplo, que Deus existe, que há um só Deus, etc. Estas últimas verdades os próprios filósofos as provaram por via demonstrativa, guiados que eram pelo lume da razão natural”.

daquilo que é o objeto da crença. A fórmula de Santo Anselmo: *Fides quaerens intellectum*, enunciada no século XI, é a que melhor expressa a relação entre *razão* e *fé* na religião cristã⁵⁴.

O cristianismo marcou a primeira grande *divisão* na história da filosofia ocidental, porque modificou os pressupostos clássicos da reflexão sobre o homem. O *quid* da filosofia grega residia na explicação da *origem* (tomando a natureza como eterna) do mundo sensível, de suas *causas*⁵⁵, e da reflexão sobre as *aporias* do movimento. A *phýsis*⁵⁶ tornou-se um problema filosófico para os pensadores gregos, porque as coisas mudavam e, ao fazê-lo, deixavam de ser o que eram. *Ser e não-ser*, portanto, integravam os dois pólos da reflexão metafísica clássica. É por essa razão que os princípios do mundo sensível, segundo Parmênides, somente poderiam residir no mundo inteligível, pois este mundo estaria infenso à geração e à corrupção, que seriam as características, por excelência, da *empíria*⁵⁷. Com o cristianismo, porém,

⁵⁴ Diz Marie-Joseph Nicolas, na *Introdução à Suma Teológica*, p. 34, ao examinar o papel da *razão* na obra teológica de São Tomás em geral e na *Suma Teológica* em particular: “É isso que a definição clássica da teologia significa: compreensão da fé. Usar todas as forças e todos os recursos da razão humana para compreender o que Deus diz ao homem em sua Revelação; esclarecer e aprofundar, à luz da fé, tudo o que a razão conhece e procura conhecer em seu campo próprio; eis o empreendimento da razão sob o domínio da fé, este *opus perfectum rationis* que a Idade Média tentou e de que a *Suma Teológica* é, por excelência, o testemunho”.

⁵⁵ Foram os filósofos da natureza (os chamados pré-socráticos) os responsáveis pela construção dos fundamentos da ciência grega, que atingiria seu auge no pensamento de Platão e Aristóteles. A idéia de que tudo o que existe ou acontece (tanto no mundo natural quanto no mundo humano) tem um princípio captável apenas pelo intelecto é o grande divisor de águas entre o pensamento mítico e o pensamento científico. O termo *causa* (*aitia*) passou a ser o ponto focal dessa nova maneira de examinar o *Cosmos*. *Causa* era um termo da linguagem jurídica grega que foi utilizado pelos filósofos da natureza para estabelecer as relações entre os fenômenos naturais (*phýsis*). Assinala Werner Jaeger, na *Paidéia*, p. 203: “Assim como em Sólon o conceito ético-jurídico da responsabilidade deriva da teodicéia para a epopéia, também em Anaximandro a justiça do mundo recorda que o conceito grego de *causa* (*αἰτία*), fundamental para o novo pensamento, coincidia originalmente com o conceito de culpa e foi transferido da imputação jurídica à causalidade física. Esta transposição espiritual está ligada à transposição análoga dos conceitos de *cosmos*, *dike* e *tisis*, originários da vida jurídica, para o acontecer natural”.

⁵⁶ O sentido clássico da expressão *phýsis*, utilizado pelos filósofos pré-socráticos e por Aristóteles é o de *natureza*: aquilo que tem em si próprio o princípio de geração e de movimento. Diz Ivan Gobry, no *Vocabulário grego da filosofia*, p. 115: “O substantivo **phýsis** deriva do verbo **phýo** (*φύω*), que quer dizer *faço crescer, faço nascer*, e, na forma média, **phýomai** (*φύομαι*): *eu broto, eu cresço, eu nasço*. A natureza se manifesta como potência [*dýnamis*] autônoma que possui, comunica e organiza a vida”.

⁵⁷ Tudo aquilo que é dado à intuição humana (experiência) são os seres sensíveis, que estão inseridos no tempo e delimitados no espaço. Com isso, o conhecimento empírico sofre de várias limitações,

essa polaridade se modificaria: no paradigma cristão, o *ser* passou a opor-se ao *nada*⁵⁸. Se, para os gregos, o mundo era *eterno*⁵⁹, para os cristãos, por sua vez, o mundo surgiu do *nada*, a partir da *Vontade* divina: *In principio creavit Deus caelum et terram*⁶⁰. Antes de tudo, passou a ser necessário justificar porque as coisas existiam, já que elas poderiam, *videlicet*, não existir⁶¹.

1.2. A Patrística grega

Num primeiro momento, no qual a teologia cristã ainda estava em formação, surgiram os Padres Apologistas que foram os representantes da chamada *Patrística grega*⁶² (doutrina cristã dos primeiros séculos) fortemente influenciada pelo

residindo a mais grave delas na impossibilidade de conhecer os universais (juízo que abrange todos os casos semelhantes). Diz Aristóteles, na *Metafísica* (I, 5, 986 b 25 - 987a): “[Parmênides] Por considerar que além do ser não existe o não-ser, necessariamente deve crer que o ser é um e nada mais. Entretanto, forçado a levar em conta os fenômenos, e supondo que o um é segundo a razão, enquanto o múltiplo é segundo os sentidos, também ele afirma duas causas e dois princípios [para a *physis*]: o quente e o frio, quer dizer, o fogo e a terra; atribuindo ao quente o estatuto do ser e ao frio o do não-ser”.

⁵⁸ O primeiro filósofo a expressar o conceito de *nada* foi Parmênides. Para o eleata, o *Nada* é não-ser tomado em seu sentido absoluto: aquilo que não se pode pensar nem expressar [pois não possui nenhuma propriedade]. Dizer, portanto, que: “o não-ser é”, equivale (dir-se-ia em linguagem atual) a construir uma proposição com sentido e sem referente; ou seja, um *flatus vocis*.

⁵⁹ Platão, embora acreditasse que o mundo houvesse sido criado pelo *Demiurgo*, este último o teria produzido a partir de uma matéria preexistente. Aristóteles, por sua vez, acreditava na existência de objetos (mundo supra-lunar) os quais, estando para além do tempo e do espaço, fossem também eternos. Diz Aristóteles na *Física* (IV, 12, 221b): “É evidente, então, que as coisas que são sempre, não estão no tempo, já que não estão contidas pelo tempo [pois, não sendo compostas de matéria e forma, estão sempre em ato], nem seu ser é medido pelo tempo. Um sinal disto é o fato de que o tempo não lhes afeta, já que não existem no tempo”.

⁶⁰ Na Teologia cristã assume grande relevância a idéia de que o mundo é – *Creatio ex nihilo* – uma obra de Deus. Diz Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 220: “Em vista dessas exigências, a primeira elaboração da noção de Criação foi feita por Fílon de Alexandria (séc. I). Embora Fílon continue chamando Deus de ‘Demiurgo’ ou de ‘Alma de mundo’, anuncia (se bem que com certa incerteza) a noção de Criação afirmando que ‘Deus, criando todas as coisas, não só as trouxe à luz, mas criou o que antes não havia: não só construtor, mas na verdade *fundador*’.

⁶¹ Assinala Julián Marías, na *História da Filosofia*, p. 116: “Para o grego o mundo é algo que varia; para o homem de nossa era, é um nada que pretende ser. ‘Nesta mudança de horizonte, ser irá significar algo *toto coelo* [totalmente] diferente do que significou para a Grécia: para um grego ser é estar-aí; para o europeu ocidental, ser é, em primeiro lugar, não ser um nada’. Em certo sentido, portanto, o grego filosofa desde o ser, e o europeu ocidental, desde o nada”.

⁶² Afirma Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 746: “[A Patrística] Consiste na elaboração doutrinal das crenças religiosas do cristianismo e na sua defesa contra os ataques dos

pensamento filosófico grego. Sua idéia central baseava-se no princípio pelo qual não havia distinção entre filosofia e religião, podendo ser resumida na seguinte tese: a religião cristã foi a expressão cabal da verdade que a filosofia grega havia, ainda que de modo imperfeito, revelado. Um exemplo prático desse modo de interpretar a relação entre religião e teologia pode ser encontrado da obra de Clemente de Alexandria (150-215 d.C.). Em sua obra *Estrômates*, Clemente defende a filosofia como algo bom, já que foi querida por Deus. A filosofia – na visão de Clemente – é um poderoso auxiliar da teologia, no que será conhecido mais tarde sob a fórmula: *philosophia ancilla theologiae*⁶³.

Nesse mesmo período, surgiram duas espécies de ameaça à novel doutrina: o paganismo⁶⁴ e as heresias⁶⁵. Apesar disso, a *Patrística* dos primeiros tempos acreditava na conciliação entre razão e fé. No século III, porém, um forte movimento doutrinal, promovido por uma parcela dos chamados Padres Latinos (Patrística latina), passaria a contestar a relação entre a filosofia grega e a religião

pagãos e contra as heresias. A Patrística caracteriza-se pela indistinção entre religião e filosofia. Para os padres da Igreja, a religião cristã é a expressão íntegra e definitiva da verdade que a filosofia grega atingira imperfeita e parcialmente. Com efeito, a Razão (*lógos*) que se fez carne em Cristo e se revelou plenamente aos homens na sua palavra é a mesma que inspirara os filósofos pagãos, que procuraram traduzi-la em suas especulações”.

⁶³ Assinala Etienne Gilson, em *A Filosofia na Idade Média*, p. 44-46: “Do que Clemente conclui: ‘Digo, pois, simplesmente, que a filosofia consiste na busca da verdade e no estudo da natureza. Ora, é da verdade que o Senhor disse: Eu sou a Verdade. E acrescento que a ciência, que precede esse repouso que encontramos, enfim, na ciência do Cristo, exercita o pensamento, desperta a inteligência e aguça o espírito para se instruir na verdadeira filosofia, que os fiéis possuem graças à suprema verdade’. Uma preparação e um auxiliar útil enquanto se mantém em seu lugar: eis o que a filosofia é para a Sabedoria cristã”.

⁶⁴ Termo genérico que designa as religiões politeístas pré-cristãs, principalmente a religião grega e a sua congênere romana. Sendo antropomórficas, ambas personificavam as forças naturais e estimulavam a prática de rituais por meio dos quais essas forças poderiam ser utilizadas em benefício dos indivíduos que as professavam. Com a cristianização da Europa, a partir do século IV d.C., após a conversão do Imperador Constantino I, que concedeu aos cristãos a liberdade de culto, por meio do Edito de Milão, em 313 d.C., o politeísmo se viu restrito às pequenas comunidades rurais (*pagus*), de onde recebeu sua designação. A distinção entre cristãos e pagãos observa a mesma similitude com que os judeus separavam o “povo eleito” dos povos que não conheciam Iavé (*gentios*).

⁶⁵ Termo geral que designa aquelas doutrinas que negam aspectos fundamentais – *Dogmas* considerados canônicos pela doutrina cristã ortodoxa. O Arianismo (séculos III, IV d.C.) foi considerado uma heresia por negar a natureza divina de Cristo. Dentre as heresias desse período, a mais importante foi o Maniqueísmo. Surgiu no século III, na Ásia Menor, com a figura de Maniqueu. Sua doutrina aliava elementos gnósticos oriundos do cristianismo ao Zoroastrismo. Manteve-se em atividade até o século VII, sendo combatido, dentre outros, por Santo Agostinho.

cristã. Apesar desse fato, foi com a Patrística latina que se iniciou a formação de uma doutrina cristã propriamente dita, embora sofrendo a influência dos grandes filósofos gregos, mormente Platão.

Na dicotomia *razão-fé*, o teólogo Tertuliano (150/5 – 222) tomou partido da segunda, sustentando a tese de que entre ambas existiria uma oposição incapaz de ser conciliada por qualquer meio. Todas as *heresias* que o cristianismo conheceu em seus primeiros tempos, segundo Tertuliano, tiveram origem na filosofia⁶⁶. A verdadeira religião deveria basear-se, portanto, não na *razão*, que seria fonte de dissidências, mas na *fé*. A primeira dividiria e a segunda reuniria os homens em torno de suas crenças teológicas fundamentais.

1.3. A Patrística latina

A obra teológica de Santo Agostinho de Hipona (354-430) foi a resposta às tendências irracionalistas que se manifestavam no seio da religião cristã. Santo Agostinho foi um dos teólogos responsáveis pela introdução do pensamento grego clássico na doutrina cristã, e, posteriormente, na tradição intelectual européia. Foi por meio dos pensadores neoplatônicos⁶⁷, cuja maior expressão se encontra na figura de Plotino, que a Ontologia de Platão penetrou no pensamento cristão ocidental. Considerado o maior filósofo da Patrística em geral (grega e latina), Santo Agostinho adaptou os fundamentos do platonismo à metafísica cristã⁶⁸. O *Leitmotiv* da obra agostiniana pode

⁶⁶ Diz Etienne Gilson, em *A Filosofia na Idade Média*, p. 106, referindo-se ao pensamento de Tertuliano: “As interpretações metafísicas dos gnósticos são, pois, inaceitáveis, embora reivindicuem a razão, ou, antes, por isso mesmo. É-se cristão por fé na palavra de Cristo e em nenhuma outra além da sua. Repitamos com São Paulo: ‘Mas, ainda que nós, ou mesmo um anjo vindo do céu vos pregue evangelho que vá além do que vos temos pregado, seja anátema’”.

⁶⁷ Assinala Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 710: “O Neoplatonismo é uma escolástica, ou seja, a utilização da filosofia platônica (filtrada através do neopitagorismo, do platonismo médio e de Fílon) para a defesa de verdades religiosas reveladas ao homem *ab antiquo* e que podiam ser redescobertas na intimidade da consciência”.

⁶⁸ Escreve Giovanni Reale, na *História da Filosofia Vol. II*, p. 84: “Plotino e Porfírio, que Agostinho leu na tradução de Mário Vitorino, sugeriram-lhe finalmente a solução das dificuldades ontológico-metafísicas em que se encontrava envolvido. Além da concepção do incorpóreo e da demonstração de

ser descrito como uma tentativa de refletir filosoficamente sobre a fé cristã. Fé que ele havia abraçado com todo o seu vigor espiritual. Foi com Agostinho que surgiu, propriamente, uma filosofia cristã, que já havia sido preparada pela Patrística grega⁶⁹. Foi ele um filósofo que se converteu ao cristianismo por sua crença inabalável na verdade da *Revelação*⁷⁰.

Santo Agostinho foi o primeiro Padre católico a demonstrar a existência de Deus a partir das premissas de sua teologia natural. A existência de Deus em Santo Agostinho está ligada à sua doutrina da Verdade⁷¹. Ao contrário da doutrina aristotélica, pela qual a verdade é uma propriedade lógica do pensamento, a doutrina agostiniana da verdade, seguindo a epistemologia de Platão, sustenta que somente haja *ciência*, no sentido estrito do termo, quando o objeto a ser conhecido é imutável. Segue-se disso que as verdades são de dois tipos: *necessárias* e *contingentes*. As verdades sobre o mundo sensível são contingentes: nada nele é permanente, pois tudo muda; logo, as verdades a seu respeito são sempre passageiras. Por outro lado, as verdades sobre o mundo inteligível são sempre necessárias. Essas verdades, sendo necessárias, são imutáveis; sendo imutáveis, são eternas.

Porém, tal raciocínio levanta uma questão: o homem, sendo um ser contingente, pode, ao mesmo tempo, ser a fonte de onde emana a verdade? Se a

que o mal não é substância, mas simples privação, Agostinho também encontrou nos Platônicos muitas tangências com a Escritura, mas, ainda outra vez, neles não encontrou um ponto essencial, ou seja, que Cristo morreu para a remissão dos pecados dos homens: ‘isso não se lê neles’, escreveu”.

⁶⁹ A Patrística latina surgiu ao final do século II, com um forte caráter anti-racionalista, o que evitou uma especulação mais profunda sobre os fundamentos racionais da teologia cristã. Uma das exceções desse período é a figura de Calcídio, que traduziu e comentou o *Timeu* de Platão. Coube a Santo Agostinho fazer a síntese do neoplatonismo e da Patrística grega com a Patrística latina, trabalho que o transformou no mais importante Padre da Igreja Católica.

⁷⁰ Assinala Giovanni Reale, em *História da Filosofia*, Vol. 2, p. 88: “A conversão, com a conseqüente conquista da fé, foi, com efeito, o eixo em torno do qual passou a girar todo o pensamento de Agostinho – e, portanto, constitui o caminho de acesso para a sua compreensão. Será que se trata de uma forma de fideísmo? Não, Agostinho está bem distante do fideísmo, que não deixa de ser uma forma de irracionalismo. A fé não substitui nem elimina a inteligência; pelo contrário, como já acenamos, a fé estimula e promove a inteligência. A fé é um ‘*cogitare cum assensione*’, um modo de pensar assentido; por isso, sem pensamento não haveria fé. E analogamente, por seu turno, a inteligência não elimina a fé, mas a fortalece, e, de certo modo, a clarifica”.

⁷¹ Seguimos aqui a obra de Giovanni Reale, *História da Filosofia*, Vol. 2, pp. 90-92.

resposta for negativa, então existe *algo* no homem que transcende o próprio homem. Logo, acima do intelecto humano deve haver uma natureza imutável, soberanamente verdadeira, que sirva de paradigma para tudo o mais. Essa verdade é constituída por Idéias – realidades supremas inteligíveis – *rationes intelligibiles incorporalesque rationes*⁷². Santo Agostinho tinha consciência de que a doutrina das idéias, tomadas estas últimas como modelos de tudo que existe, era de autoria de Platão. Inspirado em Plotino, transformou as Idéias platônicas em pensamentos de Deus⁷³. Deus, enquanto ser puro, por meio da Criação, transmite o ser a todas as demais coisas. Deus, enquanto verdade suprema, transmite às mentes a capacidade de conhecer a verdade⁷⁴. Leiamos o que diz Etienne Gilson em sua obra *A Filosofia na Idade Média*:

Encontrado por esse método, o Deus de Santo Agostinho se oferece como uma realidade ao mesmo tempo íntima ao pensamento e transcendente a ele. Sua presença é atestada por cada juízo verdadeiro, seja em ciência, em estética ou em moral, mas sua natureza mesma nos escapa. Enquanto compreendemos, ainda não é de Deus que se trata, porque ele é inefável, e dizemos mais facilmente o que ele não é do que o que ele é. (...). Ele é o próprio ser (ipsum esse), a realidade plena e total (essentia), a tal ponto que, estritamente falando, esse título de essentia só convém a ele próprio. Vimos por quê. O que muda não é verdadeiramente, pois mudar é cessar de ser o que se era, para se tornar outra coisa que, por sua vez, cessar-se-á de ser. Toda mudança comporta, pois, uma mistura de ser e não-ser⁷⁵.

⁷² Giovanni Reale, *História da Filosofia*, Vol. 2, p. 91.

⁷³ Assinala Giovanni Reale, na *História da Filosofia*, Vol. 2, p. 95: “As idéias têm um papel essencial na criação. Mas, de paradigmas absolutos fora e acima da mente do demiurgo, como eram em Platão, elas se transformam, como já dissemos, em ‘pensamentos de Deus’ ou também como ‘Verbo de Deus’. Agostinho declara a teoria das idéias como um pilar absolutamente fundamental e irrenunciável, porque está intrinsecamente vinculada à doutrina da criação. Deus, com efeito, criou o mundo conforme a razão e, portanto, criou cada coisa conforme um modelo que ele próprio produziu como seu pensamento, e as idéias são justamente estes pensamentos-modelo de Deus, e como tais são a verdadeira realidade, ou seja, eternas e imutáveis, e por participação delas existem todas as coisas”.

⁷⁴ Em *O Livre-Arbítrio*, Cap. XII, 33, p. 116, diz Santo Agostinho: “Conseqüentemente, de modo algum poderias negar a existência de uma verdade imutável que contém em si todas as coisas mutáveis e verdadeiras. E não as poderás considerar como sendo tua ou como exclusivamente minha, nem de ninguém. Pelo contrário, apresenta-se ela e oferece-se universalmente a todos os que são capazes de contemplar realidades invariavelmente verdadeiras. É ela semelhante a uma luz admiravelmente secreta e pública ao mesmo tempo”.

⁷⁵ Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, pp. 148-9.

1.4. A filosofia rumo ao Oriente

O fechamento por Justiniano da última das Escolas neoplatônicas – a Escola de Atenas – em 529 d.C., ocorreu ao mesmo tempo que a especulação filosófica grega rumou para o Oriente. Muitas causas levaram ao declínio do pensamento filosófico no Ocidente cristão, a partir do século VI. A mais importante delas foi, certamente, a decadência política, econômica e militar, do Império Romano do Ocidente. Como uma dentre as múltiplas conseqüências do ocaso social e político do Império, surgiu, nesse período, na Europa Ocidental, o fenômeno do monasticismo⁷⁶ cristão. Suas origens são encontradas no século IV, no Egito, espalhando-se, no século seguinte, pelo sul da Europa⁷⁷, chegando, aos poucos, à Ásia Menor. Com isso, o pensamento filosófico ocidental deslocou-se para o Oriente. A Escola de Édessa, na Mesopotâmia, teve sua fundação em 363 d.C. por Santo Efrém de Nisíbis, em cujo currículo encontrava-se o ensino de obras de Aristóteles, Hipócrates e Galiano. Foram os pensadores da Síria que transmitiram a filosofia helênica aos

⁷⁶ Explica o *Dicionário da Idade Média*, p. 260: “A palavra ‘monge’ deriva do grego *monos*, que significa ‘solitário’; o monasticismo cristão, em sua mais antiga forma, era um modo de vida adotado por ascetas solitários ou anacoretas. Na Europa Ocidental e no Oriente bizantino, o monasticismo medieval teve sua origem em duas formas distintas de vida ascética que se manifestaram no Egito no começo do século IV. Uma delas era a vida eremítica (do grego *eremos*, ‘deserto’) dos anacoretas do deserto, cujo pioneiro foi Santo Antão (c. 251-356). A outra foi a vida cenobítica (do grego *koinon*, ‘comum’) de monges que seguem um regime comum em comunidades organizadas, que se diz ter sido iniciada por São Pacômio (c. 292-346), ao estabelecer comunidades de homens e mulheres na região da Tebas egípcia por volta de 320. A vida cenobítica obteve a aprovação de São Basílio de Cesaréia, que promoveu o ideal das Igrejas orientais, onde as suas Regras para os monges o levaram a ser considerado o pai do monasticismo ortodoxo. A tradição monástica do Egito foi transmitida ao Ocidente no final do século IV, através da disseminação da literatura acerca dos padres do deserto e da migração de ascetas como João Cassiano, que se instalou na Gália meridional. Os escritos de Cassiano contribuíram muito para formar a tradição monástica ocidental. Durante os séculos V e VI, os mosteiros multiplicaram-se na Itália, Gália, Espanha e Irlanda. Na Gália e na Inglaterra anglo-saxônica, as fundações monásticas vieram na esteira das missões cristãs aos povos germânicos. (...). São Bento, que adquiriu experiência como guia de sua própria instituição, fundada em Monte Cassino, considerou um mosteiro uma comunidade isolada e auto-suficiente, dirigida por um *paterfamilias* eleito – o abade – e unida pelas virtudes monásticas da obediência, pobreza pessoal e humildade”.

⁷⁷ Steven P. Marrone, *A filosofia medieval em seu contexto*, apud. A.S. McGrade (org.) *Filosofia Medieval*, p. 35.

árabes, a partir do século VII. Os grandes filósofos, matemáticos e geômetras gregos, passaram a ser traduzidos diretamente para o árabe.

Dentre esses pensadores, o mais importante, sem sombra de dúvida, foi Aristóteles, embora à sua obra filosófica tenham sido agregados elementos exógenos, de inspiração neoplatônica⁷⁸. Surgiu, nesse período, um movimento teológico árabe, chamado *Kalân*⁷⁹, que sustentaria a tese pela qual a razão e a revelação não poderiam estar em contradição. Segue-se disso que tudo o que é *Revelado* deve também poder ser conhecido pela razão. Desse movimento de renovação espiritual – com um forte caráter racionalista – surgiram vários pensadores importantes: Alkindi (século IX), Alfarabi (século X), Al Achari (século X), Avicena (século XI) e Averróis (século XII), dentre outros.

Foram esses filósofos, traduzidos do idioma árabe para o Ocidente, a partir do trabalho feito pela Escola de Tradutores de Toledo, que estiveram na base da revolução tomista operada na metafísica e na teologia cristãs. Averróis⁸⁰, por exemplo,

⁷⁸ Estas obras são criações neoplatônicas atribuídas a Aristóteles, como a *Teologia de Aristóteles*, que é um resumo da obra de Plotino, *Enéadas*. Outra é o *Liber de Causis*, que é uma obra de Proclo. Quando, no século XIII, São Tomás faz o comentário do *Liber de Causis*, já o atribui a Proclo.

⁷⁹ Assinala Etienne Gilson, em *A filosofia na Idade Média*, p. 425: “A necessidade de se compreender e se interpretar racionalmente, inerente a toda tradição religiosa, gerou, em contato com as obras gregas, uma especulação filosófico-religiosa muçulmana, como gerará entre os ocidentais. Com efeito, atribui-se a uma influência do pensamento helênico a constituição da seita, essencialmente religiosa, por sinal, dos motazilitas. É do interior desse grupo que apareceria, no segundo quartel do século IX, o movimento designado *Kalân*, ‘palavra’. São os partidários do *Kalân* que encontramos, às vezes, designados pelo nome de *loquentes* nas sumas teológicas do século XIII. Eles admitiam que a revelação e a razão não poderiam contradizer-se e, também, que tudo o que é revelado deve poder ser conhecido apenas pela razão, pois uma religião natural precedeu a religião revelada e foi suficiente aos homens durante muito tempo”.

⁸⁰ Abu-I-Walid Muhammad Ibn Ruchd (Averróis) nasceu em Córdoba, em 1126. Sua obra é muito extensa: compêndios, exposições, paráfrases e comentários às obras de Aristóteles; obras teológicas, médicas, jurídicas e de astronomia. Uma das obras filosóficas de Averróis, que possui grande relevo para o contexto, que está em exame, é sua *Destruição da “Destruição dos Filósofos”*, escrita em 1180. O seu objetivo era o de criticar a obra homônima “*Destruição dos Filósofos*” escrita por Al-Ghazali (1058-1111). Mestre do ensino superior da Universidade de Bagdá, Al-Ghazali passou a defender uma postura radicalmente cética quanto ao conhecimento racional de Alá, pregando a relação subjetiva do homem com Deus como o fundamento da fé. Tal postura significava, na prática, o fim da especulação filosófica no Islam. A obra de Averróis, portanto, é uma defesa da filosofia contra o irracionalismo teológico de Al-Ghazali. Como assinala Joel Silveira da Costa, em *Averróis*, p. 32: “Para Averróis o valor científico de todo conhecimento deve necessariamente fundar-se na validade universal do

foi um intérprete ortodoxo do aristotelismo autêntico. Sustentava que o sistema filosófico do Estagirita representava a verdade suprema. Com sua “doutrina da dupla verdade”, argumentava que a formulação científica da verdade somente poderia ser obtida pela via filosófica, cabendo à Teologia expressar essa mesma verdade de modo alegórico. Essa peculiar formulação da relação entre a Filosofia e a Teologia colocou Averróis sob o ataque dos teólogos islâmicos ortodoxos⁸¹.

A península Ibérica exerceu um papel fundamental na introdução do pensamento árabe no Ocidente. A Espanha e a Itália mediterrâneas, regiões onde a influência muçulmana se fazia sentir desde muitos séculos, tornaram-se centros de desenvolvimento e propagação da filosofia e da ciência natural desses notáveis pensadores do Oriente. Também a medicina árabe passou a chamar a atenção dos intelectuais ocidentais⁸². As obras de Aristóteles de caráter epistemológico, algumas delas traduzidas por esses mesmos filósofos árabes, foram também fundamentais para o conceito de ciência desenvolvido pelos autores desse período. Destacam-se, dentre esses textos, os *Analíticos Posteriores* e a *Física*, vertidos para o latim por volta de 1125-1150⁸³.

princípio da causalidade [tal como o faz Aristóteles nos *Segundos Analíticos*]. Trata-se de um princípio absolutamente demonstrado e tornado evidente pela própria experiência das sensações, pelas quais captamos a realidade sensível externa. Supor que um mesmo ato possa produzir ora um efeito ora outro diferente, sem razão suficiente, é não só um absurdo, mas até mesmo ímpio, pois compromete a própria unidade da essência divina. Deus não muda, porque é a própria lei eterna que tudo rege, domina e governa”.

⁸¹ F. C. Copleston, *Historia de la Filosofía*, Vol. II, p. 202.

⁸² Afirma Steven P. Marrone, em *A filosofia medieval em seu contexto*, apud. A.S. McGrade (Org.) *Filosofia Medieval*, p.45: “Uma inclinação similar também tornara os intelectuais latinos receptivos às vigorosas tradições de filosofia natural e matemática nos territórios islâmicos mais ao sul e ao leste: Espanha, sul da Itália e Sicília. Os círculos médicos e filosóficos bem-cultivados de Toledo, Córdoba, Valença e Sevilha – onde o hebraico, o árabe e o latim confluíam em um ambiente erudito verdadeiramente polivalente – atraíam indivíduos como Adelardo, da Inglaterra, e Geraldo de Cremona, da Itália. Esses indivíduos se esmeravam no aprendizado judaico e muçulmano, e começavam a traduzir textos para o latim: a princípio riquezas especulativas daquela parte do mundo e depois obras do mediterrâneo oriental clássico grego e helênico. O sul da Itália também foi um local de intensa atividade, particularmente nos centros de aprendizado médico de Salerno e arredores, onde foram compostos textos que transmitiram muito da filosofia natural grega e islâmica para o Ocidente”.

⁸³ O quadro comparativo das datas das primeiras traduções de obras gregas, hebraicas e árabes, vertidas para o latim, pode ser encontrado no texto de Steven P. Marrone: *A filosofia medieval em seu contexto*, apud A. S. McGrade, (Org.). *Filosofia Medieval*, p. 67.

1.5. O surgimento da Escolástica

A distinção aristotélica entre Lógica e Ontologia também foi crucial para a reflexão metafísica no século XIII. Embora as *Categorias* tivessem sido traduzidas no início do século VI por Boécio, a *Metafísica* de Aristóteles somente foi traduzida para o latim cerca de 1220-1224⁸⁴. A Teologia Escolástica, filha diletta do século XIII, foi a resultante da tentativa desses pensadores de utilizar a Teologia natural (filosofia) na busca de uma compreensão maior da *Verdade* revelada pela religião cristã⁸⁵. O predomínio da *fé* sobre a *razão* – desde longa data – havia sido consolidado no cristianismo, embora fosse muito antiga e árdua a disputa travada entre os teólogos e os filósofos, para estabelecer os domínios de cada uma dessas potências humanas.

Apesar do consenso existente entre os teólogos cristãos sobre a anterioridade e a superioridade da fé sobre a razão em matéria teológica, uma questão, porém, ainda não estava completamente resolvida: quais seriam os limites da filosofia em seu papel de auxiliar da fé? Ou, formulando de outro modo a questão: até a qual ponto a razão humana seria capaz de compreender e explicar os mistérios da fé cristã? Tratar-se-ia de estabelecer de modo claro e preciso os limites da Teologia natural⁸⁶

⁸⁴ Steven P. Marrone, *A filosofia medieval em seu contexto*, apud. A.S. McGrade (Org.) *Filosofia Medieval*, p. 67:

⁸⁵ Escreve Steven P. Marrone, em *A filosofia medieval em seu contexto*, apud. A.S. McGrade (Org.) *Filosofia Medieval*, p. 43: “Esse desejo de aplicar as ferramentas da razão, afiado pela dialética estendeu-se a todas as áreas do conhecimento. Os primeiros sinais dos novos hábitos de pensamento, em Berengário e Lanfranco, haviam aparecido na discussão de um importante, mas limitado tópico teológico, o sacramento da Eucaristia. Com Abelardo, no início do século XII, o estudo metódico da crença religiosa levantou vôo. Agora, a panóplia completa da especulação racional e análise lógica havia se voltado para o entendimento de todo o alcance a fé e da prática do cristianismo. O resultado foi uma virtual reinvenção da teologia como discurso sistemático e, por vezes, altamente abstrato; esse fato representava um marcado distanciamento dos hábitos meditativos, memorativos e associativos do passado monástico”.

⁸⁶ Diz Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 950: “Baumgarten insistia no caráter racional da Teologia assim entendida: ‘A Teologia Natural é a ciência de Deus, na medida em que pode ser conhecido sem fé’”.

diante da Teologia revelada⁸⁷. Um dos objetivos da reflexão filosófica de São Tomás de Aquino seria o de encontrar uma resposta para essa questão.

Santo Anselmo acalentava uma confiança ilimitada no entendimento humano. Para ele, até as verdades mais fundamentais do cristianismo poderiam ser acessíveis à razão humana. São Tomás também acreditaria que, onde fosse possível o conhecimento, cessaria a necessidade da crença. Nem todas as verdades, porém, estariam ao alcance da razão humana. Ao moderar as pretensões racionalistas de seus antecessores, ao Aquinate caberia a tarefa de delimitar o espaço daquilo que seria acessível ao entendimento humano. Partindo dos pressupostos de sua epistemologia, o Aquinate procuraria mostrar que todo o conhecimento humano teria seu fundamento na experiência sensível. Segue-se disso que, segundo o modo humano de conhecer, nada poderia estar *a priori* no entendimento humano⁸⁸.

Por outro lado, como já havia demonstrado o Filósofo, é possível, a partir dos efeitos, remontar até às causas, já que a relação causal tem caráter necessário. Ora, se Deus é o fundamento da existência dos entes dados à sensibilidade, então é possível demonstrar Sua existência a partir de seus efeitos no mundo. Tal demonstração não irá revelar sua essência, já que essa espécie de demonstração é necessariamente limitada, mas poderá provar definitivamente, pela via da razão, a sua existência.

⁸⁷ Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 951, assim se expressa sobre o tema: “A Teologia Revelada ou sagrada extrai seus princípios da revelação. A primeira formulação explícita desse conceito é, provavelmente, tomista: São Tomás afirma que ‘a sagrada doutrina é ciência, porque parte de princípios conhecidos através da luz de uma ciência superior, que é a ciência de Deus e dos bem-aventurados (*S. Th.*, I. q.1, a. 2.)”.

⁸⁸ Afirma F. C. Copleston, em *El Pensamiento de Santo Tomás*, p. 120: “Porém, muito mais importante que qualquer consideração de método, é sua convicção [de São Tomás] de que a existência de Deus não é algo evidente por si mesmo. O que conhecemos da vida do santo sugere-nos uma fé serena e profunda, que chegou a florescer na experiência mística; porém, isso não quer dizer que ele não tenha se dado conta da possibilidade do agnosticismo e do ateísmo. Se ambos são possíveis é porque a existência de Deus não é evidente por si mesma. ‘Ninguém pode conceber o oposto àquilo que é uma verdade evidente... porém, o contrário da existência de Deus se pode pensar... logo, a existência e Deus não é verdade evidente’ (*S. t.*, Ia, 2, 1 *sed contra*)”.

Se a Escolástica surgiu, no século XI, com uma interpretação declaradamente racionalista das verdades reveladas pelo cristianismo, por obra de pensadores como Santo Anselmo, então foi com São Tomás de Aquino que a Escolástica atingiu seu apogeu. O Aquinate procurou estabelecer os fundamentos racionais das verdades contidas na Revelação. Além disso, tal como fizeram seus antecessores, buscou dar a essa interpretação racional um caráter *pedagógico*: o de mostrar que essas verdades primeiras são, com poucas exceções, acessíveis ao entendimento humano⁸⁹.

⁸⁹ Assinala Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 443: “Uma Escolástica, como a própria palavra diz, é essencialmente um instrumento de educação: serve para aproximar o homem, na medida do possível, de um saber considerado imutável em suas linhas fundamentais, portanto não-suscetível de aperfeiçoamento ou renovação”.

2. Os fundamentos teológico-filosóficos do Tomismo

2.1. Escorço biográfico de São Tomás

São Tomás nasceu em Nápoles no castelo de Roccasecca, no ano de 1224 (ou 1225) e morreu em 1274. Filho de um Conde da família Aquino, cedo foi internado numa abadia da Ordem beneditina, na condição de oblato. São Tomás lá permaneceu até 1239, quando os monges foram expulsos pelo imperador Frederico II. Após retornar à casa paterna, onde residiu por alguns meses, Santo Tomás foi estudar na Universidade de Nápoles. Como havia um convento dominicano na cidade, foi atraído pelo estilo de vida dos monges, ingressando na Ordem dominicana em 1244. A decisão não foi bem-recebida pelo pai de São Tomás. Raptado pelos próprios familiares, o santo tornou-se prisioneiro em sua própria casa durante um ano⁹⁰.

Depois dessa série de eventos, São Tomás rumou para a Universidade de Paris, onde permaneceu de 1245 a 1248. Neste ano, quando já aluno de Alberto Magno, foi com ele para Colônia. Nesses anos de contato intelectual, o Aquinate foi influenciado pela erudição de Alberto, que instilou em seu discípulo o gosto pela filosofia peripatética. Diz F. C. Copleston:

Tomás não possuía a curiosidade de seu mestre (talvez seja melhor dizer que teve um melhor sentido de economia mental), porém possuía indubitavelmente maior capacidade de sistematização, e a combinação de erudição e a amplitude mental do maior de todos os homens, e da força especulativa e a capacidade sintetizadora do mais jovem, não poderiam deixar de produzir esplêndidos frutos. Seria santo Tomás quem expressaria a ideologia cristã em termos aristotélicos e quem utilizaria o aristotelismo como um instrumento de análise e síntese filosófico-teológicas; porém, sua estada em Paris e Colônia em companhia de Santo Alberto foi sem dúvida um fator de primeira importância em seu desenvolvimento intelectual⁹¹.

⁹⁰ F. C. Copleston, *Historia de la Filosofía*, p. 298.

⁹¹ *Idem*, *Historia de la Filosofía*, p. 299.

Voltando de Colônia em 1252, reiniciou seus estudos, lendo as Escrituras na condição de *Baccalaureus Biblicus* (bacharel em Bíblia), durante os cursos 1252-54, e as sentenças de Pedro Lombardo como *Baccalaureus Sententiarium* (bacharel em Sentenças), durante os cursos 1254-56. Ao final de seus estudos, foi titulado como Licenciado, sendo-lhe permitido lecionar na Faculdade de Teologia. Em 1259 tornou-se mestre em teologia. Passou, então, a lecionar na Itália, retornando a Paris em 1269⁹². As primeiras obras de São Tomás foram: *O Ente e a Essência* e o *Comentário sobre as Sentenças* de Pedro Lombardo. Ao longo de sua vida intelectual, comentou, dentre outras, as seguintes obras de Aristóteles: *Ética a Nicômaco*, *Metafísica*, *Física*, *De Anima*.

As duas *Sumas* – *Suma Teológica* e *Suma Contra os Gentios* – são obras de sua maturidade intelectual. A segunda oferece os fundamentos filosóficos para a primeira, que é uma obra escrita para os não-especialistas. Na apresentação e solução das questões apresentadas nas *Sumas*, encontra-se o mesmo método utilizado por Pedro Abelardo em seu *Sic et Non*: a questão é colocada, seguindo-se-lhe os argumentos favoráveis e contrários. Ao final, São Tomás apresenta os argumentos por meio dos quais as posições (por ele consideradas) verdadeiras são destacadas.

Na perspectiva de São Tomás, cabe à Filosofia o papel de demonstrar as verdades acessíveis à razão humana. É sempre preferível, onde isso seja possível, compreender a crer. Tal premissa tem fundamento na definição aristotélica do homem. Se o homem é um ser racional, então aprimorar sua racionalidade significa também realizar a sua essência. Assinala Etienne Gilson em sua obra *A Filosofia na Idade Média*:

Uma segunda tarefa, positiva e construtiva desta vez, cabe à filosofia. No ensinamento da Escritura, há mistério e há indemonstrável, mas também inteligível e demonstrável. Ora, é melhor compreender do que crer, quando temos essa opção. Deus disse: Ego sum qui sum. Essa palavra basta para impor ao ignorante a fé na existência de Deus, mas não dispensa o metafísico, cujo objeto próprio é o ser

⁹² *Ibidem*, p. 299.

*enquanto ser, de pesquisar o que tal palavra nos ensina acerca do que Deus é. Há, pois, duas teologias especificamente distintas que, se, a rigor, não se continuam para nossos espíritos finitos, podem pelo menos acordar-se e completar-se: a Teologia revelada, que parte do dogma, e a Teologia natural que a razão elabora*⁹³.

São Tomás de Aquino viveu num período extremamente conturbado da história social e política européia. Tal fato deve ter influenciado a sua opção pela filosofia teórica e prática de Aristóteles, cujo traço mais marcante é o racionalismo. A afirmação do Estado Nacional, marcado pelo surgimento das Monarquias Absolutistas e pelo surgimento das Cruzadas foram os aspectos mais importantes da Baixa Idade Média. São Tomás foi contemporâneo dos seguintes eventos históricos que marcaram o século XIII: em 1233, alguns anos após o nascimento do Aquinate (1224/5), o Papa Gregório IX emitiu uma bula que conferiu à Ordem Dominicana a chefia da Inquisição contra os Cátaros. Em 1250, tem início a VII Cruzada contra os Muçulmanos. Em 1252, o Papa Inocência IV autoriza aos inquisidores a utilização da tortura como método válido para conseguir a confissão dos acusados. Em 1270, tem início a VIII Cruzada contra os Muçulmanos. Como se pode ver, São Tomás, ao pregar o uso da razão em todas as esferas da atividade humana, inclusive na religião, estimulou a redução dos níveis de violência e intolerância religiosa existentes no mundo em que vivia. Sua filosofia política, a qual, em linhas gerais, segue o pensamento de Aristóteles, prega o equilíbrio e a moderação no trato dos assuntos humanos⁹⁴.

2.2. Teologia natural e Teologia revelada

São Tomás foi, antes de tudo, um filósofo cristão. Como tal, o objeto primeiro da sua Filosofia dirigia-se ao conhecimento de Deus, que é o princípio primeiro e o fim último de tudo o que tem existência. Do ponto de vista do conhecimento e da ação, também Deus é o fim último da ciência e dos atos humanos. Tal como Aristóteles, que consideraria o estudo de Deus como a finalidade última da

⁹³ Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média* p. 657.

⁹⁴ F. C. Copleston, *Historia De La filosofía*, V. II, p. 406-7.

Metafísica, São Tomás julgaria que a finalidade da Teologia natural seria também o estudo de Deus. Acontece, porém, que existiriam verdades a respeito de Deus que não poderiam ser atingidas pela via da razão natural. Segue-se disso que as verdades primeiras a *seu* respeito estão para além da Teologia natural: devem ser objeto de fé. Diz São Tomás na *Suma Contra os Gentios*:

As verdades que professamos a respeito de Deus revestem uma dupla modalidade. Com efeito, existem a respeito de Deus verdades que ultrapassam totalmente as capacidades da razão humana. Uma delas é, por exemplo, que Deus é trino e uno. Ao contrário, existem verdades que podem ser atingidas pela razão: por exemplo, que Deus existe, que há um só Deus, etc. Estas últimas verdades, os próprios filósofos as provaram pela via demonstrativa, guiados que eram pelo lume da razão natural⁹⁵.

A análise da finalidade última da reflexão intelectual, que é Deus, e das duas espécies de verdades a que se chega pela via do entendimento, leva à seguinte conclusão: (i) existe uma *via positiva* e uma *via negativa*, pelas quais a razão humana pode chegar a um conhecimento limitado de Deus, já que existem verdades a seu respeito que são acessíveis ao entendimento humano; (ii) existem verdades a seu respeito que transcendem o entendimento humano. Por (i), a *via positiva* pela qual se pode chegar ao conhecimento de Deus é *a posteriori*⁹⁶: é por meio daquilo que é dado à experiência sensível que o entendimento pode saber, por exemplo, que Deus existe; a *via negativa*, ao contrário, opera *a priori*: deve especular sobre quais são as *qualidades* (atributos) que se podem, de modo próprio, atribuir a Deus⁹⁷.

⁹⁵ São Tomás de Aquino, *Suma Contra os Gentios*, Capítulo III, p. 133.

⁹⁶ Explica Philotheus Boehner, em *História da Filosofia Cristã*, p. 473: “A fim de obter um conhecimento ou saber atual, o intelecto precisa voltar-se para as coisas sensíveis e apropriar-se dos inteligíveis que nelas se contêm. *Só as coisas sensíveis são imediatamente acessíveis ao homem, não, porém, as realidades espirituais, como Deus e os anjos*; de tais realidades ele possui apenas um saber abstrativo, adquirido com a ajuda da experiência sensível. Por esse motivo São Tomás rejeita, de modo coerente, todo conhecimento apriorístico e puramente espiritual, cuja possibilidade é defendida, até certo ponto, pelo agostinismo”.

⁹⁷ Afirma F. C. Copleston, em *El Pensamiento de Santo Tomás*, p. 142-3: “Nas cinco vias São Tomás argumenta *a posteriori*, quer dizer, passa das coisas que estão dentro da esfera de nossa experiência natural ao ser do qual dependem. Porém, quando procede ao exame dos atributos deste ser, tem que trabalhar de modo *a priori* em grande parte, perguntando-se que atributos deve possuir o primeiro motor imóvel, a primeira causa eficiente, o ser absolutamente necessário e supremamente perfeito.

Com isso, São Tomás distingue, na esteira do que já havia feito Santo Agostinho, a *Teologia natural* da *Teologia revelada*. A primeira é a dos filósofos, e estuda, dentre outras coisas, o conhecimento que a razão pode obter de *Deus*, por meio de seus princípios e raciocínios, bem como pela contemplação das coisas criadas. A segunda, por sua vez, retira seus fundamentos da Revelação. Explica São Tomás na *Suma Teológica*:

A doutrina sagrada é ciência. Mas existem dois tipos de ciência. Algumas procedem de princípios que são conhecidos à luz natural do intelecto, como a aritmética, a geometria, etc. Outras procedem de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior: tais como a perspectiva, que se apóia nos princípios tomados à geometria; e a música, nos princípios elucidados pela aritmética. É desse modo que a doutrina sagrada é; ou seja, ela procede de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, a saber, da ciência de Deus e dos bem-aventurados. E como a música aceita os princípios que lhe são passados pelo aritmético, assim também a doutrina sagrada aceita os princípios revelados por Deus⁹⁸.

Para separar o objeto da Teologia natural daquele atinente à Teologia revelada, São Tomás utiliza a distinção aristotélica⁹⁹ entre os modos de conhecer acessíveis ao homem: (i) existem princípios *conhecidos em si mesmos* e que são o ponto de partida da reflexão racional: a Teologia revelada parte necessariamente da Dogmática¹⁰⁰, sendo esta última inacessível à razão. O fato de que Deus seja, ao

Pois é óbvio que não podemos descrever a Deus do mesmo modo que descrevemos um objeto visível como uma árvore ou um animal: não temos uma visão ou intuição direta de Deus. Deste fato se conclui que nossa aproximação da natureza divina deve ter, em grande medida, um caráter negativo”.

⁹⁸ São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1, q 1, a 2, p. 140.

⁹⁹ Em várias de suas obras (dentre elas, podem ser citadas a *Física* e a *Ética a Nicômaco*) Aristóteles tece comentários sobre o modo pelo qual o conhecimento (ciência) pode ser atingido. Essas referências de caráter epistemológico distinguem as ciências teóricas das ciências práticas: as primeiras partem de princípios primeiros e não-demonstráveis; as segundas partem daquilo que é dado aos sentidos, e, no caso da ética, dos princípios (*endoxas*) que devem guiar as condutas. Diz Aristóteles na *Física* (184 a 15-20): “A via natural consiste em ir do que é mais cognoscível e mais claro para nós até o que é mais claro e mais cognoscível por natureza; porque o cognoscível com respeito a nós não é o mesmo que o cognoscível em sentido absoluto; por isso temos que proceder desta maneira: desde o que é menos claro por natureza, porém mais claro para nós, ao que é mais claro e cognoscível por natureza”.

¹⁰⁰ Diz Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 293: “2. Decisão, juízo e, portanto, decreto ou ordem. Nesse sentido, essa palavra foi entendida na Antigüidade para indicar as crenças

mesmo tempo, Uno e Trino, escapa à análise intelectual, devendo ser tomado como um artigo de fé e de ponto de partida para a reflexão; (ii) existem princípios que *são conhecidos a nós*. Estes últimos, por sua vez, são atingidos a partir daquilo que é dado à sensibilidade humana.

Segue-se disso existirem verdades acessíveis à razão natural. Essas verdades são de duas espécies: (i) conhecidas em si mesmas pela luz natural do intelecto, tal como os princípios (axiomas) da geometria; (ii) conhecidas à sensibilidade, tal como aquilo que é dado aos sentidos humanos. As verdades empíricas são obtidas pela aplicação do princípio de causalidade¹⁰¹ ao mundo sensível: é uma evidência incontestável que todos os entes, existindo por outros, não podem ser causa de si mesmos. Portanto, deve haver uma causa primeira, a qual, não sendo causada, é causa de si mesma e de tudo o mais que tenha existência espaciotemporal. Essa causa primeira não causada é Deus. Diz São Tomás na *Suma Teológica*:

No entanto, a doutrina sagrada utiliza também a razão humana, não para provar a fé, o que lhe tiraria o mérito, mas para iluminar alguns outros pontos que esta doutrina ensina. Como a graça não suprime a natureza, mas a aperfeiçoa, convém que a razão natural sirva à fé, assim como a inclinação natural da vontade obedece à caridade¹⁰².

fundamentais das escolas filosóficas, e depois usada para indicar as decisões dos concílios e das autoridades eclesíásticas sobre as matérias fundamentais da fé”.

¹⁰¹ O termo causa tem dois sentidos principais, que são utilizados por Aristóteles e que são rigorosamente seguidos por São Tomás em sua epistemologia: (i) - como princípio ontológico que, sendo a razão de ser da coisa, faz com que a coisa seja o que é, e assim, seja causa do ser (tal como o pai é causa do filho). Considerada nesse sentido, causa é o princípio ontológico dos entes, sua *ratio essendi*; (ii) - o segundo sentido do termo causa é o de ser o princípio da ciência, sua *ratio cognoscendi*. Ter ciência de algo, portanto, é ter a *ratio cognoscendi* daquilo que a coisa é em si mesma, pois somente se tem ciência de algo quando a sua causa é conhecida. O segundo sentido do termo, portanto, é *lógico* ou explicativo. É o conhecimento da coisa para nós, ou seja, de sua verdade. Por outro lado, existem duas espécies de demonstração possíveis a partir da causa: *propter quid* e *quia*. Assinala São Tomás na *Suma Teológica*, I, q. 2, a 2, p. 164: “Existem dois tipos de demonstração: uma pela causa, e se chama *propter quid*; ela parte do que é anterior de modo absoluto. Outra, pelos efeitos, e se chama *quia*; ela parte do que é anterior para nós. Sempre que um efeito é mais manifesto do que sua causa, recorremos a ele a fim de conhecer a causa. Ora, por qualquer efeito podemos demonstrar a existência de sua causa, se pelo menos os efeitos desta causa são mais conhecidos para nós, porque como os efeitos dependem da causa, estabelecida a existência do efeito, segue-se necessariamente a preexistência de sua causa. Por conseguinte, se a existência de Deus não é evidente para nós, pode ser demonstrada pelos efeitos por nós conhecidos”.

¹⁰² São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1, q 1, a 8, (p. 150).

Existem verdades inerentes à Teologia que não podem ser atingidas pela razão, sendo apenas acessíveis à Revelação. Nesse caso, o papel do entendimento consiste em partir dessas verdades primeiras para chegar às suas conclusões¹⁰³. Existem também verdades comuns a ambas: o fato de a existência de Deus ter sido revelada aos homens não exclui a possibilidade de essa existência ser conhecida pela razão natural. Como se pode concluir do acima exposto, teologia natural e teologia revelada possuem o mesmo objeto: as verdades a respeito de Deus. O que muda é o ponto de partida para atingir essas mesmas verdades: o que é conhecido em si mesmo (Revelação) e o que é dado ao homem conhecer pela via racional (a partir da experiência). Como explica F. C. Copleston:

Noutras palavras, a diferença fundamental entre teologia e filosofia não se encontra numa diferença de objetos por elas considerados. Algumas verdades são próprias da teologia, já que não podem ser conhecidas pela razão e são conhecidas somente pela revelação (o mistério da trindade, por exemplo), enquanto que outras verdades são próprias somente da filosofia, no sentido que não foram reveladas; porém, existem algumas verdades comuns à teologia e à filosofia, porque, embora tenham sido reveladas, podem, ao mesmo tempo, ser estabelecidas pela razão. É a existência de tais verdades comuns, que torna impossível dizer que a teologia e a filosofia difiram primordialmente porque cada uma delas considere verdades diferentes: em alguns casos consideram as mesmas verdades, porém, consideram-nas de uma maneira diferente; o teólogo as considera como reveladas, o filósofo as considera como a conclusão de um raciocínio humano¹⁰⁴.

A existência de Deus, embora seja um dogma, pode ser conhecida pela via racional. Tal fato demonstra o valor da razão natural no seu papel de auxiliar da

¹⁰³ Diz Philoteus Boehner, em *História da Filosofia Cristã*, p. 450: “Embora haja problemas que interessam igualmente ao filósofo e ao teólogo, cada qual os trata de maneira distinta. *O filósofo tira seus argumentos das essências das coisas, ou seja, de suas causas próprias. O teólogo, ao contrário, parte sempre da primeira causa ou de Deus*, servindo-se principalmente, de três classes de argumentos: ora afirma uma verdade, baseando-se na autoridade da revelação divina; ora apela à glória infinita de Deus, cuja perfeição se trata de salvaguardar; ora reporta-se ao poder infinito de Deus, que transcende os limites da ordem natural: *‘Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; Fidelis autem ex causa prima’*”.

¹⁰⁴ F. C. Copleston, *Historia de la Filosofía*, Vol. II, p. 308.

Teologia¹⁰⁵. Certas verdades admitidas pela fé podem ser conhecidas pelo *lógos*. Onde isso ocorre, não é necessário que haja crença, pois seria supérfluo ter fé naquelas verdades demonstradas pela via racional, como foi visto acima¹⁰⁶. Partindo desses princípios, o Aquinate subordina a Filosofia à Teologia, segundo a célebre fórmula de Santo Anselmo: *Fides quaerens intellectum*¹⁰⁷.

Em síntese, Filosofia e Teologia examinam, de ângulos distintos, os mesmos objetos: Deus, o homem, o mundo. A única restrição que se pode, de direito, levantar contra a Filosofia, consiste no fato de essa última oferecer um conhecimento imperfeito daquele objeto que é, por excelência, o ponto focal da Teologia: a Revelação. Os dogmas cristãos são, por sua própria natureza, inacessíveis à razão natural porque os limites desta última estão assinalados pelo princípio de não-contradição. A partir daí, segundo São Tomás de Aquino, inicia-se o espaço para a crença. Mantida em seus limites, a razão é uma poderosa auxiliar da fé¹⁰⁸. Somente

¹⁰⁵ Assinala Richard Rubenstein, em *Herdeiros de Aristóteles*, p. 170: “O grande tema que perpassa toda a memorável obra de Tomás de Aquino é que a graça não abole a natureza, mas a completa. Não pode haver conflito entre a religião e a ciência natural, entre amar o criador e compreender Sua criação, desde que os dois campos de pensamento sejam corretamente definidos e demarcados. Tomás estarreceu seus contemporâneos e, a princípio, ganhou fama de ser um radical perigoso, ao fazer o reino da razão penetrar a fundo no território da teologia e ao criar aquilo que se chamou ‘teologia natural’. Segundo ela, havia apenas três doutrinas que não podiam ser provadas mediante o uso da razão natural: a criação do universo a partir do nada, a natureza de Deus como Trindade e o papel de Jesus Cristo na salvação do homem”.

¹⁰⁶ Diz Marie-Joseph Nicolas, na *Introdução à Suma Teológica*, p. 36: “São Tomás esclarece que aquilo que chega a ser demonstrado pela razão e para quem chega a apreender essa demonstração em seu rigor, a adesão intelectual não é a da fé, mas a da razão: feliz luz da evidência para a qual sempre tende o esforço da fé”.

¹⁰⁷ Relata Santo Anselmo, no *Proêmio do Proslógio*, p. 104. “Como nem este opúsculo nem o outro recordado acima pareceram-me dignos de serem chamados de livros, nem se me apresentavam tão importantes para propor-lhes o nome do autor, e, entretanto, fazia-se necessário atribuir-lhes um título que convidasse a lê-los todos aqueles em cujas mãos caíssem, dei a cada um deles uma denominação: chamei o primeiro de Exemplo de *Meditação sobre o Fundamento Racional da Fé*, e o segundo: *A Fé Buscando Apoiar-se na Razão*”. Já muitos os tinham, transcrito com esses títulos, quando várias pessoas, entre elas o reverendíssimo arcebispo de Lyon, Hugo, legado apostólico, que usou da sua autoridade, obrigaram-me a pôr, em cada um deles, um nome. E, para tornar a coisa mais fácil, intitulei um *Monológio*, isto é, Solilóquio, e outro, *Proslógio*, ou *Meditação*”.

¹⁰⁸ Afirma Giovanni Reale, na *História da Filosofia*, Vol. II, p. 213: “A fé, portanto, melhora a razão assim como a teologia melhora a filosofia. A graça não suplanta, mas aperfeiçoa a natureza. E isso significa duas coisas: a) a teologia retifica a filosofia, não a substitui, assim como a fé orienta a razão, não a elimina; b) a filosofia, como *praeambulum fidei*, tem sua autonomia, porque é formulada com instrumentos e métodos não-assimiláveis aos da teologia”.

quando a razão busca transcender esses limites é que fé e razão entram em conflito. Misticismo¹⁰⁹ e racionalismo¹¹⁰, portanto, podem coexistir de modo harmônico sob o predomínio do primeiro. Se, por um lado, São Tomás distingue a teologia da filosofia, ao mostrar que o objeto da teologia é a *fé* e o objeto da filosofia é a *razão*, por outro lado insiste na complementaridade entre ambas. Afirma Etienne Gilson em sua obra *A Filosofia na Idade Média*:

Uma dupla condição domina o desenvolvimento da filosofia Tomista: a distinção entre a razão e a fé, e a necessidade de sua concordância. Todo o domínio da filosofia pertence exclusivamente à razão; isso significa que a filosofia deve admitir apenas o que é acessível à luz natural e demonstrável apenas por seus recursos. A teologia baseia-se, ao contrário, na revelação, isto é, afinal de contas, na autoridade de Deus. Os artigos de fé são conhecimentos de origem sobrenatural, contidos em fórmulas cujo sentido não nos é inteiramente penetrável, mas que devemos aceitar como tais, muito embora não possamos compreendê-las¹¹¹.

O argumento principal em defesa da concordância entre Teologia e Filosofia advém do seguinte princípio: Deus é a fonte última da verdade. Segue-se disso que razão e fé não podem estar em contradição, visto que procedem da mesma fonte pela qual emanam todas as verdades acessíveis ao homem. Ambas, por sua vez, cooperam para evitar o erro; pois tanto os primeiros princípios acessíveis à razão, quanto as verdades reveladas, que são o ponto de partida da fé, são verdades necessárias. Explica Philoteus Boehner, em *História da Filosofia Cristã*:

O Aquinate deduz essa harmonia de um princípio assaz simples: a razão, como natureza criada por Deus, e a fé, como revelação do mesmo Deus, não podem contradizer-se, visto procederem da mesma fonte da verdade. Mais exato seria dizer que uma e outra contradizem

¹⁰⁹ Assinala Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 671: “[Misticismo é] Toda doutrina que admita a comunicação direta entre o homem e Deus. A palavra mística começou a ser usada nesse sentido nas obras de Dionísio, o Areopagita, pertencentes à segunda metade do século V e inspiradas no neoplatônico Proclo”.

¹¹⁰ Explica Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 821: “Em geral, a atitude de quem confia nos procedimentos da razão para a determinação de crenças ou de técnicas [racionais para aplicação] em determinado campo. (...). Em sua significação genérica, pode ser usado para indicar qualquer orientação filosófica que recorra à razão [para fundamentar seus argumentos]”.

¹¹¹ Etienne Gilson, *A Filosofia Na Idade Média*, p. 655.

*ao erro. Pois o que pertence à própria natureza da razão é forçosamente verdadeiro, a ponto de o seu contrário ser simplesmente impensável - haja vista o caso dos primeiros princípios. O mesmo vale de tudo quanto nos é assegurado pela revelação divina. Concordes no combate ao erro, a fé e a ciência devem ser igualmente unânimes no conhecimento da verdade*¹¹².

2.3. O Criacionismo

Um dos dogmas principais do Cristianismo é o da criação do mundo *ex nihilo*¹¹³. Este tema é o grande divisor de águas entre o pensamento grego e o cristão. Os filósofos gregos nunca desenvolveram a idéia de um Deus único que fosse a causa primeira (eficiente e final) de tudo o que existe¹¹⁴. A filosofia grega em geral, e a filosofia de Aristóteles em particular, partiam do pressuposto da eternidade do *Ser*. Embora Platão tivesse desenvolvido um conceito peculiar de *Criação* no *Timeu*, a ação criadora do seu *Demiurgo* estaria limitada pelas *Formas*, por ele utilizadas como modelos supremos da realidade¹¹⁵.

Também o *Deus* de Aristóteles, sendo o primeiro movente não-movido do *Cosmos*, é a causa primeira (eficiente e final) da ordem do mundo e de seu devir, mas não é a causa das substâncias. Na doutrina de Aristóteles, a substância, o tempo e

¹¹² Philoteus Boehner, *História da Filosofia Cristã*, p. 451.

¹¹³ Diz Richard Rubenstein, em *Herdeiros de Aristóteles*, p. 156: “Nas palavras de um comentarista moderno, ‘a questão da eternidade do mundo foi, para as relações entre a ciência e a religião na Idade Média, o mesmo que o sistema heliocêntrico de Copérnico nos séculos XVI e XVII, e o mesmo que tem sido a teoria darwiniana da evolução, desde que foi concebida no século XIX”.

¹¹⁴ Afirma Etienne Gilson, em *O Espírito da Filosofia Medieval*, p. 57-58: “Assim, embora o primeiro motor imóvel seja o único a ser primeiro, não é o único a ser um motor imóvel, isto é, uma divindade. Se houvesse apenas dois, já seria o bastante para provar que ‘apesar da supremacia do Pensamento primeiro, o politeísmo ainda impregna profundamente o espírito do filósofo’. Numa palavra, mesmo considerado em seus representantes mais eminentes, o pensamento grego não alcançou essa verdade essencial que a palavra da Bíblia comunica sem rodeios e sem sombra de dúvida: ‘*Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est (Dt 6, 4)*’.

¹¹⁵ Conforme David Ross, em *Teoría de las Ideas De Platón*, p. 154: “Assim, a teologia do *Timeu* é mais deísta do que panteísta. Ao mesmo tempo, o demiurgo não é tido por onipotente nem por criador do mundo a partir do nada. Não cria o mundo do nada, antes, pelo contrário, «se apodera de todo o visível – que não está em repouso, senão em discordante e desordenado movimento – o conduz da desordem à ordem». (...) Tampouco é onipotente quando submete o mundo à ordem. Não pode alterar as relações estabelecidas entre as Formas, que é unicamente determinada pela natureza das mesmas”.

o movimento são considerados eternos. A substância é eterna porque, se não tivesse tal estatuto, deveria haver algo que a antecedesse, e, assim, indefinidamente, provocando um regresso ao infinito. Do mesmo modo, o movimento é eterno: se tudo o que se move é movido por outro (ou pelo mesmo enquanto outro), então não pode existir um primeiro motor na ordem do movimento. Se não existe um primeiro motor, nas séries de movedores e coisas movidas, segue-se que não deve existir um início para o movimento dos corpos em geral. Como o tempo é a medida do movimento¹¹⁶, também o tempo, pela mesma razão exposta acima, não pode ter um início. Segue-se disso que, para Aristóteles, o mundo é eterno. O Deus do Estagirita, sendo ato puro, é totalmente imóvel, estando fora do movimento e do tempo, movendo o mundo sem se mover¹¹⁷. Deus não é, para Aristóteles, o criador do mundo porque a substância, o movimento e o tempo, sendo eternos, dispensam a idéia de criação.

O *Deus* de Plotino, por sua vez, produz o mundo por *emanação*¹¹⁸. Somente o *Deus* judaico-cristão é *infinito e onipotente*, criador do mundo por um ato livre e gratuito, sem encontrar quaisquer limites à sua ação criadora. A doutrina cristã da Criação tornou necessária a compatibilização da Filosofia aristotélica com a Teologia cristã. Essa não foi a primeira vez que ocorreu, na história das Civilizações, o encontro de duas tradições filosófico-teológicas distintas, criando a necessidade de uma síntese entre ambas.

¹¹⁶ Aristóteles, *Física* (IV, 12, 221 a 5-10).

¹¹⁷ Afirma Etienne Gilson, em *O Espírito da Filosofia Medieval*, p. 65-67: “Ainda que se concedesse, contra todos os textos, que o ser enquanto ser de Aristóteles é um ser único, ainda assim esse ser não seria nada mais do que o ato puro do pensamento que se pensa. Ele seria isso tudo, porém nada mais que isso, e é, aliás, esse o motivo pelo qual os atributos do Deus de Aristóteles se limitam estritamente ao pensamento. Na boa doutrina aristotélica, o primeiro nome de Deus é pensamento, e o ser puro se reduz ao pensamento puro; na boa doutrina cristã, o primeiro nome de Deus é ser, e é porque não se pode recusar ao Ser nem o pensamento, nem a vontade, nem a potência, que os atributos do Deus cristão excederão em todos os sentidos os do Deus de Aristóteles”. A substância aristotélica é eterna porque é um composto de matéria e forma, ambas eternas. *Física* (I, 9, 192 a 25-35).

¹¹⁸ Explica Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 310: “O Conceito de Emanação foi elaborado pela primeira vez por Plotino: ‘Todos os seres, enquanto permanecem, produzem necessariamente em torno de si e de sua substância uma realidade que tende para o exterior e provém de sua atualidade presente. Essa realidade é como uma imagem dos arquétipos dos quais nasceu: é assim que do fogo nasce o calor e que a neve não retém em si o frio (...) (*Enn.*, V, 1, 6)’. Ora, tal formulação está muito distante da idéia cristã da Criação, que pressupõe tanto a Vontade de Deus, quanto a Criação do mundo a partir do nada.

Richard Rubenstein, em *Herdeiros de Aristóteles*, argumenta que os teólogos árabes, ao tentarem compatibilizar a filosofia aristotélica com a doutrina corânica, já haviam detectado sérias divergências entre ambas. A alternativa encontrada por esses mesmos teólogos foi a de tentar espiritualizar o peripatetismo, nele introduzindo elementos platônicos, como uma maneira de reduzir as críticas dos “monoteístas ortodoxos” à inserção da filosofia pagã na teologia. Um dos filósofos árabes responsáveis por esta “releitura” de Aristóteles foi Avicena. A mesma estratégia, segundo Rubenstein, foi utilizada pelos teólogos cristãos (São Tomás inclusive) na tentativa de reduzir as críticas dos fundamentalistas (à la Tertuliano) ao aristotelismo¹¹⁹.

São Tomás, tal como ocorre com Santo Agostinho, expressão máxima da Patrística Latina, tem no *Dogma da Criação*¹²⁰ um dos pontos básicos de sua Teologia¹²¹. A Criação não pode ser demonstrada pela via da razão e tudo o que existe (entes) *tem o Ser* por participação naquele que *é o Ser*. Esta é a inovação radical

¹¹⁹ Diz Richard Rubenstein, em *Herdeiros de Aristóteles*, pp. 78-80: “O efeito disso tudo [a adaptação da filosofia aristotélica ao cristianismo e ao islamismo] foi retratar o sábio grego como um cristão não-credenciado, um filósofo transcendentalmente sábio cuja visão de mundo poderia tornar-se aceitável para os fiéis mediante sua simples atualização e inserção no contexto sobrenatural adequado. Essa amistosa deturpação teve diversos efeitos históricos. Para começar, deu tempo para a nova visão do mundo. Ao desviar a atenção das implicações mais subversivas da filosofia, ela adiou o contra-ataque inevitável [dos fundamentalistas] e deu início a um período germinativo, durante o qual os cristãos mais instruídos puderam absorver o vocabulário e os conceitos fundamentais do pensamento aristotélico. (...). A médio prazo, entretanto, era impossível ocultar a disjunção entre razão e revelação, entre a filosofia natural aristotélica e a fé cristã. Aristóteles não era Platão nem São Paulo. Não apenas repudiava a idéia de um mundo das Idéias, separado do universo natural, como havia outros aspectos de seu pensamento difíceis de ‘espiritualizar’ de maneira proveitosa (ou inofensiva, pelo menos) para os cristãos ortodoxos”.

¹²⁰ Afirma Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 221: “A primeira exposição lúcida do conceito de Criação deveu-se a Santo Anselmo. ‘As coisas feitas pela substância criadora’ diz ele, ‘foram feitas do nada, assim como sói dizer-se que alguém que era pobre ficou rico, e outro, que era doente ficou são’ (*Monologion*, 8). Logo, nada antecede à obra criadora, exceto Deus: ‘Aquilo que antes não era agora é’ (*Ibid.*, 8)”.

¹²¹ Explica Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 221: “Com igual lucidez São Tomás recapitulava as características que essa noção [de Criação] viera adquirindo na Escolástica latina. A Criação é ‘a emanção de todo ente a partir da causa universal, que é Deus’. Ela não pressupõe nenhuma realidade, pois então haveria uma realidade não-causada por Deus: e neste sentido é *ex nihilo*. *Ex* não significa a causa material, como se o nada fosse a matéria de que o mundo é composto, mas somente a ordem de sucessão, pela qual o ser criado do mundo segue-se ao não-ser do próprio mundo (*S. Th.* I, q. 45, a. 1-2)”.

apresentada pela metafísica de São Tomás: identificar o Deus cristão como sendo a causa, *por excelência*, de tudo o que existe. Diz Etienne Gilson:

Criar é causar o ser. Se, portanto, cada coisa é capaz de ser causa, na medida em que é ser, Deus, que é o Ser, deve poder causar o ser e, inclusive, deve ser o único a poder fazê-lo. Todo ser contingente deve sua contingência ao fato de que não é mais do que uma participação no ser; ele tem seu ser, mas não o é no sentido único em que Deus é o seu. (...) A criação é, portanto, a ação causal própria de Deus, ela lhe é possível e só é possível para ele¹²².

Os teólogos cristãos anteriores a São Tomás, que trataram do tema, identificaram Deus com suas perfeições (atributos): Imobilidade, Verdade, Bondade, dentre tantos outros. São Tomás não negou que Deus tivesse essas perfeições. Disse, porém, que essas mesmas perfeições *convinham* a Deus porque ele era a existência *simpliciter*¹²³.

2.3.1. As substâncias espirituais

A Teologia de São Tomás pressupõe que, para além das substâncias sensíveis, existam também substâncias espirituais isentas de matéria: os anjos, que regridem até aos corpos inorgânicos, dentro de uma rigorosa hierarquia ontológica. A doutrina da alma humana, por sua vez, contém elementos aristotélicos: embora seja ela uma substância espiritual autônoma, permanece, ao contrário de *Deus* e dos anjos, unida naturalmente ao corpo, tal como pressupõe Aristóteles no *De Anima*, ao considerar a alma como: “o ato final (enteléquia) mais importante de um corpo que

¹²² Etienne Gilson, *O Espírito da Filosofia Medieval*, pp. 121-2.

¹²³ Etienne Gilson, em *O Espírito da Filosofia Medieval*, p. 86-87, elucida a questão: “A partir do momento em que se diz que Deus é o ser, fica claro que, em certo sentido, somente Deus existe. Admitir o contrário é empenhar-se em sustentar que tudo é Deus, coisa que o pensamento cristão não poderia fazer, não apenas por razões religiosas, mas também por razões filosóficas, sendo a principal delas que, se tudo é Deus, não há Deus. De fato, nada do que nos é diretamente conhecido possui as características do ser. Primeiro, os corpos não são infinitos, pois cada um deles é determinado por uma essência que o limita, definindo-o. O que conhecemos é este ou aquele ser, nunca o Ser, e mesmo supondo-se efetuada a soma do real e do possível, nenhuma soma de seres particulares poderia reconstituir a unidade do que é, pura e simplesmente”.

tem a vida em potência”¹²⁴. Adota, portanto, o *hilemorfismo* aristotélico, pelo qual alma e corpo são distinções lógicas, já que ambos formam uma unidade indissociável¹²⁵.

São Tomás acrescenta à doutrina aristotélica da alma alguns elementos oriundos da sua Teologia. O principal deles supõe que a alma, sendo criada por Deus, independe da matéria, o que a torna uma substância espiritual ou forma pura (*enteléquia*). Para adquirir suas características naturais, porém, a alma depende do corpo, assim como a forma depende da matéria para compor cada indivíduo singular¹²⁶. Com isso, São Tomás garante a imortalidade da alma, que passa a ser uma verdade de fé e de razão.

A doutrina tomista da alma é bem mais complexa do que a formulada por Aristóteles. Dentre outras razões, porque São Tomás necessitava conciliar uma doutrina *imane*nte (como a do Estagirita) com uma doutrina *transcendente* da alma (como a cristã). A doutrina de São Tomás sustenta que a alma é uma substância imaterial e, ao mesmo tempo, a forma¹²⁷ do corpo humano¹²⁸. Assim, o homem é um

¹²⁴ Nicola Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, p. 28.

¹²⁵ Explica Philotheus Boehner, em *História da Filosofia Cristã*, p. 468: “A união entre corpo e alma deve ser constituída de maneira tal que os atos genuinamente humanos não pertençam apenas à alma, e sim ao homem, ou seja, ao composto. Por isso o homem consta unicamente de forma substancial e da matéria primeira. Pela mesma razão, o termo homem não deve ser enunciado com relação à alma ou ao corpo, mas tão-somente com relação ao todo ou composto. Para entender esta doutrina é preciso atender à diferença entre união substancial e união acidental. Acidental é a união que existe entre uma substância e seus acidentes ou propriedades, tais como o calor, o frio, a forma externa, etc.; substancial é aquela que se origina da composição de uma forma com uma matéria”.

¹²⁶ F. C. Copleston, *El Pensamiento de Santo Tomas* p. 177. Philotheus Boehner, por sua vez, assim explica a relação tomista da alma com o corpo, em *História da Filosofia Cristã*, p. 469-70: “A alma é uma forma espiritual essencialmente apta a unir-se a um corpo; ou, mais precisamente: é um princípio racional que necessita de um corpo para exercer suas operações próprias; por isso a alma, quando comparada ao anjo, representa um grau inferior de espiritualidade. (...). Conquanto não dependa da matéria para sua existência, a alma está profundamente enraizada na corporeidade, a ponto de permanecer incompleta sem o corpo: ‘*Si enim animae naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem*’.

¹²⁷ O termo *forma*, embora tenha recebido outras utilizações na Filosofia Medieval, é sempre empregado no sentido clássico que lhe deu Aristóteles na *Metafísica*, ou seja, o de princípio primeiro (causa) da substância. Assinala Nicola Abbagnano no *Dicionário de Filosofia*, p. 469: “Em todos os casos, a Forma conserva os caracteres que Aristóteles lhe havia atribuído: é a causa ou razão de ser da

composto de corpo e alma numa única substância, formando uma unidade indissociável. Com isso, São Tomás manteve o princípio fundamental da doutrina aristotélica, tal como estava formulada no *De Anima*¹²⁹. Explica Philotheus Boehner:

*É à alma, como forma substancial única, que o homem deve a totalidade de seu ser: o existir, o ser-corpo, a vida, a energia sensitiva, a racionalidade. Com efeito, quanto mais elevada a forma, mais ser ela contém virtualmente em si*¹³⁰.

2.4. A analogia do ser

A Doutrina cristã da Criação tratava Deus e Ser como sinônimos. São Tomás de Aquino, por sua vez, a partir de sua doutrina metafísica, identificava o ser de Deus com a existência. Ao mesmo tempo, as premissas epistemológicas do Aquinate vedavam qualquer possibilidade de um saber positivo sobre a *essência* de Deus, pois o entendimento humano conhece somente aquilo que é objeto de afecção sensorial. Segue-se disso que apenas os *efeitos* da Criação divina podem ser conhecidos pelo homem.

Essa limitação cognitiva, derivada do modo humano de conhecer, resulta no fato de que as coisas do mundo quase nada revelam sobre a natureza de Deus, já

coisa, aquilo em virtude do que uma coisa é o que é; é ato ou atualidade da coisa, por isso o princípio e o fim de seu devir”.

¹²⁸ Diz F. C. Copleston, em *El Pensamiento de Santo Tomás*, p. 185: “Como o santo afirmava que só existe uma alma no homem e que ela sobrevive à morte (que significa, justamente, a separação entre a alma e o corpo), sua posição não era a de Aristóteles. É verdade que para este somente existia uma alma (*psyche*) no homem, alma que é a entelêquia ou forma do corpo; porém esta *psyche* não inclui o intelecto (*nous*) imortal. Aristóteles fala certamente alguma vez como se a inteligência imortal fosse uma parte separável da alma; porém, sua posição geral fica manifesta no *De anima*. A *psyche* humana é o princípio das funções biológicas, sensitivas e de algumas das mentais, e é a forma do corpo; porém, precisamente por sê-lo não pode existir apartado deste. Dizer que algo é a forma do corpo humano é, para Aristóteles, o mesmo que dizer que é inseparável deste corpo”.

¹²⁹ Leiamos Eunaldo Formen, em seu *Comentário Introdutório ao El Ente y la Esencia* de São Tomás, p. 164: “A alma humana, por ser uma substância imaterial, é subsistente, possui um ser próprio: além disso, por sua própria natureza informa o corpo. Com esta afirmação, São Tomás sintetiza estas duas imagens do homem, aristotélica e neoplatônica. ‘Diz-se que a alma humana é como horizonte e confim do corpóreo e do incorpóreo, enquanto que é substância incorpórea, forma, todavia, o corpo”.

¹³⁰ Philotheus Boehner, *História da Filosofia Cristã*, p. 468.

que não existe semelhança entre coisas que pertencem a gêneros diferentes. Se não existe semelhança, não pode haver comparação. Se nenhuma criatura pertence ao mesmo gênero que Deus, pois Deus não está em nenhum gênero, não pode haver comparação entre ambos. Além disso, toda semelhança é recíproca: «o semelhante é semelhante ao semelhante». Logo, se o homem é semelhante a Deus, Deus é semelhante ao homem. Ora, nada é semelhante a Deus. Afirma São Tomás de Aquino na *Suma Teológica*:

Quando se trata de um agente que não coincide no gênero, seus efeitos alcançarão uma semelhança mais distante ainda com a forma do agente. Mas não de tal modo que participem segundo a mesma razão específica ou genérica, mas apenas segundo alguma analogia, assim como o ser é comum a tudo. É desta maneira que os efeitos de Deus, enquanto entes, lhe são semelhantes como ao primeiro e universal princípio de todo o ser¹³¹.

Tal assertiva, segundo o Aquinate, implicaria no fato de que tudo aquilo que o entendimento humano poderia captar de modo positivo acerca de Deus seriam os efeitos da Criação. Estes últimos, por sua vez, revelariam de modo imperfeito *algo* sobre o Criador. Explica São Tomás na *Suma Contra os Gentios*:

Como os efeitos são mais imperfeitos que suas causas, não convêm a elas nem no nome nem na definição; todavia, é necessário encontrar entre uns e outras alguma semelhança, pois da natureza da ação nasce que o agente produza algo semelhante a si, já que todo ser produz quando está em ato. Por isso, a forma do efeito encontra-se, na verdade, de algum modo na causa superior, ainda que de outro modo e por outra razão, por cujo motivo chama-se causa equívoca¹³².

A partir dessas premissas epistemológicas, ficaria vedado qualquer conhecimento de Deus que não fosse por intermédio da *analogia*¹³³. Deus, sendo ao

¹³¹ São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q 4, a 3, p. 191.

¹³² São Tomás de Aquino, *Suma Contra los Gentiles*, p. 169.

¹³³ São Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q 5, a 3, p. 192: “Quanto ao 3º, deve-se responder que não se afirma haver semelhança entre Deus e a criatura em razão da comunicação de uma forma segundo a mesma razão genérica e específica, mas apenas segundo uma analogia, pois Deus é ente por essência, os outros por participação”.

mesmo tempo transcendente (por ser infinito)¹³⁴ e tendo por essência sua existência (o que não é captável pelos sentidos humanos, já que eles somente podem conhecer as existências singulares reveladas nos diversos entes), não poderia ser conhecido de modo positivo pelo intelecto humano. Somente a *analogia*, que é uma espécie de conhecimento aproximativo (a partir daquilo que é mais conhecido *a nós*, ou seja, o que pode ser objeto de experiência) daqueles objetos que estão para além de qualquer possibilidade de definição ou demonstração¹³⁵, poderia, por sua vez, revelar *algo* sobre a natureza divina.

A analogia, portanto, é uma espécie de conhecimento que exerce duas funções: (i) *unificadora*; (ii) *separadora*: tudo o que é análogo, está, de um modo ou outro, ligado àquilo pelo qual é análogo; tudo o que é análogo está, de um modo ou outro, separado daquilo que é análogo, pelo fato mesmo de ser um análogo¹³⁶. A analogia é um conhecimento aproximativo, que opera mediante o recurso a casos singulares (que podem ser objeto da intuição humana), para estabelecer semelhanças genéricas com outros objetos que possam vir a ser conhecidos pelo entendimento humano¹³⁷. Aristóteles, na *Metafísica*, explica o papel cognoscitivo da analogia ao descrever os conceitos de ato e potência:

¹³⁴ Diz Nicola Abbagnano no *Dicionário de Filosofia*, p. 970: “Esse termo foi usado com dois significados diferentes: 1º estado ou condição do princípio divino, do ser além de tudo, de toda experiência humana (enquanto experiência de coisas) ou do próprio ser. (...). Escoto Erígena e outros usaram o termo supra-ente para designar a Transcendência absoluta, graças à qual Deus está além de todas as determinações concebíveis, até mesmo do ser e da substância. Nem sempre, porém, a Transcendência é levada ao ponto de situar Deus além do ser, transformando-a de algum modo em ‘nada’. A escolástica clássica, reconhecendo a analogicidade do ser, não põe Deus além do próprio ser: esta forma de Transcendência [colocar Deus para além do ser] é, ao contrário, própria da teologia negativa ou mística”.

¹³⁵ Para definir algo, faz-se necessário delimitar a espécie a partir do gênero, por meio da diferença específica; para demonstrar algo, é preciso partir de princípios - primeiros e necessariamente verdadeiros - reconhecidos como tais pelo intelecto.

¹³⁶ Etienne Gilson, *O Espírito da Filosofia Medieval*, p. 130.

¹³⁷ Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 76, diz o seguinte: “A partir de Alfarabi, a filosofia árabe havia formulado a distinção entre a demonstração *propter quid* e a demonstração *quia*, que Alberto da Saxônia depois chamou de demonstrações *a priori* e demonstrações *a posteriori*. ‘A demonstração é dupla’, diz Alberto: ‘uma é a que vai das causas ao efeito e chama-se demonstração *a priori*, ou demonstração *propter quid*, ou demonstração perfeita, e dá a conhecer a razão pela qual o efeito existe. A outra é a demonstração que vai dos efeitos às causas e chama-se demonstração *a*

O que queremos dizer fica claro por indução a partir dos casos particulares, pois não é necessário buscar a definição de tudo, mas é preciso contentar-se com compreender intuitivamente certas coisas mediante a analogia. E o ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados, mas tem a visão, e o que é extraído da matéria para a matéria e o que é elaborado para o que não é elaborado¹³⁸.

No exemplo aristotélico, *algo* une ato e potência: ambos, sendo contrários, podem também ser considerados como (*co*) relativos¹³⁹, mantendo uma relação *necessária*¹⁴⁰ entre si, pois somente está em ato aquilo que tem a potência para tal. Ao mesmo tempo, ato e potência diferem entre si: um ente ou está em ato ou está em potência. Também o ser (existência) de Deus e o ser (existência) do homem podem ser vistos segundo uma espécie de analogia, dentre muitas possíveis: O ser de Deus está para o ser do homem, assim como o ser da substância está para o ser do acidente¹⁴¹.

Examinando a substância e o acidente do ponto de vista metafísico, conclui-se que ambos são seres (substância e acidente), mas por *analogia*, já que o acidente é algo que acontece a substância: uma modificação qualquer que nela ocorre. A substância (tomada no sentido aristotélico) tem por si mesma o seu ser; o acidente, por sua vez, não tem por si mesmo seu ser, mas por outro (a substância). Ambos –

posteriori, ou demonstração *quia*, ou demonstração não perfeita e dá a conhecer as causas pelas quais o efeito existe”

¹³⁸ Aristóteles, *Metafísica*, (IX, 6, 1048 a 35 - 1048 b).

¹³⁹ Aristóteles, *Categorias*, (6 a 35 - 6 b 35).

¹⁴⁰ As coisas relativas mantêm entre si uma relação distinta daquela mantida pela substância e seus acidentes. Nesta última, o ser dos acidentes depende do ser da substância; nos relativos, em contraposição, cada ser, para ser o que é, depende do ser do outro. Afirma Aristóteles, nas *Categorias* (6 a 35 - 6 b): Diz-se que são relativas todas aquelas coisas das quais se diz que o seu ser é serem relativamente a outro ou terem qualquer outra relação com outro; como o maior, cujo ser é dito de outro – pois diz-se que o maior é maior do que algo – e o dobro, cujo ser é dito de outro – pois diz-se que o dobro é o dobro de algo; e, da mesma maneira, com todas as outras coisas desse gênero”.

¹⁴¹ Existe entre o ser de Deus e o ser do homem uma relação de proporcionalidade (como São Tomás a denomina) que é muito peculiar: um dos pólos da relação é determinado (a relação do homem com seu ser/existência); o outro pólo, porém, é indeterminável, já que nada se pode saber sobre a relação que existe entre Deus e seu ser.

substância e acidente – são denominados seres por homonímia, já que é possível dizer, com verdade, que: «Sócrates (*é*) e *é* branco», embora o fato de ser «Sócrates» seja totalmente diferente do fato de ser «branco».

2.4.1. Dimensão ontológica da analogia do ser

A analogia do ser, proposta pelo Aquinate, sustenta que Deus e o homem sejam (existam) de modo radicalmente distinto, ainda que isso não implique o fato de que ocorra entre eles *alteridade*, já que, nesse caso, não haveria nenhuma espécie de comunidade (semelhança) entre ambos¹⁴². Se o homem *tem* o ser, então ele existe não por si, mas por outro, que é a *causa* da sua existência. Se a analogia é o modo pelo qual o entendimento humano, por intermédio do *lógos*, busca conhecer Deus (ainda que de modo meramente aproximativo, pois parte do homem, que é um efeito de Deus), a chave para a compreensão da *relação ontológica* que existe entre Deus e as criaturas - que o *lógos* conhece por analogia -, deve ser encontrada na relação entre o *ser* e a *causalidade*¹⁴³.

Se o termo *causa* define, de modo geral, a passagem da potência ao ato (de um atributo), num ser qualquer, por obra de outro ser que esteja em ato, então esse mesmo ser em ato, que é causa dessa passagem, deve, antes de tudo, existir no sentido forte da expressão. O ser é, portanto, a origem da causalidade (em todas as suas espécies, com destaque para a causalidade eficiente). Porém, como o ser, na doutrina Tomista, é a *existência*, segue-se que a *existência* responde pelo fundamento último da causalidade. Por outro lado, toda a relação causal supõe que o ser que está em ato,

¹⁴² Diz São Tomás, na *Suma Teológica* I, q. 5, a 3, p. 192: “Quanto ao 4º deve-se dizer que, embora se conceda de alguma maneira que a criatura se assemelha a Deus, não se pode, por outro lado, e de modo nenhum, afirmar que Deus se assemelha à criatura. Pois, como explica Dionísio, ‘entre aqueles que são de uma mesma ordem admite-se uma mútua semelhança, não, porém, entre o efeito e a causa’. Dizemos que uma imagem se parece com o homem, mas não o contrário. Assim, também, em certo sentido, pode-se dizer que a criatura é semelhante a Deus, mas não que Deus seja semelhante à criatura”.

¹⁴³ Seguimos, aqui, o pensamento de Etienne Gilson, em *O Espírito da Filosofia Medieval*, p. 116 e seguintes.

sendo a causa da passagem da potência para o ato noutra ser, comunique algo de seu ser a seus efeitos¹⁴⁴. Remontando às origens da cadeia causal é imperioso que o ser primeiro, que é a causa de tudo o mais, comunique algo a seus efeitos (ao mundo)¹⁴⁵.

Explica Etienne Gilson:

Portanto, se o universo cristão é um efeito de Deus, e a noção de criação implica isso, ele deve ser necessariamente um análogo de Deus. Nada mais que um análogo, porque, se compararmos o ser por si ao ser causado em sua existência mesma, obteremos duas ordens de seres que não são capazes nem de adição, nem subtração: eles são, rigorosamente falando, incomensuráveis, e é também por isso que são compossíveis. (...) É por isso que toda a metafísica cristã requer o uso das noções de similitude e participação, mas dá a elas um sentido muito mais profundo que o platonismo, do qual as toma emprestadas, porque a matéria de que faz uso o Demiurgo do Timeu é tão-só informada pelas idéias de que participa, ao passo que a matéria do mundo cristão recebe de Deus sua existência ao mesmo tempo que a existência de suas formas¹⁴⁶.

A relação de Deus com a existência, portanto, é radicalmente distinta da relação do homem com a existência: Deus *é* o ser; o homem *tem* o ser. Nesse sentido é que se pode introduzir a noção de *analogia de proporcionalidade* entre o ser de Deus e

¹⁴⁴ Explica Etienne Gilson, em *O Espírito da Filosofia Medieval*, p. 129: “Há poucas fórmulas que se repetem com maior frequência em São Tomás do que aquela em que essa relação se expressa; como tudo o que causa age conforme esteja em ato, toda causa produz um efeito que se assemelha a ela: ‘*Omne agens agit sibi simile*’ (Todo agente produz algo semelhante a si). A similitude não é aqui uma qualidade adicional, contingente, que sobreviria sabe-se lá como para coroar a eficácia, ela é coessencial à própria natureza da eficiência, de que não é mais que o sinal exterior e a manifestação sensível”. Ainda com relação ao tema, afirma São Tomás de Aquino, na *Suma Contra los Gentiles*, p. 169: “Como os efeitos são mais imperfeitos que suas causas, não convêm a elas nem no nome nem na definição; todavia, é necessário encontrar entre uns e outras alguma semelhança, pois da natureza da ação nasce que o agente produza algo semelhante a si, já que todo ser produz quando está em ato. Por isso, a forma do efeito encontra-se, na verdade, de algum modo na causa superior, ainda que de outro modo e por outra razão, por cujo motivo chama-se causa equívoca”.

¹⁴⁵ Na *Suma Teológica*, I, q 4, a 3, p. 191, diz São Tomás de Aquino: “Quando se trata de um agente que não coincide no gênero, seus efeitos alcançarão uma semelhança mais distante ainda com a forma do agente. Mas não de tal modo que participem segundo a mesma razão específica ou genérica, mas apenas segundo alguma analogia, assim como o ser é comum a tudo [a Deus e às criaturas]. É desta maneira que os efeitos de Deus, enquanto são entes, lhe são semelhantes como ao primeiro e universal princípio de todo o ser”.

¹⁴⁶ Etienne Gilson, *O Espírito da Filosofia Medieval*, pp. 129-132.

o ser dos homens¹⁴⁷. O ser de Deus responde por aquilo que ele *é*, assim como o ser do homem responde por aquilo que ele *é*. Mas a *relação* de Deus com o seu ser é *radicalmente distinta* da *relação* do homem com o seu ser (pois o ser do homem é um efeito de uma causa externa). Logo, é por *analogia* que se aplica o termo *ser* a ambos (Deus e homem). A analogia do ser é, portanto, uma espécie de conhecimento que procura estabelecer uma relação entre a existência de Deus e a existência do homem, a partir daquilo que é *mais conhecido* ao homem: sua própria existência. Mas, ao mesmo tempo, esse conhecimento deve preservar a distância transcendental que existe entre ambos. Como explica Etienne Gilson:

É por isso que se diz que o ser é análogo de um ser ao outro. Em que consiste essa relação de analogia? É uma relação entre duas proporções ou, como também se diz, uma proporcionalidade. O que há de comum entre a idéia do ser aplicada a Deus e a idéia do ser aplicada ao homem é que, assim como o ser de Deus é aquilo pelo que ele é, assim também o ser do homem é aquilo pelo que ele é. Isso não quer dizer que a relação de Deus com o seu ser é a mesma que a do homem com seu ser: eles são, ao contrário, infinitamente diferentes; mas em ambos os casos a relação existe, e o fato de existir no interior de cada ser estabelece entre todos os seres uma analogia. É isso que é a analogia do ser, e vê-se logo por que ela não é mais que uma analogia de proporcionalidade, porque se pode estabelecer entre seres que não têm entre si nenhuma proporção, contanto que cada um deles seja em relação a si o que os outros são em relação a eles¹⁴⁸.

2.4.2. Dimensão semântica da analogia do ser

Do ponto de vista *semântico*, a analogia do ser envolveria o modo pelo qual a *existência* de Deus e dos *entes* poderia ser predicada, sem que ocorresse *univocidade* ou *equivocidade*: nem a *sinonímia* (termos distintos para a mesma realidade) nem a *homonímia* (termo comum a realidades distintas) poderiam dar conta

¹⁴⁷ A analogia de proporcionalidade aplica-se, apenas, à relação entre o ser de Deus e o ser das criaturas. Por ela, Deus e o homem «existem» de modo análogo, ou seja, guardando-se as devidas proporções. Deus é o ser por essência e o homem tem o ser como efeito da essência de Deus.

¹⁴⁸ Etienne Gilson, *O Espírito da Filosofia Medieval*, p. 130.

do modo de predicar a existência concomitante de Deus e da Criação¹⁴⁹. A predicação de coisas distintas com o mesmo conceito foi enfrentada e resolvida por Aristóteles. Se a *sinonímia* e a *homonímia*¹⁵⁰ são os modos adequados de predicar uma coisa qualquer, como explicar que seja possível utilizar o verbo ser (no sentido de existência) para nomear coisas distintas, sem que ocorra contradição? Dizer, por exemplo, que: «Sócrates é» e que: «a brancura é», tal como ocorre na proposição: «Sócrates é branco»? A solução platônica é realista: cada termo está associado a uma e mesma *Idéia* de “existência”. A questão é que «Sócrates» e «brancura» «existem» de modos radicalmente distintos.

Para evitar as *aporias* da doutrina da predicação platônica, Aristóteles desenvolveu a sua própria doutrina semântica¹⁵¹. Duas foram as inovações da semântica aristotélica: (*i*) – sua doutrina da substância (primeira e segunda) e dos acidentes (propriedade e acidente) –, que permitiu a criação das *categorias*: termos genéricos, com estatuto lógico, para predicar, daquilo que existe de fato (substância):

¹⁴⁹ Explica Alain de Libera, em *A Filosofia Medieval*, p. 406: “A metafísica e a teologia tratariam essencialmente do ser enquanto ser. Causa do ente em sua totalidade, Deus é também o primeiro a ser em sentido absoluto. A questão fundadora da filosofia primeira, aquela em que, por excelência, o teólogo cristão poderá enfrentar os gentios (os filósofos árabes e judeus) é saber se existe um conceito de ser que seja comum a Deus e ao criado, pois Deus não é apenas um ente [que responde pela] causa de uma pluralidade de outros entes, mas um Ser que está além do ente e que é a causa do ser de todo ente sem ser a causa de seu próprio ser. Partindo da problemática da multiplicidade de sentidos do ser, tal como é formulada no Livro IV da *Metafísica* de Aristóteles, Tomás examina as diferentes respostas apresentadas pelos comentadores das *Categorias* para enfrentar o problema da pluralidade das *Categorias*: achar um intermediário entre a homonímia pura e a sinonímia pura”.

¹⁵⁰ Aristóteles, nas *Categorias* (1 a 15), pressupõe que existam três espécies possíveis de predicação: *sinonímia*, *homonímia* e *paronímia*. Ocorre a *sinonímia* quando, com nomes distintos, designa-se a mesma coisa; ocorre a *homonímia* quando o mesmo termo designa coisas distintas; ocorre a *paronímia* quando um termo é produzido por associação com outro que lhe antecede, tal como ocorre com o termo *saudável*, que se origina, por paronímia, de *saúde*.

¹⁵¹ O núcleo da doutrina semântica de Aristóteles é a substância. É sobre ela que se desenvolve a doutrina das categorias. As categorias aristotélicas têm a função de descrever tudo o que pode ocorrer à categoria primeira (a substância) de modo accidental. O gênero e a espécie são modos de atribuição que se aplicam somente à substância visando descrever a sua essência. Por esse fato é que Aristóteles designa-as como substâncias segundas: aquilo que se diz de um sujeito, mas que não está em um sujeito - *Categorias* (1 a 20). O papel da substância segunda é servir de elo entre o individual (a substância primeira dada à intuição) e o universal (as maneiras de predicar de modo accidental a substância primeira): quem diz «Sócrates», também diz «um certo homem» ou «um certo animal racional». Todas as demais categorias (lugar, tempo, posição, ação, e assim por diante) serão aplicadas à substância segunda. *Categorias* (2 b 29 - 3 a 7).

(a) sua essência (ou definição); (b) seus modos de existência (acidentes)¹⁵²; (ii) sua doutrina do sentido focal (*focal meaning*)¹⁵³: coisas distintas puderam ser nomeadas com um mesmo termo, sem que ocorresse *homonímia* (equivocidade), quando, de um modo ou outro, devesse existir uma relação tal entre ambas, que permitisse, com verdade, associá-las. O fundamento da relação, portanto, não é semântico, mas realista (*in re*)¹⁵⁴.

Essa espécie de analogia seria desenvolvida, em primeiro lugar, para designar os vários sentidos possíveis de utilização do termo *ser*. Sem o recurso a esse expediente, seria preciso acatar (contra o senso comum revelado pela linguagem) que o termo *ser* fosse sempre predicado de modo *unívoco*, para designar somente a *existência* dos objetos, tal como sustentaria Parmênides, em sua obra *Da Natureza*. Seguir-se-ia disso que não seria possível utilizá-lo para designar aquilo que *aconteceria* a esses mesmos objetos (seus modos ou predicados). Adotada, porém, a doutrina do sentido focal, o uso da homonímia não produziria um caráter *equivoco*, já que haveria um sentido comum (*focal meaning*), por meio do qual coisas análogas receberiam a designação genérica de *seres*. Esse foco comum seria estabelecido pela *substância*. Como diz Aristóteles, em sua *Metafísica*:

¹⁵² Existem, segundo Aristóteles, quatro espécies possíveis de predicação – *Tópicos*, (I, 9, 103 b 20-25): (i) – *definição* (que indica a essência - substância primeira), (ii) – *propriedade* (predicado que não indicando a essência de algo, pertence unicamente a esse algo e dele se predica de modo conversível), (iii) - *gênero* (aquilo que se predica na categoria de essência, de várias coisa que apresentam diferenças específicas), (iv) - *acidente* (aquilo que não sendo essência, propriedade ou gênero, pode ou não pertencer à coisa, sem que a coisa deixe de ser ela mesma). As categorias – essência, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, ação, paixão – serão sempre a expressão desses modos possíveis de predicar a substância.

¹⁵³ Essa expressão foi utilizada pela primeira vez por G. E. L. Owen, conforme Christopher Shields, *Order In Multiplicity*, p. 59.

¹⁵⁴ Aristóteles oferece um exemplo elucidativo de sua doutrina do sentido focal nos *Tópicos*, (I, 7, 103 a 5-15): “Em primeiro lugar devemos definir os diversos sentidos da palavra ‘identidade’. A identidade se poderia considerar de maneira geral, e falando sumariamente, como incluída em três divisões. Em geral aplicamos o termo ou em sentido numérico, ou específico, ou genérico - numericamente, nos casos em que há mais de um nome, mas uma coisa só, como ‘manto’ e ‘capa’; especificamente, quando há mais de uma coisa, mas estas não apresentam diferenças no tocante à sua espécie, como um homem e outro homem, ou um cavalo e outro cavalo, pois coisas assim pertencem à mesma classe, e delas se diz que são ‘especificamente idênticas’. E, do mesmo modo, chamam-se genericamente idênticas aquelas coisas que pertencem ao mesmo gênero, como um cavalo e um homem”.

O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada. O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como chamamos 'salutar' tudo o que se refere à saúde: seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebê-la; ou do mesmo modo como dizemos 'médico' tudo o que se refere à medicina: seja enquanto a possui, seja enquanto é inclinado a ela por natureza, seja enquanto é obra da medicina (...). Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são substâncias, outras porque afecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidades, ou causas produtoras ou geradoras tanto da substância como do que se refere à substância, ou porque negações de algumas destas ou, até mesmo, da própria substância. (Por isso até mesmo o não-ser dizemos que 'é' não-ser)¹⁵⁵.

O caso paradigmático dessa espécie de homonímia (*pròs hèn*) ocorre, como foi visto acima, com o termo *ser*. Porém, muitos outros termos utilizados pela linguagem partilham dessa mesma propriedade: serem ditos em vários sentidos, tal como ocorre com o termo *causa*. São Tomás denominaria essa espécie de homonímia, ao referir-se à relação existente entre Deus e a Criação, com o termo *analogia de proporção* (proporcionalidade). Por essa espécie de analogia poder-se-ia atribuir o mesmo termo a coisas distintas porque entre essas últimas existiria uma relação objetiva (*in re*). Quando se diz: «Deus é»; «Sócrates é»; designam-se a *existência* de Deus e a *existência* de Sócrates. Porém, Sócrates e Deus *existem* de modo análogo, ou seja, guardando-se as devidas proporções: a existência de Deus é *necessária*; a de Sócrates é *contingente*¹⁵⁶ e a existência do primeiro é, ao mesmo tempo, a causa da existência do segundo. Diz São Tomás na *Suma Teológica*:

É preciso dizer que os nomes em questão são atribuídos a Deus e às criaturas segundo analogia, isto é, segundo proporção. E isso

¹⁵⁵ Aristóteles, *Metafísica*, (IV, 2, 1003 a 30 - 1003 b 10):

¹⁵⁶ Aplicam-se, aqui, os pressupostos da demonstração *a posteriori* (*quia*): quando se parte dos efeitos para as causas, o conhecimento que daí é produzido é meramente aproximativo (nota 101). Assim, quando se diz que tanto Deus quanto os homens possuem a existência, predicam-se, com o mesmo termo, coisas distintas: Deus tem por essência a existência, a qual, por sua vez é a causa da existência do homem.

*acontece com os nomes de dois modos. Ou porque muitos são proporcionais a um único, como sadio se diz do remédio e da urina porque um e outro têm relação e proporção com a saúde do animal: um como sinal e outro como causa; ou porque um é proporcional ao outro, como sadio se diz do remédio e do animal, sendo o remédio causa da saúde, que se encontra no animal*¹⁵⁷.

É essa espécie de analogia (de proporcionalidade), que encontra sua expressão semântica na homonímia *pròs hèn*, que torna possível a descrição da relação ontológica especialíssima que existe entre Deus e a criação. Embora ambos participem da *existência*, fazem-no de modo radicalmente distinto, pois, no universo cristão, Deus é a razão suficiente de todos os demais seres na medida em que é a existência¹⁵⁸. Embora a idéia de causa implique necessariamente uma relação com seus efeitos, essa mesma relação é indeterminável¹⁵⁹, já que nada há de comum entre um ser infinito e sua Criação. Em síntese, pode-se colocar o tema da analogia do ser nos seguintes termos: Deus e o homem são análogos guardando-se as devidas proporções; Deus *é* o ser e o homem *tem* o ser e Deus é a causa do ser do homem. A Teologia natural, com o expediente da analogia do ser, expressa, de modo inteligível à razão, aquilo que já havia sido revelado ao homem no Êxodo: somente Deus é o ser.

¹⁵⁷ São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q 13, a 5, p. 295:

¹⁵⁸ Assinala Alain de Libera, em *A Filosofia Medieval*, p. 408: “O estatuto das predicções analógicas é ele mesmo analógico. Numa predicação analógica, o ‘trajeto da predicação’ (*transitus praedicationis*) vai do anterior ao posterior e ‘embora siga sempre a ordem do conhecimento, nem sempre segue a das realidades conhecidas’: no caso da substância, a predicação do ser vai do que é primeiro segundo a natureza e o conhecimento, a substância, ao que é secundário ou derivado; os acidentes; no caso de Deus, a predicação vai do que é primeiro apenas segundo a ordem do conhecimento, a criatura, ao que é em si incognoscível, mesmo sendo primeiro segundo a ordem da natureza, Deus. Essa inversão dos ‘trajetos’ impede qualquer univocidade da analogia: ‘Em toda predicação analógica’ do ser ‘há uma mudança do modo e da razão da predicação’. No caso do par substância/acidente, o ser é predicado analogicamente do acidente ‘segundo um modo deficiente’, no caso da relação Deus/criado, é predicado analogicamente de Deus ‘segundo um modo supra-eminente’ (q. 6), isto é, além de toda ‘eminência”.

¹⁵⁹ Alain de Libera, *A Filosofia Medieval*, p. 407.

3. O conceito de existência na Metafísica de São Tomás

3.1. A distinção aristotélica entre essência e existência

Cada ciência estuda os seres de um modo específico e determinado¹⁶⁰. A Medicina e a Zoologia estudam de modo distinto o corpo humano, assim como a Botânica e a Biologia estudam de modo distinto os seres vivos. A Metafísica, segundo Aristóteles, estuda o *ser* em geral, deixando de lado as suas determinações particulares. Estuda, portanto, “*o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal*”¹⁶¹. O objeto primeiro da Metafísica é o que o Estagirita denominou de *substância*¹⁶² e que São Tomás chamou de *ente* para indicar aquilo que, de fato, tem a existência no tempo e no espaço, estando submetido à ação das leis naturais.

Na doutrina metafísica de Aristóteles existe uma distinção fundamental entre «*aquilo que é*»¹⁶³ (aquilo que é dado à intuição) e «*o que é aquilo que é*» (aquilo que é apreendido pelo intelecto): entre *substância* e *essência*¹⁶⁴: da primeira, se pode

¹⁶⁰ Aristóteles, *Metafísica* (IV, 2, 1003b 10-25).

¹⁶¹ *Idem*, *Metafísica* (IV, 1, 1003 a 20-25).

¹⁶² *Ibidem*, *Metafísica* (IV, 2, 1003b 15-20): “Todavia, a ciência tem como objeto, essencialmente, o que é primeiro, ou seja, aquilo de que depende e pelo que é denominado todo o resto. Portanto, se o primeiro é a substância, o filósofo deverá conhecer as causas e os princípios da substância”.

¹⁶³ Diz Terence Irwin, em *Aristotle's First Principles*, p. 237-8: “Ele [Aristóteles] reivindica que a atualidade é anterior à potencialidade, porque a potencialidade é por causa da atualidade; temos visão porque enxergamos, não por qualquer outra coisa, e de modo similar, ‘a matéria é potência porque pode chegar á forma’ e não por qualquer outra coisa. As propriedades e atividades que explicam teleologicamente a estrutura e a composição de alguma coisa são a atualidade pela qual a coisa tem a potencialidade, e elas são a forma pela qual a coisa é a matéria. Substâncias devem ser os substratos básicos, a continuidade pela qual chegam a ser e a persistir as mudanças substanciais, não meramente por coincidência em algum substrato. Ao identificar a substância com a forma e a forma com a atualidade, Aristóteles explana sua visão dos substratos básicos [do ser]. Sua continuidade é determinada pela continuidade da forma, não pela continuidade da matéria: e a forma é contínua enquanto organização, estrutura, e as modificações da matéria são explicadas pelas mesmas leis teleológicas. Este conceito da forma e da substância apóia a reivindicação de Aristóteles segundo a qual a substância é a causa e a origem (1041a 9-10)”.

¹⁶⁴ Declara Aristóteles, na *Metafísica* [1017 b 20-25]: “Além disso, chama-se substância de cada coisa também a essência, cuja noção define a coisa. Segue-se daí que a substância se entende segundo dois

dizer que *existe de fato* no mundo¹⁶⁵; da segunda, se pode dizer que, embora faça parte da determinação do ser (já que responde pela possibilidade da existência), *tem existência conceitual* (ou intramental)¹⁶⁶, embora possua fundamento *in re*. Aristóteles não estaria comprometido com a necessidade de explicar a *existência* da substância, porque partiria do pressuposto da eternidade do mundo. Se o mundo fosse eterno, então a substância sempre teria existido. O Deus de Aristóteles, como foi visto acima, responderia pelo princípio do movimento da substância, mas não por sua criação.

A essência, por sua vez, responde à seguinte questão: «*o que é [qual é] a substância (aquilo que é)?*»¹⁶⁷ Se tudo o que existe o faz de modo determinado, porque é um composto de matéria e forma, a essência é aquilo que o intelecto estabelece como o modo de ser da coisa (homem, pedra ou cavalo)¹⁶⁸. A essência é *necessária*, porque uma coisa qualquer, por mais que modifique suas propriedades, continua sendo sempre a mesma, até que ocorra a sua *corrupção*. O homem nasce, cresce, envelhece e morre; porém, em todo esse processo, no qual adquire e perde uma

significados: (a) o que é substrato último, o qual não é predicado de outra coisa, e (b) aquilo que, sendo algo determinado, pode, também, ser separável, como a estrutura e a forma de cada coisa”.

¹⁶⁵ Afirma Aristóteles nas *Categorias* (2a 10), ao definir a substância primeira: “A substância que é mais própria, a que se diz de modo primeiro e que é mais substância, é a que nem se diz de algum sujeito [já que nenhum sujeito pode ser predicado de outro], nem está em algum sujeito [como um acidente], como um certo homem e um certo cavalo”.

¹⁶⁶ Explica Marie-Joseph Nicolas, no *Vocabulário da Suma teológica, In Suma Teológica, I*, p. 73: “A essência é um dos significados da palavra ‘ser’. Por essa palavra São Tomás designa o que é uma coisa, um ser aquilo pelo qual uma coisa é o que ela é e distingue-se de qualquer outra, o que constitui sua inteligibilidade, o que irá exprimir sua definição. (...) As essências, portanto, fazem parte da realidade existente, mas não possuem realidade separada a não ser no e para o espírito que as pensa. E esta realidade está toda ordenada à existência ao menos como possível. Não existe, portanto, um mundo real das essências, mas somente um mundo real dos seres existentes, mas cada um possui uma essência”.

¹⁶⁷ A essência descreve a substância primeira naquilo que ela possui de universal (ser uma espécie determinada de um gênero) e que se diz dela de modo necessário (sua definição). Afirma Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 359: “Portanto, deve-se distinguir: 1º a essência de uma coisa, que é qualquer resposta que se possa dar à pergunta *o quê?* 2º a *essência necessária ou substância*, que é a resposta (à mesma pergunta) que enuncia o que a coisa não pode não ser e que é o *porquê* da coisa, quando como se diz que o homem é um animal racional, pretendendo-se dizer que o homem é homem porque é racional”.

¹⁶⁸ Na doutrina de Aristóteles, cabe à forma sensível da substância responder pela sua inclusão no gênero e na espécie, pois somente essa mesma forma sensível pode ser captada pelo pensamento, já que a matéria da substância somente é captável pelos sentidos. Tanto o termo grego *éidos*, quanto o termo latino *species*, têm em comum o sentido de *aparência, aspecto, imagem, visão*. Isso ocorre porque, dentre os sentidos humanos, é a visão que melhor revela a forma sensível dos entes.

série incontável de propriedades, continua sempre sendo o mesmo: *um animal racional*. A *essência necessária*, portanto, responde pelo *por que* da coisa, por sua inteligibilidade: aquilo que a coisa não pode deixar de ser, sem que venha a desaparecer.

Aristóteles aplicou a teoria das formas de Platão ao seu conceito de essência necessária. Transformou um princípio *ontológico* (as formas universais platônicas) num princípio *lógico* de determinação do ser¹⁶⁹. Se, tal como propunha Platão, o conhecimento é uma relação que se estabelece entre a *coisa* e o pensamento, então a *essência necessária* é o modo pelo qual o pensamento se apropria da coisa (substância)¹⁷⁰. Embora a *coisa* mude (ao ganhar e/ou perder propriedades), ao ser examinada da perspectiva do pensamento, ela continua sempre a manter sua essência necessária (será sempre uma espécie última – *ínfima species* – de um determinado gênero). A expressão utilizada por Aristóteles para descrever a substância desse último modo, no qual é considerada por abstração de sua materialidade, é: *to ti en einai* – aquilo que era o ser¹⁷¹ – e à qual os medievais deram o nome de *quiddidade*¹⁷² (*quod quid erat esse*) para expressar a *essência necessária*¹⁷³.

¹⁶⁹ Nas *Categorias* (2a 15), Aristóteles denomina os universais (gênero, espécie), de *substâncias segundas*: “Diz-se que são substâncias segundas aquelas às quais, como espécies, pertencem as substâncias que se dizem de modo primeiro, e também os gêneros destas espécies; como, por exemplo, um certo homem pertence à espécie homem, sendo o gênero desta espécie o animal; estas substâncias, como, por exemplo, o homem e o animal são, pois, ditas segundas”. As substâncias primeiras são dadas à intuição; as segundas, ao pensamento. As substâncias segundas – dentro da doutrina aristotélica do sentido focal – são seres por homonímia.

¹⁷⁰ Immanuel Kant, num contexto teórico totalmente diverso do aristotélico (racionalismo crítico), estabelece uma relação análoga entre o conceito (que é o somatório das notas características) de um objeto qualquer e sua existência efetiva no mundo. Diz Kant, na *Crítica da Razão Pura*, (B 628), p. 505-6: “Porque através do conceito só se pensa o objeto de acordo com as condições universais de um conhecimento empírico possível em geral, ao passo que, pela existência, o penso como incluso no contexto de toda a experiência; e embora o conceito do objeto não seja em nada aumentado pela ligação ao conteúdo de toda a experiência, mediante este nosso pensamento recebe, todavia, a mais, uma percepção possível. Se, pelo contrário, quisermos pensar a existência unicamente através da categoria pura, não admira que não possamos apresentar um critério que sirva para distingui-la da simples possibilidade”.

¹⁷¹ Afirma Aristóteles na *Metafísica* (VII, 4, 1029 b 13): “A essência de cada coisa é o que ela é por si mesma. Tua essência, de fato, não é a essência do músico, porque não és músico por ti mesmo. Tua essência, portanto, é só aquilo que és por ti mesmo”.

¹⁷² Assinala Eudaldo Forment, no *Comentario Introdutório a El Ente y la Esencia* de São Tomás, p. 70: “Segundo a tradição, que aparece no texto [*El Ente y la Esencia*], a quiddidade seria a essência

A teoria aristotélica da essência é uma resposta à busca socrática por aquilo que há de universal nas questões relativas à ética¹⁷⁴. Quando Sócrates, na obra homônima, pergunta: «o que é o político?», nada mais faz do que pedir ao interlocutor que defina o político: que declare o que o político é, – não podendo deixar de sê-lo –, sob pena de se tornar um termo equívoco¹⁷⁵. Definir, para Aristóteles, é estabelecer aquilo que a coisa é, e não pode deixar de ser. Noutras palavras, é descrever a *essência necessária* da coisa¹⁷⁶. Definição e essência são, portanto, sinônimos¹⁷⁷. Do mesmo modo, diante da pergunta: «*O que é isto que está à minha frente?*» Se a resposta for: «*um certo homem*», quem diz «*homem*», diz «*animal racional*», ou seja, declara a *essência* da coisa, por meio de sua *definição*. Definir, portanto, nada mais é do que

abstrata, a essência incluindo unicamente os princípios essenciais, que são os que fazem com que pertença a uma determinada espécie, ou que seja tal coisa. Assim, por exemplo, pelas essências abstratas humanidade e brancura algo é homem ou algo é branco, e pertencem a estas espécies, uma substancial e a outra accidental”.

¹⁷³ Explica Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 359: “Se à pergunta ‘O que és?’ um homem responde ‘músico’, sua resposta não exprime realmente o que ele é por si mesmo, sempre e necessariamente, ou seja, na sua substância. De fato, ele poderia muitíssimo bem não ser músico, e havendo começado a sê-lo pode deixar de sê-lo. Mas se responde que é um ‘animal racional’, então estará expressando o que não pode não ser ou o que é necessariamente como homem. Exprime, portanto, o que Aristóteles chama de *to ti en einai* (*quod quid erat esse*), que é a substância considerada à parte de seu aspecto material (*Met.*, VII, 7, 1032 b 14)”.

¹⁷⁴ Diz Aristóteles na *Metafísica* (I, 6, 987 b 5): “Por sua vez, Sócrates ocupava-se de questões éticas e não da natureza em sua totalidade, mas buscava o universal no âmbito daquelas questões, tendo sido o primeiro a fixar a atenção nas definições. Ora, Platão aceitou essa doutrina socrática, mas acreditou, por causa da convicção acolhida dos heraclitianos, que as definições se referissem a outras realidades e não às realidades sensíveis”.

¹⁷⁵ Platão, *Político* (258 c): “E onde poderíamos encontrar o caminho pelo qual poderemos chegar à compreensão do que é o político? É mister que o encontremos e que o separemos dos demais, diferenciando-o por aquilo que lhe é característico, para, a seguir, dar aos outros caminhos, que dele se afastam, um caráter único específico a todos, de sorte a finalmente permitir ao nosso espírito classificar todas as ciências em duas espécies”.

¹⁷⁶ Afirma Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 236: “É essa a Definição constituída pelo gênero próximo e pela diferença específica: entendendo-se por gênero próximo o predicado essencial comum a coisas que diferem em espécie (p. ex., o predicado animal comum a todas as espécies animais) e por diferença o que distingue uma espécie da outra (*Top.*, I, 8, 103 b 15)”.

¹⁷⁷ Afirma Aristóteles, na *Metafísica* (VII, 4, 1030 a 10): “Portanto só existe essência das coisas cuja noção é uma definição. (...) mas só existe definição quando uma noção exprime algo que é primeiro; e só é primeiro aquilo que não implica a predicação de alguma coisa a outra coisa [substância *simpliciter*]. Portanto, não poderá haver essência de nenhuma das coisas que não sejam espécies últimas de um gênero, mas só daquelas: com efeito, é claro que só estas não se predicam de outras por participação, nem por afecção nem como acidente”.

declarar a essência necessária da coisa - *to ti en einai* - ou, como diziam os filósofos medievais, declarar sua *quiddidade*¹⁷⁸.

Como se pode ver, a essência, em seu sentido próprio, é a espécie última de um gênero, que é declarada pela definição. A essência, portanto, é a soma dos atributos - individualmente necessários e em conjunto suficientes - que a substância deve possuir para ser determinável pelo pensamento. A forma, por sua vez, é a expressão da espécie no indivíduo concreto. Ter uma forma é possuir um conjunto de atributos necessários à organização de uma matéria-prima como algo determinado. Assim, a forma é para o pensamento aquilo que o formato é para a visão. A forma é produzida por abstração intelectual daquilo que é dado à sensibilidade (a visão)¹⁷⁹.

3.2. Essência e existência na Metafísica de São Tomás

São Tomás adotou alguns dos pressupostos da Metafísica aristotélica em sua ontologia: como toda a ciência, a metafísica é *causal*, já que estuda os princípios por meio dos quais os entes são aquilo que são¹⁸⁰. No estudo metafísico dos entes em geral, constata-se que eles podem ser examinados em dois sentidos: *(i)* como tendo uma forma determinada¹⁸¹ que os distingam entre si; *(ii)* como existentes em sentido

¹⁷⁸ Explica Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 359: “Esta segunda resposta [que declara a essência necessária] é a única que pode valer como definição da Essência do homem, ao passo que todas as outras possíveis determinações de Essência não valem como definição, porque não dizem o que o homem é de per si ou necessariamente (*Met.*, VII, 4, 1029 b 13)”.

¹⁷⁹ ¹⁷⁹ Assinala F. C. Copleston, em *El Pensamiento de Santo Tomás*, p. 95: “É evidente que esta forma não deve confundir-se com a forma ou figura exterior da árvore: é um princípio de atividade imanente e constitutivo que faz do carvalho um carvalho, estampando-lhe, por assim dizer, este tipo particular de organismo e determinando-o a atuar como uma totalidade em determinada forma específica”.

¹⁸⁰ Aristóteles, *Metafísica*, (IV, 2, 1003 b 15-20): “Todavia, a ciência tem como objeto, especialmente, o que é primeiro, ou seja, aquilo de que depende e pelo que é denominado todo o resto. Portanto, se o primeiro é a substância, o filósofo deverá conhecer as causas e os princípios da substância”.

¹⁸¹ Afirma Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia* p. 469: “Em todos os casos, a Forma conserva os caracteres que Aristóteles lhe havia atribuído: é causa ou razão de ser da coisa, aquilo em virtude do que uma coisa é o que é; é ato ou atualidade da coisa, por isso o princípio e o fim de seu devir”.

estrito. Por (i) pode-se constatar que todos os *entes* possuem uma *essência*¹⁸² que estabelece uma forma determinada a esses entes: árvore, homem, e assim por diante¹⁸³. Ter uma essência, portanto, é ser passível de ser inserido num gênero e fazer parte de uma espécie determinada, por meio de uma diferença específica; por (ii) pode-se constatar que «esta árvore» ou «este homem» de fato existem no sentido forte do termo: datados no tempo, inseridos no espaço e sujeitos às leis causais naturais.

Por (i) é possível responder à seguinte questão: «o que uma coisa é?» A definição, portanto, declara a essência dos entes em geral. No caso das substâncias materiais, a essência designa o composto de matéria e forma (embora a primeira seja a matéria não-assinalada¹⁸⁴) sujeito à percepção. O Aquinate coloca os conceitos de

¹⁸² O conceito de essência utilizado por São Tomás tem o mesmo sentido daquele utilizado por Aristóteles. Diz São Tomás, em *O Ente e a Essência*, p. 26: “Uma vez que, conforme acima dissemos, o ente, considerado na primeira acepção, se divide nas dez categorias, necessariamente essência significa algo de comum a todas as naturezas através das quais os diversos entes são englobados nos diversos gêneros e espécies, assim como, por exemplo, a ‘humanidade’ (isto é, o fato de ser homem) constitui a essência do homem e assim por diante. E, porquanto aquilo através de que uma determinada coisa se constitui em seu gênero ou espécie é aquilo que se traduz pela definição, a qual assinala o que é a coisa, daqui se conclui que o termo essência foi mudado pelos filósofos para o termo quiddidade (*quidditas*). É isto que o filósofo, no Livro VII da sua *Metafísica*, com frequência denomina aquilo que era o ser, isto é, aquilo mediante o que algo tem o ser algo. Denomina-se também com o termo de forma, já que por forma se entende a perfeição ou certeza de cada coisa, conforme afirma Avicena no terceiro livro da sua *Metafísica*”.

¹⁸³ A forma é a expressão da essência necessária no indivíduo empírico. Ter uma forma consiste em possuir um conjunto de atributos necessários (gênero e diferença específica, que determinam a espécie) e (em conjunto) suficientes à organização de uma matéria-prima que dela (da forma) recebe sua determinação individual. Pode-se dizer que a forma está para o pensamento assim como o formato está para a visão. Declara Aristóteles na *Metafísica* (VII,1034 a 5-10), numa passagem onde critica a teoria platônica das Formas como existindo separadas das substâncias sensíveis: “Por consequência, é evidente que não se deve pôr as formas como paradigma (de fato, sobretudo nos seres naturais seriam exigidas, porque os seres naturais são substâncias por excelência), mas é suficiente que o ser gerador aja e que seja causa da realização da forma na matéria. O que resulta, enfim, é uma forma de determinada espécie realizada nessas carnes e ossos: por exemplo Cálidas e Sócrates; e eles são diferentes pela matéria (ela é diversa nos diversos indivíduos), mas são idênticos pela forma (a forma, de fato, é indivisível)”.

¹⁸⁴ A distinção entre assinalado/não-assinalado é crucial para que se possa compreender a diferença que existe os dois modos de conhecer acessíveis ao homem: intuitivo e intelectual. A primeira capta aquilo que é dado à sensibilidade (os objetos singulares que afetam os sentidos humanos - matéria assinalada). A segunda capta, pelo conceito, aquilo que é dado ao entendimento: nos compostos de matéria e forma (substâncias) é a matéria não-assinalada que é por ele captada. Quando se está diante de Sócrates, a intuição capta uma forma particular inserida numa matéria singular com seus atributos (cor, peso, altura, etc.). O entendimento, porém, capta aquilo que é universal na singularidade: o conceito ou definição de Sócrates - um homem ou um animal racional. Por sinonímia, a matéria não-assinalada é também chamada por São Tomás de Aquino, seguindo a terminologia de Aristóteles, de

essência e existência numa relação análoga à que Aristóteles havia produzido para os conceitos de potência e ato. Desse modo, a essência é a possibilidade de algo determinado vir à existência. Por (ii) a existência, por sua vez, é a atualização da essência. Esta distinção – entre essência e existência – tal como ocorre com matéria e forma, ato e potência, gênero e diferença, e tantas outras mais, é de caráter lógico. O ente (*sinolon*) é sempre uma unidade que é tomada pela análise lógica em diferentes acepções (sentidos)¹⁸⁵. Explica F. C. Copleston:

*Essência é o componente potencial metafísico de uma coisa (é o que é ou tem ser, o quod est) enquanto a existência é o ato pelo qual a essência tem ser (é o quo est). Deve-se fazer notar que esta distinção não é uma distinção física entre duas coisas separáveis; é uma distinção metafísica dentro da mesma coisa*¹⁸⁶.

Um exame mais atento, porém, revela que esses mesmos entes, quando examinados no sentido (ii) acima referido, possuem uma característica adicional: estando inseridos no tempo, eles se geram e se corrompem. A Metafísica, portanto, deve também *explicar causalmente* esse processo de geração e corrupção dos entes,

matéria primeira (*matéria prima*), e a matéria assinalada é denominada de matéria segunda. Diz São Tomás de Aquino, em *O Ente e a Essência*, p. 29: “Por isso mesmo cumpre notar que a matéria é, sim, o princípio individualizante: não, porém, a matéria *tout court*, mas a matéria signada. (...). Na definição do homem se trata de matéria não signada, visto que na definição de homem não se costuma colocar este osso e esta carne concretos, mas pura e simplesmente o osso e a carne, os quais constituem a matéria não signada do homem”. Como explica Marie-Joseph Nicolas, no *Vocabulário da Suma teológica*, p. 86-7: “Denomina-se matéria primeira (*matéria prima*), pura matéria, aquilo que, na realidade, é pura e total indeterminação, pura potencialidade, o que quer dizer abertura para toda forma, princípio imanente de mutação. Ela não existe no estado de pura matéria [a não ser do ponto de vista metafísico], mas somente como matéria informada. (...). Matéria segunda é dita a substância já constituída pela união de uma forma substancial à matéria primeira, enquanto suscetível de determinações acidentais e mutações substanciais ulteriores”.

¹⁸⁵ Explica Giovanni Reale, no *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, p. 445: “As partes da substância [matéria e forma] são uma unidade perfeita, porque uma é matéria e potência e a outra é a forma e ato, e, desse modo, constituem uma unidade indivisível. O mesmo diga-se das partes da definição: o gênero é matéria e potência e a diferença é forma e ato e, desse modo, são uma unidade indivisível [separável apenas por abstração]”. Diz Aristóteles na *Metafísica* (1045 b 20-25): “A raiz desses erros está em que eles buscam a razão unificadora da potência e do ato e a diferença que existe entre uma e o outro. Ao contrário, como dissemos, a matéria próxima e a forma são a mesma realidade; uma é a coisa em potência e outra é a coisa em ato. Portanto, buscar a causa de sua unidade é o mesmo que buscar a causa pela qual o um é um: de fato, cada ser é unidade, e o que é em potência e o que é em ato, sob certo aspecto, é uma unidade”.

¹⁸⁶ F. C. Copleston, *El Pensamiento de Santo Tomás*, p. 108. A essência é a existência para o pensamento, ou seja, é uma *distinção lógica*, que se pode estabelecer nos entes que de fato existem: inseridos no tempo e no espaço.

quando considerados do ponto de vista de sua existência. Essa questão não estava colocada para Aristóteles, quando da análise metafísica da substância. Como já foi visto acima, a Ontologia aristotélica não tratava da geração e da corrupção dos seres. Esta era a tarefa, por excelência, da Física¹⁸⁷.

A análise da geração e da corrupção dos entes não seria uma questão da alçada da Metafísica, porque, na concepção de Aristóteles, o mundo não tivera um princípio, já que o Estagirita acataria a doutrina da eternidade do mundo. Por essa doutrina, as substâncias teriam existido desde sempre¹⁸⁸. Num mundo com tais características, não estaria colocado o problema da existência da substância, mas o problema do movimento em geral¹⁸⁹, embora, para o Estagirita, esse não fosse um problema de caráter metafísico. Para São Tomás, por outro lado, o mundo havia sido criado por Deus: tivera, portanto, um início. Tal fato modificaria radicalmente o modo de examinar a questão. Assinala H. C. Copleston:

O mundo é um mundo de substâncias ou coisas, porém o mundo é eterno e incriado e, tendo como pano de fundo este mundo eterno e incriado, Aristóteles analisa o conceito de substância. São Tomás aceitou a análise aristotélica da substância, porém, para ele o mundo consistia de substâncias finitas, cada uma das quais é totalmente dependente de Deus. É verdade que isso não altera intrinsecamente a análise da natureza da substância; porém lança uma nova luz sobre ela, justamente porque destaca de modo novo o ato pelo qual existem as substâncias, um ato de existência recebido a partir de uma causa externa¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Física (V, 1, 224 a - 231a 15).

¹⁸⁸ Diz Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 378-9: “Esse termo [Eternidade] tem dois significados fundamentais: 1º duração indefinida no tempo; 2º intemporalidade como contemporaneidade. A filosofia grega conheceu ambos os significados. Heráclito expressou o primeiro ao afirmar que o mundo foi desde sempre, é e será o fogo sempre vivo que se acende a intervalos e a intervalos se apaga’. Parmênides, por sua vez, exprimiu o segundo: ‘O ser não foi, nem será, mas é no presente simultaneamente uno, contínuo’. (...). Aristóteles utilizou ambos os conceitos. Por um lado, o mundo fora do qual não há espaço vazio, nem tempo, abrange toda a extensão do tempo e é eterno (*De caelo*, I, 9, 279 a 25)”.

¹⁸⁹ A doutrina aristotélica do movimento está ligada à sua doutrina do ato e da potência. Somente pode vir a ser aquilo que está em potência: seja na geração e na corrupção, na translação, seja nas demais espécies de movimento.

¹⁹⁰ F.C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, p. 88.

3.2.1. A existência dos entes contingentes

Antes de São Tomás, a filosofia árabe havia se deparado com o problema metafísico que a idéia de criação *ex nihilo* trazia consigo. Se o mundo não existisse por si, mas por outro (*ab alio*), então seria necessário explicar como seria possível entender, pela via racional, a relação entre o criador e a sua criação. Explica Nicola Abbagnano:

A característica fundamental da doutrina da causa criadora é que Deus é o ser do qual dependem todos os outros seres. Mas foi só através do neoplatonismo árabe que se desenvolveu o corolário implícito nessa concepção, chegando-se à determinação de um atributo que depois passaria a ser o primeiro e fundamental atributo dessa doutrina: o da necessidade do ser divino. De fato, se as coisas do mundo extraem seu ser de Deus, este só pode extrai-lo de si mesmo, ou seja, Deus é o ser por natureza ou por essência, ao passo que as coisas têm o ser por participação ou por derivação de Deus¹⁹¹.

Avicena¹⁹² interpretou a distinção entre seres necessários¹⁹³ e seres possíveis¹⁹⁴ por analogia com a doutrina aristotélica da forma e da matéria. Em Aristóteles, a substância está *ou* em ato *ou* em potência. Tudo o que está em ato possui, necessariamente, uma forma. Segue-se que a forma, estando sempre em ato, é necessária enquanto é; a matéria, estando em potência, é pura possibilidade. Um ser necessário, portanto, estando sempre em ato, não tem em si mesmo nenhuma espécie de possibilidade. Um ser possível, por sua vez, não sendo por si mesmo necessário, é composto necessariamente de potência e ato. Deus é por si mesmo necessário. Logo,

¹⁹¹ Nicola Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, p. 253.

¹⁹² Seguimos aqui o argumento de Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 253.

¹⁹³ O termo *necessário*, em seu sentido primeiro, é aquilo que não pode ser diferente do que é, sob pena de contradição. Diz Aristóteles na *Metafísica* (V, 5, 1015 a 35-1015 b): “Ademais, dizemos que é necessário que seja assim o que não pode ser diferente do que é. E desse significado de necessário derivam, de certo modo, todos os outros significados”.

¹⁹⁴ O significado principal de *possível* é o seguinte: aquilo cujo contrário não implica contradição. Assim declara Aristóteles, na *Metafísica* (V, 12, 1019 b 25-30): “Tem-se o contrário do impossível, isto é, o possível, quando não é necessário que o [seu] contrário seja falso: por exemplo, é possível que um homem esteja sentado, porque não é necessariamente falso que ele não esteja sentado”.

sendo desprovido de qualquer espécie de possibilidade, é também simples (está sempre em ato). Esclarece Nicola Abbagnano:

Desse modo, determina-se uma cisão no ser: de um lado o ser de Deus, do outro o [ser] das criaturas; de um lado, o ser por si, de outro o ser por participação; de um lado o ser necessário, de outro o ser possível. Essa distinção foi introduzida por Al Farabi (séc. IX), e graças a Avicena (séc. XI) prevaleceu na Escolástica árabe e cristã, tornando-se um de seus princípios fundamentais¹⁹⁵.

A partir desses fundamentos metafísicos, a filosofia árabe passou a examinar a relação entre essência e existência nos seres contingentes (possíveis). Inseridas num contexto criacionista, essência e existência não mais formavam uma *unidade*, separável apenas pela análise racional, tal como ocorria na doutrina metafísica de Aristóteles. Na perspectiva da filosofia árabe, a essência responderia pela *possibilidade* do ser, e a existência responderia por sua *atualidade*. A questão, portanto, passaria a ter a seguinte formulação: «como se daria, nos entes contingentes, a relação entre essência e existência, já que esses mesmos seres, não existindo por si mesmos, existiriam por outro?»

Os filósofos que trataram do tema partiram do exame da *essência* e concluíram o seguinte: a relação entre a essência e a existência deveria ser de *exterioridade*, porque a essência jamais poderia incluir, em si mesma, a existência. Diz Etienne Gilson:

Alfarabi, Algazel, Avicena, entre os árabes, Moisés Ben Maimônides, entre os judeus, já haviam notado o lugar realmente excepcional que ocupa a existência com respeito à essência. (...) Qualquer que fosse a origem de sua doutrina, esta assinalava bem claramente a diferença que existe, para algo, entre o fato de que é e o fato de ser o que é. Na atualidade a essa diferença se chama distinção entre a essência e a existência. O que mais parece ter chamado a atenção destes filósofos é que, por muito que se aprofunde a análise da essência, essa jamais chega a incluir a existência. Como conseqüência, segue-se necessariamente que, ali onde exista a essência, venha a agregar-se

¹⁹⁵ Nicola Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, p. 253.

*desde fora a existência, como uma determinação extrínseca que lhe confere o ato de existir*¹⁹⁶.

Guilherme de Auvergne (1190-1249), influenciado pelos filósofos árabes, mormente por Avicena, foi um dos primeiros teólogos a entender a importância metafísica da distinção entre essência e existência para a Teologia cristã¹⁹⁷. O verbo ser (*esse*) comporta no mínimo dois sentidos: (i) predicativo; (ii) existencial¹⁹⁸. No sentido (i) o verbo ser (*ens*) significa a essência ou a definição, no sentido (ii) o verbo ser (*esse*) significa a existência atual de um ente qualquer. Quando, no sentido (i), é dito que: «homem é um animal racional», é declarada sua essência ou *quiddidade*¹⁹⁹; quando é dito no sentido (ii): «homem existe», diz-se algo que é diferente de sua essência. Se os dois sentidos em que o verbo ser está sendo utilizado são distintos entre si, *então* é possível conceber os entes sem sua existência – sentido (i) –, apenas a partir de sua definição.

Para Guilherme, seguindo a argumentação dos filósofos árabes no que diz respeito ao tema, somente *um* ser possui por essência a sua existência, pois é racionalmente contraditório entendê-lo sem o existir: Deus. Todos os demais seres, portanto, podem ser concebidos (sem contradição) sem existência. Somente o Ser Supremo tem como essência o próprio existir. Segue-se disso que Deus é *simples*, já que sua essência não pode ser separada de sua existência, tanto na inteligência, quanto na realidade. O argumento desenvolvido por Guilherme parece ter a seguinte estrutura: *se* tudo aquilo que existe (no mundo) não o faz por si próprio, mas por outro, e esse outro, em última instância, é Deus; *então* Deus, por sua própria essência *é* o ser; e *é*

¹⁹⁶ Etienne Gilson, *El Tomismo*, p. 57.

¹⁹⁷ Seguimos aqui o argumento de Etienne Gilson, em *El Tomismo*, p. 516-518.

¹⁹⁸ Na semântica aristotélica não haveria necessidade de salientar o sentido existencial do verbo ser para designar a substância primeira, porque essa mesma substância primeira, que é o fundamento de toda a predicação já é tomada como «existente de fato». Assim, a essência (definição) declara *o que é* a substância, cuja existência está sendo pressuposta.

¹⁹⁹ Diz Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 820: “Termo introduzido pelas traduções latinas feitas no século XII (do árabe), a partir das obras de Aristóteles; corresponde à expressão aristotélica το τι ην ειναι (*quod quid erat esse*). Esse termo significa essência necessária (substancial) ou substância”.

impossível que não o seja. Todas as demais coisas *têm* o ser por participação na essência divina.

A questão, portanto, passa a ser formulada nos seguintes termos: «como a criatura recebe sua existência a partir desse ser necessário?» A resposta da filosofia árabe segue a doutrina aristotélica da substância e dos acidentes. Tal como ocorre na substância, onde o *substrato* é a causa da existência dos acidentes, nos seres em geral é a *essência* o fundamento (causa) da existência. Esta última, portanto, participa da essência como o acidente participa da substância: é algo que *acontece à essência*. Como se pode ver, Guilherme examina a relação entre os dois sentidos do ser – como essência e como existência – ainda na perspectiva da filosofia árabe²⁰⁰.

3.3. Essência e existência na perspectiva de São Tomás

Segundo São Tomás, a filosofia árabe deduziu de modo correto as conseqüências lógicas da doutrina da Criação: se o mundo foi criado, então todos os seres que nele habitam são necessariamente contingentes, já que existem, não por si mesmos, mas por seu criador. Por outro lado, esses filósofos incidiram no erro de demonstrar a existência de Deus a partir de um argumento *a priori*, ou seja, de sua necessidade: «um ser necessário, estando sempre em ato, deve, *ipso facto*, existir». A estrutura formal desse argumento é a mesma que lhe deu, na perspectiva cristã, a *ratio anselmi*: derivar a existência de Deus a partir de atributos que convém à sua essência.

²⁰⁰ Assinala Etienne Gilson, em *A Filosofia na Idade Média*, p. 428-429: “Alfarabi declara, em sua *Gema da Sabedoria*: ‘Aceitamos para as coisas existentes uma essência e uma existência distintas. A essência não é a existência e não cai sobre sua compreensão. Se a essência do homem implicasse sua existência, o conceito de sua essência seria também o de sua existência, e bastaria conhecer o que é o homem [sua definição] para saber que o homem existe, de sorte que cada representação deveria acarretar uma afirmação. Ademais a existência não está compreendida na essência das coisas; senão ela se tornaria um caráter constitutivo destas, e a representação do que é a essência, sem a de sua existência, permaneceria incompleta. Muito mais, ser-nos-ia impossível separá-las pela imaginação. Se a existência do homem coincidissem com sua natureza corporal e animal, não haveria ninguém que, tendo uma idéia exata do que é o homem e conhecendo sua natureza corporal e animal, pudesse pôr em dúvida a existência do homem. Mas não é assim, e duvidamos da existência das coisas, até que tenhamos delas uma percepção direta pelos sentidos, ou mediata por uma prova. Assim a existência não é um caráter constitutivo, é apenas um acidente acessório [da essência]”.

Além disso, ao estabelecer a relação entre a existência de Deus e a existência das criaturas de modo análogo à relação entre a substância e seus acidentes (à luz da doutrina aristotélica das *Categorias*), os filósofos árabes não levaram em conta o fato de que essa relação não é necessária, mas contingente. O acidente²⁰¹, por sua própria definição, é algo que acontece à substância, sem fazer parte de sua essência. Logo, a relação substância-acidente não é adequada para expressar, ainda que de modo análogo, a relação que existe entre o Criador e suas criaturas. Somente a causalidade, por sua própria estrutura, é capaz de expressar de modo necessário a relação entre Deus e a criação.

Segue-se disso que, se Deus criou o mundo, o fez por sua Vontade. Ora, existe uma relação causal entre a Vontade de Deus e a Criação. O Criador é a causa final e eficiente de sua obra²⁰². Logo, a relação entre a causa e seus efeitos é necessária. Portanto, se Deus é o *ipsum esse*, todos os demais seres por ele criados (*esse*) participam, necessariamente, da natureza de seu Criador: os primeiros *têm* a existência (na qualidade de efeitos da criação) ao participarem da natureza de Deus, que *é* a existência (que responde pela causa dos seres criados). Logo, Deus é necessário porque *é* a existência, e não o contrário. Sendo a existência, também é, necessariamente, a causa (eficiente e final) da existência da Criação. Explica São Tomás na *Suma contra Os Gentios*:

Tudo [o que] existe [o faz] em virtude da sua existência. Logo, o que não é sua própria existência, não existe necessariamente por si

²⁰¹ Declara Aristóteles, na *Metafísica* (V, 30, 1025 a 15-25): Acidente significa o que pertence a uma coisa e pode ser afirmado com verdade da coisa, mas nem sempre nem habitualmente (...). Nos *Tópicos* (I, 5, 102 b), afirma Aristóteles: “Um ‘acidente’ (...); (2) algo que pode pertencer ou não pertencer a alguma coisa, sem que por isso a coisa deixe de ser ela mesma, como, por exemplo, a ‘posição sentada’ pode pertencer ou deixar de pertencer a uma coisa idêntica a si mesma”.

²⁰² Afirma Aristóteles na *Metafísica* (I, 3, 983 a 25-35): “(1) Num primeiro sentido, dizemos que a causa é a substância e a essência. De fato, o porquê das coisas se reduz, em última análise, à forma e o primeiro porque é, justamente uma causa e um princípio; (2) num segundo sentido, dizemos que causa é a matéria e o substrato; (3) num terceiro sentido, dizemos que causa é o princípio do movimento; (4) num quarto sentido, dizemos que causa é o oposto do último sentido, ou seja, é o fim e o bem: de fato, este é o fim da geração e de todo movimento”.

*mesmo. Mas Deus existe necessariamente por si mesmo [porque ele é a existência]. Em consequência, Deus é a sua própria existência*²⁰³.

Como se pode ver, a doutrina metafísica do Aquinate *inverte* os termos pelos quais os filósofos que o precederam examinavam a relação entre a essência e a existência, tanto em Deus, quanto nos entes em geral. A essência de Deus é sua existência (já que o predicado é idêntico ao sujeito). Também nos demais seres, é a existência que antecede a essência²⁰⁴. A primeira tem estatuto *ontológico*, a segunda tem estatuto *lógico*. Logo, Deus tem uma essência (aplicando-se esse termo em sentido analógico) porque existe, e não o contrário. Assim, se fosse necessário estabelecer uma analogia entre Deus e a Criação, o modo adequado seria compará-la com a doutrina aristotélica da verdade. Em Aristóteles, ser e verdade são expressões co-referenciais, já que a verdade é a expressão (verbal/escrita) da adequada relação entre o pensamento e o ser. Existe, porém, uma anterioridade do ser sobre a verdade; entre ontologia e lógica²⁰⁵. A análise metafísica tem a função de estabelecer essa distinção crucial entre ambas²⁰⁶.

²⁰³ *Suma Contra Os Gentios*, I, 22, p. 151

²⁰⁴ Explica Etienne Gilson, em *El Tomismo*, p. 61: “O existir é distinto de tudo o mais porque é de uma ordem diferente, sendo aquilo que sem o qual o resto não seria. Por isso sua distinção de essência e existência não deve jamais ser concebida à parte desta outra tese, que funda, melhor que a completa, a união íntima da essência e da existência no concreto existente. Esse é o sentido de sua crítica a Avicena nesse ponto. *Esse* não deriva de *essentia*, senão que *essentia* de *esse*. Não se diz de um objeto que *é* porque é um *ser*, senão, ou ao menos deveria ser concebido assim, que é um *ser* porque *é*. Por isso o existir não é um acidente da essência: ‘O existir é o mais íntimo que existe em cada coisa e o mais profundo que todas possuem, já que é como uma forma com respeito a tudo o que há na coisa’. Nenhuma conciliação é possível entre o excentrismo aviceniano da existência e o intrinsecismo tomista da mesma. Não é possível passar de um a outro por evolução, mas por revolução”.

²⁰⁵ Declara Aristóteles nas *Categorias* (14 b 15-20): “(...) o homem existente é recíproco segundo a sequência da existência à proposição verdadeira acerca dele; de fato, se o homem existe, é verdadeira a proposição pela qual dizemos que o homem existe, o homem existe; mas de modo nenhum a proposição verdadeira é causa da existência da coisa, mas é antes a coisa que parece ser, de certa maneira, causa da existência da proposição verdadeira; pois é pelo fato de a coisa existir que se diz que a proposição é verdadeira ou falsa”.

²⁰⁶ Explica F. C. Copleston, em *El pensamiento de Santo Tomás*, p. 116: “A geração implica a produção simultânea de dois constituintes metafísicos inseparáveis, de uma essência como algo que determina seu ato de existência para ser a existência de tal ou qual coisa, e da existência como aquilo que atualiza a essência. Não se pode colocar a questão de qual dos dois princípios é anterior ao outro no tempo. (...). Algo se produz e existe, porém, nesse algo, devemos distinguir, de acordo com o santo, a essência da existência, que são objetivamente distintas, ainda que não o sejam como coisas separadas ou como coisas separáveis. São Tomás seria o primeiro a reconhecer que, mesmo quando podemos predicar a existência da essência, de acordo com a gramática, a existência não é, nem pode ser, um atributo no sentido em que o são os demais”.

Não é possível, numa filosofia de caráter empírico²⁰⁷, como a de São Tomás, cometer o erro de pensar que a essência precede a existência. Tal postura implica na seguinte conclusão: algo existe porque é determinado (pela essência) e não o contrário. Agir desse modo implica em manter-se dentro dos limites de uma Ontologia emanantista²⁰⁸, tal como ocorre com o platonismo, onde os seres que habitam o mundo sensível recebem seu *ser* (existência) ao participarem das Formas que os transcendem. Os pressupostos metafísicos de São Tomás são tributários da Ontologia de Aristóteles: numa Ontologia *imanente*, a substância, em seu sentido primeiro, é aquilo que existe na realidade (*sínolon*), e, com este estatuto, somente é captável pela sensibilidade humana²⁰⁹, que é o ponto de partida necessário do conhecimento.

Conclui-se da argumentação acima, que a definição de Deus, como o único ser necessário a partir de sua própria natureza, introduzida na Teologia cristã por Guilherme de Auvergne, foi adotada por São Tomás de Aquino²¹⁰ e inserida no

²⁰⁷ Afirma F. C. Copleston, em *El pensamiento de Santo Tomás*, p. 122: “Este rechaço de que a existência de Deus seja uma verdade evidente para o entendimento humano, está estreitamente associado com o que tenho chamado de aspecto ‘empírico’ da filosofia de São Tomás. Nosso conhecimento principia com a experiência sensível, e por causa da constituição psicofísica do homem, as coisas materiais são o objeto natural primário do entendimento humano”.

²⁰⁸ Como já foi visto, a propósito do conceito de Emanação, esta última é uma espécie de causalidade, conforme explica Nicola Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, p. 310: “Uma forma de causação com as seguintes características: 1ª necessidade do efeito em relação à causa ou força que o produz; 2ª continuidade entre causa e efeito, pela qual o efeito continua a ser parte de sua causa; 3ª inferioridade do valor do efeito em relação à causa; 4ª eternidade da relação entre causa emanente e efeito emanado”.

²⁰⁹ Declara F. C. Copleston, em *El Pensamiento de Santo Tomás*, p. 115: “O fato de afirmar uma distinção entre a essência e a existência não era algo novo. Alguns filósofos árabes como Alfarabi (m.c. 950), Avicena (m. 1037) e Algazel (m. 1111) já a haviam feito. Porém, eles se referiam à existência como um ‘acidente’; se bem que Avicena viu que não poderia ser um acidente como os outros. São Tomás, por sua vez, viu isto claramente, e, para ele, a existência não era, de nenhuma maneira, um acidente, senão aquilo que tornava possível a posse de acidentes. Seria absurdo dizer, por exemplo, que Pedro é alto, ruivo, existente e simpático. Pois se Pedro não existisse não poderia ser nem alto nem ruivo, nem simpático. Para São Tomás, a existência era o ato pelo qual a substância tem ser; e ao menos que tenha ser, lhe é impossível ter modificações acidentais. Refere-se a ela como o mais profundo e íntimo numa coisa, sendo como a forma em relação com tudo o que há na coisa (*S. T.*, Ia, 8, 1 *ad* 4)”.

²¹⁰ São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q 2, a 3, p. 167: “Ora, tudo que é necessário tem, ou não, a causa de sua necessidade de um outro. Aqui também não é possível continuar até o infinito a série das coisas necessárias que têm uma causa da própria necessidade, assim como entre as causas

contexto de sua doutrina metafísica, que é de natureza existencial. Para o Aquinate, a *necessidade* do ser divino, expressa, em sentido *lógico*, aquilo que, em sentido *ontológico*, é a *unidade*, em Deus, entre essência e existência. Quando são utilizados para designar o ser supremo, essência e existência são expressões co-referenciais. Se Deus é o *ipsum esse*, então sua essência é a existência²¹¹. Em todos os demais seres, isso não ocorre, já que, esses últimos, sendo compostos de matéria e forma, essência e existência são distintas entre si (do ponto de vista metafísico). Porém, não é possível conhecer *a priori* essa distinção. Somente examinando as coisas do mundo a partir do modo humano de conhecer - *a posteriori* - é possível constatar que, em Deus, existência e essência devem formar uma unidade indissolúvel.

A epistemologia de São Tomás deriva da aplicação dos fundamentos de sua Metafísica ao conhecimento humano: este último se faz por dois modos distintos: *a) sensível* – pelo qual a coisa individual é dada aos sentidos²¹². Esses mesmos sentidos, por sua vez, apreendem algumas propriedades do ente a partir da natureza que é própria a cada um deles: visão, olfato, tato, paladar, audição; *b) intelectual* – que opera pela produção de uma *representação conceitual*²¹³, na mente, daquilo que cai sob a esfera de atuação dos sentidos. Segue-se que o intelecto nada conhece *a priori*,

eficientes, como se provou. Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade, mas que é causa da necessidade para os outros: o que todos chamam Deus”.

²¹¹ São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q 4, a 2, p. 188: “Portanto, sendo Deus o mesmo ser subsistente, segue-se que nada lhe pode faltar de perfeição do ser. Ora, as perfeições de todas as coisas dependem da perfeição do ser; pois algo é perfeito na medida em que tem o ser. Assim, não falta em Deus a perfeição de coisa alguma. Este argumento foi ainda indicado por Dionísio quando Disse: ‘Deus não existe de tal ou qual maneira; ele abarca uniformemente em si mesmo a totalidade do ser de modo absoluto e sem limites’. E acrescenta: ‘Ele é o ser de tudo o que subsiste’”.

²¹² No *De Anima* (II, 6, 418 a), Aristóteles faz uma distinção (acatada por São Tomás) entre sensíveis próprios e sensíveis comuns. Os primeiros são exclusivos de cada um dos sentidos (como o *ver* é próprio da vista e o *ouvir* é próprio do ouvido). Os segundos são aqueles objetos que são percebidos por mais de um sentido ao mesmo tempo: *movimento*, *repouso*, *a figura*, *o número*.

²¹³ Assinala Marie-Joseph Nicolas, no *Vocabulário da Suma teológica*, p. 77: “1. Conceito, ou *conceptio mentis*, concepção do espírito, é um dos termos pelos quais São Tomás designa a representação intelectual de um objeto do pensamento. Ele corresponde àquilo que é a imagem ou fantasma no plano da representação sensível. Representar evoca a idéia de tornar presente mediante uma semelhança. 2. Enquanto semelhança, o conceito é frequentemente chamado espécie (*species*) querendo significar esta palavra aquilo que caracteriza e faz conhecer um objeto, aquilo mesmo de que o conceito é portador”.

mas somente por uma representação conceitual (abstração) daquilo que é dado à sensibilidade²¹⁴. Ora, *Deus* não é dado diretamente à sensibilidade; portanto, seu conhecimento *a priori*, pela via do intelecto, é impossível²¹⁵. Diz São Tomás na *Suma Teológica*:

É impossível que um intelecto criado, por suas faculdades naturais, veja a essência de Deus. Pois o conhecimento se dá quando o conhecido está em quem conhece [por meio de uma representação conceitual do mesmo]. Ora, o conhecido está em quem conhece de acordo com o modo próprio deste. Por isso, o conhecimento de todo aquele que conhece é segundo o modo de sua natureza. Assim, se o modo de ser de uma coisa conhecida ultrapassa o modo da natureza de quem conhece, esta coisa estará sem dúvida acima da natureza daquele que conhece. (...). Assim, por meio do intelecto podemos conhecer essas coisas [dadas à sensibilidade] num conceito universal, que ultrapassa a faculdade sensitiva. Ao intelecto angélico é conatural conhecer as realidades não-existentes na matéria. Isto está acima da capacidade natural do intelecto da alma humana, no estado da vida presente, no qual está unida ao corpo²¹⁶.

²¹⁴ Afirma Philoteus Boehner, em *História da Filosofia Cristã*, p. 474: “Reduzida a seus termos mais simples a abstração consiste no seguinte. O intelecto agente inspeciona, nas coisas materiais, aquilo que as constitui em sua espécie própria, prescindindo daquilo que as caracteriza como individualidades. O primeiro elemento é o inteligível ou a forma, e o segundo é o material. Assim como podemos considerar [pela percepção] a cor de uma fruta, sem tomar em conta as demais propriedades, como, por exemplo, a sua configuração, assim o intelecto pode considerar, nos fantasmas da imaginação*, aquilo que constitui a essência de um homem ou de um cavalo ou de uma pedra, sem atender àquilo que diferencia os indivíduos dentro de uma determinada espécie”.

* Explica Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 538: “[Imaginação] Em geral a possibilidade de evocar ou produzir imagens, independentemente da presença do objeto a que se referem. Aristóteles definiu a imagem nesses termos, sendo o primeiro a analisá-la, em *De Anima* (III, 3). Aristóteles distinguiu a Imaginação em primeiro lugar da sensação, em segundo lugar, da opinião. Imaginação não é *sensação* porque uma imagem pode existir mesmo quando não há sensação; p. ex., no sono. Imaginação não é *opinião* porque a opinião exige que se acredite naquilo que se opina, enquanto isso não acontece com a Imaginação, que, portanto, também pode pertencer aos animais”.

²¹⁵ *Idem*, *História da Filosofia Cristã*, p. 473: “A fim de obter um conhecimento ou saber atual, o intelecto precisa voltar-se para as coisas sensíveis e apropriar-se dos inteligíveis que nelas se contêm. Só as coisas sensíveis são imediatamente acessíveis ao homem, não, porém, as realidades espirituais, como Deus ou os anjos; de tais realidades ele possui apenas um saber abstrativo, adquirido com a ajuda da experiência sensível”.

²¹⁶ São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q 12, a 4, 3, p. 263-4. São Tomás segue a teoria do conhecimento aristotélica desenvolvida no *De Anima* [430 a]: Todo o conhecimento intelectual se dá por abstração da matéria dos objetos sensíveis, mas sempre a partir dos sensíveis. Assim, o intelecto possui a forma de todas as coisas em potência, que se atualizam quando o agente nelas pensa.

Se a *essência* de *Deus* não pode ser objeto do conhecimento humano, pela necessária limitação das faculdades cognoscitivas desses mesmos seres, então é preciso encontrar outro caminho para demonstrar, pela *via racional*, a *existência* de *Deus*. Tal afirmação pressupõe que somente a *sensibilidade* pode servir de fundamento para a *prova racional* da existência do *Supremo Ser*. Isto implica o fato de que o *método* a ser observado na demonstração da existência de *Deus* deve partir daquilo que é dado à sensibilidade humana, ou seja, daquilo que é mais conhecido *a nós* (a *empíria*), para chegar, pela via demonstrativa, àquilo que é *conhecido em si mesmo*, tal como já havia observado o Estagirita em várias de suas obras²¹⁷. A via conceitual, por mais sedutora que possa parecer, não produz a verdade²¹⁸ que pretende atingir²¹⁹.

3.4. O ponto de partida: a doutrina aristotélica da substância

A *Metafísica* de Aristóteles tem na doutrina da *substância*²²⁰ o seu núcleo duro e o *locus*²²¹ que o coloca em maior divergência com o pensamento de seu

²¹⁷ *Ética a Nicômaco* (1095 b), *Física* (184 a 15-25).

²¹⁸ Existem, em São Tomás de Aquino, dois conceitos de verdade, que são aplicados a objetos distintos: a verdade revelada por Deus e a verdade que decorre do ato do pensamento ao produzir o juízo. Por esse último conceito, a verdade é uma propriedade lógica do *juízo* que estabelece a adequação – une o que está de fato unido e separa o que está de fato separado – entre o objeto e o intelecto, e que pode ser expressa pelas proposições (que ocupam o espaço lógico do verdadeiro ou do falso). *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. Tal adequação é possível, porque os entes possuem um elemento inteligível: a forma sensível.

²¹⁹ Explica Aristóteles na *Metafísica* (II, 1, 993 b 20): “E também é justo chamar a filosofia de ciência da verdade porque o fim da ciência teórica é a verdade enquanto o fim da ciência prática é a ação. (...). Ora, não conhecemos a verdade sem conhecer a causa. Mas qualquer coisa que possua em grau eminente a natureza que lhe é própria constitui a causa pela qual aquela natureza será atribuída a outras coisas. (...). Por conseguinte, cada coisa possui tanto de verdade quanto possui de ser”. Tal como ocorre em Platão, o fundamento da verdade, segundo Aristóteles, é o Ser; e a verdade suprema coincide com o Ser supremo.

²²⁰ Explica José Veríssimo Teixeira da Mata, na *Introdução às Categorias* de Aristóteles, p. 33: “Como frutos desse debate [com a semântica platônica] decorrem algumas características da substância sensível: 1) sua fluidez não é absoluta; 2) é determinável e separável; 3) sua permanência não é absoluta ou eterna, mas se contrapõe ao menos permanente [acidentes]. Mantendo basicamente dois tipos de atribuição, conforme essa se faça pela substância segunda ou conforme se faça por uma outra categoria, a *ousía* acolhe um predicado essencial, no primeiro caso; e, accidental, no segundo. (...). Com esses dois níveis, o estagirita golpeia as pretensões heraclíticas, em que tudo é mudança e, ao mesmo tempo que rechaça o absoluto imobilismo parmenidiano, atinge ainda Platão, para quem o movimento seria resolúvel pelo condão da *metéxis* (participação)”.

mestre Platão. A *substância primeira* está para a *Ontologia* do Estagirita, assim como a *substância segunda* está para a sua *lógica*²²². A doutrina aristotélica da substância foi construída a partir da doutrina do *significado focal*²²³. O termo *substância* é utilizado por Aristóteles em vários sentidos, dependendo sempre do contexto em que está sendo referido. Simplificando ao máximo a questão, pode-se dizer que existem dois sentidos principais para o termo: *a)* quando tomado em relação *a nós*: o que é dado, em primeiro lugar, do ponto de vista empírico (aos sentidos), é a substância individual enquanto um composto de matéria e forma, o *síolon*²²⁴. Porém, *em si mesma* (em sua essência ou verdade), ou seja, do ponto de vista racional, a substância é a forma ou *eidos*²²⁵.

²²¹ Francisco Torrinha, *Dicionário Latino-Português*, p. 484: “**Locus**, 4. Fundamento dum raciocínio; pontos principais duma demonstração; assunto dum discurso.”

²²² Afirma David Ross, em *Aristóteles*, p. 35: “O primado da substância individual [*ousía*] é um dos pontos mais firmes do pensamento de Aristóteles – o ponto sobre o qual diverge mais da doutrina de Platão. Mas, apesar de a substância primeira ser para ele a coisa mais real, a substância segunda [gênero/espécie], e em particular a *infima species* [limite inferior da *espécie*, abaixo do qual estão os indivíduos numericamente distintos], é o ponto nodal da sua lógica. Com efeito, a lógica é um estudo do pensamento, e aquilo que o indivíduo contém para além da sua natureza específica é devido à matéria particular na qual está incorporado, e assim escapa ao pensamento [pois somente pode ser conhecido pela intuição]”.

²²³ O uso analógico de um termo no sentido utilizado por Aristóteles é denominado de *homonímia pròs hèn*. Nesta espécie de analogia, existe um ponto focal representado por um sentido que unifica o campo semântico no qual os demais termos estão inseridos. O termo medicinal, por exemplo, define o campo semântico que estabelece um sentido comum a coisas tão distintas como: plantas, alimentos, exercícios físicos, cores, tratamentos hidroterápicos, e assim por diante. Plantas, alimentos, exercícios e cores são coisas totalmente diferentes, mas têm em comum (daí o uso do termo homonímia por Aristóteles) a qualidade de contribuírem para a saúde. Como diz Aristóteles na *Metafísica* (1003 b): “O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada [a substância primeira, ou *síolon*]. O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como chamamos salutar tudo o que se refere à saúde: seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebê-la (...)”.

²²⁴ *Síolon* é um termo grego que significa uma unidade composta por partes heterogêneas. A tradução latina para este termo é *compositum* – composto (combinado de). Conforme Nicola Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, p. 904: “Com este termo [*síolon*] que significa ‘uma coisa só’, Aristóteles indicou o composto de matéria e forma, a substância concreta [*ipsum esse*]. ‘A substância é a forma imanente, da qual, juntamente com a matéria, deriva aquilo que se chama de Síolon ou substância: p. ex.: a concavidade é a forma da qual, juntamente com o nariz, (matéria) deriva o nariz achatado’ (*Met.*, VII, 11, 1037 a 30)”.

²²⁵ Assinala Giovanni Rale, no *Ensaio Introdutório à Metafísica de Aristóteles*, p. 106-7: “O problema aristotélico da ‘substância’ desdobra-se, fundamentalmente, em duas direções: uma que podemos definir como vertical, ou seja, tendendo a estabelecer se existe ou não uma substância de gênero supra-sensível (Deus), e uma que podemos definir como horizontal, ou seja, como tendência a resolver o problema da natureza da substância em geral. (...). Considerada em sentido horizontal, a substância se revela, de acordo com os diferentes parâmetros em função dos quais se considera o problema, *em*

Portanto, no nível da *existência*, ou seja, daquilo que é dado à sensibilidade, a substância primeira é o *sínolon*. Com esse estatuto ontológico, o *sínolon* pode ser objeto de afecção²²⁶ sensorial e servir de fundamento para a construção de conceitos pelo intelecto²²⁷. Desse modo, todas as coisas que dizemos que *são* (no sentido de existência) têm, como foco comum, a substância tomada em seu sentido primeiro (como substância primeira)²²⁸.

3.4.1. A existência como fundamento primeiro dos entes

São Tomás, embora assuma, em linhas gerais, a perspectiva da Ontologia de Aristóteles, provoca nela uma *grande inovação*, ao inseri-la no contexto da *Criação*. Nessa nova perspectiva, a questão metafísica primeira, a qual, por seu estatuto, antecede a todas as demais, pode ser formulada do seguinte modo: «*Por que o ente é?*» Todas as substâncias, sendo compostos de forma e matéria, existem de modo determinado²²⁹, já que cabe à essência ser a responsável pelo processo de determinação dos *entes*. Assim, cada *ente* possui uma *essência*, que o faz ser aquilo que é. Porém,

sentido muito fraco e impróprio a matéria, em sentido mais próprio o sínolo, e em sentido predominante e metafisicamente mais adequado a forma”.

²²⁶ Explica Nicola Abbagnano, no *Dicionário de Filosofia*, p. 19: “Nesse sentido generalíssimo, Aristóteles entendeu a palavra *παθος*, que considerou como uma das dez categorias e exemplificou com ‘ser cortado, ser queimado’ (*Cat.*, 2 a 3); chamou de afetivas (*παθητικαί*) as qualidades sensíveis porque cada uma delas produz uma afecção nos sentidos (*ibid*, 9 b 6)”.

²²⁷ Platão foi o primeiro a compreender que o conceito (idéia/forma) é espécie (aquilo que se diz de muitos) pela qual a multiplicidade sensível é reduzida à unidade. Foi criticado por Aristóteles por ter *hipostasiado* essas espécies. Os conceitos são representações mentais dos objetos em geral (sensíveis ou não, tal como ocorre com os números).

²²⁸ É na obra *Categorias* (2 a 15) que Aristóteles apresenta uma primeira definição de substância: “A substância que é mais própria, a que se diz de modo primeiro e que é mais substância, é a que nem se diz de algum sujeito nem está em algum sujeito, como um certo homem ou um certo cavalo”.

²²⁹ A essência, portanto, designa o composto de matéria e forma, ou seja, o *ente*, respondendo à questão: o que é aquilo que está em minha frente? Diz São Tomás, no *Ente e a Essência*, p. 28: “Do exposto se infere, portanto, que o termo essência significa, nas substâncias compostas, o que é composto de matéria e forma. Com esta acepção concorda o ensinamento de Boécio no comentário às *Categorias*, onde afirma que *ousía* designa o composto. Com efeito, *ousía* reveste entre os gregos o mesmo sentido que tem o termo essência entre nós, como ele mesmo afirma na obra *Sobre as duas Naturezas*”.

nem a *essência*, nem a *forma* ou a *matéria* são responsáveis pela *existência* do *ente*, porque nenhum desses princípios de determinação da substância é causa da *existência* de algo²³⁰, conforme explica São Tomás em *O Ente e a Essência*:

Ora, não pode acontecer que o ser ou existência seja causado pela própria forma, ou pela quiddidade da coisa. Estamos falando, naturalmente, de causa eficiente, pois neste caso uma coisa seria causa de si mesma, e uma coisa se produziria a si mesma, o que é impossível. Por conseguinte, é necessário que toda coisa cujo ser difere da sua natureza tenha sua existência de outra. Ora, já que tudo aquilo que existe por outro pode ser reduzido àquilo que existe por si, como à sua causa primeira, por esta razão é necessário que exista uma determinada coisa que seja a causa do ser para todas as outras coisas, pelo fato de ela ser puro ser; do contrário, iríamos até o infinito, em termos de causalidade, já que toda coisa que não é puro ser tem a causa de seu ser em outro, como já dissemos. É evidente, por conseguinte, que o intelecto é forma e ser, como é patente também que tem a existência do primeiro ser, que é exclusivamente ser: este ser é a causa primeira, isto é, Deus²³¹.

Segue-se disso que, se todos os seres finitos possuem uma *essência* separada de sua *existência* (já que a *essência* é um composto de forma e matéria – ambas não-assinaladas),²³² *então* eles não possuem, em si mesmos, *como* existir. Logo, existem *por outro* (*ab alio*), cuja própria *essência* seja a própria *existência*²³³. Esse ser

²³⁰ Afirma F. C. Copleston, na *Historia de la Filosofía*, Vol. II, p. 411: “Porém, São Tomás viu mais profundamente que Aristóteles: viu que em toda coisa finita existe uma dualidade de princípios, a dualidade da essência e da existência, que a essência é em potência sua existência, que não existe necessariamente, e assim pode argumentar não meramente até o aristotélico Motor imóvel, senão até o Ser necessário, Deus criador. São Tomás pode, ademais, discernir a essência de Deus como existência, não simplesmente como pensamento que se pensa a si mesmo, senão como o *ipsum esse subsistens*, e desse modo, sem deixar de seguir os passos de Aristóteles, pode chegar mais além de Aristóteles. Ao não distinguir claramente a essência da existência no ser finito [substância], Aristóteles não pode chegar até a idéia de existência mesma como essência de Deus, daquela procedem todas as existências limitadas”.

²³¹ São Tomás de Aquino, *O Ente e a Essência*, (p. 43).

²³² Ver nota 184.

²³³ Diz Etienne Gilson, em *O Espírito da Filosofia Medieval*, p. 67: “Ora, dizer que a palavra ser designa a essência de Deus e que Deus é o único cuja essência essa palavra designa, é dizer que em Deus a essência é idêntica à existência e que ele é o único em que essência e existência são idênticas [já que nas substâncias existência e essência são distintas]. É por isso que, referindo-se expressamente ao texto do Êxodo, São Tomás de Aquino declarará que, entre todos os nomes divinos, há um que é eminentemente próprio de Deus – *Qui est* -, justamente porque não significa nada além do próprio ser [já que Deus é simples]: *non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse*. (...). Só há um Deus e

é o responsável pela produção da existência dos demais seres. *Deus* é o ser cuja essência é existir; e, ao fazê-lo, é a causa da existência de tudo o mais. Porém, dizer que Deus é o Ser, e que o ser é a *existência (ipsum esse)*, implica também em dizer que, para a intuição humana – que não capta essa *existência*, mas somente as existências singulares –, o único modo de conhecer Deus é por seus efeitos, ou seja, pelos entes singulares dados à sensibilidade.

Para o pensamento, porém, que conhece por conceitos, o único modo de ter ciência de Deus é tomá-lo como pura *essência*, embora sabendo que o termo é utilizado de modo inapropriado (por analogia), já que a essência diz o que a coisa é, ou seja, estabelece a sua definição e Deus não pode ser definido: está para além do entendimento humano, conforme explica São Tomás, no capítulo XI do *Compêndio de Teologia*, ao estabelecer, nos seres criados, a distinção real entre essência e existência:

Com efeito, em todas aquelas coisas em que a essência difere do ser, necessariamente há uma diferença entre o seu ser e a sua essência, pois é em virtude do seu ser que se diz existir uma coisa, ao passo que é em virtude da sua essência que se diz que tal coisa é. Daqui que a definição, ao manifestar a essência de uma coisa, demonstra o que ela é [mas não que ela exista]. Ora, em Deus não há diferença entre o seu ser e a sua existência, visto não ser Ele um ser composto, mas simples. N'Ele, portanto, coincidem totalmente a essência e o existir²³⁴.

Este foi o engano dos teólogos que tentaram provar a existência de Deus, recorrendo, de um modo ou outro, às Idéias platônicas, como é o caso de Santo Agostinho, ou a argumentos estruturados a partir de fundamentos lógicos, como é o caso da *ratio anselmi*, e da definição de Deus como o único ser necessário, desenvolvido pela filosofia árabe. Em ambas as perspectivas, ocorre uma inversão entre Ontologia e Lógica, que São Tomás, com sua doutrina do primado da *existência*, corrige: pode-se atribuir ao *Ser* uma série de perfeições: *Bem, Maior e Verdade*,

esse Deus é o ser; é essa a pedra angular de toda a Filosofia cristã, e não foi Platão, não foi nem mesmo Aristóteles, foi Moisés quem a colocou”.

²³⁴ São Tomás de Aquino, *Compêndio de Teologia*, p. 159.

Necessidade, porque é a *Existência*, e não o contrário, conforme explica Etienne Gilson em sua obra *O Espírito da Filosofia Medieval*:

Ora, o primado do Bem, tal como o pensamento grego o concebeu, obriga a que se subordine a ele a existência, ao passo que o primado do ser, tal como o pensamento cristão o concebeu sob a inspiração do Êxodo, obriga a que se subordine o bem a ele. Portanto, a perfeição do Deus cristão é a que convém ao ser como ser e na medida em que o ser coloca, colocando-se; ele não é porque é perfeito, mas é perfeito porque é, e é justamente essa diferença fundamental que, quase imperceptível na sua origem, vai irromper em suas conseqüências, quando fará sair da própria perfeição de Deus sua ausência total de limites e sua infinitude²³⁵.

3.5. Deus como causa primeira da existência

Segundo Etienne Gilson²³⁶, São Tomás conhecia a doutrina de Avicena, mas dela divergia, ao não aceitar que a existência fosse tomada como um acidente – embora *sui generis* – da essência, como foi visto em (3.4.). A existência – e esta é a tese tomista – é a *conditio sine qua non* de tudo o mais. Ela é, portanto, metafisicamente anterior e de uma ordem distinta da essência. Pode-se dizer que a existência é a *ratio essendi* da essência e esta última é a *ratio cognoscendi* da existência²³⁷. Segue-se que é a essência que deriva da existência (embora esta anterioridade seja de caráter metafísico). Essa última – diz São Tomás – comporta-se tal como o faz o ato na sua relação com a potência (que também é uma distinção de caráter metafísico).

Somente quando algo «é» (*existe*), podemos inquirir a sua essência: «*o que é?*». Porém, no plano conceitual, no qual opera o pensamento, essência e existência estão no mesmo nível. A tarefa da análise metafísica é a de demonstrar a prioridade ontológica da existência sobre a essência. Esta última nada mais é do que a

²³⁵ Etienne Gilson, *O Espírito da Filosofia Medieval*, p. 74.

²³⁶ *Idem*, *El Tomismo*, p. 61.

²³⁷ A relação entre essência e existência é análoga àquela que Aristóteles estabelece entre o ser e a verdade. Ver nota 205.

existência elevada ao nível do pensamento, ou seja, ao seu conceito. Explica F. C. Copleston em *El Pensamiento de Santo Tomás*:

Os dois aspectos da metafísica [o exame do conceito de ser e o exame das causas do conceito de ser tomado em seu significado existencial] não podem dissociar-se um do outro. Porém, se queremos chamar de ‘essencialista’ ao primeiro aspecto e ‘existencialista’ ao segundo, como gostam de fazê-lo alguns escritores, podemos dizer que São Tomás vai mais além de Aristóteles justamente ao destacar o aspecto ‘existencialista’. Pois o grego não se colocou o problema da existência das coisas finitas, e isto significa, desde logo, que para ele não era um problema. E não o era porque se concentrou naquilo que uma coisa é, nas formas em que algo é ou pode ser, e não no ato mesmo de existir. Todavia São Tomás, apesar de conservar as análises aristotélicas de substância e acidente, forma e matéria, ato e potência, enfatizou em sua metafísica não na ‘essência’, no que uma coisa é, senão na existência, considerada como o ato de existir²³⁸.

Como bom discípulo de Aristóteles, São Tomás parte da distinção – crucial para a análise metafísica –, entre existir e existir de modo determinado²³⁹. O primeiro nível é o da existência *simpliciter* (*Ipsum esse*). O ato de existir é ontologicamente anterior a tudo o mais, inclusive ao *Bem*²⁴⁰, já que o *Bem*, na perspectiva de uma «ontologia existencialista», somente pode ser predicado daquilo

²³⁸ F. C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, p. 88.

²³⁹ Assinala F. C. Copleston, em *El pensamiento de Santo Tomás*, p. 107: “São Tomás não fez uso explícito – quando menos que eu saiba – do termo ‘distinção real’ em conexão com isto. Porém, se fala de uma ‘composição real’ da essência e da existência nos seres finitos (*De Veritate*, 27, 1 ad 8), e diz que a distinção entre essência e existência em Deus é somente uma distinção mental (*In Boëthium De hebdomadibus*, 2); afirmação que implica claramente que nas coisas finitas a distinção não é somente mental. Ademais, fala habitualmente da existência como algo distinto da essência. Assim, pois, na minha opinião, não pode haver dúvida alguma de que São Tomás afirmou uma distinção objetiva entre a essência e a existência nas coisas finitas, quer dizer, uma distinção que não depende simplesmente de nossa maneira de pensar as coisas e de nos referirmos a elas. Distinguiu o uso do verbo ‘ser’ nas proposições existenciais, por exemplo, ‘João Gonzáles existe’, e seu uso em proposições descritivas ou predicativas, ‘o homem é racional’; porém, a distinção entre a essência e a existência não era certamente, em sua opinião, uma distinção puramente lingüística”.

²⁴⁰ Esta é uma entre muitas diferenças que existe entre o tomismo e o neoplatonismo: para os neoplatônicos, a *existência* é uma idéia dentre tantas outras. Além disso, não é a idéia mais importante, porque somente o *Bem* tem esse estatuto. Na metafísica de São Tomás, a *Existência* é ontologicamente anterior a tudo o mais.

que existe, pois o *Bem* é uma qualidade da substância (já que é predicado na categoria da qualidade)²⁴¹.

Da perspectiva do conhecimento humano (daquilo que é dado *a nós*), porém, o que existe – a substância – somente pode ser objeto de apreensão pelos sentidos num lugar e tempo determinados²⁴². O entendimento humano produz conceitos a partir da percepção dos singulares, determinando o que é o *ente* (sua *espécie*), naquilo que Garcia Morente denomina de *consistir*: como homem, cavalo, árvore. Este nível, segundo São Tomás, é o da *essência*, do *conceito*, ou *universal*; o qual, por sua vez, não pode ser objeto de apreensão sensorial²⁴³.

Ora, como foi visto acima, do fato de que algo tenha uma essência determinada não se segue que exista no mundo. Ser algo determinado, pelo contrário, supõe, com anterioridade necessária, a existência²⁴⁴. Os filósofos essencialistas tomavam, em suas demonstrações, o efeito pela causa e se enredavam em *aporias*

²⁴¹ Diz Aristóteles na *Metafísica* (V, 14, 1020 b 10-15): “Além disso, qualidade se entende também no sentido de virtude e de vício e, em geral, de bem e de mal”. *Fim e bem*, na teleologia aristotélica, são considerados como expressões co-referenciais, embora o fundamento do bem *seja* o *fim*. Afirma também Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (I, 1, 1094 a): “Toda arte e toda investigação [ciência], bem como toda ação e toda escolha, visam a um bem [fim] qualquer; e por isso foi dito, não sem razão, que o bem [fim] é aquilo a que todas as coisas tendem”.

²⁴² São Tomás era um grande conhecedor dos *Segundos Analíticos*, uma das obras onde o Estagirita trata da distinção entre conhecimento sensível e inteligível. A tese ali defendida consiste em sustentar que não se pode conhecer cientificamente o singular, embora este seja, por sua vez, o fundamento do universal. *Segundos Analíticos* (I, XXIX - XXXI, 87 b 30 - 88 a 15).

²⁴³ Esta é a distinção aristotélica entre *substância primeira* e *substância segunda* tal como foi formulada na sua obra *Categorias*. A *substância primeira* (o singular concreto) é aquilo que é dado à sensibilidade humana. A *substância segunda* (os gêneros e as espécies) é construída pelo intelecto humano a partir da forma sensível da substância primeira e responde pela essência (definição) daquilo que é dado à sensibilidade.

²⁴⁴ O que existe é aquilo que está em ato. E o ato é anterior à potência de muitos modos, tal como afirma Aristóteles na *Metafísica*. Um deles é o seguinte (IX, 8, 1049 b 25-30): “O ato, depois, é anterior quanto ao tempo, no seguinte sentido: (a) se o ser em ato é considerado especificamente idêntico a outro ser em potência da mesma espécie, então é anterior a este; se, ao contrário, o ser em ato e o ser potência são considerados no mesmo indivíduo, o ser em ato não é anterior. Dou alguns exemplos: deste homem particular que já existe em ato, e deste trigo e deste olho particular que está vendo, na ordem temporal é anterior à matéria, a semente e a possibilidade de ver, que são o homem, o trigo e o vidente em potência e ainda não em ato. Mas anteriores a estes, sempre na ordem temporal, existem outros seres já em ato dos quais eles são derivados: de fato, o ser em ato deriva do ser em potência sempre por obra de outro ser já em ato. Por exemplo, o homem deriva do homem em ato, e o músico de um músico em ato (...)”.

insolúveis. O núcleo da verdadeira questão da existência de *Deus*, segundo São Tomás, é derivado da correta compreensão da distinção metafísica entre *existir (simpliciter)*, *existir por outro*, e *existir de modo determinado*²⁴⁵, ou seja, entre *existência* (primeira e segunda) e *essência*.

3.5.1. Existência primeira e existência segunda

Do ponto de vista metafísico, portanto, é preciso distinguir a *existência primeira* da *existência segunda*²⁴⁶: o que é apreensível pelos sentidos, a substância, é *primeira* na ordem *sensível*, mas é *segunda* na ordem *metafísica*. Embora seja necessário partir daquilo que é mais conhecido *a nós* (a substância), é necessário chegar àquilo que é mais conhecido *em si mesmo*, ou seja, a sua causa. E a causa da existência segunda, diz São Tomás, é a existência primeira (*ipsum esse*)²⁴⁷.

Porém, este fato levanta uma segunda questão fundamental: se a *existência* não encontra seu fundamento na *essência*, na medida em que lhe é ontologicamente anterior, segue-se, então, que o ser que existe inserido no tempo e no espaço e é objeto de percepção sensorial²⁴⁸, não o faz por direito próprio; já que não é um *ser necessário*, mas *contingente*, porquanto pode, sem contradição, não-ser o que

²⁴⁵ Explica Etienne Gilson em *El Tomismo*, p. 57: “Cada essência é posta por um ato de existir que ela não é, e que a inclui como sua autodeterminação. Exceto o ato puro de existir, se existe, nada pode existir senão como tal ou qual existir. A hierarquia dos atos de existir é, pois, a que funda e rege a das essências, cada uma das quais não expressa mais do que a intensidade própria de certo ato de existir”.

²⁴⁶ Denomina-se por *existência primeira*, nesta dissertação, por analogia com a substância primeira (*sinolon*) aristotélica, o próprio ser (*Ipsum esse*), e, por *existência segunda*, os entes em geral (*esse*), em analogia com a substância segunda aristotélica (gênero e espécie).

²⁴⁷ Afirma São Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, I, q 3, a 3, p. 175: “Deus é o mesmo que sua essência ou natureza. Para entendê-lo, é preciso saber que nas coisas compostas de matéria e forma há necessariamente distinção entre natureza ou essência, e propósito (substrato)”.

²⁴⁸ A doutrina semântica de Aristóteles, embora tenha corrigido o realismo exagerado de seu mestre Platão, continuava ancorada na sua doutrina da substância, já que a linguagem deveria possuir um referente que lhe fosse exterior. Afirma Ernst Tugendhat, nas *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*, p. 62: “Platão descobriu pela primeira vez, ao refletir sobre questões de definição, os significados dos predicados – e imediatamente os objetivou em um ente supra-sensível, em sua doutrina das idéias. Finalmente, Aristóteles partiu da forma das sentenças predicativas singulares e, não obstante, desenvolveu sobre esse fundamento uma ontologia objetivista [baseada na substância]”.

é. Logo, não sendo *causa sui*, existe por outro. Para ser *causa sui*, deve ser anterior a si mesmo, o que é um absurdo²⁴⁹.

Se este argumento é verdadeiro, então é necessário colocar o problema da *causa* da existência dos seres contingentes: a *causa primeira*, já que a substância (ente) é a *causa segunda* de tudo o que existe. Sem o seu concurso, o intelecto corre o risco de ser imobilizado por um *regresso ao infinito*. A cadeia causal deve ter um início: uma *causa primeira* não-causada: *Deus*. Se for possível provar a existência de Deus, a via, *por excelência*, não pode ser estabelecida *a priori*, pois o conhecimento humano é *a posteriori*: vai dos efeitos às suas causas. Na análise metafísica, a substância segunda (o ente) é o ponto de partida do conhecimento: se o ente existe, então é necessário buscar a sua causa, já que ele não existe por si mesmo.

3.6. Distinção entre existência e ato

A Ontologia de São Tomás, embora sendo aristotélica em suas linhas gerais, produz nela uma inovação fundamental, como já foi visto acima: a de separar a *existência primeira* (*ipsum esse*) do ato ou forma (*existência segunda*). Na *semântica* tomista, a *existência primeira* é o ser; a *existência segunda* tem o ser²⁵⁰. Segundo a doutrina de Aristóteles, tudo aquilo que está em ato, enquanto existe, o faz de modo necessário²⁵¹. São Tomás, por sua vez, rejeita o argumento aristotélico, apresentando

²⁴⁹ Os singulares, únicos objetos acessíveis à percepção humana, são denominados por São Tomás de Aquino com a expressão entes (*esse*). Todo ente é singular: delimitado no tempo e localizado no espaço. Todo ente é contingente: é possível pensar sem contradição sua não-existência. Todo ente é mutável: recebe e perde propriedades ao longo do tempo. Todo ente é finito: está sujeito à geração e à corrupção.

²⁵⁰ Afirma São Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, I, q 12, a 4, p. 263: “São múltiplos os modos de ser nas coisas. Há algumas cuja natureza não tem o ser senão nessa matéria individual. Há outras cujas naturezas são subsistentes por si, e não em uma matéria, mas elas não são seu próprio ser, elas têm o ser: é o caso das substâncias incorpóreas que denominamos anjos. É somente de deus o modo próprio de ser em que Ele é seu ser subsistente”.

²⁵¹ Diz Aristóteles na *Metafísica* (IX, 6, 1048 a 35): “O ato é o existir de algo, não, porém, no sentido em que dizemos ser em potência: e dizemos em potência, por exemplo, um Hermes na Madeira (...) mas dizemos em ato o outro modo de ser a coisa”.

uma nova reflexão sobre a relação metafísica que ocorre entre a *existência primeira* (*Ipsum esse*) e o *ato* (*existência segunda*), que será examinada a seguir.

A idéia central de São Tomás, em suas linhas gerais, é a seguinte: a Metafísica não pode partir da análise da substância porque ela não é eterna, tal como pressupunha Aristóteles em sua Ontologia²⁵². A substância, não existindo por si, deve existir por *outro*, o qual seja verdadeiramente a existência em seu sentido pleno. Esse *outro*, cuja essência é existir, é Deus²⁵³. A tese da prioridade ontológica da *existência* sobre a *substância* (ente), do mesmo modo que a *substância* (*existência segunda*) tem prioridade ontológica sobre a *essência* (que é o ser para o pensamento), já é sustentada numa das primeiras obras do Aquinate: *O Ente e a Essência*²⁵⁴ e recebe sua versão definitiva na *Suma Teológica*, a qual, por sua vez, abriga os seus principais argumentos sobre o tema.

²⁵² Aristóteles partia do pressuposto segundo o qual a substância seria um composto de matéria e forma. O Estagirita considerava a matéria e a forma como eternas, como afirma na *Física* (I, 9, 192 a): “Em certo sentido [em ato], a matéria se gera e destrói; em outro sentido [potência], não. (...). Considerada como potência, em si mesma não se destrói, senão que necessariamente é indestrutível e ingerável”. Do mesmo modo, a forma é um princípio primeiro. Se não o fosse, haveria um regresso ao infinito. Assim, matéria e forma, do ponto de vista lógico, são eternas. Como se vê, do ponto de vista da metafísica de São Tomás, a questão é a seguinte: se a matéria e a forma consideradas em ato – esta matéria; esta forma – são os princípios da substância em ato, como esta última poderia ter sido gerada?

²⁵³ Afirma Etienne Gilson, em *El Tomismo*, p. 49: “A substância não existe por si, no sentido de que não possui a causa de sua existência: Deus, o único que existe sem causa, não é uma substância [já que a substância é um composto de matéria e forma]; ele existe por si, no sentido de que o que é lhe pertence em virtude de um ato único de existir, e se explica imediatamente por este ato, razão suficiente de tudo o que é”. Deus é razão suficiente de tudo o que existe porque poderia não ter criado o mundo. A criação não é necessária, mas contingente; logo, Deus é razão suficiente de tudo o que existe. No século XVII, o filósofo Gottfried Leibniz irá utilizar a distinção aristotélica entre as causas necessárias (cujo contrário implica contradição), que permitem compreender o que a coisa é em sua essência (tal como quando se sabe que o homem é um animal racional e cuja proposição oposta é contraditória em relação à primeira), e causas não-necessárias, que estabelecem uma conexão contingente (hipotética) entre a substância e seus acidentes, cujo contrário não implica contradição. A segunda espécie de conexão (contingente), entre a substância e suas propriedades, foi chamada por Leibniz de *razão suficiente*: cabe a ela responder pela possibilidade da coisa, mas não por sua necessidade. Desse modo, os atos humanos em geral, tendo origem em causas acidentais, dão origem a verdades de mesma natureza, ou seja, contingentes.

²⁵⁴ Nessa obra São Tomás de Aquino examina a essência a partir do *Ser* que é dito na figura das *Categorias* ou predicamentos (o que se pode dizer do ser). Com isso, já de início parte de uma perspectiva lógica para examinar a essência, já que o Ser, em seu sentido primeiro e de modo absoluto, é o ente ou substância individual: o que é dito de um sujeito e que não está em nenhum sujeito (a substância individual), como um certo homem: *Categorias*, (1a 20).

O argumento, em suas grandes linhas, pode ser assim resumido²⁵⁵: tudo aquilo que o homem percebe por meio dos sentidos são os objetos individuais que compõem o mundo. Como o homem é um ser racional, seu intelecto abstrai as propriedades fundamentais desses entes (suas formas sensíveis), transformando-as em conceitos²⁵⁶. Se o intelecto humano é discursivo, então ele somente conhece por meio de termos abstratos²⁵⁷. É a *forma sensível* da substância que cria as condições para o surgimento do conceito de *espécie*²⁵⁸. Homem, por exemplo, é um conceito (*species*) que engloba todas as substâncias que possuem uma forma sensível comum. Por outro lado, tudo o que *existe* são os sujeitos concretos: Pedro, Paulo, João e Maria, e assim por diante.

Logo, deve haver, nos indivíduos concretos, algo diverso da forma sensível, e que não seja comum a todos eles: esse elemento diverso é a *matéria assinalada*²⁵⁹, e é ela a responsável pela existência dos indivíduos singulares. Segue-se disso que todo o indivíduo (substância) é um *sínolon* (composto) de *forma* e *matéria*, que tem, de fato, a existência efetiva. Como diz Aristóteles, matéria e forma não possuem existência independente uma da outra. A distinção entre ambas é puramente

²⁵⁵ O argumento está baseado na obra de Etienne Gilson, *El Tomismo, Primeira Parte*, p. 45-70.

²⁵⁶ Os conceitos são formados, na doutrina aristotélica, a partir dos objetos singulares dados à percepção. É a *forma sensível* desses objetos que responde pela passagem do mundo sensível ao mundo inteligível. Porém, ao contrário de Platão, a forma aristotélica *inere*, de modo *necessário*, à substância. O conhecimento científico é produzido a partir dos conceitos criados pelo intelecto, pois, como dizia Aristóteles, não existe ciência do singular. A ciência é sempre do universal. Nos *Analíticos Posteriores* (87 b 30), diz o Estagirita: “É impossível obter conhecimento científico via percepção sensorial. Ainda que admitindo que a percepção é do objeto qualificado e não de um mero particular, o que percebemos é necessariamente uma coisa particular num lugar e tempo particulares”.

²⁵⁷ Ainda nos *Analíticos Posteriores* (I, XXXI, 87 b 35), diz o Estagirita: “Por outro lado, um termo universal de aplicação geral não pode ser percebido pelos sentidos porque não é uma coisa particular num tempo determinado [seu modo de existência é lógico], se o fosse, não seria universal, uma vez que descrevemos como universal somente o que é sempre e em toda parte. Portanto, como as demonstrações são universais e os universais não podem ser percebidos pelos sentidos, fica evidente que o conhecimento não pode ser adquirido pela percepção sensorial”.

²⁵⁸ Explica Philotheus Boehner, em *História da Filosofia Cristã*, p. 473: “A fim de obter um conhecimento ou saber atual, o intelecto precisa voltar-se para as coisas sensíveis e apropriar-se dos inteligíveis que nelas se contêm. Só as coisas sensíveis são imediatamente acessíveis ao homem, não, porém, as realidades espirituais, como Deus ou os anjos; de tais realidades ele possui apenas um saber abstrativo, adquirido com a ajuda da experiência sensível”. Assim, é a *forma sensível* que responde pela passagem do mundo sensível ao mundo inteligível.

²⁵⁹ Ver nota 184.

metafísica (lógico-abstrata). A *matéria* é a potencialidade de ser, que é transformada em ato pela forma. Assim, a *forma* é o princípio que faz com que a substância seja o que ela é (algo determinado).

O problema ontológico fundamental, que escapou à análise percuciente de Aristóteles, reflete São Tomás, pode ser formulado do seguinte modo: «se a forma e a matéria não podem existir separadas, já que são abstrações lógicas da substância, então como se explica que da sua união se produza a existência efetiva dessa mesma substância?» Dizendo o mesmo, com outras palavras: como a existência (de Pedro, da pedra, de João e Maria) pode surgir daquilo que não existe (ou possui uma *existência* puramente lógico-abstrata)? Segue-se disso que a Ontologia coloca-se na obrigação inelutável de responder à seguinte questão: *qual é o fundamento último do real? Ou seja: por que os entes existem?*

A resposta não pode ser outra: a *existência simpliciter (Ipsum esse)*²⁶⁰. Porém, surge a questão: como é possível essa *existência simpliciter*? Na experiência humana a *existência simpliciter* não é objeto dos sentidos. Nela, é de fato a *forma atual*²⁶¹ das coisas que pode ser considerada o princípio de tudo o que existe. Porém,

²⁶⁰ Escreve Etienne Gilson, em *O Espírito Da Filosofia Medieval*, p. 70-71: “Quando Deus diz que ele é o ser, se o que ele diz tem um sentido racional qualquer, é em primeiro lugar o de que o nome que ele se deu significa o ato puro de existir. Ora, esse ato puro exclui *a priori* todo não-ser. Assim como o não-ser não possui absolutamente nada do ser [existindo apenas como uma expressão com sentido, mas sem referente] nem de suas condições, assim também o Ser não é afetado por nenhum não-ser, nem atual nem virtualmente, nem em si nem do nosso ponto de vista. Embora tenha na nossa linguagem o mesmo nome do mais geral e mais abstrato dos nossos conceitos, a idéia do Ser significa, portanto, algo radicalmente diferente [cuja natureza é ontológica no pleno sentido da expressão]. (...). Deus se apresenta como o ato absoluto do ser em sua pura atualidade. O conceito que temos dele, fraco análogo de uma realidade que o excede por todos os lados, só pode se explicitar neste juízo: o Ser é o Ser [somente uma tautologia pode expressar o ato puro de existir que está para além da sensibilidade e do intelecto humano], posição absoluta do que, existindo para além de todo objeto [ente], contém em si a razão suficiente dos objetos”.

²⁶¹ Segundo Aristóteles, o ato é a existência do objeto em seu sentido pleno. Estar em ato é ter exercido a potência para tal. Logo, o ato é o movimento da potência (no sentido da sua potência de existir) e adquire a plenitude de seu sentido neste movimento de atualização. O que está em ato, sendo sempre um ente singular, não pode ser definido, pois não existe definição dos singulares dados à intuição. Sendo um relativo, o ato está necessariamente ligado a um correlativo, que é a potência. Os correlativos, diz Aristóteles nas *Categorias* (7 b 20), são simultâneos por natureza, assim como o dobro é simultâneo da metade e o alto é simultâneo do baixo. Explica Aristóteles na *Metafísica*: (IX, 6, 1048 a 30-35): “O ato é o existir de algo, não, porém, no sentido em que dizemos ser em potência, por

do ponto de vista *metafísico*, ou seja, dos princípios primeiros do ser, é a *existência simpliciter* o fundamento de tudo o mais: da forma e da matéria, as quais, juntas, compõem o *sínolon* (substância primeira), como assinala Etienne Gilson em sua obra *El Tomismo*:

Como disse São Tomás: ‘O existir (ipsum esse) é o próprio ato, com respeito à forma. Se dissermos que nos compostos de matéria e forma, a forma é princípio de existência (principium essendi), é porque completa a substância, cujo ato é existir (ipsum esse)’. De modo que a forma não é princípio de existência, senão enquanto determina o acabamento da substância, que é o que existe. A este título, o-é indiscutivelmente. Em nossa experiência humana a existência [simpliciter] não existe; é sempre a existência de algo que existe²⁶².

3.7. Os limites da Ontologia de Aristóteles

Segundo São Tomás, Aristóteles teve a intuição correta ao compreender o fato de que, na esfera da *finitude* – daquilo que nos é dado *conhecer empiricamente* – o princípio das substâncias em geral seria a *forma* (que sempre está em ato). Ao não distinguir, porém, do ponto de vista *metafísico*, o *ato da existência*, não considerou que é esta última, portanto, que atualiza a forma²⁶³. Com isso, abriu a possibilidade para a especulação sobre a *existência* de seres puramente abstratos, posto que se possa

exemplo, um Hermes na madeira, a semi-reta na reta, porque eles poderiam ser extraídos, e dizemos pensador também aquele que não está especulando, se tem capacidade de especular; mas dizemos em ato o outro modo de ser da coisa. O que queremos dizer fica claro por indução a partir dos casos particulares, pois não é necessário buscar definição de tudo, mas é preciso contentar-se com compreender intuitivamente certas coisas mediante a analogia. E o ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados mas tem a visão, e o que é extraído da matéria para a matéria e o que é elaborado para o que não é elaborado. Ao primeiro membro dessas diferentes relações atribui-se a qualificação de ato e ao segundo a de potência”.

²⁶² Etienne Gilson, *El Tomismo*, p. 51.

²⁶³ A teologia natural de Aristóteles – de caráter politeísta – vedava a ele a possibilidade de especular sobre a idéia de um Deus Criador como princípio da existência em geral. O Estagirita tomava a eternidade do mundo como um dos pressupostos mais fundamentais de sua doutrina. Explica Etienne Gilson, em *O Espírito Da Filosofia Medieval*, p. 65: “O que é verdade é que Aristóteles compreendeu claramente que Deus é, dentre todos os seres, aquele que merece por excelência o nome de ser; mas seu politeísmo o impedia de conceber o divino como outra coisa que não o atributo de uma classe de seres. Não se pode mais dizer que, em Aristóteles, como em Platão, tudo o que é, é divino, porque ele reserva a divindade à ordem do necessário e da atualidade pura; mas se seu Primeiro Motor imóvel é o mais divino e o mais ser dos seres, mesmo assim continua sendo um dos ‘seres enquanto seres’”.

pensar, sem contradição, em seres que tenham forma e, ao mesmo tempo, não tenham existência empírica²⁶⁴.

Segue-se disso, segundo São Tomás, que se pode saber, por exemplo, o que é o homem ou o bode-cervo, sem saber se existam, de fato, o homem e o bode-cervo. Homem e bode-cervo são compostos de matéria e forma (não-assinaladas) e existência, que estão separadas entre si. Pode-se, por analogia, estabelecer entre eles a seguinte relação: a essência necessária está para a potência²⁶⁵, assim como a existência está para o ato. Essa doutrina, de origem tomista, ficou conhecida como a *doutrina da distinção real* (ou separação) entre a essência e a existência²⁶⁶. Com ela, São Tomás

²⁶⁴ Diz São Tomás, no *Ente e a Essência*, p. 42: “Ora, toda essência ou quiddidade pode ser entendida sem que se compreenda qualquer coisa acerca do seu ser ou existência. Com efeito, posso compreender o que seja o homem e a fênix, ignorando se possuem ou não existência real. É evidente, por conseguinte, que a existência difere da essência ou quiddidade”.

²⁶⁵ A potência é uma condição necessária para explicar o movimento (já que o movimento é a atualização da potência). Porém, não é ela, isoladamente, uma condição suficiente para tanto. Para que haja o movimento, e a conseqüente atualização da potência, é necessária a presença de algo atual que seja a causa eficiente do movimento (mudança). Segue-se que, se o ato é que traz a potência para o domínio da existência, ele é anterior – nos vários sentidos do termo – à potência. Segundo David Ross, em *Aristóteles*, p. 182-3, o ato precede a potência nos seguintes sentidos: (i) pela noção: se potência é aquilo que tem a capacidade de passar ao ato, e construtor é aquele que tem a capacidade para construir, segue-se que ser construtor antecede a capacidade de construir; (ii) pela lógica: como assinala Ross, o ato é logicamente anterior à potência porque ser capaz de ser B é mais complexo do que ser B, logo, o segundo precede logicamente o primeiro; (iii) pelo tempo: o ato precede a potência, porque: A não é potencialmente B, se não tiver a possibilidade de tornar-se atualmente B; porém, isso será possível a partir da ação de algo já em ato. Logo, a potencialidade de A, para tornar-se B, supõe uma atualidade. Em conclusão, toda potencialidade supõe uma atualidade. Diz Aristóteles na *Metafísica* (IX, 8, 1049 b 25): “*Ser em ato deriva do ser em potência por obra de outro ser já em ato*”; (iv) pela substância: o ato também é anterior à potência pela substância – o adulto é anterior à criança e a galinha é anterior ao ovo, já que os primeiros possuem a forma em ato e os segundos não; (v) pela finalidade: o ato também é anterior no sentido de que tudo que se atualiza o faz para uma finalidade. O fim é o ato por meio do qual se adquire a potência. Assim, os animais não vêm para possuir a vista, mas possuem a vista para ver; da mesma forma, não se age moralmente para ser feliz: ao contrário, é-se feliz agindo moralmente; (vi) pela eternidade: outro argumento em defesa da anterioridade do ato frente à potência, é dado por David Ross, em *Aristóteles*, p. 183: “Contudo, a prova principal da prioridade da atualidade é a seguinte: o que é eterno é anterior em natureza ao perecível; e nada é eterno em virtude da potencialidade, pois aquilo que possui a potencialidade de ser possui também a potencialidade de não-ser, enquanto o que é eterno, por sua própria natureza, nunca pode deixar de ser”.

²⁶⁶ Explica F. C. Copleston, em *Historia de la Filosofía*, Vol. II, p. 411: “Porém, São Tomás viu mais profundamente que Aristóteles: viu que em toda coisa finita existe uma dualidade de princípios, a dualidade de essência e existência, que a essência é em potência sua existência, que [a essência] não existe necessariamente, e assim pôde argumentar não meramente até o aristotélico Motor imóvel, senão até o Ser necessário, Deus criador. São Tomás pôde, além disso, discernir a essência de Deus como existência, não simplesmente como pensamento que se pensa a si mesmo, senão como *ipsum*

negou, como foi visto acima, um dos pressupostos básicos da Metafísica aristotélica: a identificação da existência com o ato, e do ato com a forma.

É sabido que um dos princípios da metafísica aristotélica supõe que tudo aquilo que possui forma está, *ipso facto*, em ato, já que os entes *ou* estão em *potência*, *ou* estão em *ato*; logo, *tertium non datur*²⁶⁷. Ora, somente está em ato aquilo que possui uma forma. Segue-se disso que toda forma, por definição, está em ato. São Tomás de Aquino introduz uma nova tese sobre o tema, ao fazer uma distinção metafísica entre existência e forma. Segundo o Aquinate, a existência independe da forma, porque é possível pensar, sem contradição, objetos com forma, mas sem existência. Logo, a forma é uma condição necessária, mas não-suficiente para trazer algo à existência.

Com a separação entre existência e essência, São Tomás não comete o *erro* da metafísica aristotélica, de confundir *existência* com *ato*, e também o *erro* do platonismo, que confunde *ontologia* com *lógica*, ao dar o estatuto da existência às Idéias. Para São Tomás, cada existência singular possui uma causa primeira: Deus, que é *A Existência (Ipsum esse)*. A doutrina platônica das formas, ao não separar os dois níveis fundamentais do ser, *existência* e *essência*, confunde duas questões cruciais: (i) «*por que o ente é?*» (ii) «*o que o ente é?*» Como as Idéias respondem, ao mesmo tempo, pela existência e pela essência dos seres, chega-se ao absurdo – do ponto de vista ontológico – pelo qual tudo o que pode ser predicado das formas necessariamente

esse subsistens, e, desse modo, sem deixar de seguir os passos de Aristóteles, pôde ir além de Aristóteles. Ao não distinguir claramente a essência da existência no ser finito, Aristóteles não pode chegar à idéia de existência como a essência de Deus, da qual procedem todas as existências finitas”.

²⁶⁷ Afirma Aristóteles, na *Metafísica* (IX, 8, 1050 a 5-10: “Mas o ato também é anterior [à potência] pela substância. Em primeiro lugar, porque as coisas que na ordem da geração são últimas, na ordem da forma e da substância são primeiras: por exemplo, o adulto é antes da criança e o homem é antes do esperma: de fato, um já possui a forma em ato, enquanto o outro não”. Explica Giovanni Reale, no *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, p. 479: “O primeiro grupo de provas [sobre a anterioridade do ato e da forma com relação à potência e à matéria] funda-se sobre algumas observações relativas à estrutura do devir e da substância sensível, em vista de demonstrar que o ato é anterior à potência, porque o ato coincide com a forma e com o fim, enquanto a potência coincide com a matéria, e a forma e o fim são anteriores à matéria”.

existe. Isto ocorre, porque as formas, existindo por definição, transferem (por participação) essa existência a tudo o que delas pode ser predicado.

3.8. A revolução Tomista na Metafísica aristotélica

Esta é, em síntese, a revolução metafísica operada por São Tomás: mostrar que o princípio primeiro da Ontologia não é a *substância*, mas a *existência simpliciter* (*Ipsum esse*). No seu *Compêndio de Teologia*, São Tomás já havia mostrado, pela análise da causa primeira, que Deus é absolutamente *simples*, não cabendo a Ele qualquer espécie de *composição*, pois tudo o que é composto possui outro que o antecede, já que os elementos do composto são a ele anteriores²⁶⁸.

Homem é um composto (animal/racional) que é a *essência* de cada indivíduo singular (Pedro, João, Maria). Assim, a essência de João, de Pedro e de Maria, coincide com cada um deles. Porém, João, Pedro e Maria não existem, porque têm uma essência, mas, ao contrário, têm uma existência, porque existem. A essência diz o que a coisa é (de modo determinado), mas não responde por sua existência (somente responde pela possibilidade dessa existência). Além disso, este ente singular (que é, por exemplo, João) também é um composto (de forma e matéria): pela forma é homem; pela matéria é João (este indivíduo singular). Sendo um composto, este ente singular não possui por si mesmo a causa de sua existência. Logo, existe por outro. E este outro é *A Existência simpliciter* (*Ipsum esse*).

A Existência *simpliciter*, por sua vez, não pode ser um composto: nela, portanto, coincidem *essência* e *existência* (*Ipsum esse*). O único ser no qual coincidem a essência e a existência é Deus, ou, segundo a fórmula utilizada por São Tomás: “*Sua*

²⁶⁸ São Tomás de Aquino, *Compêndio de Teologia*, Capítulo IX, p. 158: “Além disso, todo ser composto tem necessariamente um outro que o antecede, uma vez que os elementos de um composto são necessariamente anteriores ao próprio composto. Aliás, ao observarmos a ordem dos compostos, constatamos que os elementos mais simples vêm antes, uma vez que os elementos mais simples precedem por natureza aos corpos mistos ou compostos”.

essência é existir”²⁶⁹. E por isso é que Deus, sendo A Existência, é a causa de todos os demais existentes. Partindo das coisas sensíveis, que são os únicos objetos acessíveis ao conhecimento humano, São Tomás chega à noção da natureza divina, que é perfeitamente simples, ou seja, puro *Ser*²⁷⁰. Com isso, vai além de seus antecessores, que haviam derivado a existência de Deus a partir dos atributos que conviriam à sua essência: a “*Imobilidade*” (Santo Agostinho); e com “*Algo que nada maior pode ser pensado*” (Santo Anselmo).

Com sua revolução nos fundamentos da Ontologia aristotélica, o Aquinate produz, pela via racional, a evidência da verdade contida no *Livro do Êxodo*. Quando Deus revela seu nome a Moisés: “*Eu sou aquele que é*”, revela também que é o fundamento primeiro de todos os entes. São Tomás aprofunda a metafísica aristotélica ao demonstrar a prioridade ontológica da *existência simpliciter* diante da forma. Isto implica o fato de que é pela existência que a forma se encontra em ato, assim como é pela forma que a matéria recebe sua atualidade. Leiamos Etienne Gilson, em *El Tomismo*:

Dizer que o existir se comporta como um ato, ainda com respeito à forma – ad ipsam etiam formam comparatur esse ut actus – é afirmar a primazia radical da existência sobre a essência. A luz não é o que é, e mais ainda, nem sequer é senão pelo ato de iluminar que a produz; a brancura não é o que é, e não seria em sentido absoluto se não existisse um ser que exerce o ato de ser branco. Assim também a forma da substância não existe, nem é tal, senão em virtude do ato existencial que faz desta substância um ser real Assim entendido, o ato de existir situa-se no coração, ou, se se quiser, na raiz mesma do real. É, pois, o princípio dos princípios da realidade. Absolutamente o primeiro, está ainda antes do Bem, já que um ser não pode ser bom

²⁶⁹ Por isso diz São Tomás de Aquino em *O Ente e a Essência*, p. 45, que a essência de Deus é existir. “Primeiramente existe algo como Deus, cuja essência é o seu próprio ser ou existência. Razão pela qual há filósofos que afirmam que Deus não possui essência pelo fato de a sua essência coincidir com a sua existência”.

²⁷⁰ Escreve Etienne Gilson, em *O Espírito da Idade Média*, p. 73-74: “Deus é, portanto, o ser puro em seu estado de completo acabamento, como pode ser aquilo a que nada poderia se acrescentar, nem de dentro nem de fora. Mais ainda, ele não é perfeito de uma perfeição recebida, mas de uma perfeição, se assim podemos dizer, existida, e é nisso que a filosofia cristã sempre se distinguirá do platonismo, independentemente do esforço que muitos façam para identificar uma e outro”.

enquanto não seja um ser, e não é um ser senão em virtude do ipsum esse, que permite dizer: isto é²⁷¹.

3.9. As provas tomistas da existência de Deus

As provas da existência de *Deus*²⁷², apresentadas por São Tomás na *Suma Teológica* e na *Suma Contra os Gentios*, representam, em conjunto, a síntese de sua metafísica e de sua epistemologia, tal como já foi examinado neste capítulo. Embora a *Revelação* tenha sido um fato histórico único, aceito por todos os cristãos, faz-se necessário apresentar, pela via da Teologia natural, as provas da existência do *Ser Supremo*. A existência de *Deus* não é evidente para todos os homens. Isto somente poderia acontecer na hipótese de que cada homem tivesse acesso à *essência* de Deus, fato que neles produziria a certeza da divina existência. Como Deus é um ser infinito²⁷³, e os homens são seres finitos, é impossível que os segundos conheçam a essência do primeiro.

²⁷¹ Etienne Gilson, *El Tomismo*, p. 52-53.

²⁷² Séculos mais tarde, Emmanuel Kant submeterá a metafísica tradicional a uma severa crítica, negando a pretensão desta última em provar a existência de Deus, seja pela via conceitual – como o fez Descartes (antes dele Santo Anselmo), seja pela via causal – como o fez São Tomás de Aquino (e mais tarde Leibniz). Em resumo, o argumento de Kant parece ser o seguinte: (i) o entendimento é a faculdade de aplicar conceitos àquilo que é dado à experiência, reduzindo os fenômenos à unidade por meio de determinadas regras; (ii) a razão, por sua vez, reduz à unidade as regras do entendimento por meio de princípios. Todo o conhecimento válido tem origem na experiência. O problema é que a razão, ao operar sobre os conceitos do entendimento (que têm origem na experiência) tende por si mesma ao *incondicionado*: ao infinito, ao absoluto, em síntese, a *Deus*. A essa busca do incondicionado, Kant denominou de *ilusão transcendental*: o uso ilegítimo da razão na procura de um conhecimento que está para além da experiência. As antinomias da razão pura serão produzidas por esse uso não-válido da razão. Na *Crítica da Razão Pura*, a quarta antinomia da razão pura trata da existência de Deus.

²⁷³ São Tomás de Aquino, em suas *Sumas*, prova de vários modos que Deus é infinito, e que, portanto, está para além do entendimento humano. Numa de suas demonstrações, o Aquinate afirma que todas as demais coisas criadas podem ser consideradas infinitas sob certo aspecto (*S.T. I, q 7, a 1, p. 212*), tal como a matéria (antes de ser limitada pela forma), ou a forma (antes de ser limitada pela matéria). Deus é infinito porque sua forma é seu próprio ser. Também o intelecto humano pode ser considerado infinito na sua potencialidade de conhecer a verdade (já que é uma forma não unida à matéria). Porém, tal como argumenta Descartes, na sua *Terceira Meditação*, ainda que o intelecto humano pudesse ampliar progressivamente o seu conhecimento, jamais poderia ter ciência, de modo *atual*, do infinito, já que a cognição, num ser finito, é adequada à sua natureza.

Ainda que, em Deus, existência e essência representem uma unidade indissolúvel – já que a essência de Deus é existir²⁷⁴ –, é vedado aos homens este conhecimento (*a priori*). Somente pela via racional é possível construir os caminhos que levam dos efeitos até à excelsa causa primeira que é Deus. É por essa razão que os argumentos anteriores em defesa da existência de Deus devem ser rejeitados²⁷⁵. A *essência* de Deus somente pode ser conhecida por *analogia*, ou seja, pelo modo próprio de conhecer dos humanos. Tudo o que se pode fazer é imaginar que, se os homens são feitos à imagem e semelhança de seu Criador, então, por analogia, pode-se inferir algo de sua natureza²⁷⁶.

Se todo o conhecimento humano tem início com a experiência, então é a partir da reflexão sobre essa mesma experiência, que se pode chegar às provas da existência de Deus²⁷⁷. É a reflexão metafísica que permite estabelecer a relação entre a ordem da natureza, na qual o homem está inserido, e a ordem transcendental que é a causa eficiente e final dessa mesma ordem natural. Esclarece F. C. Copleston:

²⁷⁴ Afirma São Tomás de Aquino, no *Compêndio de Teologia*, p. 159: “É necessário, outrossim, que a essência de Deus coincida com o seu ser. Com efeito, em todas aquelas coisas em que a essência difere do ser, necessariamente há uma diferença entre seu ser e a sua essência, pois é em virtude do seu ser que se diz *existir* uma coisa, ao passo que é em virtude da sua essência que se diz *o que* tal coisa é. Daqui que a definição, ao manifestar a essência de uma coisa, demonstra o que ela é. Ora, em Deus não há diferença entre o seu ser e sua existência, visto não ser Ele um composto, mas simples (cf. capítulo IX). N’Ele, portanto, coincidem totalmente a essência e o existir”.

²⁷⁵ Explica F.C. Copleston, *El Pensamiento de Santo Tomás*, p. 122: “(...) o caso é que São Tomás se negou a admitir que possamos partir de uma idéia de Deus, ou de uma definição do termo ‘Deus’, e concluir imediatamente que Deus existe. Se gozássomos de uma intuição [sensível ou intelectual] da divina essência, não poderíamos negar a existência de Deus; pois não existe, tal é o que mantinha o Aquinatense, uma distinção real entre elas. E, nesse sentido, a proposição ‘Deus existe’ é evidente ‘em si mesma’. Porém, não gozamos de tal intuição, e a proposição ‘Deus existe’ não é evidente nem analítica para a inteligência humana”.

²⁷⁶ Afirma São Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, I, q 1, a 8, p. 148: “Quanto ao 1º, portanto, deve-se dizer que, embora não possamos saber de Deus quem Ele é; contudo, nesta doutrina, utilizamos, em vez de uma definição para tratar do que se refere a Deus, os efeitos que Ele produz na ordem da natureza ou da graça. Assim como em certas ciências filosóficas se demonstram verdades relativas a uma causa a partir de seus efeitos, assumimos o efeito em lugar da definição dessa causa”.

²⁷⁷ Diz F.C. Copleston, em *El Pensamiento de Santo Tomás*, p. 123: “O entendimento deve partir dos dados da experiência sensível; porém São Tomás estava convencido de que a reflexão sobre esses dados desvela a relação existencial de dependência das realidades empíricas com respeito a um ser que as transcende”.

A convicção de São Tomás é que uma plena compreensão dos fatos empíricos selecionados para serem considerados nas cinco vias, implica em ver a dependência desses fatos com respeito a uma causa transcendente. A existência de coisas que mudam, por exemplo, é, em sua opinião, algo que não se explica por si mesma; só pode fazer-se compreensível se é vista como dependente de uma causa transcendente, quer dizer, uma causa que não pertence à ordem das coisas que mudam²⁷⁸.

Cada uma das provas de São Tomás tem a mesma estrutura: parte daquilo que é dado à sensibilidade, e que demanda uma explicação²⁷⁹ e, ato contínuo, busca estabelecer uma regra pela qual o intelecto é capaz de, fazendo o caminho inverso da sensibilidade, chegar à causa ou razão de ser daquilo que foi tomado como ponto de partida. O conceito de causalidade, portanto, deve ser tomado em dois sentidos distintos: (i) como princípio ontológico (*ratio essendi*) pelo qual ocorre o movimento; (ii) como regra da razão (*ratio cognoscendi*) pela qual se pode entender o movimento²⁸⁰ dos corpos no espaço. Segundo a doutrina de Aristóteles, todo o

²⁷⁸ *Idem, El Pensamiento de Santo Tomás*, p. 127.

²⁷⁹ Na *Suma Teológica*, São Tomás de Aquino distingue duas espécies de demonstração: (i) por aqueles princípios que são anteriores de modo absoluto, tal como ocorre, por exemplo, com os axiomas da geometria, e que recebe o nome de demonstração *propter quid*; (ii) aquela demonstração que parte dos efeitos para chegar às suas causas e que São Tomás denomina *quia*. Esta é a demonstração, por excelência, por ele utilizada para demonstrar (pela via da indução) a existência de Deus (tal como foi visto na nota 101). A origem dessas duas espécies de demonstração remonta à Aristóteles. Nos *Analíticos Posteriores* (I, II, 72 a 1) afirma Aristóteles: Há dois sentidos nos quais as coisas são anteriores e mais cognoscíveis. Aquilo que é anterior na natureza não é idêntico àquilo que é anterior em relação a nós, e aquilo que é [naturalmente] mais cognoscível não é idêntico àquilo que é mais cognoscível por nós. Por *anterior e mais cognoscível em relação a nós* quero dizer aquilo que está mais próximo de nossa percepção; por *anterior e mais cognoscível no sentido absoluto* quero dizer aquilo que está mais distante da percepção. Os conceitos mais universais são os mais distantes de nossa percepção, enquanto os particulares são os mais próximos dela e se opõem entre si”. Segue-se disso que os efeitos estão mãos próximos da percepção humana do que as causas. Logo, nos assuntos onde se faz necessária a utilização da percepção humana (como ocorre nas ciências da natureza) a demonstração, por excelência, é a *quia*.

²⁸⁰ A doutrina aristotélica do ser enquanto *ato* e *potência* tem como objetivo principal explicar o movimento em geral (*kinesis*) e aplica-se, não apenas ao movimento natural (dos corpos físicos), mas também a todos os modos possíveis de predicar o ser (figura das categorias). Assim, existe o ser em potência e em ato na figura da substância, existe um ser em potência e em ato segundo a figura da qualidade, existe um ser em ato e em potência segundo a figura da quantidade, e assim por diante. Diz Aristóteles, na *Metafísica* (XI, 9, 1065 b 9-16): “Cada uma das categorias, em todas as coisas, existe de dois modos diversos (a substância, por exemplo, às vezes é forma e às vezes é privação; na qualidade às vezes se tem o branco e às vezes se tem o preto; na quantidade às vezes se tem o completo e às vezes o incompleto; no movimento de translação se tem o alto e o baixo, ou o leve e o pesado), de modo que devem existir tantas formas de movimento e de mudança quantas são as

movimento ocorre pela *atualização* de um ente que está em *potência*, por meio de uma causa exterior a esse mesmo ente. Esta causa externa, na *empíria*, é sempre um outro ente, já que não é possível que o mesmo ente, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, seja agente e paciente do movimento.

Na doutrina da causalidade de Aristóteles, as causas são de quatro espécies: *material*, *formal*, *eficiente* e *final*. A primeira responde pela *matéria* de que o ente é constituído; a segunda responde pela *forma* desse mesmo ente; a causa *eficiente* é aquela que produz a *atualização* daquilo que está em *potência*; a causa *final* é o *fim* para o qual o ente tende, por sua própria natureza. Nos atos humanos, por sua vez, é a causa *final* que atua como princípio das ações (embora não seja sua causa eficiente, que é a escolha)²⁸¹, pois agir, segundo o Estagirita, é causar pelo fim (finalidade)²⁸².

São duas, portanto, as espécies de movimento a que estão sujeitos todos aqueles seres dos quais seria possível dizer, de modo próprio, que *existem* (tomados na categoria de substância primeira): (i) o movimento no mundo *físico* – tudo o que se move se move por outro; (ii) o movimento no mundo *animal* em geral²⁸³ e no mundo

categorias do ser. Ora, dado que ser em potência e ser em ato se distinguem segundo cada gênero de categoria, chamo movimento o ato do que é em potência, enquanto é em potência”.

²⁸¹ *Ética a Nicômaco* (VI, 2, 1139 a 30): “A origem da ação (sua causa eficiente, não [a causa] final) é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí porque a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto [que produz a regra pela qual se delibera], nem sem uma disposição moral [que é responsável por desejar o fim para a ação]; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e caráter”.

²⁸² Afirma Aristóteles, na *Metafísica* (II, 2, 994b 10): “Mas os que defendem o processo ao infinito [das causas] não se dão conta de suprimir a realidade do bem [pois todo fim é, por definição, tomado como um bem por aquele que age]. Entretanto, ninguém começa nada, se não fosse para chegar a um termo. E tampouco haverá inteligência nas ações que não têm um fim: quem é inteligente opera efetivamente em função de um fim; e este é um termo, porque o fim é, justamente, um termo [para os atos humanos]”.

²⁸³ Segundo Aristóteles, os animais agem voluntariamente, mas, ao contrário dos seres humanos, não possuem a capacidade de escolher. Os atos são considerados como *estritamente* voluntários, quando o princípio motor da ação se encontra no agente, que possui também o conhecimento das circunstâncias particulares desse mesmo ato, tal como é afirmado na *Ética a Nicômaco* (III, 1, 1111 a 20). Aristóteles esclarece esse ponto ainda na *Ética a Nicômaco* (III, 2, 1111b 10): “A escolha, pois, parece ser voluntária, mas não se identifica com o voluntário. O segundo conceito tem muito mais extensão. Com efeito, tanto as crianças como os animais inferiores participam da ação voluntária, porém não da escolha; e, embora chamemos voluntários os atos praticados sob o impulso do momento, não dizemos que foram escolhidos”.

humano em particular – todas as ações humanas têm em sua *finalidade* o seu ponto de partida. Em síntese, no mundo humano, o homem é a causa de seus atos (final e eficiente). Em ambos os casos, portanto, existe uma causa que é a responsável pela *ratio essendi* do movimento: no mundo físico é a *causa eficiente*; no mundo humano é a *causa final*. Segue-se disso que, na ação, o papel da causa final é produzir a representação de um fim para o ato; o papel da causa eficiente é deliberar e decidir sobre os meios mais adequados para realizar o fim proposto pelo desejo²⁸⁴.

As provas de São Tomás estão ancoradas na doutrina da *causalidade* (causa eficiente e final), na *lógica* (distinção entre o necessário e o contingente) e em sua doutrina dos *graus do ser* e da *finalidade*. A doutrina da causalidade precisa responder ao problema cético do regresso ao infinito: é absolutamente necessário, sob pena de tornar racionalmente incompreensível o movimento (na *phýsis* e na *práxis*), que exista uma *causa primeira* para o movimento dos entes e também uma *causa última* para os atos humanos. Se não existissem esses princípios (já que toda causa é também um princípio), como seria possível, a uma razão finita, percorrer uma série infinita? Na *Metafísica*, Aristóteles, a fim de enfrentar o ceticismo, declara que exista, tanto uma causa primeira para o movimento em geral²⁸⁵, quanto uma causa final para os atos humanos²⁸⁶.

Em resumo, São Tomás segue a doutrina aristotélica da causalidade nas suas duas primeiras provas. Na terceira, parte da lógica aristotélica com sua distinção

²⁸⁴ A conduta humana em geral, é uma espécie do gênero movimento, pois é um movimento da alma. Explica Aristóteles, no *De Anima* (III, 8, 432 a): “A alma, nos seres vivos, se define por duas faculdades: a capacidade de julgar, que é uma função do entendimento e a sensação combinados, e a capacidade de produzir um movimento no espaço”. Por outro lado, o princípio do movimento (sua causa final) é o desejo, já que, segundo Aristóteles, a razão não pode ser um princípio de movimento. Por isso, afirma Aristóteles no *De Anima* (III, 9, 433b): “Falando, pois, em geral, segundo o que já foi dito, na medida em que o ser vivo é capaz de desejar, é também capaz de mover a si mesmo; agora bem: não é capaz de desejo sem imaginação, e toda imaginação implica raciocínio ou sensação. Desta última participam todos os demais seres vivos além do homem”.

²⁸⁵ Aristóteles, *Metafísica* (II, 2, 994 a): “É evidente que existe um primeiro princípio e que as causas dos seres não são uma série infinita”.

²⁸⁶ *Idem* (II, 2, 994a 5): “E, de modo semelhante, não é possível proceder ao infinito quanto à causa final”.

entre o necessário e o contingente. Na quarta, parte do princípio aristotélico dos graus²⁸⁷ do ser (que já está presente em Platão com a doutrina das idéias). A última prova, por sua vez, toma como ponto de partida a doutrina aristotélica da causa final: se existem *fins*, seja para os entes em geral, seja para os atos humanos, então existe um *fim último* que governa todos os demais.

As provas tomistas são resumidas a seguir:

- a) 1ª prova pelo movimento: os sentidos fornecem a evidência de que existe movimento no mundo. Porém, tudo o que é movido é movido por algo. Para que isto seja possível, aquele que é movido deve possuir a potência para tal, senão não poderia fazê-lo. Por outro lado, tudo aquilo que move deve estar em ato, já que o movimento se define como a passagem da potência ao ato. Tal como o vento que, estando em movimento, move a vela que, por sua vez tem a potência de ser movida pelo vento e assim mover o barco. Os entes naturais são potências unipolares: não podem ao mesmo tempo e sob a mesma relação estar em ato e potência. O ar, em repouso, é vento em potência. Quando surge o vento, o ar não está mais em repouso. Mas o vento surge porque, por exemplo, faz calor, o qual, por sua vez, move o ar. Ora, não se pode regredir ao infinito nas séries causais. Deve, portanto, haver um primeiro motor que mova e não seja movido. Esse primeiro motor não-movido é justamente *Deus*;
- b) 2ª prova pela causa eficiente: segundo Aristóteles, não é possível que nenhuma das causas possa percorrer um regresso ao infinito: causa material, formal eficiente e final. Segue-se que sempre haverá

²⁸⁷ Na doutrina metafísica de Aristóteles, os *acidentes* se encontram no limite inferior do *ser*, pois não existem por si mesmos, mas por outro, e, ainda assim, de modo fortuito, já que inerem às substâncias. *Deus*, por sua vez, encontra-se no limite superior do *ser*, pois é ato puro. Os acidentes em geral são seres por homonímia de atribuição (*pròs hèn*), na medida em que são referidos sempre à substância.

um primeiro princípio e um fim último em todas as séries causais. Se tomarmos os seres sensíveis, ponto de partida para provar a existência de Deus, já que eles são os únicos seres captados por nossos sentidos, veremos que em nenhum deles se encontra um ser que seja causa eficiente de si mesmo. Se a causa é anterior ao efeito e houvesse um ser sensível que fosse sua própria causa eficiente, então seria anterior a si mesmo, o que é absurdo. Segue-se que, para que não ocorra o regresso ao infinito, deve haver uma causa eficiente primeira: *Deus*;

- c) 3ª prova pela necessidade e possibilidade: a prova apóia-se em duas premissas: (i) o possível, sendo o oposto do necessário, é o contingente: aquilo que pode ser ou não-ser; (ii) o possível, sendo contingente, não é causa de si mesmo. Segue-se que existe *ab alio* (por outro) que é a causa eficiente de sua existência. É preciso, portanto, um ser que seja necessário e, como tal, causa eficiente de todos os seres possíveis. Como toda causa possui um princípio, Deus é o princípio do possível. Esta separação entre *necessário* e *possível* está na raiz da distinção que faz São Tomas entre existir por si mesmo e existir por outro. Deus é o ser cuja essência é existir; logo, existe por si mesmo; os entes, não sendo *causa sui*, existem por outro (que é Deus);
- d) 4ª prova pelos graus de ser: como ensina Aristóteles, o grau é a medida da qualidade. Toda medida, por sua vez, necessita estar contida entre dois limites: superior e inferior. Ora, o grau supremo de verdade é a descrição daquilo que nunca muda, tal como as demonstrações matemáticas. O grau mínimo de verdade, por sua vez, ocorre na descrição daquelas coisas que estão sempre mudando. O mesmo ocorre com o Ser. Todas as coisas que existem o fazem em função de um supremo existente. Porém, como já foi

visto alhures, todo fim é um bem (assim como na natureza a forma é um bem porque é um fim) e Deus, sendo o fim supremo de todos os entes, é também o Supremo Bem;

- e) 5ª prova pela causa final: Aristóteles já havia dito que todas as causas (material, formal, eficiente) operam tendo em vista a causa final. A finalidade é o ponto de partida da causalidade²⁸⁸. Segue-se disso que todas as causas se ordenam em vista da causa final, a qual, dentre todas, é a mais eminente. Como tal, a causa final é a causa das causas. Assim, como assinala Etienne Gilson, a causa final não representa apenas a razão pela qual todas as coisas estão ordenadas na natureza, produzindo um Cosmos, mas, principalmente, a causa final responde pela *existência* mesma da natureza (*primeira*) e do mundo inteligível que o intelecto humano produz a partir dela (*natureza segunda*). A causa final, portanto, é a razão suprema pela qual todas as coisas existem. Esta razão suprema, causa das causas, é Deus²⁸⁹.

²⁸⁸ A causa final ou a finalidade, examinada do ponto de vista dos atos humanos, embora sendo a última na ordem da atividade, é a primeira na ordem da representação, já que o que se move o faz tendo em vista um fim. Na natureza, por sua vez, como já foi visto, é a causa formal o fim de todas as coisas que têm a *phýsis* como princípio. Afirma Aristóteles, na *Física* (II, 3, 194 b 39): “E em outro sentido causa é o fim, isto é, aquilo para o qual é algo, por exemplo, o passear com respeito à saúde. Pois: por que passemos? Ao que respondemos: para estar sãos, e ao dizer isto, cremos haver indicado a causa”. Aristóteles, ao examinar a causa final (tanto na natureza, quanto na ação humana), parte do pressuposto segundo o qual “*Sempre supomos que o melhor está presente na natureza se [o melhor] é possível*”. Segue-se que a causa final é não somente um fim – mas, principalmente – um bem, tanto na natureza quanto na ação. Logo, o bem é uma qualidade intrínseca à finalidade. Afirma Aristóteles na *Física* (II, 3, 195 a 25): “E há outras que são causas no sentido de ser o fim ou o bem das coisas, pois aquilo para o qual as coisas são, tende a ser o melhor e seu fim; e não há diferença em dizer que este fim é o bem mesmo [verdadeiro] ou o bem aparente”.

²⁸⁹ Etienne Gilson, *El Tomismo*, p. 115.

Considerações finais

A inovação radical produzida pela Metafísica de São Tomás, como foi visto neste trabalho, consistiu em enfatizar a *existência* como o fundamento primeiro de todos os entes. Segue-se que o conceito de existência designa tanto a existência primeira (*ipsum esse*), que é causa das demais existências, quanto a existência segunda, ou seja, os *entes* singulares (*esse*), os quais, sendo contingentes, estão inseridos no tempo, delimitados no espaço e submetidos às leis causais. Somente a análise metafísica é capaz de estabelecer a diferença entre ambas, já que a existência primeira, sendo a causa transcendente da existência segunda, está para além da percepção humana. Para chegar a esse conceito de Deus - Existência - São Tomás teve que romper, tanto com a visão teológico-filosófico tradicional, que derivava a existência de Deus a partir dos atributos que caberiam à sua essência (tal como o fizeram Santo Agostinho e Santo Anselmo), quanto com a Ontologia aristotélica, que fazia da substância o seu fundamento último.

A pergunta que funda a Ontologia clássica é a seguinte: «o que é o ser?» E a resposta de Aristóteles consiste em tomar o ser e a substância como sinônimos, já que perguntar pelo ser equivale a perguntar pela substância²⁹⁰. Em São Tomás, a verdadeira pergunta, que funda a Ontologia é a seguinte: «Por que o ser é (existe)?» Com isso, utilizando as palavras de Gilson, *está afirmada a primazia radical da existência sobre a essência*. A existência, sendo anterior a tudo o mais, é também anterior à forma, já que esta última somente pode chegar à realidade por meio do ato existencial que faz da substância um ser real. Como se pode ver, São Tomás aprofunda a Metafísica de Aristóteles, dando-lhe um sentido marcadamente existencial.

São Tomás era um filho dileto de seu tempo. Sua Metafísica, ainda que de maneira indireta, refletia uma nova avaliação do homem e do mundo que perpassava toda a cultura européia nesse período. Nos séculos anteriores, a Teologia

²⁹⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica* (VII, 1, 1028 b 5).

cristã afirmava a absoluta prioridade do *outro* mundo – sobre *este* mundo. Tudo o que estaria ao alcance das pessoas, *neste* mundo, resumir-se-ia a suportar as provações da vida terrena, buscando a preparação para o *Milênio*, que somente seria atingido na outra vida. A doutrina agostiniana da alma é um bom exemplo disso. Na filosofia de Agostinho, a alma é uma entidade separada que ocupa um corpo. Este último, porém, é apenas o veículo utilizado, neste mundo, por uma alma imortal.

Ora, o século de São Tomás, em contraponto com os períodos anteriores, é aquele no qual o homem afirma sua capacidade de utilizar a *razão*, tanto para produzir um saber teórico (*epistêmê*), quanto para produzir um saber aplicado (*técnica*), de um modo nunca antes conhecido na história do Ocidente cristão. O *lógos*, entendido em sentido genérico, como potência de caráter universal aplicável a todas as atividades, torna-se uma faculdade humana que deve ser utilizada para o conhecimento deste mundo, pois é o *lógos* que dirige a ciência e a técnica, embora também possua um papel relevante na Teologia.

Em resumo, pode-se dizer que São Tomás, ao fazer da *existência* o ponto focal de sua reflexão metafísica, ajudou a criar os novos *valores* que iriam guiar os séculos posteriores. Com sua filosofia prática de inspiração aristotélica, o Aquinate produziu uma *síntese* entre os valores gregos e os valores proclamados pelos cristãos: dentre eles, a afirmação da *existência deste* mundo como uma dádiva de Deus. Não se pode duvidar que o objetivo maior do crente, na perspectiva tomista, é a *salvação* da alma no *outro* mundo. Antes de tudo, porém, deve viver sua vida terrena pelo que ela é: um bem em si mesmo que possibilita ao homem realizar sua *excelência*.

E, se, por um lado, o homem não tem, por si mesmo, a sua razão de ser, já que, sendo contingente, existe *ab alio*, por outro lado, é absolutamente necessário enquanto é. Esta, talvez, tenha sido uma das grandes contribuições do pensamento aristotélico à obra de São Tomás: mostrar que *este* mundo – como mais tarde argumentará Leibniz – é o melhor dos mundos possíveis. O mundo, em Aristóteles, é

uma unidade *quantitativa* e *qualitativa*: ele é o *melhor* dos mundos porque ele *existe*. E tudo o que existe é um *bem* em si mesmo.

Não foi apenas a Metafísica de Aristóteles que influenciou os pensadores desse período, incluindo-se nele a figura de São Tomás de Aquino. Também a ética e a política do Estagirita tornaram-se fontes privilegiadas de reflexão para esses pensadores. São Tomás foi, como vimos acima, o primeiro teórico cristão a produzir uma síntese entre a ética aristotélica e a ética cristã. A ética do Estagirita – como é de conhecimento geral – é naturalista, e tem seus princípios alicerçados na prioridade absoluta da idéia grega de *excelência* (*areté*). Para o pensamento grego, nenhum homem pode declarar-se feliz, sem antes desenvolver ao máximo as próprias capacidades, já que a felicidade é o prêmio da excelência. A excelência (com sua tradução latina: *virtus* - *virtude*) consiste na atualização das potências humanas, das quais, a mais importante, sem qualquer sombra de dúvida, é a racionalidade²⁹¹.

Acontece que somente neste mundo é possível ao homem desenvolver e afirmar sua excelência. Ao enfatizar a prioridade ontológica da existência sobre a essência, São Tomás declara, *a fortiori*, a prioridade da *ação* humana sobre a *contemplação*, mudando, de modo radical, a relação entre o homem e o mundo no qual está inserido. A ética de Aristóteles, em particular sua doutrina das virtudes, teve um papel crucial na formação – *Bildung* – do homem medieval. A doutrina moral aristotélica, com suas bases firmemente enraizadas na natureza, tornou-se um dos alicerces do *éthos* cristão²⁹². O grande responsável por essa síntese foi São Tomás de Aquino.

Aristóteles, em suas obras éticas (*Ética a Nicômaco*, *Ética a Eudemo*, *Magna Moralia*), descreve o homem como um ser natural, guiado por seus desejos e diretamente afetado pelo ambiente em que vive. As *emoções* humanas são por ele tomadas como respostas aos estímulos externos e estão sempre acompanhadas de

²⁹¹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (X, 7, 1177 b 30 – 1178 a 5).

²⁹² Cf. Celina Mendoza, *Estudo preliminar ao Comentário a la Ética a Nicômaco de Aristóteles*, p. 26.

prazer ou dor. Logo, a *virtude* humana está diretamente ligada ao modo pelo qual o homem reage às afecções externas. Foi por esta mesma razão, que Aristóteles criticou a doutrina socrática da virtude (endossada por Platão). Esta última via no conhecimento teórico (daquilo que, do ponto de vista da razão, deve ser a conduta a ser seguida na ação) a razão suficiente das ações com caráter moral²⁹³. Ora, segundo o Estagirita, é preciso que a razão atue sobre o desejo: não basta *saber* como se deve agir; é preciso *querer* aquilo que determina a razão. Logo, é necessário o concurso da vontade²⁹⁴ para que o desejo siga aquilo que estipula a razão prática.

É com base nessa descrição sumária dos fundamentos da ética aristotélica, que se pode afirmar o seguinte: sobre a natureza primeira do homem atuam, desde emoções mais fracas, até as paixões (emoções exacerbadas). Essas mesmas paixões, sendo também respostas aos estímulos externos, têm origem na parte apetitiva da alma, pois elas são *sentidas* pelo homem, sem que sejam por ele *escolhidas*. Tendo o homem, porém, uma segunda natureza, pode *aprender* a responder de modo racional a esses estímulos, já que *virtudes* e *vícios* não o afetam de fora, tal como ocorre com as *paixões*.

O homem, por sua natureza social, também é um ser moral, devendo se comportar de acordo com os hábitos (*éthos*) socialmente estabelecidos. As virtudes e os vícios são os modos escolhidos, por aquele que age, para dirigir seus atos. E é por esses modos de (*re*) agir que os homens são louvados ou censurados. Segue-se que são os *hábitos morais* os únicos responsáveis pela qualidade (*boa / má*) das respostas humanas diante das paixões. Daí a célebre passagem da *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles compara os atos humanos de natureza moral com a paternidade²⁹⁵.

Para ser virtuoso (excelente) nos seus atos de cunho moral, deve o homem consultar sempre a razão prática (*phrónesis*), que o aconselha a seguir a regra

²⁹³ Cf. *Ética a Nicômaco* (VII, 2, 1145 b 20-25).

²⁹⁴ Cf. *Ética a Nicômaco* (I, 13, 1102 b 25-30).

²⁹⁵ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, (III, 5, 1113 b 15-20).

verdadeira – *orthós lógos* – que estabelece o meio-termo em relação *a nós*, para a conduta, confrontando os fins estabelecidos pela vontade com os meios à disposição do agente²⁹⁶. Ora, é desnecessário reafirmar que um dos mais eruditos comentários jamais escritos à *Ética a Nicômaco* foi o de Santo Tomás. Uma das premissas fundamentais da *Ética a Nicômaco* consiste na *coerência entre pensar e agir*: ninguém que entenda as verdades ali contidas pode ficar imune a elas. Se o faz, não as entendeu verdadeiramente, pois, aquele que reconhece a verdade de uma proposição prática, deve agir de acordo com ela, sob pena de contradição performativa.

Segue-se disso que: *compreender* a ética de Aristóteles supõe, antes de tudo, agir de acordo com seus princípios. Ora, é trivial constatar que a doutrina tomista das virtudes cristãs esteja diretamente inspirada em Aristóteles, tal como se pode ver na *Suma Teológica*. As *virtudes teológicas*, portanto, somente podem ser verdadeiramente exercitadas *neste* mundo. *Fé, Esperança e Caridade* são qualidades que os cristãos devem desenvolver em grau máximo; mas somente poderão fazê-lo se viverem de modo *pleno* neste mundo. Na tradição ética *paulina e agostiniana* as forças naturais são vistas com grande desconfiança – sobretudo em virtude da narrativa bíblica da queda – e a ênfase está dada pela relação entre a graça e a conduta moral, onde a primeira serve de fundamento para a segunda²⁹⁷.

São Tomás, com sua metafísica existencialista, introduziu na Teologia cristã uma nova concepção da natureza humana. O conceito neoplatônico de natureza humana, afirmado pelos teólogos cristãos anteriores a São Tomás de Aquino, era dualista: partia do pressuposto de que a alma fosse uma substância distinta do corpo; e que, neste mundo, tornava-se prisioneira da materialidade. Ora, essa é uma noção radicalmente oposta à de Aristóteles. Na doutrina *hilemorfista* do Estagirita, alma e corpo formam uma *unidade*, somente dissociável por abstração. Por ela, o homem é uma *unidade expressiva* composta por três faculdades – vegetativa, apetitiva, e racional – colocadas numa rígida hierarquia.

²⁹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (II, 6, 1106 b 20).

²⁹⁷ Cf. Celina Mendoza, *Estudo preliminar ao Comentário a la Ética a Nicômaco de Aristóteles*, p. 41.

Natureza primeira (alma vegetativa e apetitiva) e natureza segunda (alma racional), na doutrina aristotélica da alma produzem uma totalidade teleológica. Vida e consciência, corpo e alma, não estão numa relação de oposição, mas interação de modo sinérgico, compondo uma unidade orgânica. Sob o comando de uma subjetividade autoconsciente e intencional, o homem é capaz de projetar fins para seus atos e buscar os meios para atingi-los. Também é capaz de examinar previamente – à luz da razão – as conseqüências desses atos no mundo.

Este é o conceito tomista do homem. Um ser orgânico que contém em si uma dupla natureza (espiritual e material), embora essa duplicidade seja separável apenas por abstração (ou seja, como uma distinção lógica e não uma separação real), pois o homem é uma unidade indissociável. Pela sua primeira natureza, está ligado às leis necessárias do mundo físico; pela sua segunda natureza, é um ser eterno. Um ser, o qual, neste mundo, torna-se livre e responsável por seus atos, pois, tendo livre-arbítrio, é ao mesmo tempo a causa eficiente e a causa final de suas ações.

A unidade entre a substância espiritual e matéria corporal, no homem, é a mesma que ocorre entre a forma e a matéria nos demais corpos. Logo, nele não há lugar para nenhuma espécie de cisão, já que o espírito, no homem, é essencialmente a forma de um corpo, ou seja, sua alma²⁹⁸. Como se pode ver, a antropologia de São Tomás amplia e aprofunda a visão aristotélica do homem, cuja expressão acabada se encontra na *Ética a Nicômaco*.

²⁹⁸ Cf. Marie-Joseph Nicolas, *Introdução à Suma Teológica*, p. 47.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. S. Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. *Categorias*. (Tradução, introdução e notas feitas por José Veríssimo Teixeira da Mata). Goiânia: UFG, 2005.

_____. *Ética Nicomaquea; Ética Eudemia*. Madrid: Ed. Gredos, 1995.

_____. *Física*. Madrid: Ed. Gredos, 1995.

_____. *Metafísica*. S. Paulo: Ed. Loyola (Introdução, tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine), 2001.

_____. *Obras (Del Alma)*. Madrid: Ed. Aguilar, 1982.

_____. *Órganon*. S. Paulo: Edipro, 2005.

_____. *Política*. 3. ed. Brasília: UnB, 1997.

BARNES, J. *Aristóteles*. Madrid. Ed. Cátedra, 1999.

BERTI, E. *As Razões de Aristóteles*. S. Paulo: Loyola, 1998.

BÍBLIA SAGRADA. S. Paulo: Loyola, 1995.

BOBBIO, N. *Locke e o Direito Natural*. Brasília: UnB, 1997.

BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

COPLESTON, F. C. *El Pensamiento de Santo Tomás*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

_____. *Historia de la Filosofía*,. Vol. II, Barcelona: Ariel, 1983.

COSTA, J.S. *Averróis, o aristotelismo radical*. S. Paulo: Ed. Moderna, 1997.

DE BONI, L.A. (Org.). *Idade Média: Ética e Política*. P. Alegre: EDIPUCRS, 1996.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. S. Paulo: Loyola, 1998.

FRANCO Jr., H. *A Idade Média Nascimento do Ocidente*. S. Paulo: Brasiliense, 2001.

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. S. Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *El Tomismo*. B. Aires: Ed. Desclée De Brouwer, 1943.

_____. *O Espírito da Filosofia Medieval*. S. Paulo: Martins Fontes, 2006.

GOBRY, I. *Vocabulário grego da filosofia*. S. Paulo: Martins Fontes, 2007.

HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. New York, Oxford: Clarendon Press, 1992.

JAEGER, W. *Paidéia*. S. Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 5. Ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

LE GOFF, J. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LOYN, H. R. (Org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MARÍAS, J. *História da Filosofia*. S. Paulo: Martins Fontes, 2004.

McGRADE, A. S. (Org.). *Filosofia Medieval*. S. Paulo: Idéias & Letras, 2008.

MORENTE, M. G. *Lecciones Preliminares de Filosofía*. México: Ed. Porrúa, 1985.

NICOLAS, M-J. *Introdução à Suma Teológica*. Vol. I. S. Paulo: Loyola, 2003.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. S. Paulo: Loyola, 2002.

PLATÃO. *Político*. S. Paulo: Os Pensadores. Abril Cultural, 1978.

PORFÍRIO DE TIRO. *Isagoge*. S. Paulo: Ed. Attar, 2002.

REALE, G. *História da Filosofia*. Vol. 1, 2, S. Paulo: Ed. Paulus, 2007.

_____. *Ensaio Introdutório à Metafísica de Aristóteles*. Vol. I. S. Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Metafísica de Aristóteles*. (Tradução do texto grego). Vol. II. S. Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Sumário e Comentários à Metafísica de Aristóteles*. Vol. III. S. Paulo: Loyola, 2001.

ROSS, D. *Aristóteles*. Lisboa: Ed. Dom Quixote, 1987.

_____. *Teoría de las Ideas de Platón*. 3ª ed. Madrid: Ed. Cátedra, 1993.

RUBENSTEIN, R. E. *Herdeiros de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

SANTO AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. S Paulo: Paulus, 2004.

SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Monólogo, Proslógio*. S. Paulo: Ed. Abril, 1973.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA, 2001.

_____. *Compêndio de Teologia*. S. Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *O Ente e a Essência*. S. Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *El Ente y la Esencia*. Trad. Eudaldo Forment. Navarra: EUNSA, 2006.

_____. *Suma Contra los Gentiles*, Libros 1.º y 2.º. Madrid: La Editorial Católica, 1952.

_____. *Suma Contra os Gentios*. S. Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *Suma Teológica*. Vol. I. S. Paulo: Loyola, 2003.

SCRUTON, R. *Uma Breve História da Filosofia Moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

SHIELDS, C. *Order In Multiplicity*. New York: Oxford University Press, 2002.

TORRINHA, F. *Dicionário Latino-Português*. Porto: Gráficos Reunidos, LDA, 1942.

TUGENDHAT, E. *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

____. *Überlegungen zur der Philosophis aus analytischer Sicht*. In : Honnet, A. et alii, *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1989, pp. 305-317. *Reflexões sobre o método da filosofia do ponto de vista analítico*. Tradução de Róbson Ramos dos Reis. *Probl. João Pessoa*, v. 1, p. 131-144, 1998.