

**FUNDAMENTAÇÕES METAFÍSICAS DA POSSIBILIDADE DE DEMONSTRAR O
ESSE DE DEUS EM TOMÁS DE AQUINO**

**METAPHYSICAL FOUNDATIONS OF THE POSSIBILITY OF DEMONSTRATING
THE ESSE OF GOD IN THOMAS AQUINAS**

Yan Paixão Willemen Sterck

Mestrando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR)
da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível
Superior — Brasil (CAPES)

Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-9809-9373>

E-mail: yanwsterck@gmail.com

RESUMO: Tomás de Aquino (1225–1274), filósofo medieval cristão, colocou-se diante da questão quanto à existência de Deus. Não ignorou, ademais, o problema epistemológico que tal questão apresenta: se é possível obter tal conhecimento e demonstrá-lo filosoficamente. No presente artigo, levanta-se a problemática sobre o que torna possível, para esse autor, demonstrar a existência de Deus, visando mostrar como ele responde esse problema epistemológico em nível metafísico, apelando para a causalidade enquanto princípio metafísico fundado na doutrina do ato e da potência. O resultado obtido é de que, Tomás de Aquino, apesar de negar a posse de uma *scientia* de Deus, mesmo após a demonstração de sua existência, considera essa demonstração certa e absoluta no nível filosófico da razão natural; porque, para o Aquinate, prova a necessidade da existência de uma Causa Primeira e produz certo conhecimento de Deus enquanto causa própria dos seus efeitos.

PALAVRAS-CHAVE: Tomás de Aquino. Causalidade. Teologia Natural. Metafísica.

ABSTRACT: Thomas Aquinas (1225–1274), a medieval Christian philosopher, was faced with the question of the existence of God. He did not ignore the epistemological problem that this question poses: whether it is possible to obtain such knowledge and demonstrate it philosophically. This article raises the question of what makes it possible for this author to demonstrate the existence of God, with the aim of showing that he answers this epistemological problem on a metaphysical level, appealing to causality as a metaphysical principle based on the doctrine of act and potency. The result obtained is that Thomas Aquinas, despite denying the possession of a *scientia* of God even after the demonstration of his existence, considers this demonstration to be certain and absolute at the philosophical level of natural reason; because it really proves the necessity of the existence of a Primary Cause and produces a certain knowledge of God as the proper cause of his effects.

KEYWORDS: Thomas Aquinas. Causality. Natural Theology. Metaphysics.

INTRODUÇÃO

O filósofo afirma: *Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest* (*Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 8, sol. 3, tradução de Aldo Vannucchi *et al.*, 2002: “É também natural que a mente possa usar a razão para conhecer a Deus”); isto é, para Tomás de Aquino, há um conhecimento de Deus alcançado pela razão que é plenamente

natural¹. *Naturale* é, segundo Royo Marin (1963), tudo aquilo que convém a um ser segundo a sua natureza, sua essência; e, neste contexto, é operativamente natural porque é aquilo que a natureza pode produzir por suas próprias forças e operações. Com isso, o Doutor Angélico aponta uma forma em que a razão ascende até Deus sem qualquer auxílio especial da graça, não sendo necessária a luz da fé e da revelação, senão apenas a razão natural. Como se dá essa ascensão até o conhecimento de Deus e como é possível a razão demonstrar sua existência é o problema da investigação presente.

A discussão sobre existência de Deus foi organizada e sistematizada por Tomás de Aquino na *Suma Teológica* — e seguida pelos filósofos e teólogos da escola (cf. Daurella Y Rull, 1891; Fabro, 1967; Garrigou-Lagrange, 1946; Gonzáles, 2008; Grison, 1985; Hugon, 1998; Jolivet, 1965; Manser, 1947; Royo Marin, 1963) — em três partes, de maneira simples e concisa. De início, discute-se se a existência de Deus é evidente em si, ao qual se nega; em um segundo movimento metodológico, busca-se precisar se é ao menos possível demonstrar se Deus é, o que se afirma positivamente; e, por último, discute-se a existência de Deus e os argumentos filosóficos que a demonstram são apresentados. Tudo gira em torno da demonstração e de sua natureza: se é necessária; se é possível; e, finalmente, sua realização efetiva.

Neste artigo, os esforços são concentrados no segundo movimento metodológico — se é possível demonstrar que Deus é, porque se acredita ser esse o momento onde o fundamento da possibilidade da demonstração é posto; aquele da via da causalidade usada em todas as provas tomistas². Portanto, tem-se como finalidade precisar o que, para Tomás de Aquino, faz com que seja possível demonstrar que Deus existe, esclarecendo os fundamentos metafísicos de tal demonstração.

Atinge-se, por meio disso, um objetivo secundário, o de esclarecer tais fundamentos para contribuir com a área da Filosofia da Religião, no reconhecimento de que os argumentos teístas clássicos sempre ressurgem — e o tomismo (Micheletti, 2009), por consequência. É

¹ No contexto geral da solução, o objetivo é esclarecer que existe certo conhecimento e amor de Deus que não é pela graça; isto é, há um *Dei cognitio et dilectio naturalis* (ST, I, q. 93, a. 8, sol. 3).

² A causalidade como aquele fundamento comum das cinco vias parece algo pacificado; entretanto, é possível ver certa dificuldade na quarta via, a dos graus de perfeição, cuja parece se servir de outro princípio, de teor platônico, o da participação. Não será possível abordar tal discussão neste curto trabalho, mas podemos apontar para a explicação de Gardeil como uma solução para esse problema. De fato, a quarta via se utiliza do conceito neoplatônico da participação, no entanto, a causalidade ainda é princípio de fundo desta prova, porque Tomás une o conceito de participação com o da causalidade, de forma que “o que é máximo em certo gênero de perfeição é causa de todas as perfeições deste gênero que possam existir.” (Gardeil, 2013b, p. 427).

preciso, tanto para o que quer refutar quanto para o que quer assentir, entender claramente os fundamentos de tais argumentos. Esses objetivos serão atingidos através da análise de trechos fundamentais para o assunto nas duas obras principais do autor, a *Summa Theologiae* e a *Summa Contra Gentiles*, tendo por auxílio comentadores, filósofos e teólogos da escola tomista.

Para tal, será importante, como prolegômeno, comparar a metodologia tomasiana com a geralmente usada na Filosofia da Religião contemporânea — principalmente na escola analítica — para que, com isso, fique justificado porque não é necessário estabelecer, nesse momento da teologia natural, a famosa doutrina do filósofo da *analogia entis*. Posteriormente, é necessário entender a rejeição de Aquino à teoria de que Deus é evidente em si e sua insistência de que a existência de Deus precisa ser demonstrada pela razão natural.

Naturalmente, chega-se ao ponto principal da análise, sendo: posto ser necessária a demonstração da existência de Deus, se é possível demonstrar o ser de Deus e o que fundamenta essa possibilidade, onde se discute a demonstração tomasiana e sua fundamentação no princípio de causalidade. E, em uma reflexão final, em referência à natureza dessa demonstração, reforça-se que, ainda que negue a autoevidência de Deus para nós, pensa que a demonstração dada oferece ao intelecto uma verdade de sua existência. O pensamento de Tomás, a partir disso, deve ser considerado nas discussões atuais da Filosofia da Religião em seus termos próprios, para a crítica ser realmente efetiva.

1. OBSERVAÇÕES METODOLÓGICAS

1.1 Metodologia contemporânea e metodologia tomasiana

Aqueles que atualmente se dedicam à pesquisa deste tema, que agora se insere na Filosofia da Religião, tomam uma direção inversa daquela que tomou Tomás de Aquino. Conforme explica Micheletti (2009), a orientação geral da discussão teológica-filosófica, principalmente daqueles de tradição analítica, é de se discutir primeiro aquilo que concerne à natureza de Deus e suas características mais essenciais legadas pelas tradições religiosas e filosóficas. Somente depois é que se discute a existência de Deus. A razão dada por Micheletti (2009) é de que tais filósofos se preocupam em estabelecer claramente o objeto de pesquisa antes de debater sua existência. O quadro que podemos visualizar é o seguinte: concentra-se, antes da questão da existência, na questão da natureza e, com isso, torna o debate sobre a existência intimamente ligado com a coerência dos atributos divinos pré-estabelecidos.

Para Aquino e os de sua escola, a metodologia da discussão é inversa. Aquele que abrir a *Summa Theologiae* verá que o filósofo medieval discute primeiro se Deus é e somente depois estabelece seus atributos. Inicialmente, trabalha-se com uma definição apenas nominal de Deus, demasiadamente confusa e pouco clara. Isso está segundo a progressão do nosso conhecimento: não temos acesso à natureza divina (*Summa Theologiae*, q. 12, a. 11; q. 13, a. 2, ad 3; cf. Madureira, 2021).

O Doutor Angélico não vê necessidade de estabelecer uma natureza para depois discutir sua existência, porque, como explica Penido (1946), chega-se a existência de uma Causa Primeiríssima em razão de se explicar um fato das coisas criadas e sensíveis que não seria inteligível, nem explicado, sem essa Causa Primeira. A natureza desta Causa, entretanto, não é alvo — ao menos não diretamente — das provas do filósofo. Tanto é que, Aquino, após provar a existência de Deus, discute se esse Deus é um corpo (*Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 1).

A ideia que se forma de Deus após a demonstração tomasiana, conforme ensina o Garrigou-Lagrange (1980), não contém explicitamente os atributos do Deus cristão, senão apenas implicitamente e que posteriormente serão deduzidos dos resultados obtidos pela demonstração do ser de Deus. Micheletti (2006) também reconhece que os argumentos produzidos por Tomás contribuem para estabelecer os atributos essenciais da divindade; ou seja, é claro que, para o Aquinate, não é necessário estabelecer a natureza antes de se discutir a existência de Deus, senão exatamente o contrário: os argumentos que nos levam até uma Causa Primeiríssima fora da série de causalidades criadas contêm implicitamente os atributos essenciais que devem ser predicados de Deus e primeiro se estabelece a existência para que depois se discuta a natureza desta Causa.

Portanto, não se fará tão necessário qualquer discussão sobre a coerência de seus atributos, como acontece no famoso paradoxo da pedra. Diferente da metodologia dos contemporâneos, os atributos divinos se estabelecem naturalmente a partir do conhecimento de sua existência e nenhuma querela envolvendo os atributos divinos enfraquece a tese da necessidade de uma Causa Primeira.

Qual é a ordem e a metodologia mais eficaz, se a de Aquino ou a dos filósofos contemporâneos exemplificados por Micheletti, não cabe afirmar taxativamente; porém, parece que a metodologia tomasiana é muito mais natural por partir do estabelecimento da existência de algo que nos era desconhecido, para que, a partir dos argumentos que nos fez chegar ao conhecimento dessa existência, também se chegue ao estabelecimento da natureza dessa coisa

— em vez de se discutir infinitamente a coerência de atributos de algo que o intelecto não possui nenhum conhecimento de sua existência e necessidade.

1.2 Analogia *entis* e demonstração metafísica da existência de Deus

A “*analogía*”, diz Forment em seu manual de metafísica, “*ha sido el método de la metafísica, que se ha apoyado en Aristóteles, como la de santo Tomás, que asumió también el platonismo*” (2012, p. 147). A *analogia entis* é uma doutrina filosófica de Tomás importantíssima para sua filosofia e é o método de sua metafísica que (Gardeil, 2013b). Logo, é natural aquele que possui ideia geral da filosofia de Aquino se perguntar se não é necessário, na questão da existência de Deus, sendo uma discussão de teologia natural — o ponto mais alto da metafísica aristotélico-tomasiana —, que essa doutrina (da analogia) tão importante seja exposta e fundamentada.

A orientação geral desta pesquisa é de que não é necessária a *analogia entis* para a fundamentação da possibilidade da demonstração da existência de Deus em Tomás de Aquino e quem melhor oferece essa razão é Penido. Ora, ensina Penido que a analogia é, formalmente, um problema de natureza, não de existência³ (1946). Como já explicado, as provas não estabelecem uma natureza diretamente, apenas estabelecem a existência de algo como explicação para um fato da realidade — para que esse fato seja inteligível.

Em uma nota explicativa, o autor esclarece que os termos usados nas provas são, sim, analógicos, mas não são empregados enquanto tais (Penido, 1946, p. 88). Mais precisamente, Penido explica:

É bem verdade que as provas da existência de Deus são realidades analógicas, pois de outra forma nada provariam; não dependem, porém, do *método* de analogia, tal como emprega a teologia. [...] Com efeito, na analogia de atribuição, os analogados secundários não subsistem como tais, senão por intermédio e através do analogado principal. Importa, portanto, estabelecer antecedentemente que este existe, e é causa eficiente, exemplar e final (1946, p. 89).

A prova de Tomás não depende do método analógico porque não está tratando da natureza divina. O método analógico depende do conhecimento da relação entre os analogados secundários com o analogado principal, onde os analogados secundários — criaturas —

³ A analogia diz respeito a participação do ser dos entes no ser da Causa Primeira. Neste sentido, diz respeito ao ser, não à existência, retomando a distinção tomista entre essência e existência.

dependem, no seu ser, do analogado principal — a Causa Primeira. Essa relação, entretanto, só é estabelecida após se mostrar que essa Causa Primeira existe.

Após, portanto, a *via ascensus* — o caminho do intelecto que vai das coisas sensíveis a Deus —, temos acesso à noção de analogia, que antes nos escaparia por desconhecimento do analogado principal; e, nos inserimos, finalmente, na *via descensus* — tendo as criaturas como entes por participação e Deus como *ens per se* — e tomamos conhecimento da concepção analógica de nossos termos. Isso por óbvio: a Causa que transcende a série de causalidade criada não pode causar do mesmo modo — univocamente — que causam as criaturas. Isto é, até a noção de causa, que será fundamento da demonstração, se nos mostrará analógica — não aplicada às criaturas e a Deus da mesma maneira; não neste momento da teologia natural, mas em um posterior. Para esse teólogo, a demonstração racional da existência de Deus como que principia a analogia, e esta começa onde aquela termina (PENIDO, 1946). Explica-se, portanto, porque não é necessário estruturar o método analógico para discorrer sobre o fundamento metafísico da possibilidade de se demonstrar a existência de Deus no filósofo medieval.

2. NEGAÇÃO DA AUTO-EVIDÊNCIA DE DEUS E A NECESSIDADE DA DEMONSTRAÇÃO

Precede à discussão da possibilidade de demonstrar a existência de Deus, a questão que se refere a sua necessidade. É fundamental, para que se aprofunde o entendimento sobre a demonstração tomasiana, entender esse ponto primário da discussão. Neste momento inicial, o filósofo medieval irá discutir se a existência de Deus é uma verdade evidente em si, como os primeiros princípios da razão: o que faz com que nenhuma demonstração seja necessária; ou, ao menos, faz com que a única “demonstração” efetiva seja a de tipo anselmiana.

O argumento ontológico — assim chamado a partir de Kant (González, 2008) — foi formulado pela primeira vez por Anselmo de Cantuária (Gilson, 2013; González, 2008), mas é provável que Aquino tenha em mente as formulações do argumento feitas em seu tempo, por teólogos e filósofos que seguiam esse tipo de argumentação de Anselmo, como o místico, contemporâneo de Tomás de Aquino, Boaventura (González, 2008). De todo modo, a formulação original de Anselmo é fundamental e estruturalmente a mesma das formulações posteriores — e as críticas serão aplicadas igualmente —, de forma que basta que se entenda a lógica anselmiana e a contraponha à lógica tomasiana.

2.1 O argumento ontológico de Anselmo

O argumento de Anselmo foi um marco importante na história da filosofia, que fascinou diversos filósofos posteriores e até hoje sobrevive em formulações atualizadas (González, 2008). Ainda que pareça pequena em extensão a contribuição de Anselmo para a tradição filosófica, foi grandiosa em profundidade, como assevera Gilson:

A prova da existência de Deus tirada apenas da sua ideia foi e continua a ser uma dessas experiências metafísicas de que se pode dizer que nascem eternas, porque atingem o termo final de um dos caminhos que o espírito humano pode seguir (2013, p. 299).

Primeiramente, é importante destacar o modelo de demonstração da existência de Deus dada por Anselmo. A demonstração anselmiana é de tipo *a priori*; porém, há de se distinguir, conforme Jolivet (1965) e outros (González, 2008), que é um tipo específico de prova *a priori*. Jolivet (1965) diz que a demonstração *a priori* mais própria é quando o termo médio da prova é ontologicamente anterior à coisa demonstrada, vai-se da causa para o efeito. Porém, diz González (2008), sendo assim, a prova anselmiana não é nem estritamente *a priori*, para os que denominaram o argumento antes de Kant, muito menos *a posteriori*, porque se baseia no conceito de Deus para sacar sua existência; portanto, foi denominado *a simultâneo*, que os lógicos modernos consideram um tipo de argumento *a priori* (Jolivet, 1965). Nessa demonstração, o termo médio só é logicamente distinto da coisa a demonstrar, mas não é anterior ontologicamente — é algo puramente analítico.

Um ponto importante e de difícil interpretação é a questão da fé e razão nesse argumento. Gilson (2013) diz que Anselmo parte da fé e de um dado da revelação — essa noção de Deus específica como o maior ser que se pode pensar — para daí sacar a sua prova. Se for assim, a relação de fé e razão em Anselmo é bem diversa daquela que será mostrada em Aquino. Porém, explica González (2008), que, ainda que essa noção de Deus parta da fé, não é exclusiva do fiel, senão que todos os homens a possuem; ou seja, o conceito de Deus é universal — o que ainda é alvo da crítica tomasiana. Ainda pode ser mencionada a interpretação de Karl Barth⁴,

⁴ Cf. “O Proslogion como um todo trata da Existência (*quia es*) e da Natureza Perfeita (*quia hoc es*) de Deus. Ambas são pressupostas como reveladas e acreditadas: *credimus*. Para a fé, a questão da verdade está respondida em ambos os lados. Mas, por essa mesma razão, ela agora surge para o pensamento. *Veritas* não será separada de *veritas cogitationis*; nem o credo da tarefa: *ut intelligam*. E *intelligere* significa: ao pressupor outros artigos de fé, perceber a necessidade desse artigo de fé e a impossibilidade absoluta de sua negação. É com essa percepção, aplicada à Existência e Natureza Perfeita de Deus, que o Proslogion está preocupado” (Barth, 1962, p. 2001,

criticada por González, de que a demonstração de Anselmo é puramente teológica e revelacional, sendo apenas aparentemente racional e filosófica (González, 2008). Ademais, também se pode formular o argumento de modo que se torne puramente filosófico, baseando-se puramente no conceito do máximo ser do qual nenhum outro pode ser pensado como maior. Em todos esses casos interpretativos, se verá a contraparte da filosofia tomasiana.

Em síntese, assim pode-se argumentar segundo a “demonstração” de Anselmo: Deus é o maior ser que se pode pensar; ora, o maior ser que se pode pensar deve possuir existência não só na mente, mas também fora da mente, já que se poderia pensar em outro ser perfeito com existência real fora da mente que seria maior que aquele que é o maior que se pode pensar — o que levaria a uma aporia e contradição; logo, Deus possui existência real fora da mente. Na argumentação de Anselmo:

Se, portanto, ‘o ser do qual não é possível pensar nada maior’ existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo (*Proslog.*, II).

Anselmo, entendendo que a ideia de Deus inclui sua existência, vai ainda mais longe e afirma que é impossível que se pense que Deus não exista:

Com efeito, pode-se pensar na existência de um ser que não admite ser pensado como não existente. Ora, aquilo que não pode ser pensado como não existente, sem dúvida, é maior que aquilo que pode ser pensado como não existente. Por isso, ‘o ser do qual não é possível pensar nada maior’, se se admitisse ser pensado como não existente, ele mesmo, que é ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’, não seria ‘o ser do qual não é possível pensar nada maior’, o que é ilógico (*Proslog.*, III).

Pode-se resumir que a questão central é que, para Anselmo, o conceito do sujeito Deus incluindo sua existência real, faz com que seja forçoso admitir sua existência, porque dizer ‘Deus não existe’ seria como dizer ‘esse sujeito que necessariamente existe, não existe’, o que seria uma patente contradição. Tomás de Aquino, os teólogos dogmáticos e os filósofos cristãos, em sua maioria, concordam que a essência de Deus inclui sua existência, ou melhor, a essência

tradução e grifo nossos: *The Proslogion as a whole deals with the Existence (quia es) and Perfect Nature (quia hoc es) of God. Both are presupposed as revealed and believed: credimus. For faith the question of truth is answered on both sides. But for that very reason it now arises for thought. Veritas will not be separated from veritas cogitationis; nor credo from the task: ut intelligam. And intelligere means: by presupposing other articles of faith, to perceive the necessity of this article of faith and the sheer impossibility of its denial. It is with this perception as it applies to the Existence and Perfect Nature of God that the Proslogion is concerned).*

de Deus é sua própria existência; ele é a própria subsistência, o *Ipsum esse subsistens*. Porém, não se segue disso, como se verá adiante, que a existência de Deus seja uma verdade evidente em si e que se possa concluir a existência de Deus a partir desse conceito.

2.2 A diferença metodológica-epistemológica e a crítica tomasiana

Se considerarmos a visão de Gilson como correta, é possível ver uma diferença com a perspectiva do Aquinate. Segundo o próprio Gilson (2013), a relação entre fé e razão é vista de forma diferente por Tomás de Aquino. O Doutor Angélico não entendia a fé como um ponto de partida para um verdadeiro conhecimento filosófico. A filosofia utiliza-se puramente da razão natural para chegar às suas conclusões, como se pode concluir da definição de filosofia dada no manual de Gardeil (2013a) como a busca do conhecimento das causas mais gerais e universais do homem e do mundo pela luz da razão natural, por exemplo. O que se parte da fé e depois se utiliza da razão seria a teologia sagrada especulativa. Porém, a discussão da existência de Deus, como já foi dito, se encontra na teologia natural, ponto mais alto da metafísica, e que, portanto, é iluminado apenas pela razão natural do homem (cf. Daurella Y Rull, 1891, p. 655).

A precisão de González (2008), quanto ao conceito universal de Deus, apontada na última seção, não parece mudar o fato da contraposição tomasiana a esse modo de proceder e de entender a fé e a filosofia. Continua-se partindo da fé ao invés da pura razão e ainda traz o problema do conceito de Deus como universal, coisa que Aquino nega veementemente, já que até mesmo filósofos possuem conceitos diferentes de Deus (*Summa contra Gentiles*, I, XI, 2). Em oposição mais radical ao espírito tomasiano, portanto, estaria a interpretação de Karl Barth, já que tornaria a existência de Deus um artigo de fé apenas, não sendo um tópico possível da filosofia e não sendo acessível à razão humana e suas forças naturais.

A revelação e a fé, não eram, entretanto, desconsideradas no raciocínio filosófico do Doutor Angélico. Ora, a verdade da fé e a verdade da razão provém da mesma fonte e, portanto, é apenas uma e a mesma verdade. A fé, na filosofia, exerceria uma função negativa, conforme ensinam Gardeil (2013a) e González (2008). Se o raciocínio filosófico contraria uma verdade certa da fé, o raciocínio em questão precisa passar por uma revisão, não pela fé, senão pela própria razão, para que o erro seja achado e corrigido (Gardeil, 2013a).

Para além da diferença da relação entre fé e razão, se considerarmos o argumento de Anselmo em sua pura disposição filosófica, ver-se-á claramente a principal diferença epistemológica que faz com que Tomás não seja simpatizante desse tipo de argumento. Para

Tomás, não se pode partir *a priori* da ideia de Deus, porque o ser humano não tem nenhum acesso à sua essência (cf. *Summa Theologicae*, I, q. 12, a. 11, sc.; I, q. 13, a. 2, ad 3). Afirma o filósofo sobre um dos princípios de sua psicologia: *modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis* (*Summa Theologicae*, I, q. 12, a. 11, sc., tradução de Aldo Vannucchi *et al*, 2001: “o modo do conhecimento segue o modo da natureza daquele que conhece”). O ser humano está ligado à matéria, ela faz parte de sua natureza, e seu modo de conhecer está ligado às coisas sensíveis, sendo estas aquilo que ele conhece imediatamente. Explica Garrigou-Lagrange: “Uma inteligência criada, unicamente por suas forças naturais, não pode de nenhum modo ascender até tal conhecimento. Criada e finita, esta inteligência tem por objeto proporcionado o ser criado e finito, e imediatamente não conhece senão as criaturas.” (1980, p. 68, *tradução nossa*).

Como ensina Cayetano (1974), importante comentador de Tomás de Aquino da Idade Média, das substâncias separadas — incluindo Deus —, conhecemos o ser⁵, mas de nenhuma maneira a quididade. Ainda que recorra a predicativos quiditativos, esse conhecimento é apenas um conhecimento *quia*, que conhece o “isso”, mas não propriamente responde à pergunta “o que é”. Isto é, mesmo que se use termos essenciais para definição de Deus — como bondade —, esses termos não definem Deus de fato. Não temos um conhecimento de sua essência, apenas conhecemos sua natureza como uma causa de certos efeitos, um “isso”, e não possuímos conhecimento de sua natureza essencial, sua quididade. Destarte, a existência de Deus precisa ser demonstrada a partir do que se extrai do mundo real sensível, de onde procede nosso conhecimento, não sendo possível demonstrar com um conceito *a priori*; isto porque não tem como referência — e nem pode ter — a essência de Deus, o seu ser no sentido quiditativo.

Neste ponto, segundo a escola filosófica e teológica que seguiu os passos de Tomás de Aquino, se distingue perfeitamente que, em si mesmo, Deus é evidente, por ser sua essência a sua existência — como foi explicado essa concordância. Porém, quanto a nós, ele não é

⁵ Não se deve confundir com a noção de um conhecimento *a priori*. Cayetano não está falando de um conhecimento anterior no homem, obviamente. Se ele fizesse isso, estaria em contradição com o próprio Tomás de Aquino. A explicação é quanto à natureza do conhecimento, não o seu momento de apreensão. O conhecimento *quia* das substâncias separadas é *a posteriori*. Semelhantemente, é preciso ter em mente que “ser” é tomado em muitos sentidos, como em Aristóteles. Conhecemos o ser de Deus, para Tomás de Aquino, mas não o ser em seu sentido quiditativo, isto é, essencial. Não se conhece o “quê” de Deus, sua razão formal, sua essência. Esse conhecimento do ser é em sentido mais fraco, enquanto um “isto” ou “aquilo”, uma certa natureza que é de fato. A essência dessa natureza nos é desconhecida. O próprio termo natureza é usado em sentido analógico e fraco, porque não se apresenta ao nosso intelecto a natureza divina *em sua essência*, apenas a natureza divina enquanto um *isto* que é. Aquele que deseja compreender Tomás necessita, antes, entender que os termos possuem um alcance maior e certas distinções são aplicadas para explicar o seu sentido e seu uso. Não há problema, para Tomás, em falar de ser ou de natureza, ainda que não se tenha apreensão das essências puras.

evidente, por não possuímos conhecimento de sua essência; logo, é preciso provar e demonstrar sua existência de maneira *a posteriori* (cf. Daurella Y Rull, 1891, p 659; Garrigou-Lagrange, 1980; 1946, p. 69; González, 2008, p. 90; Jolivet, 1965, p. 354–355; Royo Marin, 1963, p. 4; Hugon, 1998, p. 187).

À parte de tais considerações epistemológicas que fazem com que Tomás não tenha buscado formular e nem simpatizado com um argumento *a priori* para a existência de Deus, deve-se visualizar a crítica mais fundamental feita por Tomás ao argumento *a simultâneo* de Anselmo. É preciso conceder ao argumento de Anselmo: analisemos apenas o maior ser que se possa pensar, desconsiderando as divergências sobre a ideia de Deus e também as considerações epistemológicas do conhecimento da essência de Deus. Considerando o argumento na sua forma mais analítica, Aquino afirma, na *Summa Theologicae* e na *Summa Contra Gentiles*, respectivamente:

[...] maior que Ele não se pode cogitar, não se segue daí que cada um entenda que aquilo que é significado pelo nome exista na realidade, mas apenas na apreensão do intelecto. Nem se pode deduzir que exista na realidade, a não ser que se pressuponha que na realidade exista algo que não se possa cogitar maior, o que recusam os que negam a existência de Deus. (I, q. 2, a. 1, ad. 2).

[...] deve haver correspondência entre a coisa e o nome que a define. Contudo, daquilo que o espírito concebe quanto ao nome *deus*, só se pode concluir que *deus* existe apenas na nossa mente. (I, XI, 2).

A ideia de o maior ser que se pode pensar, que nada maior pode ser concebido, pode ser apenas uma ficção de nossa mente. Não é porque a ideia do sujeito inclui a existência real em nossa mente que essa ideia seja verdadeira, pode ser apenas um simulacro e que não exista na realidade essa coisa na qual nada maior pode ser pensado.

Há aqui aquilo que os comentadores e filósofos tomistas chamam de um trânsito indevido da ordem do ideal para a ordem do real⁶ (cf. Garrigou-Lagrange, 1980; 1946, p. 69-

⁶ Kant retoma esse argumento, dizendo que “percebe-se facilmente que o conceito de um ser absolutamente necessário é um conceito puro da razão, i. e., uma mera ideia, cuja realidade objetiva está longe de ser provada pelo fato de a razão necessitar dela, que apenas indica uma certa completude, ainda que inatingível, e que na verdade serve mais para limitar o entendimento do que para estendê-lo a novos objetos” (2015, p. 462). Essa crítica pode ser expandida para o argumento feito por Tomás de Aquino, no sentido de que também no argumento que apela para a causalidade, que veremos adiante, pode-se objetar que uma necessidade da razão (o princípio de causalidade exigir uma causa primeira) não implica na existência objetiva de algo. O tomista pode contra-argumentar que a necessidade, no caso do argumento de Tomás, é da própria realidade e ser das coisas, não da razão. De fato, Kant reduz o argumento cosmológico dos escolásticos ao argumento ontológico, devido à noção de *entis realissimi*: “Ela acredita, então, encontrar esses requisitos única e exclusivamente no conceito de um ser realíssimo, e infere, em seguida, que ele é o ser absolutamente necessário. É claro, contudo, que aí se pressupõe

70; González, 2008, p. 89; Jolivet; 1965, p. 354; Royo Marin, 1963, p. 8). A noção de Deus como ser máximo é uma ideia abstrata como as outras; a diferença é que nela está incluída uma existência essencial — *existentiam signatam* —, mas disso não se segue uma existência de fato: *existentia exercita* (Garrigou-Lagrange, 1980).

Como explica González (2008), os predicados de um sujeito devem estar no mesmo plano desse sujeito, para que não se fira o princípio de não-contradição. Se o sujeito é ideal, como de fato o é no caso do argumento, os predicados devem ser ideais, incluindo a necessidade de sua existência é ideal, a menos que se prove de fato que exista na realidade. A única coisa que se conclui do argumento de Anselmo é que Deus deve ser concebido como existindo por si mesmo e deve em verdade existir em si mesmo, mas se existir de fato — não se chega ao conhecimento da *existentia exercita*.

Pode-se resumir a objeção tomasiana mais forte, tendo como alvo o argumento anselmiano em sua melhor versão, no esclarecimento de Garrigou-Lagrange:

*Al argumento a priori de S. Anselmo se responde distinguendo la menor: Si el ser más perfecto que se puede concebir no existiera, dice S. Anselmo, se podría concebir otro ser que tuviera todo lo que tiene el primero más la existencia, y el cual sería así más perfecto que el ser más perfecto que se puede concebir. Si no existiera y no fuera concebido como existente por sí, se podría concebir otro más perfecto; concedo. Si no existiera, >aun cuando fuera concebido como existente por sí<, se podría concebir otro más perfecto; lo nego. No se puede pues, concluir: luego Dios existe; sino solamente: luego Dios debe ser concebido como existente por sí, y en verdad existe por sí y no por otro >si es que existe< (1980, p. 70, **destaque nossos**).*

Ainda é preciso demonstrar se esse ser que existe por si mesmo existe na realidade concreta. Por enquanto, o que se provou é que esse conceito comporta uma existência ideal, pertencente a um ente de razão, existente na mente e não fora dela, mesmo que inclua uma existência necessária em sua conceituação ideal.

3. POSSIBILIDADE DE DEMONSTRAR O AN SIT DE DEUS

que o conceito de um ser de suprema realidade satisfaz inteiramente ao conceito da necessidade absoluta na existência [...]; uma proposição que era afirmada pelo argumento ontológico, o qual, portanto, ainda que se quisesse evitá-lo, é assumido e tomado como fundamento na prova ontológica.” (2015, p. 470). Assim, Kant quer dizer que o argumento usa a realidade apenas para exigir esse conceito, mas que esse conceito reduz-se ao mesmo problema do argumento ontológico de Anselmo. Não é possível fazer a discussão devida neste trabalho. Para aqueles que desejam aprofundar a discussão: Pasternack (2001), que discute o *entis realissimi* e o ser necessário na Crítica da Razão Pura; Tooley (1970), porque aprimora o argumento de Kant que considera insatisfatório, apesar de concordar com a visão; Forgie (1995), que tenta mostrar como Tomás resolve o problema kantiano.

Se, como demonstramos acima, Tomás de Aquino negou que a existência de Deus fosse evidente em si para o intelecto do homem, faz-se necessário que se demonstre tal existência para o intelecto, segundo ao que lhe é natural em seu processo de conhecimento; ou seja, que respeite suas normas e regras de funcionamento. No entanto, é possível que essa demonstração seja feita, tendo em mente todas as críticas anteriores à visão anselmiana? Como não temos acesso à essência de Deus em seu sentido quiditativo, poderia ser natural para alguns pensar que não é possível, portanto, ter qualquer conhecimento de Deus e de sua existência.

O filósofo medieval, apesar disso, acredita ser possível demonstrar a existência de Deus e ter certo conhecimento de sua natureza, ainda que não no sentido quiditativo⁷. Isso se dá pela via da causalidade, com respeito às normas do nosso intelecto. Na *Summa Theologicae*, se encontra o trecho fundamental onde está firmada nossa pesquisa na teologia natural do Doutor Comum:

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. [...] se a existência de Deus não é evidente para nós, pode ser demonstrada pelos efeitos por nós conhecidos (I, q. 2, a. 2, resp.).

Parte-se do mais conhecido por nós ao menos conhecido — e esse é o sentido natural do conhecimento humano segundo Tomás (cf. Madureira, 2021) — e, a partir da existência do efeito, segue-se a existência da causa. Falaremos, portanto, da fundamentação da passagem: a demonstração *quia*, do efeito à causa; a doutrina do ato e potência; a realidade do princípio de causalidade.

3.1 Demonstração e conhecimento de Deus

Foi exposta em uma seção anterior a explicação de Cayetano, onde se distingue um conhecimento quiditativo de um conhecimento *quia*, como uma prévia do que pode ser visto

⁷ É importante notar que natureza pode ser tomada em vários sentidos, assim como se diz do ser. A distinção entre conhecimento quiditativo e conhecimento *quia*, presente neste artigo e exposta pelos autores citados, precisa ser respeitada, para que não se tenha a ideia errada de uma petição de princípio. Conhece-se a natureza de Deus num sentido *quia*, de um “isso” ou “aquilo”, onde se nega certos predicativos para essa natureza e se utiliza de outros predicativos de maneira analógica. Nunca, entretanto, é um conhecimento quiditativo dessa natureza, essencial — não se conhece a essência de Deus em Tomás de Aquino. Por isso, podemos falar de natureza, em sentido analógico, sem necessariamente estar falando da essência, da quidade divina. Nos momentos necessários, utilizamos o termo de Davies (2016), natureza essencial, que reconhece essa distinção.

mais propriamente no pensamento tomasiano sobre o tipo de demonstração defendido como possível para a existência de Deus.

Tomás distingue dois tipos de demonstração (cf. *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2, resp.). O primeiro tipo de demonstração é uma explicação mais científica, que possui a essência da causa como termo médio e explica o efeito a partir da causa — ter ciência é ter conhecimento das causas, seguindo Aristóteles. Ela versa sobre o “quê” das coisas e é por isso chamada de demonstração *propter quid*. Como Deus não é um objeto do mundo material e não está dentro de nenhum gênero, não se pode ter tal conhecimento sobre ele, ou seja, de Deus não possuímos *scientia*⁸ (Davies, 2016).

Existe, não obstante, outro tipo de demonstração, chamada *quia*, que parte do efeito para a causa e visa um conhecimento desta causa enquanto um “isto”, mas sem saber exatamente a sua natureza essencial (Davies, 2016)⁹. Este segundo tipo de demonstração é a demonstração possível para Deus na teologia natural, como na citação principal acima (I, q. 2, a. 2, resp.): posto certos efeitos de Deus, se conclui a existência de Deus enquanto causa desses efeitos. Chega-se à existência dessa causa, sem propriamente se possuir um conhecimento da essência. Segundo isso está o que Tomás de Aquino ensina na *Summa Contra Gentiles*:

Nos argumentos que comprovam que Deus é, não é necessário assumir a essência ou quiddidade divina como termo médio da demonstração [...]. Em lugar da quiddidade, deve-se tomar o efeito como termo médio da demonstração, o que acontece nas demonstrações *quia* e, assim, recebe-se do efeito o significado deste nome *deus*. (I, XII, 7.)

Davies (2016, p. 24) oferece um ótimo exemplo para visualizarmos mais concretamente que tipo de demonstração é essa e que tipo de conhecimento é esse. Imaginemos um balão cheio de hidrogênio que sobe no ar. Uma demonstração de modelo científico, que Aquino denomina *propter quid*, seguiria o seguinte caminho: o hidrogênio é o elemento com número atômico um; o elemento com número atômico um é o gás mais leve; o hidrogênio é o gás mais leve; qualquer

⁸ Isso formará um quadro complexo da teologia natural de Tomás de Aquino. A causa, como também se verá adiante, tem seu sentido epistemológico enquanto é aquilo que dá resposta aos “porquês” (Gardeil, 2013b, p. 424), ela é o princípio próprio da explicação científica. Ora, ao se alcançar um conhecimento de Deus enquanto Causa Primeiríssima de tudo que é, se tem ciência mais excelente de todas as coisas, no sentido exato de que ter ciência é conhecer a causa e Deus é a Causa Primeira — ou seja, ele é luz para o conhecimento das coisas, para a inteligibilidade das coisas. Entretanto, do próprio Deus não possuímos tal ciência, porque ele é incausado. Tem-se ciência de tudo por Deus, mas não se tem ciência de Deus em sentido mais próprio.

⁹ Para distinguir entre esses dois tipos de conhecimento, Davies utiliza os termos *why* e *that*; opta-se no presente artigo, quando utilizar os termos em português, em um conhecimento do *quê* das coisas e um conhecimento do *isto* ou *aquilo* das coisas.

balão cheio com o gás mais leve sobe no ar; logo, qualquer balão cheio de hidrogênio sobe no ar. Nesta demonstração, partiu-se da natureza da causa, de sua definição, para chegar até a ocorrência do efeito visível.

O raciocínio da demonstração *quia* se segue de outra maneira: este balão está subindo no ar; todo balão que sobe está cheio de algo que o faz subir; tudo que enche um balão e o faz subir deve ser mais leve que o ar; logo, este balão está cheio de algo mais leve que o ar. Não é de preocupação desta demonstração o *que* é precisamente aquilo que enche esse balão, nem busca sua essência propriamente dita. Simplificadamente, raciocina para alcançar alguma causa e é reconhecido esse algo dentro do balão que causa a subida no ar por ser mais leve que ele. Este é o raciocínio para a demonstração da existência de Deus enquanto causa das coisas — trata-se de inferir a existência da causa a partir das existências dadas na experiência (Gilson, 1978, p. 91).

Portanto, para conhecer a Deus naturalmente, deve-se partir das coisas sensíveis, que são objetos mais imediatos de nosso intelecto, das coisas que são efeitos e produzidas por Deus, que nos leva ao conhecimento dele enquanto causa desses efeitos. Como Fabro afirmou, Tomás faz das criaturas as vias para o nosso intelecto chegar “de algum modo a Deus.” (1967, p. 136)¹⁰; aquilo que o próprio Davies chamou de teologia feita debaixo para cima (2016, p. 22) e que Penido (1946) chamou de *via ascensus*, porque se vai do mais baixo, porém mais acessível a nós, ao mais alto e mais inteligível em si, que explica toda a realidade — porém, é menos acessível ao nosso intelecto.

Essa *via ascensus* se dá pela causalidade enquanto princípio metafísico. O problema que era de nível epistemológico — da possibilidade de se demonstrar a existência de Deus — passa para o nível metafísico¹¹, porque a causalidade é o fundamento que agora deve ser analisado como resposta ao problema da possibilidade de conhecimento de Deus. Isto é, Tomás de Aquino não ignora o problema epistemológico, apenas decide respondê-lo sacando um princípio metafísico.

3.2 Ato e potência

¹⁰ É preciso lembrar que, na parte da prova da existência de Deus, Aquino não está demonstrando o Deus cristão, nem pretende tal coisa neste momento de sua teologia natural. Como bem interpreta Pawl (2012), Aquino está demonstrando algo mais fraco: está provando que existe algo que move sem ser movido, causa sem ser causado, etc.

¹¹ Nossa tese está presente em Gilson (cf. 1978, p. 88).

A formulação do princípio da causalidade, conforme ensina Manser (1947), foi considerada a pedra angular do tomismo. Entretanto, a compreensão e fundamentação desse princípio descansam sobre uma doutrina mais profunda, a do ato e potência (Manser, 1947, p. 338). A divisão do ser em ato e potência é, para os tomistas, primária e precede até mesmo a divisão do ser em substância e acidente, pois esta está baseada naquela (Elders, 1994).

Aristóteles, para resolver o problema do devir e do ser¹², utiliza os conceitos de potência e ato, e o Aquinate adota essa doutrina, expande suas explicações e a aplica em diversos assuntos, como ensina Elders (1994). É preciso, então, explicar essa doutrina, entender a relação da potência com o ato e a distinção real entre eles, porque são princípios organizadores da metafísica de Tomás e sua distinção fundamental “se torna como que ‘a alma’ de toda a metafísica tomista.” (Gardeil, 2013b, p. 411).

A potência não pode ser definida de maneira adequada, porque é um dos conceitos primeiros e análogos apreendidos por indução. Sem embargo, é possível trabalhar com exemplos colhidos da experiência e também diferenciá-lo de outros conceitos. Gardeil (2013b) diferencia a potência da qual a metafísica se ocupa do conceito de pura possibilidade — *potentia objectiva*. A única coisa que ambos os conceitos têm em comum é o fato de se referirem à existência enquanto algo que pode existir. Entretanto, a potência objetiva não possui nenhuma realidade nas coisas senão no intelecto que a pensa e, se não possui contradição, poderia ser atualizada pela potência divina para ser levada à existência. Já a potência com a qual a metafísica se ocupa é a *potentia subjectiva*¹³, que “pertence à realidade da qual determina as ordenações efetivas às atuações anteriores.” (Gardeil, 2013b, p. 403). Ou seja, ela está em um sujeito real, enquanto potência ordenada ao ato, ainda que em sua *linha própria* não esteja em ato. A potência deve ser entendida, conseqüentemente, como uma ordenação ao ato — a estátua está em potência no mármore não talhado. A potência é imperfeição, algo ainda não atualizado.

Percebe-se que a noção de potência inclui a noção de ato em suas características abstraídas pelo intelecto. A noção de ato, por sua vez, não inclui nem implica necessariamente a de potência, apesar de, por acidente, seu entendimento mais experiencial estar em relação com a potência, numa relação de oposição. O ato é a realização da potência, é a perfeição, a de ser

¹² Aristóteles resolveu a querela monista eleática, na qual se nega o movimento e o devir porque, para tal, o ser deveria surgir do não-ser; o que resulta em uma tese absurda. Gardeil diz que se conserva ao mesmo tempo o ser e o devir “reconhecendo que entre o ser no estado acabado, o ser em ato e o puro não ser, há uma espécie de intermediário, o ser em potência, que já pertence ao real sem estar ainda perfeitamente realizado.” (2013b, p. 402).

¹³ Elders (1994) distingue entre *potentia logica* e *potentia realis*, que tem o mesmo significado da distinção do Gardeil, onde a potência lógica não implica nenhum poder real presente na natureza, ao contrário da potência real.

acabado, em oposição à potência, que é ser imperfeito (Gardeil, 2013b). Porém, de fato, sua definição — não propriamente definição, por ser um conceito demasiadamente primário — não inclui a noção de potência: ato é aquilo que é efetivamente e “há um ato puro [Deus] que não é relativo a nada” (Gardeil, 2013b, p. 406, **acréscimo nosso**).

Elders afirma que se pode conceber um ato que não é resultado de um processo de vir a ser e que existe em “*actualité pure*” (1994, p. 186). Embora o ato esteja sempre ordenado à potência no mundo material, não tem relação essencial com a potência (Elders, 1994); apenas mostra a relação do conhecimento humano primeira e imediatamente com o mundo material, como se insiste desde o início neste trabalho. Com o prosseguimento da pesquisa metafísica, conforme ensina Elders (1994), se verá que não só é possível conceber como é necessário existir um ato puro.

A relação do ato com a potência se dá de diversas maneiras, entretanto, nos é valioso focar naquilo que é mais fundamental para as provas da existência de Deus, o da primazia do ato sobre a potência. O ato é anterior à potência, segundo a doutrina tomada de Aristóteles. Anterior segundo a noção, porque, como foi dito, a potência só é definida pelo ato. Segundo o tempo, é preciso compreender que quanto ao indivíduo particular, de fato a potência é anterior — o homem primeiro é bebê e depois adulto. Na perspectiva da espécie, o ato é anterior, porque a geração advém do homem feito. Quanto à substância ou perfeição também, porque tudo tende a um fim, a uma perfeição e o princípio das coisas é a causa final; esse fim não é senão o ato: “a anterioridade do ato funda-se aqui sobre a anterioridade da causa final.” (Gardeil, 2013b, p. 408).

Elders explica a anterioridade do ato na perspectiva do movimento, onde expõe a doutrina que mais interessa na busca da fundamentação da causalidade:

Tudo que se move é feito de ato e potência, porque, para mudar, deve existir como também deve estar em estado de potência em relação ao que se torna por essa mudança. — No processo de mudança, a potência precede o ato no sujeito que é conduzido da potência ao ato. Em última análise, porém, o ato precede a potência, porque o que está em ato deve ser a fonte e a causa do ser e do conteúdo essencial das coisas. (1994, p. 193, *tradução nossa*¹⁴).

¹⁴ “*Tout ce qui se meut est constitué d’acte et de puissance car, afin de changer, il doit exister mais il doit aussi être dans un état de puissance par rapport à ce qu’il devient par ce changement. — Dans le processus du changement, la puissance précède l’acte dans sujet qui est conduit de la puissance à l’acte. En dernière analyse pourtant, l’acte précède la puissance, car ce qui est en acte doit être la source et la cause de l’être et du contenu essentiel des choses*”.

Com isso, é possível entender o porquê Tomás de Aquino não vê dificuldade na distinção real dessas duas realidades. Para ele, era evidente que, como essas noções estão em oposição uma à outra — uma sendo perfeição e outra sendo imperfeição —, não poderiam ser senão duas entidades distintas. Gardeil argumenta que, “sendo recebido na potência através da causalidade ou da participação, o ato somente pode ser algo realmente distinto dessa potência que o recebe” (2013b, p. 410).

A experiência pode colocar-se como prova dessa distinção: por exemplo, a cegueira, que mostra quando uma potência é privada de seu ato. Isso não quer dizer que são duas realidades que se realizam isoladamente, mas que, apesar de se determinarem de maneira recíproca no mundo físico, são princípios do ser distintos.

3.3 Causalidade: formulação e ascensão a Deus

A causalidade pode ser entendida sob duas direções e perspectivas, conforme ensina Manser (1947). Em uma perspectiva fenomenista, a causalidade pode ser vista como mera sucessão temporal, onde o que vem antes é a causa e o que vem depois é a consequência. Ora, vista dessa maneira, realmente a causalidade não formaria nenhuma conexão real. Porém, a visão de Tomás de Aquino e dos tomistas é de que essa não é a causalidade real, a sucessão do dia e da noite não diz nada sobre a causalidade e não se conclui nada dessa sucessão de eventos — ao menos não algo causal.

Para a teologia natural, a causalidade possui um significado ontológico ou metafísico. Em sua *ratio formalis*, a causalidade não tem ligação com a sucessão temporal¹⁵, mas sim com um processo da natureza das coisas: a causalidade expressa nascimento do ser de um para o outro e, por essa razão, revela uma dependência do ser de um para com o outro (Manser, 1947, p. 344). O efeito é receptor do ser da causa e a causalidade expressa uma relação íntima da natureza das coisas, baseada na relação ato-potencial das coisas, a divisão mais profunda e primeira do ser.

O conceito de causa se funda sob um princípio da relação ato-potencial que agora pode ser entendido, pois se explicou tal relação: a ideia de que a potência só pode se atualizar se um

¹⁵ Não se deve interpretar isso como uma noção *a priori* de causalidade. Dizer que a *ratio formalis* da causalidade não é a sucessão temporal não é o mesmo que definir aprioristicamente. A noção de causalidade é colhida da experiência — a dependência de um ser para com o outro, em seu surgimento e conservação —, é *a posteriori*. Não existem entes de razão na filosofia de Tomás que não tenham seu fundamento na realidade; isto é, não existem categorias *a priori*.

ser já em ato o atuar, conforme visto na relação da anterioridade do ato em relação à potência. Isto se firma como absoluto pelo princípio da não contradição e da identidade (Garrigou-Lagrange, 1980; Manser, 1947). Ora, a potência não pode passar ao ato por si mesma porque precisaria já estar em ato sob aquela relação e nada pode estar em ato e potência ao mesmo tempo, segundo a mesma relação, sem que se fira o princípio da identidade e o da não contradição — a potência é possibilidade e ato é o ser acabado. Se é ato, não precisa ser atualizado. Se é potência, não possui o ato necessário para sua atualização.

Esse princípio é requerido não apenas como lógico, e, sim, como realidade, devido à realidade do movimento. Apela-se ao movimento não de modo fenomenista novamente, como sucessão de eventos, mas sob uma ideia de mudança real: o movimento é o ato da potência enquanto potência (Gardeil, 2013b), ou seja, é exatamente essa passagem da potência ao ato. Como a mudança é reconhecida no mundo, é necessário ir a um ser já em ato que faça essa mudança ocorrer, que é a causa, enquanto aquilo que mudou é o efeito.

Por essa razão Aquino afirma em nossa passagem principal que se pode conhecer a existência da causa pelo conhecimento de seus efeitos (*Summa Theologicae*, I, q. 2, a. 2, resp.), ele está pensando na causalidade nesses termos. Manser traz a fórmula do princípio: “o que se produz, tem uma causa” (1947, p. 279). Manser está de acordo com o princípio de Tomás, *omne quod fit, habet causam* (1947, p. 280; *ST*, I — II, I, q. 75, a. 1, sc., tradução de Aldo Vannucchi et al, 2010: “tudo o que se faz tem uma causa”). Elders, na mesma linha teórica, formula o princípio como: “tudo o que começa a ser, tudo o que se torna, têm uma causa” (cf. Elders, 1994, p. 320, **tradução nossa**¹⁶).

Causalidade é um princípio real no mundo. Não é que a negar apenas contradiga aqueles princípios da não contradição e da identidade — que já é grande coisa. Negar tal princípio vai de encontro com a experiência do sujeito com o mundo e consigo mesmo. A experiência subjetiva comprova a realidade da causalidade metafísica proposta na teologia natural. É possível ver que, em nosso processo cognitivo, somos causas reais de efeitos reais que são próprios nossos, produzidos por nosso intelecto — a ideia de que experimentamos a causalidade é uma das soluções dadas pela metafísica clássica para o problema da causalidade (cf. Elders, 1994, p. 314). Além disso, também é clara a influência externa em todo esse processo, quando como ficamos doentes (cf. Manser, 1947, p. 356). Gardeil apela para a experiência da consciência subjetiva: “quero levantar o braço e o levanto efetivamente; permaneço persuadido

¹⁶ “*tout ce qui commence à être, tout ce qui devient, a une cause*”.

de que sou eu que fui a causa do movimento de meu braço.” (2013b, p. 430). A causalidade, tanto sob o ponto de vista dos princípios metafísicos quanto sob o da vida experiencial, se nos apresenta como uma lei, uma exigência absoluta.

Como não podemos nos deter infinitamente na discussão da causalidade, apontaremos brevemente para como a causalidade transcende a série de causalidades sensíveis e é um princípio metafísico que alcança uma Causa Primeira fora dessa série na teologia natural de Tomás de Aquino. Gardeil (2013b) expõe dois princípios que mostram como a própria realidade da causalidade nos leva a transcendê-la.

O primeiro nos é conhecido e já foi exposto, que “a passagem da potência ao ato não se pode explicar senão pela intervenção de uma causa em ato” (2013b, p. 426). O segundo princípio é que o motor também exige ser movido — *si autem movetur, ergo ab alio movente movetur* (*Summa Contra Gentiles*, I, XIII, 2) — mas não se pode retroceder ao infinito na ordem dos motores, porque, não havendo primeiro motor, não há motor subordinado e o próprio movimento que vemos não existiria, o que é absurdo¹⁷. Gardeil é taxativo: “em toda ordem, com efeito, é preciso um primeiro que para ser princípio da ordem deve transcendê-la, isto é, encontrar-se fora da série.” (2013b, p. 426).

O princípio da causalidade aqui serve para exigir uma causa primeira, mas não se confunde ingenuamente a causalidade divina com a causalidade das criaturas, como se faz parecer em algumas críticas (cf. Jolivet, 1965, p. 338–339). Certamente, a causalidade dos fenômenos não se pode aplicar a Deus da mesma maneira, mas não é isso que faz o filósofo medieval. Jolivet explica adequadamente quando afirma que o conceito analógico¹⁸ de causa “designa, não a causalidade tal qual existe na ordem empírica, mas aquilo em que esta causalidade da ordem criada é proporcionalmente semelhante a uma causalidade de outra ordem essencialmente diferente” (1965, p. 339).

Jolivet (1965) fornece um exemplo interessante para entender a questão da procedência ao infinito e o apelo a uma causalidade de outra natureza. Imagine o movimento da bola de

¹⁷ “[...] Se houver, porém, moventes e movidos indefinidamente seguidos, não haverá um primeiro movente, mas serão todos movidos como intermediários. Logo, nenhum deles poderá mover-se e, assim, nada será movido no mundo.” (*Summa Contra Gentiles*, I, XIII, 11.). Mais interessante é o mesmo argumento do filósofo quando se utiliza do conceito de causa instrumental (cf. Gilson, 1978, p. 109): “Aquilo que move como instrumento não pode mover a não ser havendo algo que inicialmente o mova. Mas, pelo processo ao infinito dos moventes e movidos, todas as coisas serão instrumentalmente moventes, porquanto todas estarão como moventes e movidas e, assim, nada estará como movente inicial. Logo, nada será movido.” (*Summa Contra Gentiles*, I, XIII, 12.).

¹⁸ Como explicado no início, os termos das provas são analógicos, mas só são reconhecidos como tais após a *via ascensus*.

bilhar. Pode-se ver que esse movimento é causado por outra bola de bilhar que transfere o movimento e poderíamos, por abstração, imaginar infinitas bolas de bilhar causando o movimento uma das outras. Ainda assim, esse movimento não seria explicado de maneira adequada senão recorrendo à mão que move o taco, uma causa de outra natureza fora da série causal das bolas de bilhar¹⁹. Ou seja, não é que não se possa retroceder ao infinito em certa espécie — os homens podem existir desde sempre (*Summa Theologicae*, q. 46, art. 2, ad 7) —, mas é preciso retroceder a um princípio superior para explicar e conferir inteligibilidade à série de causalidade que, ainda que infinita, não são explicadas nem inteligíveis sem uma causa primeira (cf. Royo Marín, 1963, p. 10). Negar a necessidade de uma causa primeira é negar a necessidade de uma causa já em ato para atualizar uma potência e contradizer os princípios de não contradição e de identidade²⁰.

Para entender o ponto esclarecido no exemplo de Jolivet de maneira mais metafísica, é preciso compreender o conceito de causa própria. Tomás de Aquino expõe mais detidamente o conceito de causa própria em outras obras que não são alvo de nossa investigação, como os comentários à Metafísica e aos Analíticos Posteriores de Aristóteles. Utilizaremos, portanto, a exposição sintética de Garrigou-Lagrange (cf. 1980, p. 297–305), que, mesmo sintética, não há espaço para expor completamente neste trabalho.

Em resumo, a causa própria é aquela que é por si mesma e imediatamente produtora do efeito, e, este efeito, depende da causa própria e o requer necessária e imediatamente. Além da definição, ainda seguindo Garrigou-Lagrange, é preciso distinguir: 1) efeitos particulares, com causas particulares, e efeitos mais universais, com causas mais universais; 2) a causa própria do devir e a causa própria do ser mesmo ou sua conservação.

Os efeitos particulares exigem causas particulares, estas seriam as causas próprias daquelas. Contudo, existem efeitos mais universais que, por sua vez, exigem causas mais universais como causa própria. A causa própria de uma pessoa se curar de uma doença particular (efeito particular) pode ser um tal remédio (causa particular). A saúde humana, em

¹⁹ Usa-se “mão” e não “intelecto” para respeitar o exemplo original do autor. Ao utilizar intelecto, apela-se a uma inteligência que explica a ordem das coisas e torna o exemplo mais forte para uma via da finalidade. Entretanto, acreditamos que Jolivet usa “mão” para uma analogia do jogo, independente de um argumento em torno de uma inteligência que ordene as coisas. Pode-se apelar infinitamente para as bolas que estão na mesa, dispostas no jogo, mas nunca se vai explicar suficientemente o acontecimento. Será necessário, para explicar suficientemente, sair da zona imanente da mesa e apelar para algo fora daquela série. O exemplo do jogo de bilhar tem esse sentido mais geral da força dessa metáfora. Claro que, se fosse um argumento do funcionamento da realidade, teria de se apelar ao taco, depois à mão, depois ao intelecto, etc.

²⁰Cf. Fabro, 1967, p. 133, onde o autor explica porque o princípio de causalidade é considerado *per se notum secundo modo* na perspectiva aristotélico-tomista.

geral, deve-se a algo (causa geral) que deu origem a essa capacidade humana da saúde (efeito universal). Causa própria do devir é aquele que causa o surgimento de um efeito particular. Não causa o seu ser ou sua conservação. Dessa maneira, esse efeito particular não exige a existência atual dessa causa, como o filho existir não exige a existência atual do pai. Numa relação diferente, a causa própria do ser mesmo ou de sua conservação se dá quando o efeito exige uma existência atual dessa causa própria para a sua subsistência. Assim, o homem, para existir, exige a existência atual do sol. Cessando a existência do sol, cessa-se a existência do homem, porque este depende daquele para a conservação de sua existência na terra.

Com essas distinções, entende-se que um homem particular é causa da geração de um ser da mesma espécie, mas não causa própria do ser mesmo, porque o filho continua a existir depois que o pai deixa de existir — de modo que o filho existir não implica na existência atual do pai. Um motor particular produz este movimento particular, mas não *o movimento* — ele não explica o movimento em si — e por isso é necessário apelar para uma causa mais geral. Por conta disso, Manser afirma que “o efeito próprio de Deus não é este ser ou outro, senão o ser mesmo” (1947, p. 347).

Exige-se essa Causa Primeiríssima como causa própria do ser causado e de sua conservação; por isso a existência de tais efeitos requer a existência atual dessa causa própria. Sendo assim, é nesta série de motores essencialmente subordinados que não é possível retroceder ao infinito e se exige uma primeira causa. É impossível que essa série causal tenha razão e explicação de sua causalidade e mudança apelando ao infinito, porque tudo nesta série é causado e é preciso explicar de onde vem primeiramente o influxo: “*Si esta serie es eterna o no ha tenido comienzo²¹, es eternamente insuficiente, porque no tiene en sí su razón de ser.*” (Garrigou-Lagrange, 1980, p. 299). Portanto, é preciso concluir, segundo a linha filosófica tomista, a existência de uma primeira causa que não seja causada por outra, chamada por Tomás de Aquino de Deus.

²¹ Diz-se *comienzo* no sentido da natureza, não o da sucessão temporal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema epistemológico da possibilidade de demonstrar a existência de Deus é respondido em nível totalmente metafísico por Tomás de Aquino. Apela-se à causalidade enquanto princípio metafísico fundado em uma doutrina filosófica mais profunda, a do ato e da potência — conceitos primeiros da metafísica onde se dá a primeira divisão do ser. O filósofo medieval não trata a questão de forma ingênua.

Através dessa via de ascensão, Aquino chega por vias puramente filosóficas à existência de Deus e a um conhecimento dele enquanto Causa Primeira; entretanto, a natureza essencial desta Causa Primeira é desconhecida desde o princípio e mesmo depois da demonstração não a alcançamos, pois Aquino considera que a sua demonstração *quia* não tem por objetivo chegar até tal conhecimento; apenas uma demonstração *propter quid* pode ter conhecimento da natureza essencial da coisa. Contudo, mesmo que não se tenha *scientia* de Deus, Aquino considera a sua demonstração certa e absoluta: prova-se a necessidade da existência de uma Causa Primeira e se conhece Deus enquanto Causa Primeira.

A discussão referida aos detalhes da fundamentação da causalidade permanece em aberto e merece um diálogo com as pesquisas contemporâneas, a fim de que haja mais luz à questão. Porém, se Aquino estiver mais próximo da verdade que os modernos e contemporâneos quanto à natureza da causalidade e quanto ao seu otimismo epistemológico, a demonstração da existência de Deus possui um fundamento filosófico seguro. Sendo assim, é impossível ignorá-lo, merecendo uma discussão mais elevada de seus princípios, para que aqueles desejosos em pesquisar na área não mais evitem o pensamento desse autor em seus próprios termos e conceituações.



REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Suma Contra os Gentios**. Tradução de Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

_____. **Suma Teológica**, vol. I. Tradução de Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Suma Teológica**, vol. II. Tradução de Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Suma Teológica**, vol. IV. 2ª edição. Tradução de Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

ANSELMO. Proslogion. In.: ROSA, José Silva; PEREIRA, Maria Helena Reis. **Proslogion – texto integral, leitura orientada e propostas de trabalho**. 2ª edição. Lisboa: Texto Editora, 1997.

BARTH, Karl. **Anselm: Fides Quaerens Intellectum**. Cleveland: World Publishing Co., 1962.

CAYETANO, Tomás; AQUINO, Tomás de. **Del ente y de la esencia**. Trad. Juan David Garcia Bacca. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1974.

DAURELLA Y RULL, José. **Instituciones de Metafísica**. Valladolid: Imprenta y Librería Nacional y Extranjera de los Hijos de Rodríguez, 1891.

DAVIES, Brian. **Thomas Aquinas's Summa contra gentiles: a guide and commentary**. New York: Oxford University Press, 2016.

ELDERS, Leo J. **La Métaphysique de Saint Thomas d'Aquin: dans une perspective historique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.



FABRO, Cornelio. **Deus**. Tradução de Fernando dos Santos. São Paulo: Editora Herder, 1967.

FORGIE, J. William. **The Cosmological and Ontological Arguments: How Saint Thomas Solved the Kantian Problem**. Religious Studies, vol. 31, no. 1, 1995, pp. 89–100. Acessado em 10 de outubro de 2024: <http://www.jstor.org/stable/20019717>.

FORMENT, Eudaldo. **Metafísica**. Madrid: Ediciones Palabra, S. A., 2012.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de são Tomás de Aquino: introdução, lógica, cosmologia**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub e Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de são Tomás de Aquino: psicologia, metafísica**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira e Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Paulus, 2013.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. **Dios: I. Su existencia**. Trad. José San Román Villasante. Madrid: Ediciones Palabra, S. A., 1980.

_____. **La Síntesis Tomista**. Trad. Eugenio S. Melo. Buenos Aires: Dedebeq, 1946.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. 3ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

_____. **El Tomismo: introduccion a la filosofia de santo Tomas de Aquino**. Trad. Fernando Múgica. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 1978.

GONZÁLEZ, Ángel Luis. **Teología Natural**. 6º ed. Villatuerta: Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 2008.



GRENIER, Henri. **Thomistic Philosophy (four volumes in one book)**. Trad. J. P. E. O'Hanley. Charlottetown: St. Dunstan's University, 1950.

GRISON, Michel. **Teología Natural o Teodicea**. 5º ed. Barcelona: Editorial Herder, 1985.

HUGON, Édouard. **Os princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais**. Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

JOLIVET, Régis. **Tratado de Filosofia, Tomo III: Metafísica**. Tradução de Maria Glória Pereira Pinto Alcure. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1965.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 2015.

MADUREIRA, Jonas. **Tomás de Aquino e o conhecimento de Deus: a imaginação a serviço da teologia**. São Paulo: Vida Nova, 2021.

MANSER, Gallus Maria. **La Esencia Del Tomismo**. 2ª edição. Trad. Valentín F. Yebra. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofia, 1947.

MICHELETTI, Mario. **Tomismo analítico**. Trad. Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastianetto. Aparecida: Idéias & Letras, 2009.

PASTERNAK, Lawrence. **The Ens Realissimum and Necessary Being in 'The Critique of Pure Reason'**. Religious Studies, vol. 37, no. 4, 2001, pp. 467–74. Acessado em 10 de outubro de 2024: <http://www.jstor.org/stable/20008378>.

PAWL, Timothy. The Five Ways. In.: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore (ed.). **The Oxford Handbook of Aquinas**. New York: Oxford University Press, 2012.

PENIDO, Teixeira-Leite. **A Função da Analogia em Teologia Dogmática**. Trad. Dinarte Duarte Passos. Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 1946.



ROYO MARIN, Antonio. **Dios y su obra**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

TOOLEY, Michael. “**Does the cosmological argument entail the ontological argument?**”. **The Monist**, vol. 54, no. 3, 1970, pp. 416–26. Acessado em 10 de outubro de 2024: <http://www.jstor.org/stable/27902187>.