

Deus na filosofia grega: A aporia entre religião e filosofia

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.
Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em
Filosofia Pela Universidade Federal de Mato
Grosso.

Introdução

O pensamento ocidental como um todo, quanto às suas origens, remete-nos sempre aos gregos. Isto é verdade para a lógica, para a ciência, para a arte, para a política e, como bem ressalta Gilson, também para a *teologia natural*.¹ Mas o que é a *teologia natural*? Antes de tudo, tomemos a palavra *teologia*. Ela vem dos termos gregos: *théos*= *Deus* e *logos*= *estudo, palavra*. Desta feita, a teologia define-se como sendo o discurso ou estudo sobre Deus.² Mas por que natural? Porque, no caso, é uma ciência que se radica na razão, enquanto investiga acerca de Deus somente aquelas verdades que a razão pode demonstrar a partir das criaturas.³ Neste sentido, ela se distingue da “teologia sobrenatural”, que procede da Revelação, parte do dogma e excede a razão.⁴ Ora, a “teologia natural” quadra-se dentro das ciências filosóficas de Aristóteles, mais precisamente naquela ciência que ele próprio chama de filosofia primeira (*philosophia proté*), sabedoria (*sophia*) ou, ainda, de ciência teológica

¹ GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 19: “Na história da cultura ocidental, todos os capítulos começam com os Gregos. Isto é verdade para a lógica, a ciência, a arte, a política e é igualmente para a teologia natural (...)”.

² MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 13: “A palavra ‘teologia’ deriva do grego, onde significa literalmente estudo (*logos*) de Deus (*théos*).”

³ MARITAIN, Jacques. **Elementos de Filosofia I: Introdução Geral à Filosofia**. 18ª ed. Trad. Ilza Das Neves e Heloísa de Oliveira Penteado. Rev. Irineu Da Cruz Guimarães. Rio de Janeiro: Agir, 1994. p. 81: “A palavra Teologia significa ciência de Deus; a ciência de Deus que podemos adquirir só pelas forças da razão, e que nos faz conhecer a Deus *por meio das criaturas*, como autor da ordem natural, é uma ciência filosófica – chamada Teodicéia ou Teologia natural.”

⁴ GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 657: “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”.

(*theologische epistème*).⁵ Na verdade, a *teologia natural* encontra-se no bojo do que depois veio a se chamar metafísica (*tá metá tà physiká*), e crifra-se como sendo a sua parte culminante. De fato, sendo a metafísica a ciência do *ser enquanto ser*, compete-lhe, mormente, a pesquisa acerca da causa do *ser enquanto ser*. Assim, ela alcança o seu coroamento quando demonstra a existência do próprio Ser subsistente, o único capaz de causar o *ser enquanto ser*. Portanto, pertence ao seu escopo, descobrir, sobretudo, Deus como existente e autor da *ordem natural*.⁶

Agora bem, onde se tem a palavra Deus, tem-se quase sempre associado a esta expressão um outro termo, a saber, *religião*. Ora, o termo *religião* vem do latim *religare* e significa “ligar, unir”⁷. Portanto, atende à *religião* ligar ou unir o homem a Deus.⁸ Destarte, pode-se arguir: na Grécia antiga, havia *religião*? Havia, antes de qualquer coisa, a *religião mítica* ou *pública*⁹, procedente dos relatos e dos textos dos *poetas-míticos*, máxime os de Homero. Mas o que é o *mito*? Mondin segue a definição N. Smart: “Os mitos são histórias relativas às divindades, das relações destas com o homem e com o mundo”¹⁰. Contudo, por trás destas narrativas poéticas das relações das divindades com os homens e com o mundo, há algo que deve ser destacado, vale dizer, a busca pelo princípio e causa das coisas, o que torna o mito, segundo Reale, um antecedente imediato da filosofia.¹¹ Todavia, esta procura do “porquê” das coisas, no mito, era realizada de forma muito fantasiosa¹² e não ultrapassava a esfera dos fenômenos. Como adverte Mondin, “O pensamento religioso mitológico cumpre,

⁵ MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 13: “Aristóteles usa a expressão ‘teologia’ também como uma das definições da ciência fundamental, da ‘filosofia primeira’, que mais tarde receberá o nome de metafísica. Ele distingue a ‘ciência primeira’ (*philosophia proté*), que ele chama também de *sophia* (sabedoria) ou ‘ciência teológica’ (*theologische epistème*).”

⁶ MARITAIN. *Op. Cit.* p. 162: “A Metafísica estuda o ser enquanto ser; mas por isso mesmo deve estudar a causa do ser: eis a razão porque a sua parte mais elevada, que é por assim dizer a sua coroa, tem por objeto Aquele que é o próprio Ser subsistente. Chamam esta parte da Metafísica de *Teologia natural* (ciência de Deus enquanto ele é acessível à razão natural, autor da ordem natural (...)). As primeiras questões que a Teologia natural tem que discutir são evidentemente aquelas que dizem respeito à própria existência de Deus.”

⁷ MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 48.

⁸ *Idem. Ibidem*: “De fato, a *religião* é um conjunto de mitos (relatos, textos sagrados, símbolos), ritos (preces, ações, sacrifícios) e normas (mandamentos, preceitos, regras) com o qual o homem exprime e realiza seus contatos com Deus.”

⁹ Há, ainda, a *religião dos mistérios*, que não pode ser descurada, sob pena de perder-se a visão do todo, num estudo cujo objeto seja a relação entre mito e filosofia. Não é o caso do presente artigo. Vide: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. pp. 20 e 21.

¹⁰ SMART, N. **The Phenomenology of religion**. Nova York: Seabury, 1973. p. 81. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 71.

¹¹ REALE. **História da Filosofia Antiga: Das Origens a Sócrates**. p. 20: “Este modo poético de ver as coisas é exatamente o antecedente da pesquisa filosófica da ‘causa’, do ‘princípio’, do ‘porquê’ das coisas.”

¹² MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 14: “Com o mito, o homem procurou exprimir fantasiosamente o mundo divino.”

pois, uma função eminentemente *etiológica*, e não ontológica”¹³. Desta sorte, ao pensamento mitológico pouco importava a natureza dos deuses; dedicava-se, antes, em usar as divindades para explicar as atividades humanas.¹⁴ De modo que, nos relativos mitológicos, “(...) há tantas divindades quantas são as atividades do homem (...)”¹⁵. Ademais, importa dizer que estas divindades eram todas “(...) representadas sob a forma humana ou animal”¹⁶. Por conseguinte, “No pensamento mítico há muito antropomorfismo e um antropomorfismo muito tosco”¹⁷. Porém, conforme ressalta Reale, cumpre reconhecer que no *mito* já se manifesta a espontânea tendência humana de buscar a explicação dos acontecimentos na sua totalidade, bem como já se esboça a inclinação natural do homem para encontrar o seu lugar no universo.¹⁸ Por fim, é preciso não olvidar também que, na sua tentativa de explicar tanto a totalidade quanto o lugar do homem no universo recorrendo aos deuses, o pensamento mitológico foi o primeiro a “(...) dar uma ‘face’ à realidade última, à realidade divina”¹⁹, embora sem rigor reflexivo.

Agora bem, por conta precisamente de esta busca ser ainda muito fantasiosa, foi ela revisada e corrigida pelos primeiros filósofos, à luz de uma racionalidade mais acurada. Sendo assim, urge dizer que “A primeira tentativa do pensamento mitológico de dar à reflexão sobre Deus uma impositação genuinamente filosófica foi realizada pelos pensadores gregos”²⁰. Neste sentido, é que Lima Vaz afirma que, não só Aristóteles, mas toda a filosofia grega é, fundamentalmente, uma *teologia*, ou seja, a tentativa de expressar, em termos racionais, o divino (*theion*)²¹, que já era contemplado na *mitologia*. De fato, esta reflexão sobre o divino começa com os *pré-socráticos*, é continuada “(...) de modo ainda confuso por Platão e, depois, de maneira mais rigorosa e sistemática, por Aristóteles”²², pelo que Mondin chega a

¹³ *Idem. Ibidem.*

¹⁴ *Idem. Ibidem.*: “É preciso, porém, observar que mais do que a verdadeira natureza da divindade o mito ocupa-se das suas atividades, das suas relações com o homem e com o mundo.”

¹⁵ *Idem. Ibidem.*

¹⁶ *Idem. Ibidem.*

¹⁷ MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 15.

¹⁸ REALE. **História da Filosofia Antiga: Das Origens a Sócrates**. p. 20: “É uma terceira característica da épica homérica prefigura a filosofia dos gregos: em ambos ‘a realidade é apresentada na sua totalidade: o pensamento filosófico a apresenta de forma racional, enquanto a épica de forma mítica. A ‘posição do homem no universo’, tema clássico da filosofia grega, está também presente a todo momento em Homero.”

¹⁹ MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 15.

²⁰ *Idem. Ibidem.*

²¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteiras**. 3ª ed. Rev. Marcos Marcionilo e Silvana Cobucci. São Paulo: Edições Loyola, 2002.p. 74 e 75: “De fato, a filosofia grega é, fundamentalmente, uma teologia. (...) Neste sentido, a filosofia é, desde o início, teologia, expressão racional do *theion*, do divino. (...) O pensamento de Platão é, fundamentalmente, uma visão teológica do mundo. (...) Também a filosofia aristotélica é uma teologia.”

²² MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 15.

afirmar que, como Homero foi, por assim dizer, o pai da “teologia mítica”, Aristóteles foi o pai da “teologia filosófica”. Diz ele textualmente:

Além de pai da lógica, da ética e da metafísica, Aristóteles é também o pai da teologia filosófica, que ele já articula em partes fundamentais (existência e natureza de Deus) que vamos encontrar inclusive em todos os tratados posteriores.²³

Ora, como este processo se deu ou como ocorreu a passagem dos *relatos mitológicos* à *teologia filosófica* ou *natural*? Será que a reflexão filosófica conseguiu conservar concordes Deus e a religião? Será que as divindades, na razão filosófica, continuaram tendo o mesmo papel de princípio último da realidade? Então, qual a função de Deus ou o seu lugar na obra dos *pré-socráticos*, de Platão e de Aristóteles? Será que Ele ocupa o mesmo lugar que nas mitologias? Será, enfim, que a filosofia grega conseguiu harmonizar a sua “teologia” com a sua religião, proveniente, em parte, dos textos “poético-míticos”? Ademais: será que a filosofia, em sua origem, apresenta-se como sendo realmente uma espécie de teologia? No caso de resposta afirmativa, mister é saber: será que, de fato, ela conseguiu exprimir, com um rigor racional mais apurado, a natureza da divindade? Mais: será que ela conseguiu fazer isso sem destruir a religiosidade? Será que podemos dizer que, verdadeiramente, este era o seu objetivo precípua? Com efeito, supondo-se que, de fato, a filosofia nasce como uma teologia, resta-nos, no entanto, ainda outra questão: será que a filosofia, sendo uma forma de teologia, conciliava-se com a religião? Será que a explicação filosófica do mundo harmonizava-se com a da religião? Houve este acordo? Para levarmos a termo esta pesquisa, seguiremos de perto o roteiro traçado por Étienne Gilson, no seu clássico *God and Philosophy, Deus e a Filosofia*, com tradução para o português lusitano de Aida Macedo, lançado pelas *Edições 70*.

Estudaremos, em primeiro lugar, como a questão de Deus se apresenta em Tales, isto é, nos primórdios da filosofia pré-socrática. Depois, levados pela própria argumentação, buscaremos abordar a questão de Deus na *mitologia grega*. Neste passo, tentaremos traçar um quadro sinótico de como a mitologia e a filosofia grega se relacionam no que tange a Deus. Tal quadro abrangerá quatro questões que se complementam entre si: da parte da mitologia, abraçaremos o problema da aporia entre *necessidade e vontade*, que só conseguiu ser parcialmente resolvido no âmbito religioso; da parte da filosofia, procuraremos descrever como os primeiros filósofos, tentando refletir sobre as descrições mitológicas, acabam por

²³ *Idem. Ibidem.*

colocar o princípio de todas as coisas (*archê*) em *algo* e não mais em divindades com formas humanas, como acontecia amiúde na mitologia; no bojo destas questões, sugeriremos uma levantada pelo próprio Gilson, a saber, como explicar a existência do homem no mundo por meio de uma coisa? Outrossim, arguiremos ainda: como pode haver uma síntese entre *religião* e *filosofia grega*, se aquela busca *alguém* enquanto esta procura *algo*? Em seguida, tentaremos expor, de forma específica e concisa, o papel de Deus na filosofia de Platão e de Aristóteles, esforçando-nos por demonstrar que, embora tenha comportado progressos notáveis, não há, na *filosofia grega*, uma síntese que estabeleça a concordância entre religião e filosofia. Através dos anexos, esmeramo-nos por esclarecer, ainda que de forma sucinta, algumas questões mais intrincadas ou instigantes que se encontram na esfera do assunto abordado.

Passemos a considerar como Deus figura na filosofia *pré-socrática* de Tales.

1. Deus na filosofia pré-socrática de Tales

Ao falar do início da filosofia da *physis*, Aristóteles remete-nos a Tales de Mileto, como o primeiro dos filósofos. De acordo com o Estagirita, Tales defendia a tese segundo a qual o *princípio* de todas as coisas e para o qual todas elas regressariam é a *água*.²⁴ Dito isto, acrescenta ainda uma outra sentença que ele também atribui a Tales: “todas as coisas estão cheias de deuses”²⁵. Agora bem, o problema a ser levantado é o seguinte: como podem estas duas afirmações se conciliarem? De fato, se o princípio de todas as coisas fosse a água, como o mundo está cheio de deuses? Não deveria o mundo estar, antes, cheio de seu próprio princípio, qual seja, de água?: “Como podem estas duas afirmações distintas conciliar-se filosoficamente?”²⁶, argui Gilson.

Uma primeira solução para este problema consistiria em identificar a *água* com a *divindade*. Com efeito, se aceitarmos esta tese, acabamos por admitir então que dizer que o

²⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. A 3, 983 b 20-27. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. p. 49: “Tales, iniciador desse tipo de filosofia, diz que o princípio é a água. (...) Ora, aquilo de que todas as coisas se geram é, exatamente, o princípio de tudo. Ele tira, pois, esta convicção desse fato e do fato de que todas as sementes de todas as coisas têm uma natureza úmida, e a água é o princípio da natureza das coisas úmidas.”

²⁵ ARISTÓTELES. *Da Alma*, A 5, 411 a 7s. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. p. 50: “Alguns pensadores sustentam que a alma se mistura com tudo; e é por isso, talvez, que ele sustenta que tudo é cheio de deuses.”

²⁶ GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 19.

princípio de todas as coisas é a *água* e que o mundo está cheio de deuses é a mesma coisa. Tal interpretação encontra os seus adeptos: “O deus supremo e o deus cosmogénico são um único poder divino, a *Água*”²⁷. Porém, é contestada por Gilson pelo simples fato de tal identificação nunca ter sido feita por Tales. Dela nada nos fala também Aristóteles. Com efeito, o filósofo de Mileto nunca disse que a água era uma divindade e muito menos que era a divindade suprema:

Tales não afirmou que a água era um deus ou que entre os deuses que enchem este mundo houvesse um deus supremo: conseqüentemente, ele não disse que a água era o deus supremo.²⁸

Ora bem, outra maneira de se resolver esta aporia seria, em vez de dizer que a água é um deus, dizer que o deus de Tales é a água. Com efeito, esta solução foi defendida por John Burnet, para o qual o pensamento pré-socrático está totalmente destituído de qualquer especulação teológica.²⁹ Segundo este pensador, é uma característica peculiar do nascimento da filosofia grega, dispensar a palavra “deus” de qualquer vínculo religioso: “(...) esta utilização não religiosa da palavra deus é característica de todo o período inicial da filosofia grega antiga”³⁰. No entanto, Gilson também se levanta contra tal tese, dizendo: “(...) a minha única objeção é a de que muito poucas palavras têm uma conotação religiosa tão vincada como a palavra ‘deus’”³¹. Aliás, tal posição de Gilson é consoante a de Lima Vaz, para o qual a cultura antiga era essencialmente religiosa e uma atitude cética ou indiferente em relação à religião era simplesmente impensável no seu âmbito: “O homem antigo era essencialmente religioso. Seu mundo cultural não podia abrigar uma atitude cética ou indiferente em matéria religiosa”³².

Passemos a considerar, então, o significado do vocábulo “Deus” na mitologia grega.

²⁷ HACK, R. Kenneth. **God and Greek Philosophy to the Time of Socrates**. p. 42. In: GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 19.

²⁸ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 20.

²⁹ *Idem. Ibidem*. p. 21.

³⁰ BURNET, John. **Early Greek Philosophy**. p. 50. In: GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 21: “O que norteia o conselho de Burnet é a sua absoluta convicção de que ‘não há qualquer indício de especulação teológica’ tanto em Tales de Mileto como nos seus sucessores imediatos.”

³¹ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 21.

³² VAZ. *Op. Cit.* p. 74.

2. O significado da palavra “deus” na mitologia grega

É preciso que, antes de tudo, saibamos qual é a natureza e a função das divindades no pensamento grego. Nesta sentido, o primeiro fato a ser salientado é que o termo “deus” não procede da filosofia grega, mas da sua *mitologia*. Portanto, os filósofos herdaram dos ditos “Poetas Teólogos” os chamados deuses gregos.³³

Ora, na mitologia, os “deuses” designavam realidades multiformes. Por exemplo, os chamados deuses olímpianos – Zeus, Hera, Apolo, Palas, Atena, etc – eram o que hoje poderíamos chamar de *peessoas*.³⁴ Entretanto, os gregos também davam o nome “deus” às *realidades físicas*, sobretudo àquelas que, como o Oceano, a Terra ou o Céu pareciam-lhe *influir* na vida dos homens.³⁵ Quando Zeus chama à corte os deuses, “(...) não faltou sequer um dos rios, excepto Oceano, nem sequer uma ninfa de todas as que habitam as belas florestas, as nascentes dos rios e os prados herbosos”³⁶. Também as chamadas *fatalidades naturais*, que parecem *governar* a vida dos mortais, eram contadas entre os deuses em Homero.³⁷ Enfim, segundo o parecer de Giovanni Reale, na tradição homérica, *tudo é divino*, ao menos no sentido de que tudo o que acontece é remetido aos deuses.³⁸

Agora bem, todas estas designações do divino conservam algo em comum: são energias vitais, por vezes dotadas de vontade própria, que, lá de cima, exercem influência sobre a vida dos homens, decidindo sobre os seus destinos.³⁹ Por isso, todo grego piedoso se

³³ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 22: “O primeiro fato surpreendente acerca do significado grego desta palavra é que a sua origem não é filosófica. Quando os filósofos da Grécia antiga começaram a especular, os deuses já lá estavam e os filósofos limitaram-se a herdá-los daqueles homens aos quais toda a Antiguidade (...) chamou os Poetas Teólogos.”

³⁴ *Idem. Ibidem*: “Um deus grego podia ser entendido como algo a que nós hoje chamaríamos uma pessoa, como aconteceu no caso de Zeus, Hera, Apolo, Palas, Atena, em suma com todos aqueles a quem chamamos Olímpianos.”

³⁵ *Idem. Ibidem*. p. 22 e 23: “Mas o deus podia ser também uma realidade física, por exemplo, como o grande deus Oceano, a própria Terra ou o Céu.”

³⁶ HOMERO. **Ilíada**. XX, 7-9. In: GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 22.

³⁷ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 23: “Mesmo as grandes fatalidades naturais que governam todas as vidas mortais aparecem na *Ilíada* de Homero como outros tantos deuses. É o que acontece com o Terror, a Derrota e Discórdia; ou ainda com a Morte e o Sono, o senhor dos deuses e dos homens, que é irmão da Morte”.

³⁸ REALE. **História da Filosofia Antiga: Das Origens a Sócrates**. p. 21: “Pode-se dizer que, para o homem homérico e para o homem grego filho da tradição homérica, *tudo é divino*, no sentido de que tudo o que acontece é obra dos deuses.”

³⁹ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 23: “Seja qual for a verdadeira natureza daquilo que designam, estes nomes de deuses referem todos (a) energias vivas, ou forças, dotadas de vontade própria, agindo sobre a vida dos vivos e influenciando lá de cima os seus destinos.” (o parêntese é nosso).

via como um *instrumento* nas mãos de um incontável número de forças divinas.⁴⁰ Por conseguinte, os pensamentos e as ações dos homens estavam, em última análise, sob o poder dos deuses.⁴¹ A fim de exemplificarmos isto, vejamos como Agamêmnon justifica a sua ação injusta, que provocou a cólera de Aquiles:

Não sou eu o culpado: é Zeus e as obscuras Erínias, as quais me lançaram na alma uma cegueira selvagem no dia em que na assembleia eu próprio tirei a Aquiles a sua recompensa. Mas o que podia eu fazer? Tudo foi feito pelo deus.⁴²

Na verdade, os deuses nada mais são do que *forças naturais personificadas* em figuras *humanas sublimadas*. Decerto *quantitativamente* são superiores a nós, mas *qualitativamente* são como nós. São, pois, *forças naturais hipostasiadas*, homens amplificados, idealizados, mas homens. Por isso, a *religião grega* é, por essência, *naturalista*.⁴³ Sendo assim, cumpre notar que os deuses também não deixam de ser passíveis de certas “limitações” próprias dos homens. Todos eles, embora imortais – homens sublimados – dormem. Daí ser o Sono o senhor de todos os deuses e de todos os homens.⁴⁴ Os deuses amam e desejam.⁴⁵ Zeus se sente constrangido, encabula-se diante de Hera, sua mulher. De resto, a mulher é a divindade mais poderosa nesta mitologia.⁴⁶ Ademais, Zeus se submete a uma força que lhe vem de dentro e

⁴⁰ Lima Vaz condensa esta verdade na seguinte afirmação: VAZ. *Op. Cit.* p. 74: “Para o homem antigo, o mundo era epifania do sagrado. Diante do mundo estava sempre em atitude de religiosa reverência.”

⁴¹ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 23: “Um grego de espírito religioso sentia-se um instrumento nas mãos de incontáveis poderes divinos, aos quais não apenas os seus atos mas também os seus pensamentos se submetiam em última análise.” Reale, também no que toca à influência dos deuses, tanto na vida individual quanto na vida social do homem grego, é bastante contundente ao assinalar: REALE. **História da Filosofia Antiga: Dos Origens a Sócrates**. p. 21: “Mas também os fenômenos da vida individual assim como da vida social, os destinos da cidade e das suas guerras são concebidos como essencialmente ligados aos deuses e condicionados por eles.”

⁴² HOMERO. *Op. Cit.* XIX, 86-90. In: GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 23.

⁴³ Sobre o caráter antropomórfico e naturalista dos deuses e da religião grega, frisa Reale com muita propriedade: REALE. **História da Filosofia Antiga: Dos Origens a Sócrates**. p. 21: “Mas quem são os deuses? São – como há tempo se reconheceu acertadamente – forças naturais diluídas em formas humanas idealizadas, são aspectos do homem sublimados, hipostasiados, são forças do homem cristalizadas em belíssimas figuras. Em suma: os deuses da religião natural grega são homens amplificados e idealizados; são, portanto, quantitativamente superiores a nós, mas não qualitativamente diferentes. Por isso, a religião pública grega é certamente uma forma de religião naturalista.”

⁴⁴ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 24: “Por exemplo, embora os Imortais nunca morram, eles dormem; o Sono é então ‘o senhor de todos os deuses e de todos os homens’. É uma lei universal.”

⁴⁵ *Idem. Ibidem*: “(...) daí as palavras da deusa Hera a Afrodite: ‘Dá-me o Amor e o Desejo, através dos quais dominas todos os seres, os Imortais e os mortais.’”

⁴⁶ *Idem. Ibidem*: “Hera é a única divindade que Zeus realmente teme, perante a qual se sente ‘pensadamente perturbado’ porque ‘ela o repreende sempre no meio dos deuses imortais’; em suma, a divindade mais poderosa, capaz de influenciar qualquer homem: a sua mulher.”

não de fora, a saber, a sua própria vontade.⁴⁷ É obrigado a cumpri-la, mesmo que ela – e isto acontece não poucas vezes – vá de encontro à sua preferência individual: “E Zeus só pode dar consentimento à sua própria vontade, embora a sua vontade não seja de modo algum idêntica à sua preferência individual”⁴⁸. Podemos, portanto, concluir que: os deuses são seres dotados de vida. Eles vivem como os homens, com a única diferença de que os homens são mortais e eles imortais:

A primeira característica destes poderes divinos é a vida. Seja o que for, um deus grego nunca é uma coisa inanimada; é um ser vivo, como os próprios homens o são, com a única diferença de que, enquanto a vida humana está destinada a chegar um dia ao fim, os deuses gregos nunca morrem. Daí o seu outro nome: os Imortais.⁴⁹

Outra nota característica dos deuses gregos é que eles se entretêm com os homens.⁵⁰ Por força dos deuses, os homens podem ser sensatos, corajosos e eloquentes⁵¹, mas também, sob suas influências, podem-se tornar covardes e vacilantes. Enfim, o grego religioso é alguém que se vê à mercê de forças poderosas e contraditórias: “Os heróis que vemos lutar corajosamente enquanto os deuses estão ao seu lado, fogem descaradamente logo que os deuses os abandonam”⁵².

Passemos a discorrer sobre as discrepâncias que percebemos entre a religião e a filosofia grega.

⁴⁷ HOMERO. *Op. Cit.* I, 524-527. In: GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. nota 11. “Nenhuma palavra minha é revogável ou enganadora ou vã, a acompanho com um aceno de cabeça.”

⁴⁸ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 24 e 25. De fato, esta peculiaridade fica ainda mais clara quando Hera pergunta a Zeus, por ocasião da morte de Sarpédon, filho de Zeus: HOMERO. *Op. Cit.* XVI, 439-461. In: GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 25: “Queres libertar novamente da morte maldita um homem, um mortal desde há muito marcado pela sorte? Fá-lo, mas nós, todos os outros deuses, não te aprovamos. Assim falou Hera, ‘nem o pai dos deuses e dos homens a ignorou’. Mas ele derramou lágrimas de sangue sobre a terra, honrando o seu querido filho, que Pátroclo estava prestes a matar.” Com efeito, Zeus não pôde livrar – nem mesmo o seu filho – da morte que a sorte lhe reservou.

⁴⁹ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 23 e 24.

⁵⁰ *Idem. Ibidem.* p. 24. “E a segunda característica destes Imortais é que todos eles estão muito mais relacionados com o homem do que com o mundo em geral.” Battista Mondin, abalizando a definição de outros renomados historiadores, chega a conceituar a mitologia como a história do comércio das divindades com os homens e com o mundo: MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 71: “Mais correta, embora bem mais curta, é a definição N. Smart: ‘Os mitos são histórias relativas às divindades, das relações destas com o homem e com o mundo.’” E ainda: *Idem. Ibidem.* p. 14: “É preciso, porém, observar (para entender corretamente o mito) que mais do que a verdadeira natureza da divindade o mito ocupa-se das suas atividades, das suas relações com o homem e com o mundo.”

⁵¹ PÍNDARO. **Pythian Odes**, I, 41-42. In: GILSON, Etienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 25: “Dos deuses vêm todos os meios que permitem as proezas dos mortais; graças aos deuses, os homens são sensatos, corajosos e eloquentes.”

⁵² GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 25.

3. A filosofia e a religião grega

Atende observar que um mundo onde tudo se explica pela ação dos deuses, inclusive as ações virtuosas ou viciosas dos homens, é um mundo *fundamentalmente religioso*. Assim é o mundo grego. De fato, para os gregos, o mundo era dominado por seres imortais que definiam a sorte ou a desdita dos homens. Na verdade, nisto consistia a atividade dos deuses gregos.⁵³

Com efeito, enquanto o filósofo grego pergunta de que *matéria o mundo é feito*, o grego religioso – do qual Agamêmnon é o protótipo – interroga-se se resta alguma coisa ainda por se fazer, já que tudo é obra dos *deuses*, que são *pessoas* dotadas de *vontade*. Enquanto a pergunta do *filósofo é impessoal e objetiva*, “de que o mundo é feito?”, a pergunta do religioso é *pessoal e subjetiva*: “quem me levou a agir assim?”⁵⁴

De fato, como filósofos, pensadores como Tales procuravam um *único princípio* de onde *emanariam* todas as coisas. Ora, se este princípio é *x*, e se esse *x* é deus, *tudo é deus*. Ademais, já que tudo o que *emana* é da mesma *natureza* daquilo do qual *emana*, há somente *um deus*.⁵⁵ Além disso, como para Tales e outros pensadores, esse *x* é sempre algo *material*, encontramos-nos diante de um *monismo panteísta materialista*, que, efetivamente, de Tales aos estóicos, dominará toda a filosofia grega.⁵⁶

Ora, como conciliar esta lógica com a afirmação de Tales de que o *mundo está cheio de deuses*? Para Gilson, aqui reside o ponto *inconciliável* entre a filosofia e a religião grega. Se o mundo está *cheio de deuses*, como diz a *religião*, e se estes são o *princípio de todas as coisas*, então se deve renunciar à busca fundante para a filosofia de um *princípio único* de tudo o que existe. Por outro lado, se existe um *único princípio de todas as coisas*, como querem os *filósofos*, então o *mundo* não pode estar *cheio de deuses*, posto que há *um só deus*. Como pode haver conciliação possível para os gregos entre a sua *visão filosófica* e a sua *visão*

⁵³ *Idem. Ibidem.* p. 26: “Um mundo em que tudo chega aos homens a partir do exterior, incluindo os sentimentos e paixões, as suas virtudes e os seus vícios – esse era o mundo religioso grego. Seres imortais de cujos favores ou desfavores tudo dependia – esses eram os deuses dos Gregos.”

⁵⁴ *Idem. Ibidem.* p. 27: “Quando um filósofo se interroga ‘De que matéria é feito o mundo? Está a colocar uma questão puramente objetiva e impessoal. Pelo contrário, quando Agamêmnon declara ‘O que podia eu fazer? Foi Deus que fez tudo’, está a responder a este problema muito pessoal e subjetivo: o que me fez agir desta maneira?”

⁵⁵ *Idem. Ibidem.* p. 26: “Enquanto filósofos, se afirmamos que tudo é *x*, e que esse *x* é deus, estaremos portanto a dizer que tudo não é somente um deus mas o mesmo deus.”

⁵⁶ *Idem. Ibidem.*: “Deveriam ter dito (Os primeiros filósofos) que tudo era apenas um e o mesmo deus, chegando assim, de imediato, exactamente ao mesmo panteísmo materialista dos estóicos com o qual viria a terminar, em última análise, a filosofia grega.” (O parêntese é nosso).

religiosa do cosmos? Há, pois, uma flagrante *aporia* entre as duas soluções que procuram explicar o problema da procedência do *múltiplo do uno*.⁵⁷

Com efeito, salvo se pensarmos, como acena Gilson, que os *deuses* não estão mais no ápice da *hierarquia* dos seres e são submissos, por conseguinte, àqueloutro *princípio único* que lhes seria superior, as duas visões de mundo se excluem. Todavia, mesmo esta hipótese de um *princípio superior* aos *deuses* contradiz a palavra dos *poetas teólogos*, os quais afirmavam haverem sido os *deuses* que *tudo fizeram* e a *todos governam*.⁵⁸

Ora bem, a conclusão a que Gilson chega sobre este ponto é a seguinte: os maiores filósofos gregos devem ter tido a consciência de que era difícilimo, para não dizer impossível, conciliar as concepções religiosas da sua cultura com as respostas que eles próprios propunham em seus sistemas filosóficos.⁵⁹ Destarte, embora tenham sido os gregos a levantarem o problema da conciliação entre *filosofia e religião*, eles deixaram-no em aberto, não sendo capazes de resolvê-lo satisfatoriamente, o que não significa, evidentemente, que ele não tenha solução. Segundo Gilson, esta será a grande contribuição do pensamento e da Revelação cristã para a nascente cultura ocidental.

Passemos a considerar aquilo que parece ser o cerne da discordância entre a mitologia religiosa grega e a filosofia.

4. *Necessidade e vontade*

Cumprе salientar, porém, que entre filosofia e religião há algo em comum, qual seja, o sentimento geral de que, se algo acontece, não acontece *eventualmente*, mas *necessariamente*.⁶⁰ Todavia, mesmo este acordo, se pensarmos bem, é apenas parcial, pois uma coisa é a noção religiosa de *Sorte* e *Destino*, e outra, bem diversa, é o conceito filosófico de *necessidade*. Uma coisa é Heitor, como todos os homens, ter que morrer; outra, bem

⁵⁷ Esta questão permanecerá uma *aporia* até o *conceito de criação* proveniente da *tradição judaico-cristã*.

⁵⁸ *Idem. Ibidem*: “Se, enquanto homens religiosos, começarmos por postular que o mundo está cheio de deuses, ou os nossos deuses não são os princípios de todas as coisas nas quais estão, ou então, se cada deus for esse princípio, deixa de se poder afirmar que há apenas um princípio de todas as coisas.”

⁵⁹ *Idem. Ibidem*. p. 29. “(...) o terceiro fato é o de que os maiores filósofos gregos concluíram que era muito difícil, para não dizer impossível, conciliar as interpretações religiosas do mundo com a sua interpretação filosófica.”

⁶⁰ *Idem. Ibidem*: “O único elemento a estas duas concepções da natureza era uma espécie de sentimento geral de que, por alguma razão, as coisas aconteciam, de que aquilo que acontecia não podia eventualmente deixar de acontecer.”

diferente, é Heitor ter que morrer a uma certa altura e dentro de uma determinada circunstância. O fato da morte nos remete apenas a uma lei natural, bastante *objetiva* e *impessoal*, por sinal; ao contrário, a determinação das circunstâncias da morte indica a existência de uma *vontade*, tem um caráter, diríamos, *subjetivo* e *pessoal*. Desta sorte, a previsão de que Heitor tem que morrer, explica-se, sem nenhum problema, através do *princípio de causalidade*, mas o fato de ele ter que morrer a uma certa altura e de um modo determinado, patenteia a existência de um elemento *pessoal*, no caso, os *deuses*.⁶¹

Consideremos, doravante, como a existência do homem exige a existência de um princípio e causa inteligente e volitivo de todas as coisas.

5. O homem no mundo

A favor do postulado religioso da *Sorte* e do *Destino*, está a existência do homem. Importa dizer que o homem é um ser que se conhece a si próprio. Conhecer-se a si próprio, por sua vez, implica poder dizer: “eu sou”. Agora bem, atende lembrar que o homem pode ainda conhecer as coisas do mundo, o que indica que ele também pode afirmar: “elas são”. Aliás, no homem, o conhecimento de si próprio e o conhecimento das coisas não se encontram desvinculados, mas estritamente relacionados.⁶² Ora, como explicar a existência do mundo, no qual se insere o homem com toda a sua capacidade cognoscitiva, recorrendo a um princípio que lhe seja inferior?⁶³ De fato, como explicar a existência de alguém por meio de algo?⁶⁴ Este ponto é destacado, magistralmente, pelo filósofo francês:

(...) desde que o homem como ser inteligente faz parte do mundo, como explicar a natureza sem atribuir ao seu primeiro princípio, o

⁶¹ *Idem. Ibidem*: “As noções religiosas de Sorte e Destino são especificamente distintas da noção filosófica de necessidade. O facto de todos os homens, incluindo Heitor, terem de morrer é uma lei da natureza, e como tal pertence à ordem filosófica da necessidade. O facto de Heitor ter de morrer numa altura específica e sob determinadas circunstâncias é um acontecimento de uma vida humana específica. Por trás da necessidade há uma lei; por trás da Sorte há uma vontade. A mesma relação que prevalece entre a necessidade e a sorte, prevalece também entre a noção filosófica de causa e a concepção grega dos deuses.”

⁶² *Idem. Ibidem*. p. 30: “O homem conhece-se a si próprio. E porque se conhece a si próprio pode afirmar ‘eu sou’. E porque conhece outras coisas para além de si próprio, pode dizer dessas coisas que ‘elas são’.” Vide: “**Anexo I: Do conhecimento humano**”.

⁶³ Vide: “**Anexo II: Do objeto e dignidade do conhecimento humano**”.

⁶⁴ Vide: “**Anexo III: Da grandeza da metafísica**”.

conhecimento ou qualquer coisa que, por incluí-lo virtualmente, lhe é efectivamente superior?⁶⁵

Destarte, o homem pode, por meio da sua inteligência, distinguir as coisas, conhecer as suas naturezas e determinar a sua atitude diante delas. Ou seja, o fato de conhecê-las, torna-o capaz de não ser determinado por elas, mas de poder regular-se ante elas e até mesmo de regulá-las, pondo-as a seu serviço, segundo o conhecimento que tem delas, e isto, precisamente, é ser *livre*.⁶⁶

Assim, o homem, não somente *existe por si*, mas *age por si*; melhor, é precisamente por *existir por si* que é capaz de *agir por si*, pois o *agir segue o ser*.⁶⁷ Em outras palavras, o homem existe para si, e é nisto, exatamente, que consiste a sua dignidade.⁶⁸ Ora, o grande desafio da filosofia e da própria ciência será justamente desvendar o “enigma”⁶⁹ do homem que, por sua vontade livre, corolário espontâneo da sua natureza racional, é capaz de tornar-se senhor dos seus próprios atos. Com efeito, diante da constatação do fato da sua existência, como continuar atribuindo a forças inferiores, sem conhecimento e sem vontade, a origem do universo?⁷⁰

Na verdade, o mundo só toma consciência da sua existência por meio do homem, isto é, através do conhecimento que este adquire daquele.⁷¹ É evidente, então, que a explicação última de todas as coisas não pode, como queriam os *filósofos naturalistas*, estar em alguma coisa. Tendo em vista a existência do homem, a *causa primeira* de todas as coisas, inclusive do próprio homem, deve ser reduzida, forçosamente, a *alguém*.⁷² É a constatação de Gilson:

⁶⁵ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 30.

⁶⁶ *Idem. Ibidem*: “Como ser inteligente, o homem é capaz de distinguir as coisas, conhecer as suas naturezas específicas e consequentemente determinar a sua própria atitude perante elas segundo o conhecimento que adquiriu sobre o que são. Ora, não ser determinado pelas coisas, mas ser regulado pelo conhecimento delas é precisamente aquilo a que chamamos ser livre.” Vide: “**Anexo IV: Do agir humano**”.

⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et. al. São Paulo: Loyola, 2001. v. I, II. I, 75, 2, ad 2: “Pode-se dizer que agir por si é próprio daquilo que existe por si.”

⁶⁸ *Idem. Ibidem*. II-II, 64, 2, ad 3: “(...) da dignidade humana, que consiste em ser naturalmente livre e existir para si mesmo. (*a dignitati humana, prout sicilicet homo este naturaliter liber et propter seipsum existens*).”

⁶⁹ Vide: “**Anexo V: Do homem ‘capax Dei’**”.

⁷⁰ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 31: “O problema mais difícil para a filosofia e para a ciência é, sem dúvida, explicar a existência de vontade humana no mundo sem atribuir ao primeiro princípio uma vontade ou algo que, por incluí-la virtualmente, lhe seja de facto superior.”

⁷¹ *Idem. Ibidem*. p. 30: “Na realidade, um facto tremendamente importante, uma vez que, tanto quanto sabemos, é através do conhecimento humano e unicamente através dele que o mundo pode ter consciência da sua existência.”

⁷² FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 168: “A pessoa não pode sacrificar-se ao impessoal. (...) A pessoa para atingir a própria plenitude ontológica, reclama o Absoluto, mas um Absoluto que seja Alguém, um Ser Pessoal (...)”.

(...) já que o homem é alguém, e não apenas algo, a explicação última para o que lhe acontece deve ser responsabilidade de alguém e não apenas de alguma coisa.⁷³

Contemplemos os corolários espontâneos da nossa abordagem até aqui acerca das relações entre mitologia, filosofia e religião na Grécia antiga.

6. Mitologia, filosofia e religião

Neste passo, é a *mitologia grega* que nos oferece, na perspectiva de Gilson, um caminho mais curto para a *verdadeira religião*, posto que a mitologia, por meio de seus deuses dotados de *vontade*, está mais próxima da exigência imposta acima de se ter que buscar em *alguém*, e não em alguma *coisa*, a *razão última* da existência de todas as coisas. Portanto, a *mitologia* não é o caminho mais curto para a *verdadeira filosofia*, mas, sim, à *verdadeira religião*. Este caráter fortemente religioso da mitologia é afirmado, por Étienne, de forma muito contundente:

A mitologia não é o primeiro passo do caminho para a verdadeira filosofia. De facto, nem se trata de uma filosofia. A mitologia é um primeiro passo do caminho para a verdadeira religião; é religiosa em si mesma.⁷⁴

Ora, dentro deste panorama, podemos concluir, acentua Gilson, que a filosofia não *emergiu* da mitologia. De fato, enquanto a mitologia buscava a explicação do universo em *alguém*, e assim não deixava o homem sozinho num mundo cheio de coisas surdas e mudas, a filosofia, ao contrário, contentava-se em reduzir o princípio de tudo a uma *coisa*. Assim sendo, parece que a mitologia grega conseguiu dar, de certa forma, uma resposta menos imperfeita do que a filosofia nas suas tentativas de explicar a totalidade das coisas que são:

A filosofia grega não pode ter emergido da mitologia grega por qualquer processo de racionalização, porque a filosofia grega constituía uma tentativa racional de compreender o mundo como um mundo de

⁷³ GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 31.

⁷⁴ *Idem. Ibidem*. p. 31

coisas, enquanto a mitologia grega expressava a firme decisão do homem de não ser deixado sozinho, de não ser a única pessoa num mundo de coisas surdas e mudas.⁷⁵

Agora bem, como conciliar a *filosofia grega*, que busca um *princípio único* para todas as coisas numa *coisa*, com o *phanteon* de deuses da *religião grega*? Como tentar estabelecer um acordo entre *filósofos* e *religiosos*, enquanto aqueles nos remetem a uma *coisa* como *princípio* e estes tentam explicar todas as coisas por meio de *seres pessoais*? Estas dificuldades embaraçaram inclusive os filósofos gregos que, somente esquivando-se ou olvidando-as por inteiro, conseguiram sair delas. De sorte que eles não encontraram uma justificativa, isto é, um lugar para os *deuses* da sua *religião* em seus *princípios filosóficos*. Sobre isto, escreve ainda Gilson:

(...) não devemos nos surpreender ao vermos os maiores filósofos gregos desconcertados ante o modo de identificar os seus princípios com os seus deuses ou os seus deuses com os seus princípios.⁷⁶

Passemos a nos acercar da questão de Deus na filosofia de Platão.

7. Deus na filosofia de Platão

Para Platão uma coisa só é *verdadeira* e *real* quando for, *simultaneamente, necessária* e *inteligível*. Ora, as *coisas sensíveis*, por exemplo, não são verdadeiras e nem constituem a verdadeira realidade, visto que a experiência nos atesta que a sua existência é contingente: elas estão sempre em constante *mudança*. Por conseguinte, também não é possível *conhecê-las* (ter ciência delas), já que assim que as apreendemos, elas deixam de ser o que são: ou para desaparecerem ou para se transformarem em outras coisas.⁷⁷

⁷⁵ *Idem. Ibidem.*

⁷⁶ *Idem. Ibidem.* pp. 31 e 32.

⁷⁷ *Idem. Ibidem.* p. 32: “Quando Platão afirma que qualquer coisa é verdade, ou existe, quer sempre dizer que a sua natureza é simultaneamente necessária e inteligível. Por exemplo, não podemos afirmar que as coisas materiais e sensíveis existem verdadeiramente (...). Logo que conhecemos uma delas, esta desaparece ou altera a sua aparência, de modo que ou o conhecimento que temos dela perdeu completamente o seu objecto ou não lhe responde.” Aponta Maritain para o mesmo aspecto: MARITAIN, Jacques. *Op. Cit.* p. 53: “Mas, então, o que vem a ser o mundo sensível? O que pensar das coisas que vemos e tocamos, que são individuais, mutáveis e perecíveis? Não sendo idéias, não são a Realidade. São Puro Vir-a-ser, como queria Heráclito. Platão (...) as

Destarte, o homem só pode conhecer com exatidão o que é *imutável e necessário*. Bem, o que é imutável e necessário é o *ser*. Então, ele só pode conhecer *aquilo que é*, pois somente o *ser* é *inteligível*.⁷⁸ Ora, o *ser imaterial, inteligível, imutável e necessário*, objeto do conhecimento humano, é justamente o que Platão chama de *ideia*.⁷⁹ Por seus atributos, as *ideias* são *eternas e subsistentes* e constituem a *verdadeira realidade*.⁸⁰ Agora bem, em Platão o *divino* é o *real*. Ora, o real, como já entrevimos, são as *Ideias Eternas*. Logo, é a elas que cabe, primeiramente, o nome *divino*. Mas entre elas, existe uma que sobressai a todas as outras, uma vez que todas as outras *participam* da sua *inteligibilidade*, é a *Ideia de Bem*.⁸¹

Sendo assim, nada mais evidente, do que inferir que a *Ideia de Bem* se confunde, se não com o Deus único, ao menos com o deus supremo: “(...) Então, por que hesitamos em concluir que na filosofia de Platão a idéia de Bem é deus?”⁸². De fato, entre os intérpretes de Platão, não foram poucos os que fizeram tal identificação, a saber, a da *Ideia de Bem* com Deus.⁸³ Na verdade, não resta dúvida que tal inferência nos levaria a uma noção de *divindade* muito semelhante àquela que o *cristianismo*, séculos mais tarde, legar-nos-ia. Entretanto, dito isto, ressalta Gilson, é preciso acrescentar que Platão nunca identificou a *Ideia de Bem* com um *deus*.⁸⁴ Tampouco afirmou Platão que as demais *ideias* eram *deuses*, como eram os

considera como imagens enfraquecidas e enganadoras da Realidade, objeto de opinião, e não de ciência ou de conhecimento certo.” Mondin é silogístico ao explicar os princípios que norteiam a gnosiologia platônica: MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 60: “(...) não existe ciência a não ser do verdadeiro; ora, a verdade exige correspondência entre o conhecimento e a realidade; mas o único conhecimento humano que merece o nome de ciência é o que diz respeito aos conceitos universais.”

⁷⁸ REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994. p. 69: “(...) somente o *ser* é verdadeiramente cognoscível (...)”.

⁷⁹ *Idem. Ibidem.* p. 67: “As Idéias são classificadas insistentemente por Platão como o *ser verdadeiro*, como o que é *ser no sentido pleno*, numa palavra como *ser absoluto*.”

⁸⁰ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 32: “O homem só pode conhecer aquilo que é. Na verdade, *ser* significa ser imaterial, imutável, necessário e inteligível. É precisamente a isto que Platão chama Idéia. As idéias eternas e inteligíveis constituem a própria realidade.” Sobre as *Ideias*, diz Mondin: MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. p. 60: “Elas são sempre descritas como realidades simples, incorpóreas, imateriais, auto-suficientes, não sensíveis, incorruptíveis, eternas, divinas, imutáveis, auto-suficientes, transcendententes.”

⁸¹ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 32: “Se aquilo que é mais real é também mais divino, as Idéias eternas devem merecer eminentemente ser chamadas divinas. Ora, entre as Idéias existe uma que domina todas as outras, porque todas participam da sua inteligibilidade. É a Idéia de Bem.”

⁸² *Idem. Ibidem.* p. 32.

⁸³ MARITAIN. *Op. Cit.* p. 52: “Platão sobe desse modo até o verdadeiro Deus, transcendente e distinto do mundo, que lhe aparece como a própria Bondade, o Bem absoluto, o Bem em pessoa, se assim pudermos dizer.” FRANCA. **Noções de História da Filosofia**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Pimenta de Mello, 1928. p. 42: “Sobre todas as outras, prima a Idéia do *Bem*, luz e vida de todas as outras, origem de seu ser e cognoscibilidade, causa eficiente e final de todo o universo. Esta idéia do Bem identifica-se com a razão divina, é Deus.”

⁸⁴ GILSON. **Deus e a Filosofia**. p. 33: “Não há duvida de que nada lembra mais a definição do Deus cristão do que esta definição de Bem. Contudo, dito isto, permanece o facto de Platão nunca ter afirmado que o bem era um deus.” São partidários da tese de Gilson, a saber, que a *Ideia de Bem* não se identifica com a *divindade suprema*, grandes historiadores da filosofia como Giovanni Reale: REALE. **História da Filosofia Antiga: Platão e**

olimpianos, por exemplo, mas apenas que eram *divinas*. Analisando certa passagem do *Fédon*, em que o filósofo grego parece afirmar a *divindade* das *Ideias*, ressalta Gilson:

(...) mesmo que se tivesse de admitir que ele está aqui a falar das Idéias, e não dos outros deuses, Platão teria apenas afirmado que as Idéias são divinas e não que elas são deuses. A identificação das Idéias platônicas com deuses aguarda ainda a sua justificação histórica.⁸⁵

Com efeito, se isto for verdade, no *ápice* da visão do *mundo platônico* não estão os *deuses*, nem encontramos nele nenhum *deus supremo*, mas sim as *Ideias* e, no píncaro de tudo, a *Ideia de Bem*. Os deuses não estão no topo da *hierarquia dos seres*, acham-se, isto sim, *submetidos* às *Ideias*, *regulados* por elas e, conseqüentemente, *inferiores* a elas.⁸⁶ Segundo Gilson, o que impede os estudiosos modernos de atentarem para esta realidade, é o fato de se haverem acostumado, após vinte séculos de cristianismo, a trabalhar com a ideia da *soberania divina*. Nosso filósofo afirma com meridiana clareza:

O que torna tão difícil para alguns estudiosos modernos conformarem-se com este facto é que, depois de tantos séculos de pensamento cristão, passou a ser extremamente complicado para nós imaginar um mundo em que os deuses não são a realidade superior, embora o que é mais supremamente real nela não seja um deus. Contudo, é um facto que, no espírito de Platão, os deuses eram inferiores às Idéias.⁸⁷

Aristóteles. p. 150: “O Deus supremo, para Platão, é o Demiurgo (*i. é.,* a Inteligência suprema) que, como diz o *Timeu*, é o ‘melhor dos seres inteligíveis’ e a ‘melhor das causas’. Por sua vez, a Idéia do Bem é ‘o Divino’. Em outras palavras, o Deus platônico é ‘aquele que é bom’ em sentido *pessoal* enquanto a ‘Idéia de Bem’ é o Bem no sentido *impessoal*.” Battista Mondin, muito embora mais reticente e cauteloso, parece chegar ao mesmo juízo: MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1.** p. 62: “Existem boas razões para se afirmar que, para Platão, Deus é uma das Idéias soberanas (...). De fato, o que ele diz destas Idéias – arquétipo quadra perfeitamente com o conceito religioso de Deus. Mas há motivos também para se excluir esta identificação. Antes de tudo, o fato de que o próprio Platão jamais afirmou. Em segundo lugar, Deus é apresentado com vitalidade e concretaza tais como nunca se encontram no conceito platônico de Idéias.”

⁸⁵ GILSON. **Deus e a Filosofia.** p. 34.

⁸⁶ De parecer análogo é Reale: REALE. **História da Filosofia Antiga: Platão e Aristóteles.** p. 150: “Deus, para os gregos, tem acima de si, do ponto de vista hierárquico, uma regra ou algumas regras supremas, às quais deve referir-se e que deve cumprir. Justamente neste sentido o Deus platônico, a Inteligência suprema, tem acima de si hierarquicamente uma regra ou regras às quais deve ater-se e nas quais deve inspirar-se na sua atividade. Por conseguinte, o Bem é a regra suprema (e o mundo das Idéias no seu complexo constitui uma totalidade das regras) nas quais Deus se inspira e às quais se atém, a fim de atuá-las em todos os níveis; justamente por isso Ele é o Bom e o ótimo por excelência, ou seja, é o ser mais cerca do Bem, enquanto é a Inteligência que desdobra e atua o Bem em sentido universal.”

⁸⁷ GILSON. **Deus e a Filosofia.** p. 34.

O Sol era um deus e, no entanto, era inferior ao Bem, porque era filho deste. As *almas humanas, inteligíveis e imortais*, são, por direito próprio, *deuses*⁸⁸. Por conseguinte, em Platão, a *ascese* do filósofo não tem por finalidade a sua *divinização*, pois a sua alma já é de *per si* divina, como, de resto, a alma de qualquer homem. Portanto, quando a alma se eleva às realidades inteligíveis, não se *imortaliza*, pois ela é, por natureza, *imortal*. Desta forma, o que distingue a *alma dos filósofos* das *almas dos ignorantes* é simplesmente o fato de que a alma que filosofa se *lembra* e toma *consciência* de sua *imortalidade e divindade*:

Rigorosamente falando, quando um filósofo atinge deste modo o mundo inteligível ele não diviniza a sua alma: a sua alma é em si mesma um deus. Rigorosamente falando, ele nem sequer imortaliza a sua alma: a sua alma é uma vida indestrutível; é em si mesma imortal. Um filósofo é uma alma humana que se lembra da sua divindade e se comporta como convém a um deus.⁸⁹

Com efeito, o que é importante reter aqui é o fato de que qualquer que seja a religião de Platão, os seus *deuses* não se *confundem* com os seus *princípios filosóficos supremos*. Ele nem ao menos tenta *conciliá-los*. De acordo com Gilson, os princípios filosóficos de Platão não são *divindades*, na mesma medida em que uma *coisa* não é uma *pessoa*: “(...) e os seus deuses são tão distintos dos seus princípios filosóficos como uma categoria de pessoas é distinta de uma categoria de coisas”⁹⁰.

Passemos, agora, a considerar, sucintamente, o tópico acerca de Deus na filosofia aristotélica.

⁸⁸ *Idem. Ibidem*: “O Sol, por exemplo, era considerado por Platão um deus; porém na sua doutrina, o Sol, que é um deus, é filho do Bem, que não é um deus. (...) as almas humanas não só são seres individuais vivos com têm uma natureza inteligível e imortal, por direito próprio; por isso as almas humanas são deuses. (...). Mondin, após apresentar o segundo argumento do *Fédon* para se comprovar a imortalidade da alma, conclui: MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. p. 69: “Dessas premissas ele tira a conclusão de que a alma, sendo superior ao corpo, é também senhora dele, não estando por isso sujeita às suas vicissitudes e à sua corrupção: *ela é divina e imortal*.”

⁸⁹ *Idem. Ibidem*. p. 35.

⁹⁰ *Idem. Ibidem*.

8. Deus na filosofia de Aristóteles

Para Platão, os homens formaram a noção de deus a partir da alma, princípio de vida.⁹¹ Já para Aristóteles, a noção de deus tem duas origens: a alma humana⁹² e o movimento das estrelas.⁹³

A *metafísica* de Aristóteles marca a *história da filosofia* e da *teologia natural*, porque foi nela que, pela *primeira vez*, o *princípio filosófico supremo coincidiu-se* com a *noção de deus*. Para ser mais preciso, foi com Aristóteles que a *filosofia* passou a desembocar-se propriamente numa *teologia natural*.⁹⁴ O *primeiro motor do universo* é, de fato, também o *deus supremo*.⁹⁵

No entanto, não nos enganemos, o acordo entre filosofia e religião, mesmo em Aristóteles, continua sendo apenas aparente. Com efeito, para Aristóteles, o deus supremo não criou este mundo, bem como não o *conhece* e nem *cuida* dos seres que nele habitam.⁹⁶ A *alma humana*, em si mesma, nada tem a ver com um *deus*. Ela é uma *forma física* de um corpo material, que perece juntamente com ele.⁹⁷ Alguns sábios, por um momento efêmero, conseguem *participar da beatitude divina*. Porém, esta participação é *curta* e acontece pouquíssimas vezes, como também *raros* são os *filósofos*.⁹⁸

⁹¹ *Idem. Ibidem.* p. 36: “Por outras palavras, a alma é para Platão o verdadeiro padrão que os homens escolheram para formar a sua noção de deus.”

⁹² A alma humana é uma das origens da noção de deus, não sendo ela própria, como em Platão, um deus.

⁹³ *Idem. Ibidem.*: “(...) Aristóteles deduziu da demonstração de Platão a lição que ensina a origem da nossa noção de Deus. Segundo Aristóteles, os homens obtiveram-na de duas origens: da sua própria alma e do movimento das estrelas.”

⁹⁴ Na expressão de Mondin, Aristóteles é o pai da *teologia filosófica*: MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica.** p. 15: “Além de pai da lógica, da ética, e da metafísica, *Aristóteles é também o pai da teologia filosófica*, que ele articula em partes fundamentais (existência e natureza de Deus) que vamos encontrar inclusive em todos os tratados posteriores.” (O itálico é nosso).

⁹⁵ GILSON. **Deus e a Filosofia.** p. 36 e 37: “A metafísica de Aristóteles é um acontecimento que marca uma época na história da teologia natural justamente porque nela a conjunção há muito esperada do primeiro princípio filosófico com a noção de deus se torna finalmente um facto consumado. O primeiro motor do universo aristotélico é também o seu deus supremo.”

⁹⁶ *Idem. Ibidem.* p. 37: “O deus supremo de Aristóteles não criou este nosso mundo; ele nem sequer o conhece como distinto de si próprio, nem, conseqüentemente, pode cuidar de qualquer dos seres ou coisas que existem nele.” Mondin é bastante contundente quanto a isso: MONDIN. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1.** p. 97: “O Deus de Aristóteles não cria o mundo, não cuida dele e não o conhece.”

⁹⁷ GILSON. **Deus e a Filosofia.** p. 37: “É verdade que cada indivíduo humano é dotado de uma alma própria, mas a sua alma já não é um deus imortal como acontecia com a alma platônica. A alma humana é uma forma física de um corpo material e perecível e está condenada a perecer com ele.”

⁹⁸ *Idem. Ibidem.* p. 37 e 38: “De vez em quando surgem alguns homens que conseguem participar por um momento efêmero da beatitude eterna da contemplação divina. Mas mesmo quando os filósofos conseguem descortinar de longe a suprema verdade, a sua beatitude é de curta duração, e os filósofos são raros.”

O fato é que Deus está nos céus e os homens na terra. Estão de tal forma separados que quem cuida do céu é Deus e da terra cuidam os homens. Por isso, se, por um lado, a filosofia de Aristóteles, por identificar seu primeiro princípio com o deus supremo, torna-se uma *teologia natural*, por outro, ela é *irreligiosa*, já que *separa deus dos homens e os homens de deus*. Acentua Gilson: “Deus está no céu: cabe aos homens tomar conta do mundo. Com Aristóteles os Gregos ganharam uma teologia racional indiscutível, mas perderam a sua religião”⁹⁹.

Destarte, em Aristóteles, os deuses gregos não têm nenhum *interesse* pela vida dos homens, nem cumpre a eles definir os *destinos* da humanidade. Na *filosofia primeira* ou *teologia* do Estagirita, os deuses são totalmente *subtraídos* de suas *funções religiosas*. Desta feita, se, por um lado, Aristóteles faz da *filosofia realmente uma teologia*, por outro, e, paradoxalmente, elimina da *filosofia qualquer aspecto religioso*. Ratificamos: sua filosofia *desliga* os homens de Deus e Deus dos homens. Reale acentua, com meridiana clareza, o aspecto *arreligioso* do Deus aristotélico. Falando acerca dele, salienta:

Os indivíduos, enquanto tais, não são objetos do amor divino: Deus não se volta para os homens e muito menos para o *homem individual*. Cada um dos homens, como cada coisa, tende de vários modos para Deus, mas Deus, como não pode conhecer, também não pode amar nenhum dos homens individuais.¹⁰⁰

O Prof. Urbano Zilles chega à mesma conclusão, quando aborda a questão do Deus aristotélico:

Este Deus (O Deus da Metafísica de Aristóteles) é ato puro, um Deus que não pode ser objeto da religião, mas só da filosofia, pois só se chega a ele pela razão. Desta forma, perdem-se os deuses da religião grega e seu culto.¹⁰¹

Passemos as considerações finais deste trabalho.

⁹⁹ *Idem. Ibidem.* p. 38.

¹⁰⁰: REALE. **História da Filosofia Antiga: Platão e Aristóteles.** p. 373.

¹⁰¹ ZILLES, Urbano. **O Problema do Conhecimento de Deus.** 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 13. (O parêntese é nosso).

Conclusão

Agora bem, esta conclusão aferida por Reale e Zilles no que concerne ao Deus concebido por Aristóteles, Gilson a estende a toda filosofia grega. Sublinha o pensador francês:

Depois de libertados pelos filósofos da tarefa de cuidar das coisas terrestres, os deuses gregos parecem ter renunciado, de uma vez por todas, ao seu antigo interesse pelo homem e pelo destino deste. Os deuses populares da mitologia grega nunca deixaram de realizar suas funções religiosas, mas os deuses racionalizados dos filósofos já não tinham qualquer função religiosa a desempenhar.¹⁰²

Com efeito, no *epicurismo* acontece algo análogo. E, declinando as palavras do imperador filósofo (estóico) Marco Aurélio, Gilson conclui pela incapacidade do *pensamento grego* de construir um *sistema filosófico*, visão global do mundo, que seja conforme a sua própria *religião*. Podemos dizer, com certeza, que a filosofia grega tem o seu aspecto *teológico*. Contudo, devemos complementar também que ela não é e nem nunca conseguiu ser *religiosa*, embora pretendesse.¹⁰³ Talvez fosse até mais apropriado dizer que a filosofia grega é *antirreligiosa*, no sentido de que não deixa espaço para a sua *religião*:

A sua piedade relativamente a deus é apenas a sábia resignação ao que sabe ser inevitável. “Um pouco mais e terei esquecido tudo, um pouco mais e tudo vos terá esquecido”. Estas palavras do grande estóico são também as últimas palavras da sabedoria grega e marcam claramente a incapacidade dos Gregos em construir uma explicação filosófica e global do mundo sem ao mesmo tempo perder a sua *religião*.¹⁰⁴

Aliás, Zilles ainda afirma, notadamente acerca de toda a filosofia grega, o mesmo parecer de Gilson:

Os filósofos gregos não puderam harmonizar sua filosofia com sua *religião*. Na filosofia buscavam um único princípio de todas as coisas.

¹⁰² GILSON. *Deus e a Filosofia*. p. 38.

¹⁰³ Não no sentido de que a filosofia deva renunciar ao seu caráter estritamente racional para ser religiosa, mas sim no sentido de que a filosofia não contradiga a religião. Este acordo entre filosofia e religião, de fato, nunca aconteceu entre os gregos.

¹⁰⁴ *Idem. Ibidem*. p. 39.

Sua religião, entretanto, tinha muitos deuses. (...) Na cultura grega a religião nunca pôde ser substituída pela filosofia. Os filósofos, buscando um único princípio para todas as coisas, não sabiam o que fazer com a multiplicidade dos deuses.¹⁰⁵

¹⁰⁵ ZILLES. *Op. Cit.*, p. 13.

Anexo I:

Do conhecimento humano

Conhecer, já dizia Tomás, consiste no fato de o conhecido passar a estar naquele que conhece.¹⁰⁶ Por conseguinte, conhecer é tornar-se outro enquanto outro: “Além disso, o intelecto em ato e o inteligível em ato são a mesma coisa (...)”¹⁰⁷. Conhecer uma coisa é recebê-la, portanto, em nós, é dar-lhe existência em nosso espírito, sem que ela deixe de ser o que é, ou nós deixemos de ser o que somos.¹⁰⁸

Deste modo, podemos conhecer as coisas como distintas de nós. Mas, ao mesmo tempo, podemos nos conhecer como distintos das coisas, exatamente enquanto as conhecemos como distintas de nós. Com efeito, é o mesmo Tomás quem afirma que, conhecemos a nós mesmos enquanto seres racionais, pela reflexão sobre o nosso próprio ato de conhecer as coisas. Assim se procede: primeiro conhecemos o objeto; depois, a atividade que no-lo dá a conhecer; finalmente, o nosso intelecto – em sua natureza espiritual – como faculdade de conhecer o imaterial.¹⁰⁹ Por isso, é refletindo sobre o conhecimento que tem das coisas que o homem se descobre e se afirma como um “eu” distinto delas:

Porque, juntamente com a *ciência* das coisas, a pessoa adquire a *consciência* de si. Ao mundo dos objetos opõe-se como sujeito. Em face do universo, afirma-se o eu. A existência própria aparece-lhe na luminosidade de uma transparência cristalina, na presença real de si para si.¹¹⁰

¹⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 16, 1, C: “O conhecimento consiste em que o conhecido está naquele que conhece (...)”. E ainda: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v. II, XLVI, 6 (1235): “(...) pois o que é conhecido está no que entende (...)”.

¹⁰⁷ *Idem. Ibidem*. II, LIX, 11 (1365)

¹⁰⁸ BARROS, Manuel Correa de. **Lições de Filosofia Tomista**. Disponível em: <<http://www.microbookstudio.com/mcbarros.htm>>. Acesso em: 05/10/2007: “Conhecer uma coisa é recebê-la, de certo modo, em nós. É, continuando nós a ser o que somos, e ela a ser o que é, dar-lhe existência no nosso espírito.”

¹⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 87, 3, C: “Por conseguinte, o que é conhecido primeiramente pelo intelecto humano é este objeto. Em seguida, se conhece o ato pelo qual o objeto é conhecido, e pelo ato se conhece o próprio intelecto cuja perfeição é o próprio conhecer.”

¹¹⁰ FRANCA. **A Crise do Mundo Moderno**. p. 161.

Anexo II:

Do objeto e dignidade do conhecimento humano

Ora, qual é o objeto próprio da inteligência?¹¹¹ O objeto próprio do intelecto enquanto tal é o ente (*ens*), isto é, aquilo que existe, aquilo que é.¹¹² Na verdade, cada coisa só é cognoscível na mesma medida em que é (*ens*), ou seja, na medida em que participa do ser (*esse*).¹¹³

Agora bem, intuindo o ente (*ens*), isto é, aquilo que existe, o intelecto (*intellectus*) apreende também aquilo que é (*quid est*) o ente (*ens*), qual seja, a sua essência (*essentia*) ou quiddidade (*quidditas*).¹¹⁴ Logo, também a essência (*essentia*) ou quiddidade (*quidditas*) – que não é senão a própria essência (*essentia*) do ente (*ens*), enquanto expressa no conceito (*conceptus*) o seu *quid est* –, pode ser dita objeto próprio (*obiectum proprium*) do intelecto

¹¹¹ Importa notar que a perfeição denominada *inteligência é analógica*, ou seja, predica-se de muitos modos. Desta feita, só imperfeitamente pode ser abstraída dos modos como se realiza. Com efeito, a noção de inteligência contém, implícita e atualmente, os modos como se realiza. Há, contudo, uma *unidade de proporcionalidade* no seu conceito: a *inteligência*, do latim *intus legere*, significa *ler dentro*. Logo, a inteligência é aquela perfeição que nos faculta ler a essência ou a quiddidade da coisa, isto é, o que a coisa é. Então, diz-se que é inteligente, tanto o homem, quanto o anjo e inclusive Deus, posto que, cada um deles é, a seu próprio modo, capaz de conhecer o *ser inteligível*. Agora bem, o próprio ser é um *conceito analógico*. Assim, o ser também se predica de muitos modos e o seu conceito também não pode ser desvinculado, senão *relativamente*, dos modos como se realiza, porque os contém *atual e implicitamente*. Todavia, também dele podemos obter uma concepção que nos proporcione uma certa unidade, a saber, uma *unidade de proporcionalidade* que nos permita pensá-lo, sem associá-lo *explicitamente* aos *modos implícitos que existem nele atualmente*. Tomemos a definição mais comum: *o ser é aquilo que existe ou é suscetível de existir*. Esta definição, inobstante comporte uma *unidade de proporcionalidade*, contém também os seus analogados: o *ser real atual* e o *ser real possível*. E ainda no que toca ao *ser real atual*, pode-se pensar no *ser real contingente* e no *ser real necessário*. Além disso, atendo-nos ao *ser real contingente*, isto é, aquele que não existe *a se*, podemos pensar também naquele *ser* que existe *per se*, vale lembrar, a *substância*, e naquele que existe em outro, o *acidente*. Ora, como o *objeto da inteligência é o ser*, e o mesmo é *análogo*, também a *inteligência* será *análoga*, em perfeita subordinação ao ser. Na verdade, a inteligência é relativa ao ser, pois enquanto podemos conceber o ser sem a inteligência, não podemos conceber a inteligência sem o ser, já que a inteligência é uma perfeição que consiste exatamente no conhecimento da *essência do ente*. Por conseguinte, cada ser inteligente terá o seu objeto próprio (*obiectum proprium*). Sendo assim, o objeto próprio da inteligência humana, que aqui é o que mais nos interessa, é a *forma das coisas sensíveis*. Entretanto, a mesma inteligência pode conhecer, por meio do *quid est* das coisas sensíveis, o *quia est* das formas puras e do *Ipsum Esse Subsistens*, visto que o seu *objeto adequado* permanece sendo o *ser universalíssimo*. Levando em conta estas advertências, podemos voltar ao texto, que não irá considerá-las senão de relance.

¹¹² TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 5, 2, C: “Por conseguinte, o ente é o objeto próprio do intelecto; ele é pois o primeiro inteligível, como o som é o primeiro objeto próprio do ouvido.” *Idem Ibidem*. I-II, 94, 2, C: “(...) o ente (*ens*) é o primeiro que cai na apreensão de modo absoluto.”

¹¹³ *Idem Ibidem* 16, 1, 3, C: “Ora, na mesma medida em que uma coisa participa do ser, nessa mesma medida é cognoscível.”

¹¹⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. 2ª ed. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. I, XI, 1: “(...) pois, pelo seu ser, se diz de qualquer ente *que é*, e, pela sua essência, se diz o que ele é.”

(*intellectus*).¹¹⁵ Destarte, está ao nosso alcance não somente conhecer que as coisas *são*, mas também conhecer o que elas *são*, vale dizer, o *quid est* delas. E, de fato, conhecemo-las assim, enquanto as expressamos por uma *definição*, isto é, por um conceito (*conceptus*).¹¹⁶

Ora, conhecer o que é (*quid est*) uma coisa (*res*), é conhecer, de certo modo, a verdade e o bem, pois o bem, enquanto atrativo à vontade, e a verdade, que consiste na adequação do intelecto à coisa, são convertíveis ao ente (*ens*).¹¹⁷ E há mais. O homem não está aberto apenas para conhecer este ou aquele ente (*ens*), esta ou aquela verdade, este ou aquele bem, mas o seu intelecto (*intellectus*) é, por sua própria essência (*per essentiam*), abertura para o todo, a saber, para a *totalidade do real*. De fato, o fim último da inteligência não é senão conhecer todas as coisas que *são*.¹¹⁸

Com efeito, é pela sua capacidade de receber, através da *representação intelectual*, a *forma* dos entes (*ens*) que o cercam, que o homem se destaca de tudo que o rodeia no *mundo físico*, sobrepondo-o em dignidade, extensão e amplitude.¹¹⁹ O homem, é, pois, por sua alma *espiritual, abertura e universalidade*. É um ser por natureza inquieto, que não se “contenta” em ser tão somente o que é, mas aspira a se tornar, *intencionalmente*, ou seja, pela *assimilação do conhecimento, todas as coisas*. Sua própria essência (*essentia*) não lhe basta; quer a outras conhecer e experimentar, *assimilando-as intencionalmente*; por natureza, abre-se, estende-se, dilatando-se para acolher em si todo e qualquer ente (*ens*). Aqui a sua sobeja eminência: recapitular em si, vital e imaterialmente, o *cosmo*.¹²⁰

¹¹⁵ *Idem. Suma Teológica*. I, 85, 6, C: “O objeto próprio do intelecto é a quiddidade.”; *Idem. Ibidem*. I, 85, 5, C: “(...) quiddidade, que é o objeto primeiro e próprio do intelecto.” E ainda: TOMÁS DE AQUINO. **O ente e a essência**. 2ª. ed. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2005. *Prólogo*, 1: “(...) o ente e a essência são o que é concebido primeiro pelo intelecto (...)”. TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v. III, XLI, 2 (2182c): “Com efeito, o intelecto tende por natureza a conhecer a quiddidade, enquanto quiddidade, pois seu objeto próprio é o que a *coisa é*.” *Idem. Suma Teológica*. II-II, 8, 1, C: “O objeto da inteligência, como diz Aristóteles, é ‘o que cada coisa é’.”

¹¹⁶ *Idem. Compêndio de Teologia*. I, XI, 1: “Donde também deduzir-se que a definição significativa da essência demonstra o que uma coisa é.”

¹¹⁷ *Idem. Suma Teológica*. I, 16, 3, C: “Daí resulta que assim como o bem é convertível ao ente, assim o é o verdadeiro. Contudo, assim como o bem acrescenta ao ser a razão de ser atrativo, assim também o verdadeiro acrescenta ao ser uma relação com o intelecto.”

¹¹⁸ TOMÁS DE AQUINO. **Questões Disputadas Sobre a Verdade**. I, 1, C. In: LAUAND, Luiz Jean, SPROVIERO, Mario Bruno. **Verdade e Conhecimento**. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 147: “O outro caso é segundo o ‘ajustar-se’ (*convenire*) de um ente a outro e isto só pode ser considerando alguma que por sua natureza seja apta a ir ao encontro (*convenire*) de todo ente: e é precisamente a alma, a qual ‘de certo modo é todas as coisas’, como se diz em III *De Anima*.”

¹¹⁹ *Idem. Suma Teológica*. I, 14, 1, C: “Fica evidente que a natureza que não conhece é mais restrita e mais limitada; a dos que conhecem, ao contrário, tem maior amplitude e extensão. O que leva o Filósofo a dizer, no Tratado sobre a Alma, que ‘a alma é de certo modo todas as coisas.’” *Idem. Suma Contra os Gentios*. III, XXIX, 3 (2113): “Além disso, é melhor conhecer do que ser conhecido; pois, conhecer é próprio das coisas superiores, e ser conhecido cabe às inferiores.”

Ora, as próprias coisas que nos são inteligíveis são, elas próprias, infindas. Estar aberto a acolhê-las, significa, portanto, estar potencialmente aberto ao infinito. Tal o nosso intelecto, por sua própria natureza. Daí a explicação da fome e sede insaciáveis que temos pelo conhecimento. Coligindo todos estes dados, remata Franca:

Desta limitação absoluta do ser (Refere-se aos seres destituídos de conhecimento intelectual) evade a inteligência com a sua abertura para o infinito. Com ela, inaugura-se um mundo novo. Capaz, por natureza, de captar o ser em si e na variedade ilimitada de suas manifestações, abre-se-lhe ante o olhar extasiado, o domínio da verdade, da beleza e do bem. O conhecimento é como que uma reiteração viva de tudo o que é. A variedade indefinida dos objetos existentes em si, por meio da idéia, passa a existir de uma maneira nova e inefável, na inteligência que assim, em sua virtualidade inesgotável, se torna de algum modo todas as coisas.¹²¹

Conhecer, já o dissemos, consiste em fazer com que o objeto passe a existir em nós. É assimilá-lo, gerando-o intelectualmente em nós. Ele passa a existir em nós, qual *imagem* ou *representação intelectual* da própria coisa (*res*). Ao conhecermos as coisas do mundo, as assimilamos intencionalmente¹²²; é como se o próprio *cosmo* passasse a existir em nós imaterialmente, a saber, à guisa de *ideia*: “Nela (na inteligência) espelha-se o universo com a ordem admirável de suas relações, como um cosmos e um todo orientado para finalidades superiores”¹²³.

Desta sorte, quando conhecemos a nós mesmos, tornamo-nos presentes a nós mesmos, assimilamo-nos. Nasce, então, a *autoconsciência* ou *consciência de si*. Assim sendo, com o magnífico desabrochar do conhecimento intelectual em todas as suas dimensões e categorias, bem como com o esplêndido irromper da consciência no universo através do homem, este se

¹²⁰ PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. **A Função da Analogia em Teologia Dogmática**. Trad. Dinarte Duarte Passos. Rev. Maurílio Teixeira Leite Penido. Rio de Janeiro: Vozes, 1946. p. 283: “O ser cognoscente é aquele que não se contenta com a própria essência, ao contrário, para apreender outras naturezas e vivê-las, se faz acolhedor, dilata-se, e torna-se, de certo modo, tudo.” TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. III, XXV, 12 (2067): “Isto acontece no desejo de saber, pois, quanto mais alguém sabe, tanto mais o desejo de saber se manifesta.” *Idem. Ibidem*. I, XLIV, 5 (377): “Ora, a perfeição principal existente nas coisas é a de terem inteligência, pois que a inteligência é de certa maneira todas as coisas, ao abranger em si a perfeição de todas as coisas.” *Idem. Ibidem*. III, XXIX, 2 (2112): “Além disso, é melhor conhecer do que ser conhecido; pois conhecer é próprio das coisas superiores, e ser conhecido cabe às coisas inferiores.”

¹²¹ *Idem. Ibidem*. p. 160. (O parêntese e os itálicos são nossos).

¹²² TOMÁS DE AQUINO. **Questões Disputadas Sobre a Verdade**. I, 1, C. In: LAUAND, Luiz Jean; SPROVIERO, Mario Bruno. **Verdade e Conhecimento**. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 149: “Pois todo conhecimento realiza-se pela assimilação do cognoscente à coisa conhecida.”

¹²³ FRANCA. **A Crise do Mundo Moderno**. p. 160. (O parêntese é nosso).

eleva acima do mundo físico que o cerca, ao mesmo tempo em que o dignifica, sobremaneira, pela sua presença nele. Desta feita, se, por um lado, o conhecimento das coisas e de si mesmo exaltam o homem, por outro, elevam sobremodo o *cosmo*, que, neste pequeno *microcosmo* que é o homem, torna-se consciente de si próprio, torna-se *autoconsciente*.¹²⁴

A nobreza do nosso conhecimento, da qual falamos acima, não é uma ilusão. A erupção da consciência no homem faz com que ele, pelo conhecimento e por saber que conhece, realmente se distinga de tal forma do que conhece, que seu intelecto torna-o capaz de destacar-se do mundo enquanto o conhece; objetivando o mundo, o homem verdadeiramente se isola do mundo. Ora, esta capacidade amplifica-se ainda mais pelo fato infável de o homem, através da reflexão sobre as suas próprias atividades cognitivas, conhecer-se a si mesmo e saber que se conhece; objetivando-se a si mesmo, ele se destaca, de certa forma, também de si mesmo; enquanto objeto de conhecimento de si próprio, torna-se, de certo modo, diverso de si mesmo e reconhece isto. Afinal, pela faculdade de conhecer-se a si mesmo, o homem descobre que a sua consciência o separa não só do mundo, tornando este um objeto de conceito, mas também, mediante o conhecimento de si mesmo, faz com que ele próprio, de certa maneira, se separe de si mesmo, enquanto *capta* a si mesmo numa *ideia*. Ora, esta capacidade de o homem, pelo conhecimento e por conhecer que conhece, tornar as coisas e até a si mesmo presentes a si mesmo enquanto distintos de si mesmo, torna patente a objetividade do conhecimento humano. De fato, quando conhecemos e sabemos que conhecemos, temos consciência de que estamos diante de coisas autônomas e independentes de nós mesmos, ou seja, que aquilo que conhecemos é, de algum modo, diferente de nós e nós diferentes dele, enquanto o recebemos em nós *intencionalmente*. O fato de o mundo e de nós mesmos, enquanto *assimilados* pelo conhecimento, tornamo-nos um *problema*, dando ensejo então ao nascimento das *ciências*, só atesta ainda mais o fato de que, quando *conformamo-nos* às coisas, *tornamo-nos outro enquanto outro*.¹²⁵

Na verdade, pelo próprio fato de ser fundamentalmente abstrativo, nosso conhecimento é e sempre será, sob certo ponto de vista, limitado; por mais que julgemos e

¹²⁴ *Idem. Ibidem.* p. 163: “Com o aparecimento no homem da espiritualidade que capta o universo pelo pensamento e capta a si mesma pela consciência, que eleva à contemplação do ideal e livremente para ele norteia a sua atividade, o cosmos enriqueceu-se do que nele há de mais precioso.”

¹²⁵ SELVAGGI, Filippo. **A Filosofia do Mundo: Cosmologia Filosófica**. Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988. p. 31: “De fato, ‘o mundo se faz presente à consciência à medida que esta se isola dele e o defronta’. O homem, conhecendo e julgando o mundo, destaca-se dele, afasta-se e o objetiva como, conhecendo a si mesmo, de certo modo se separa de si e se objetiva: isto é, considera o mundo, e até a si mesmo, como objetos existentes em si, realidades autônomas e independentes da consciência, a ela presentes e contrapostas.”

raciocinemos, por mais que multipliquemos as intelecções, nosso conhecimento, inobstante progrida com isto, será sempre imperfeito. Pelo fato mesmo de o conceito ser o meio no qual (*id in quo*) conhecemos a coisa (só depois, por reflexão, é que conhecemos o *conceito*), assim como o proceder do nosso intelecto é o meio pelo qual (*id quo*) a conhecemos, já nos torna conscientes de que conhecemos as coisas sob certo aspecto e não pura e simplesmente ou tomadas em sentido absoluto (*simpliciter*); conhecemo-las, sim, mas sob certo ponto de vista (*secundum quid*), a saber, enquanto *apreendidas e exprimidas* num conceito. Desta sorte, se absolutamente (*simpliciter*) conhecemos as coisas tais quais elas são, todavia, não as conhecemos *totalmente*. Destarte, nunca haverá *igualdade* plena ou *identificação* total entre nós e o que conhecemos.¹²⁶ Assim, o nosso conhecimento, inclusive o da *totalidade*, não é e nem nunca será, deveras, *exaustivo, total*; daí ser ele sempre *parcial e misterioso*. Porém, o conhecimento humano é certamente *justo*, haja vista consistir na *adequação do intelecto à coisa*; donde ser, decerto, *real e verdadeiro*, pois de forma incontestemente a *imagem* ou *semelhança* da coisa passa existir em nós. Em síntese, naquilo que conhece, o nosso intelecto atinge o ser *extramental*.¹²⁷

Ademais, a palavra, seja mental, oral ou escrita, enquanto expressa o que as coisas *são* e o que o próprio homem *é* nas *definições*, sendo uma propriedade singular do homem, torna evidente a capacidade de o homem, pelo conhecimento, *abstrair-se do mundo físico*, inobstante esteja presente nele. Através da palavra e da linguagem, o homem substitui as coisas materiais pela significação delas expressa na palavra e na linguagem. Assim, a palavra e a linguagem tornam-se signos da natureza espiritual da alma humana, capaz não somente de conhecer coisas distintas de si mesma enquanto distintas, mas também de expressá-las *adequadamente* de forma distinta delas como entidades físicas e sensíveis, porquanto as

¹²⁶ *Idem. Op. Cit.* p. 30: “A capacidade abstrativa própria do conhecimento intelectual mostra, com efeito, ao mesmo tempo a imperfeição e o valor do conhecimento humano e, conseqüentemente, do próprio homem. Justamente por ser abstrativo, o conhecimento humano nunca poderá exaurir e exprimir completamente a unidade-totalidade do mundo, mas poderá só parcial e progressivamente examiná-lo, analisá-lo, explicá-lo, dominá-lo, sempre ligado a uma perspectiva particular, limitado a um aspecto parcial da totalidade implicitamente conhecida; e por isso todo conceito que por esta via ele se formar do mundo será sempre parcial e nunca exaustivo, não poderá nunca identificar-se pura e simplesmente com o todo. Pelo fato mesmo de o definir e exprimir nos meus conceitos, o mundo conhecido não é mais o mundo simples e absolutamente tomado (...)”.

¹²⁷ *Idem. Op. Cit.* p. 31: “Por outro lado, mesmo na parcialidade dessas perceptivas particulares e cambiantes, o conhecimento abstrativo atinge o mundo real, que é o horizonte da nossa experiência e o pressuposto de toda realidade; sendo embora parcial e imperfeito, não é, no entanto, um conhecimento falso. Falsa seria a pretensão de um conhecimento total e perfeito; uma vez conhecido, porém, o limite intrínseco e essencial de todo conhecimento humano, é um conhecimento verdadeiro (...)”.

significa e exprime prescindindo da sua materialidade e das condições naturais das coisas corporais.¹²⁸

Tudo isto nos coloca diante de outra coisa manifesta: o homem, pelo seu conhecimento objetivo e espiritual e por saber que conhece, soerguer-se de tal forma acima do mundo físico, afastando-se de tal modo dele, que temos que admitir a existência, no homem, de uma faculdade capaz de distanciar-se desta maneira das coisas materiais. Ora, esta faculdade chamamo-la alma racional: espiritual e subsistente; ela está no mundo, mas não é do mundo, porque pode ascender-se e colocar-se sobre ele.¹²⁹ Agora bem, como havíamos dito, conhecendo o mundo, o homem descobre-se distinto dele e, mais ainda, irreduzível a ele. De certa forma, *estranho* a ele. Destarte, não podendo permanecer imerso no *mundo natural*, por não descobrir lá a razão da sua existência, o homem espontaneamente se põe acima do *mundo físico*, buscando aí encontrar a sua origem.¹³⁰ Ora bem, é desta *transcendência* do *mundo físico* e até de *si* mesmo que nasce, naturalmente, a metafísica (*metá tá physiká: depois da física*), segundo a lapidar sentença de Aristóteles: “Se não subsistisse outra substância além das sensíveis, a física seria a ciência primeira”¹³¹.

¹²⁸ *Idem. Op. Cit.*: “Um sinal, e ao mesmo tempo um instrumento da faculdade de abstração do homem, é a palavra mental, oral e escrita, de que só o homem, dentre os viventes, é dotado. Mediante a palavra e a linguagem, o homem se liberta e distancia das coisas materiais, à medida que a palavra substitui na consciência e na expressão a coisa material por ela significada. A faculdade de falar é, por conseguinte, um novo sinal da transcendência vertical do homem em relação ao mundo e a todas as coisas materiais, uma nova prova de que a consciência humana independe intrinsecamente do mundo físico, isto é, uma nova prova da sua espiritualidade.”

¹²⁹ *Idem. Op. Cit.*: “Em suma, a faculdade de conhecer, julgar e falar revela nele uma nova dimensão ontológica, uma dimensão vertical, que o soergue acima do horizonte do mundo: ‘a consciência é estranha ao mundo no próprio ato de seu participar da vida do mundo. Está no mundo, mas não pertence ao mundo.’”

¹³⁰ *Idem. Op. Cit.* p. 32: “Por outro lado, se ‘não há nada no mundo, de que possa saltar fora a consciência’, se o homem não pode encontrar a sua explicação no mundo, deverá buscá-la alhures, fora do mundo, em um Absoluto que transcenda infinitamente e unifique, originária e terminalmente, seja seu ser no mundo seja o ser da consciência.”

¹³¹ ARÍSTOTELES. *Metafísica*, E 1, 1026 a 27 e K7, 1064 b 9-14. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio De Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 337.

Anexo III: Da grandeza da metafísica

No anexo anterior havíamos-nos esforçado para apontar um caminho que nos levasse, senão à causa, ao menos ao *princípio da metafísica*. Faz-se mister, agora, aduzimos certas razões sobre a mesma *metafísica*, a fim de tentarmos entender o sentido *existencial* do questionamento que colocamos. Agora bem, qual o objeto (*obiectum*) da metafísica? O objeto da metafísica, digamo-lo desde já, é o *ser enquanto ser*. Entretanto, para compreendermos como chegamos ao *ser enquanto ser*, precisaremos voltar às duas atividades primordiais do entendimento: a *apreensão* e o *juízo*. A primeira operação (*operatio*) do intelecto (*intellectus*) consiste em inteligir (*intelligere*) os seus objetos próprios: o ente (*ens*) e a essência (*essentia*). Ora, na *primeira apreensão*, ele apreende as essências dos entes de forma *simples* e *indivisível*: “A primeira é a que Aristóteles chamava *intelecção das essências simples (intelligentia indivisibilium)*, e que consiste em apreender a essência como um indivisível”¹³². Tal operação é *passiva*. A segunda operação podemos designá-la de *juízo*. Tal operação indica um *ato*, a saber, o ato pelo qual o nosso intelecto, *compondo e dividindo* as essências entre si, *afirma* ou *nega* – a respeito delas – e mediante uma *proposição*, se uma convém à outra ou não.¹³³ A respeito destas duas operações, diz-nos o próprio Tomás:

Ora, é preciso saber que, de acordo com o Filósofo no livro III Sobre a alma, há uma dupla operação do intelecto: uma que é denominada *inteligência dos indivisíveis* pela qual conhece, de tudo, o que é; a outra, pela qual *compõe e divide*, a saber, formando enunciado afirmativo ou negativo.¹³⁴

Conforme já dissemos, o objeto formal da metafísica é *o ser enquanto ser*.¹³⁵ Mas o ser (*esse*) é, antes de tudo, um ato (*actus*).¹³⁶ Logo, somente pelo juízo, que também é um ato,

¹³² GILSON, Etienne **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1951. p.64. (A tradução, para o português, é nossa).

¹³³ *Idem. Ibidem*: “A segunda é que consiste em compor e dissociar entre si as essências para formar as proposições. Esta segunda operação, que Santo Tomás chama de *compositio*, é a que hoje em dia chamamos o ‘juízo’.” (A tradução é nossa).

¹³⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio Questões 5 e 6**. Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: UNESP. 1999. V, 3, C.

¹³⁵ MARITAIN. *Op. Cit.* p. 162: “A Metafísica estuda o ser enquanto ser (...)”.

¹³⁶ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. I, XXII, 4 (208): “(...) termo ser (*esse*) designa um ato (*actum*).”

podemos captar o ser (*esse*), vale lembrar, o ato de ser (*actus essendi, esse*).¹³⁷ Com efeito, que o juízo seja a esfera própria da metafísica, por alcançar o ser que é, antes de qualquer coisa, um *ato*, di-lo-á o próprio Aquinate:

Encontra-se, portanto, uma tríplice distinção na operação do intelecto: uma, de acordo com a operação do intelecto que compõe e divide, que é chamada propriamente de separação; esta compete à ciência divina ou metafísica.¹³⁸

Portanto, é no âmbito do juízo, mesmo que este ainda se entretenha com as essências – compondo-as, dividindo-as –, que somos interpelados a ultrapassarmos o plano essencial para alcançarmos o *plano existencial*. Isto é difícilimo, pois o objeto primeiro da nossa inteligência não é o *esse*, mas a essência (*essentia*).¹³⁹ De toda forma, atingindo por meio do juízo o ser (*esse*), chegamos ao que há de mais íntimo e mais perfeito em todas as coisas, pois é por meio dele, qual seja, do ser (*esse*), que todas as coisas passam a ser (*ens*), isto é, a existirem, e a ser o que são (*essentia*).¹⁴⁰

Como já tínhamos apontado acerca do conhecimento, o nosso espírito não se contenta em conhecer este ou aquele ente (*ens*), esta ou aquela essência (*essentia*), mas, superpondo-os, busca conhecer a *totalidade do real*. Ora, com respeito ao conhecimento do ato de ser (*esse, actus essendi*) também não é diferente! Por conseguinte, importa-lhe conhecer não somente este ou aquele ato de ser (*esse, actus essendi*), deste ou daquele ente, mas, antes, o ato de ser (*esse, actus essendi*) puríssimo.

De fato, conhecendo os entes, as suas essências, e o ato de ser (*esse, actus essendi*) de cada um deles, o homem descobre-se em presença de uma realidade comum a todos eles: a *contingência*. De fato, nenhum dos entes que dele (*i.é*, o homem) se acercam possuem em si,

¹³⁷ GILSON. **El Tomismo**. p. 64: “O existir é um ato; é, pois necessário um ato para expressá-lo. Ao estático da essência corresponde o da definição, que se apresenta imóvel na intelecção do intelecto; ao dinamismo do existir corresponde o do juízo, cujo movimento discursivo imita a circulação de uma energia existencial (...)”. (A tradução é nossa).

¹³⁸ TOMÁS DE AQUINO. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio**. V, 4, C.

¹³⁹ GILSON. **El Tomismo**. p. 64: “Essas duas diferentes operações são referentes ao real, embora não consigam penetrá-lo por igual: a intelecção alcança a essência, que a definição formula, o juízo alcança o ato mesmo de existir (...) O que primeiro compreende o entendimento, é, pois, o ser essencial ou de natureza, e não o existir.” (A tradução é nossa).

¹⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 8, 1, C: “Ora, o ser é o que há de mais íntimo e de mais profundo em todas as coisas, pois é o princípio formal de tudo o que nelas existe (...)”. *Idem*. **De Potentia** 3, 5, ad 3. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 219: “Antes de possuir o ser, a essência é um puro nada.” E ainda. TOMÁS DE AQUINO. **De Potentia**. 7, 2, ad 9. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 219 “O ser á a atualidade de todo ato e, portanto, a perfeição de toda perfeição.”

isto é, na sua própria essência (*essentia*), a razão do seu existir. Podiam não existir e, por serem de tal natureza, urge admitir que houve um momento em que, de fato, não existiram.¹⁴¹ Ora, o que não é (*non quod est*) só pode ter vindo a ser por algo que já era. Destarte, se todas as coisas fossem tais que, em suas essências, não se encontrasse a razão do seu existir, ou seja, se todas as coisas fossem contingentes e pudessem não ser (*omnia sunt possibilia non esse*), forçoso seria reconhecer que houve um momento em que coisa alguma existia (*aliquando nihil fuit in rebus*). E, dado que o que não é (*non quod est*) só pode proceder do que é (*quod est*), ainda agora nada existiria (*nunc nihil esset*). Mas isso é evidentemente falso, uma vez que é ineludível que as coisas existem, já que estão diante dos nossos olhos. Contudo, inobstante isso, são também contingentes.¹⁴²

Impõem-se, assim, ante os nossos olhos, todas as exigências de uma *metafísica da causalidade*, que se nos interpela a procurarmos a *causa primeira* de todas as coisas que são.¹⁴³ É necessário procurar, alhures, a *causa suprema* de todas as coisas. De fato, toda esta argumentação em torno da *contingência do ser do ente*, culmina levando-nos a atestar, necessariamente, a existência de um *ser necessário*, isto é, de um ente (*ens*) cuja essência (*essentia*) seja o ato mesmo de ser (*esse, actus essendi*), quero dizer, um ente (*ens*) que tenha em si mesmo a *razão da sua existência* e que, ademais, seja a *causa da existência* de todos os demais entes. Com efeito, este Ser Subsistente (*Esse Subsistens*), que existe por si (*a se*), e é causa da existência de todos os entes, nós o chamamos Deus.¹⁴⁴

Assim, a metafísica termina no conhecimento da causa última da existência de todas as coisas, Deus. O seu píncaro é, pois, o encontro com o próprio *Ser Subsistente (Ipsum Esse Subsistens)*. A sua coroa está, pois, no início da *teologia natural*. Ela se descobre, findas as suas inquirições sobre a causa primeira, como uma *ciência das coisas divinas*.¹⁴⁵ Eis a razão

¹⁴¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 2, 3, C: “Encontramos, entre as coisas, as que podem ser (*esse*) e não ser (*esse*), uma vez que algumas se encontram que nascem e perecem. Conseqüentemente, podem ser (*esse*) e não ser (*esse*). Mas é impossível ser (*esse*) sempre o que é de tal natureza, pois o que pode não ser (*esse*) não é em algum momento.” (Os parênteses são nossos).

¹⁴² *Idem. Ibidem*: “Se tudo pode não ser (*non esse*), houve um momento em que nada havia (*nihil fuit in rebus*). Ora, se isso é verdadeiro, ainda agora nada existiria (*nunc nihil esset*); pois o que é não é (*non est*) só passa a ser (*esse*) por intermédio de algo que já é (*quod est*). Por conseguinte, se não houve ente (*ens*) algum, foi impossível que algo começasse a ser (*esse*). Logo, hoje, nada existiria (*nihil esset*): o que é falso.”

¹⁴³ *Idem. Suma Contra os Gentios*. III, XXV, 11 (2066): “Ora, o intelecto humano conhece o ente universal. Por conseguinte, naturalmente deseja conhecer a causa (...).”

¹⁴⁴ *Idem. Suma Teológica*. I, 2, 3, C: “Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa da sua necessidade, mas que é causa da necessidade para os outros: o que todos chamam Deus.”

pela qual, Aristóteles – um dos fundadores da metafísica – afirma que ela seja, em relação a todos os outros ramos da filosofia, a mais eminente e a mais digna de honra: “Esta (a metafísica), de fato, entre todas as ciências, é a mais divina e mais digna de honra. (...)”¹⁴⁶.

Outro corolário da metafísica é que ela, de certa forma, realiza aquela pretensão – oriunda de nossa própria natureza – de conhecer o *todo*. Com efeito, somos por ela até certo ponto apaziguados, enquanto nos proporciona o conhecimento da *causa primeira* e do *fim último* de todas as coisas que *são*. Por isso mesmo, entre as ciências humanas, é ela aquela que merece, mais propriamente, ser chamada de sabedoria, visto ser ela que nos dá a conhecer a causa altíssima de todas as coisas e, a partir desta causa suprema, nos permite conhecer todas as demais.¹⁴⁷ O próprio Aquinate aponta para isso, com meridiana clareza, quando diz: “Por isso, o desejo humano de saber naturalmente tende para um determinado fim. Este não pode ser outro que o mais nobre objeto do saber, que é Deus”¹⁴⁸. Ademais, o mesmo Tomás classifica e nomeia este conhecimento das causas altíssimas como sendo o *saber por excelência*. Só quem com ele se entretém, pode ser dito sábio no sentido estrito do termo.¹⁴⁹

Portanto, é no conhecimento de Deus – que é o grau supremo do conhecimento humano – que o homem encontra maior alegria e prazer. Embora muito débil seja este conhecimento e ínfimo em relação às conquistas das outras áreas do saber, nenhum outro saber desperta no homem maior aspiração por consegui-lo, nem anseio por alcançá-lo; a nenhum outro ele dispensa tanto amor. Nele, enfim, repousa a maior perfeição que o intelecto humano pode obter no plano natural.¹⁵⁰

¹⁴⁵ MARITAIN. *Op. Cit.* p. 162: “A Metafísica estuda o ser enquanto ser; mas por isso mesmo deve estudar a causa do ser: eis a razão por que a sua parte mais elevada, que é por assim dizer a sua coroa, tem por objeto Aquele que é o próprio Ser subsistente. Chamam a esta parte da Metafísica de Teologia natural (ciência de Deus enquanto ele é acessível à razão natural, ou ainda enquanto é causa das coisas e autor da ordem natural) (...)”. Dilo-á o próprio Aquinate, com contundência: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. I, IV, 3 (23c): “(...) o trabalho especulativo de toda a filosofia dirige-se para o conhecimento de Deus (...)”. É ainda veemente quando afirma: *Idem. Ibidem.* III, XXV, 7 (2063): “E a filosofia primeira ordena-se para o conhecimento de Deus, como para seu fim último. Por isso é chamada ciência divina.”

¹⁴⁶ ARISTÓTELES. **Metafísica**. A 2, 983 a 4-10. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994. p. 338. N.d.r. “10”.

¹⁴⁷ GARDEIL, H. D. **Introdução à Filosofia de Santo Tomás de Aquino**. Disponível: <<http://www.microbookstudio.com/gardeilfilosofiatomasasuino.htm>>. Acesso em: 12/10/2007: “Há no homem uma tendência inata ao saber, isto é, a conhecer pelas causas, e este desejo não pode ser satisfeito senão no momento em que se atinge a causa última, aquela após a qual não há nada mais a procurar, e que se basta, portanto, a si mesma. Ciência das supremas explicações ou das primeiras causas, tal nos parece, pois, ser a metafísica que, sob este aspecto, merece propriamente o título de sabedoria.”

¹⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. III, XXV, 12 (2067).

¹⁴⁹ *Idem. Ibidem.* I, I, 2 (3b): “O nome sábio, porém, é simplesmente reservado para quem se dedica à consideração do fim último do universo, que também é o princípio. De onde afirma o Filósofo, que pertence ao sábio considerar as altíssimas causas (I *Metafísica* 1. 981a - 2, 982a; Cmt 1 e 2, 24-28 e 49).

Com efeito, é elevando-nos até o *Ato Puro de Existir* pela *metafísica*, que percebemos que tal *Ato Puro de Existir* não é outro senão o mesmo Deus da *religião cristã*, que se deu a conhecer a Moisés, exatamente como *Aquele que é*, ou seja, *Aquele* cuja essência (*essentia*) é *ato de ser* ou *existir* (*actus essendi, actus existendi*).¹⁵¹ Concretiza-se, enfim, o acordo entre *filosofia* e *religião*. Por fim, é preciso dizer que é pela *metafísica* que o homem transcende – como já deixamos entrever – a si mesmo. De fato, ao chegar ao limiar da *metafísica*, ele transcende o *mundo físico*; já no seu término, ele transcende a si próprio. Eis, pois, outro corolário da *metafísica*: a descoberta da natureza *autotranscendente* do homem.¹⁵² Com efeito, pelo *conhecimento de si*, o homem ultrapassa não só o *cosmo físico*, mas também a si próprio. Sua vida pessoal desdobra-se para fora do *cosmo sensível*, visto que, quando descobre, pela *especulação metafísica*, que não está imerso no *cosmo empírico*, é espontaneamente reportado à sua dimensão espiritual, radicada no seu incessante desejo de conhecer e expandir-se ao infinito. Desta feita, pela *metafísica*, o homem transcende não somente o *cosmo físico*, mas também a si próprio; ao deparar-se com o seu desejo de estender-se ao infinito, torna-se capaz de Deus, pois se abre a uma autêntica *autotranscendência*. Nas palavras de Blondel: “A vida pessoal, ainda que radicada no cosmos é acósmica por uma emergência que a transforma numa exigência de infinito, numa virtualidade, que pode ser definida como *capax entis, capax Dei*”¹⁵³.

¹⁵⁰ *Idem. Ibidem.* I, IV, 3 (23a): “(...) O grau supremo do conhecimento humano, que consiste no conhecimento de Deus.” *Idem. Ibidem.* I, V, 5 (32b-d): “(...) Embora pouco captemos das substâncias superiores, contudo, este pouco é mais amado e desejado que todo conhecimento que temos das substâncias inferiores (...) Que, apesar de as questões sobre os corpos celestes serem explicadas limitada e superficialmente, isto traz ao leitor imensa alegria. Conclui-se, pois, do que dissemos, que por mais imperfeito que seja o nosso conhecimento das coisas sutilíssimas, ele traz para a alma a máxima perfeição.” *Idem. Ibidem.* III, XXV, 4 (2060): “Por isso, por pouco que possa captar do conhecimento divino, isto será para o intelecto como último fim, superior ao perfeito conhecimento dos inteligíveis superiores.” *Idem. Ibidem.* III, XXV, 5 (2061): “Ora, o que o intelecto humano mais deseja, ama e nele se compraz, é o conhecimento das coisas divinas, embora apreenda menos delas do que do perfeito conhecimento que tem das coisas ínfimas.”

¹⁵¹ *Idem. Ibidem.* I, XXII, 7 (211): “Moisés foi instruído pelo Senhor sobre esta soberana verdade quando lhe perguntou: *Se os israelitas perguntarem sobre o vosso nome, o que lhes responderei?* Disse-lhe, então, o Senhor: *Aquele que é (Qui est)* mandou-me a vós (Ex 3, 13-14). O Senhor se deu a conhecer pelo seu nome próprio: *Aquele que é (Qui Est)*. Ora, todo nome é imposto para designar a natureza da essência de uma coisa. Onde também conclui-se que o ser (*esse*) divino é a essência (*essentia*) ou natureza (*natura*).” (Os parênteses são nossos).

¹⁵² MONDIN, Battista. **Introdução à Filosofia: Problemas, Sistemas, Autores, Obras.** 15ª ed. Trad. J. Renard e Luiz J. Gaio. Rev. Danilo Morales, Luiz A. Miranda e José Sobral. São Paulo: Paulus, 2004. pp. 64 e 65: “Aquilo que é, porém, mais singular, em todas as expressões do agir humano, é a presença de outro tipo de superação, de transcendência, que não está mais voltada para o exterior, para os outros seres vivos, mas isto sim, para o interior, para o próprio homem; este, em tudo que faz, diz, pensa, quer, deseja, demonstra constante tentativa de superar-se a si mesmo. O homem é essencialmente marcado pela autotranscendência.” E ainda: *Idem. Ibidem.* p. 67: “(...) o homem sai incessantemente de si mesmo e ultrapassa os confins da própria realidade, pois é impelido por uma força superior, Deus.”

¹⁵³ BLONDEL, Maurice. **L'être et les êtres.** Paris: Alcan, 1935. p. 277. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio. p. 1942. p. 168.

Anexo IV: Do agir humano

Diz Tomás que o modo de agir de uma coisa é uma consequência do seu modo de existir.¹⁵⁴ Neste sentido, conhecida é a máxima: “*agire sequitur ad esse in acto*”¹⁵⁵. De fato, o agir segue o ser da coisa e o ser da coisa determina a extensão e a limitação da sua ação; em uma palavra, o ser circunscreve a ação da coisa, sendo que cada coisa age segundo o seu ser.¹⁵⁶

Agora bem, se isto é verdade, cabe-nos, antes de tudo, determinarmos qual é o modo de existir do homem, a fim de que saibamos qual seja o seu modo próprio de agir. Ora, o homem existe enquanto pessoa (*persona*). Mas existir como pessoa é existir enquanto *substância racional*, isto é, enquanto indivíduo.¹⁵⁷ Por isso, urge arguir: o que é uma substância (*substantia*)? Substância (*substantia*) é algo que existe por si (*per se*), ou seja, algo que existe em si mesmo e não em outra coisa.¹⁵⁸ E, exatamente por não existir em outra coisa, mas em si, o modo de existir da substância é um modo de existir indivisível, porque dividido de todos os outros seres.¹⁵⁹ Desta sorte, existir como substância (*substantia*) é existir enquanto indivíduo. E existir enquanto indivíduo é existir de forma indivisa: “Um indivíduo é um ser dividido de todos os outros seres e, por sua vez, não divisível em outros seres”¹⁶⁰.

Poder-se-ia objetar ainda: de um lado a alma, de outro o corpo, não é o homem uma substância composta e, portanto, divisível? Não! Com efeito, o homem não é, nem a sua alma, nem o seu corpo, mas, antes, o *composto* dos dois é que forma uma única *substância*. Sim, uma *única substância composta de dois princípios* que, em virtude de sua *união substancial*, formam uma *substância una*.¹⁶¹ De fato, a alma, ainda que seja uma substância, encontra-se

¹⁵⁴ *Idem. Suma Teológica*. I, 89, 1, C: “(...) o modo de agir de toda coisa é uma consequência de seu modo de existir.”

¹⁵⁵ *Idem. Suma Contra os Gentios*. III, LXIX, 10 (2450): “(...) o agir segue o ser em ato (...)”.

¹⁵⁶ *Idem. Compêndio de Teologia*. I, CIII, 1: “Cada coisa age tal qual é.” *Idem. Ibidem*. I, CIII, 4: “ (...) Pois cada coisa opera como é.”

¹⁵⁷ *Idem. Suma Teológica*. I, 29, 1, C: “Por isso, entre as outras substâncias os indivíduos de natureza racional têm o nome especial de pessoa.”

¹⁵⁸ MARITAIN. *Op. Cit.* p. 144: “A substância é uma coisa ou natureza à qual convém existir por si ou em razão de si mesma (*per se*) e não em outra coisa.”

¹⁵⁹ GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 271: “Consideradas em sua subsistência concreta, as substâncias são indivíduos, portanto.”

¹⁶⁰ *Idem. Ibidem*. p. 265.

essencialmente disposta a unir-se a um corpo¹⁶², a fim de poder exercer a sua atividade. Sem o corpo, a alma racional fica como uma substância incompleta, pois “A alma é, com efeito, uma substância intelectual, mas à qual é essencial ser a forma do corpo (...)”¹⁶³. Por outro lado, também sem alma não há corpo. O que existe é uma matéria que, dominada por outras formas, forma também outras substâncias.¹⁶⁴ Portanto, é unicamente pela *união substancial* que *matéria e forma racional* passam a constituir uma *substância completa*, a saber, o homem. Apenas assim é que a *alma* passa a ser uma *alma humana* e que aquele aglomerado de *matéria*, da qual ela é a forma, passa a ser um *corpo organizado, vivo e humano*:

A união substancial combina dois seres que, tomados em separado, são incompletos: só na união é que vêm a constituir seres completos. Por si mesmas, a matéria e a forma são incompletas, mas tão logo a forma atualiza a matéria, elas se tornam uma substância completa.¹⁶⁵

Entretanto, ainda poder-se-ia questionar: não é a matéria individualizante que dá ao composto humano o seu caráter de substância indivisa e única, ou seja, que torna o homem um indivíduo? Ora, se isto for verdade, como ainda continuar afirmando que o homem é uma substância racional, já que o que lhe confere esta individualidade parece ser o corpo e não a alma racional?¹⁶⁶ Tal aporia, só se pode dissolver-se na distinção que fizermos entre *individualidade* e *individuação*. Com efeito, o *princípio de individuação*, no homem, é a *matéria*. Portanto, é à matéria, no caso da substância racional humana, que se deve atribuir a causa da sua individualidade.¹⁶⁷ No entanto, a matéria individualizante só existe em virtude da substância total. E como o *quo est* da substância (*substantia*) é dado pela forma, que, no caso do homem, é a *alma racional*, deve-se dizer que o homem é um indivíduo, tanto pela sua *matéria* quanto pela sua *forma*.¹⁶⁸ Por isso, a falar com máxima exação, o homem é um

¹⁶¹ *Idem. Ibidem*: “Porque é verdade dizer ao mesmo tempo que o homem não é uma substância simples e que, apesar disso, é indivisível. Não é a alma que é o homem, nem o corpo, mas o composto dos dois.”

¹⁶² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 75, 7 ad. 3: “Deve-se dizer que o corpo não é da essência da alma, mas a alma, pela natureza de sua essência, é capaz de se unir ao corpo.”

¹⁶³ GILSON. *A Filosofia na Idade Média*. p. 667.

¹⁶⁴ BARROS. *Lições de Filosofia Tomista*. Disponível em: <<http://www.microbookstudio.com/mcbarros.htm>>. Acesso em: 5/10/2007: “Sem a alma, não há um corpo; há a matéria que compôs, ou vai compor, um corpo humano, mas dominada por outras formas, constituindo outras substâncias.”

¹⁶⁵ BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. *História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: VOZES, 2000. p. 468.

¹⁶⁶ GILSON. *O Espírito da Filosofia Medieval*. p. 265: “Ora, esse composto, pelo próprio fato de a matéria, que é sua parte substancial, ser incomunicável a título de extensão, é por definição um exemplar único, logo original e irredutível a qualquer outro.”

¹⁶⁷ *Idem. Ibidem*. 267: “O princípio de individuação é a matéria; é ela portanto que causa a individualidade.”

indivíduo em virtude de ser uma substância (*substantia*). Ora, como quem confere esta sua substancialidade é a *forma racional*, pode-se dizer, com precisão, que o homem é um indivíduo em virtude de ser uma substância racional. E como ele é uma substância racional em razão da sua forma, pode-se dizer que ele possui uma individualidade mais por força da sua *forma racional*.¹⁶⁹ Isto atesta, ademais, que ele é mais que um indivíduo: ele é um *indivíduo racional*. Em uma palavra, é uma pessoa:

Indivíduos são também, no âmbito da espécie, um cavalo ou um coqueiro. Se toda pessoa é um indivíduo, nem todo indivíduo é uma pessoa. (...) Numa definição célebre, substancialmente homologada por toda a filosofia posterior, Boécio caracterizou a pessoa como “*um indivíduo de natureza racional*” (...).¹⁷⁰

Com outras palavras, além de *existir por si*, o homem, enquanto *indivíduo racional*, sabe que existe *por si* e que pode agir consoante a isto. Eis o que distingue o homem, enquanto pessoa, da substância e do indivíduo, tomados pura e simplesmente.

Com a pessoa, a perfeição individual da substância, o ser em si e por si – eleva-se à auto-afirmação de uma consciência que se sabe existente e se orienta para a finalidade do seu ideal.¹⁷¹

Destarte, fica patenteado que o homem existe por si (*per se*) e não em outra coisa, e tem consciência disso. E como *o agir segue o ser*, o homem, em virtude de sua própria natureza, também pode, com consciência, agir por si (*per se*) e não somente em virtude de outra coisa.¹⁷² E agir por si (*per se*), está claro, significa ser senhor dos seus atos. Ora, ser senhor dos seus atos é ser causa deles, ter domínio sobre eles, ser responsável por eles. Em uma palavra, é ser livre.¹⁷³ Ser livre, portanto, é não simplesmente *reagir* a um instinto

¹⁶⁸ *Idem. Ibidem*: “Nesse sentido, a matéria individuante só o é em virtude da sua integração ao ser da substância total, e, como o ser da substância é o ser da sua forma, a individualidade tem necessariamente de ser uma propriedade da forma tanto quanto da matéria.”

¹⁶⁹ *Idem. Ibidem*. 268: “Ela (a individualidade) até pertence mais a essa (a forma) do que à matéria, pois, como a matéria, a forma participa da individualidade da substância e, além disso, nessa substância é ela, e não a matéria, que é a fonte da substancialidade.” (Os parênteses são nossos).

¹⁷⁰ FRANCA. *A Crise do Mundo Moderno*. p. 159.

¹⁷¹ *Idem. Ibidem*. p. 161.

¹⁷² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 29, 1, C: “O particular e o indivíduo realizam-se de maneira ainda mais especial e perfeita nas substâncias racionais que têm o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si (*per se*) mesmas.” (O parêntese é nosso).

¹⁷³ *Idem. Compêndio de Teologia*. I, LXXVI, 1: “Ora, denominamos livre o que é causa de si.” *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, LXXXVIII, 4 (733): “(...) o homem é dito ser senhor dos seus atos, porque possui livre-

natural, mas *agir*, isto é, ser um centro de *ações espontâneas e originais*.¹⁷⁴ E como é à sua natureza racional, conforme já observamos, que o homem deve esta sua *autonomia*, podemos dizer, com exatidão, que ele é livre por ser racional.¹⁷⁵

Na verdade, esta *liberdade* também é constituinte da pessoa; por ela, para além das substâncias e das coisas, o homem pode determinar-se a si mesmo e servir-se das outras coisas para atingir o seu fim próprio. De sorte que a liberdade humana é capaz de introduzir no reino dos seres inanimados e das formas de vida inferiores, uma originalidade inaudita; como pessoa, o homem pode intervir no universo, e responder, até certo ponto, pelo desenrolar e pelo desfecho dos seus fenômenos; se nem sempre pode governar o *cosmo*, pode e deve, até certo ponto, entendendo as suas leis, controlá-lo e submetê-lo a si, seja prevenindo-o e prevenindo-se contra o que há nele de ameaçador à conversação da sua existência, seja até mesmo provocando fenômenos que promovam o seu existir. O homem, enfim, é o único ser capaz de responder por si mesmo e pelo mundo em que vive, porque é o único capaz de desencadear uma série de ações criativas. Aliás, cada homem é capaz de inaugurar algo novo no universo. É por este caminho que chegamos à coroa da moralidade; o *ethos*, que é a casa do homem, não é senão esta capacidade inerente a todo ser humano de construir sozinho ou com seus pares (a política), uma ambiência, um *habitat* distinto do mundo mineral e animal, onde a vida humana torne-se possível; melhor, torne-se digna de ser vivida pelos homens. Da capacidade de cada homem e de uma sociedade construir o bem-viver e conseguir mantê-lo é que se seguem os seus méritos ou deméritos, as suas virtudes ou vícios, a sua ascensão ou decadência. A reflexão sobre o *ethos*, chama-se *Ética*; sobre o *ethos* social, *Política*. Da ação humana, remata Franca:

arbítrio.” *Idem. Ibidem.* I, LXXXVIII, 5 (734): “Pois é livre o que é causa de si, conforme diz o Filósofo (I *Metafísica* 2, 982b; Cmt 3, 58).”

¹⁷⁴ GILSON. **O Espírito da Filosofia Medieval**. p. 271: “O homem se distingue portanto dos indivíduos de qualquer outra espécie pelo fato de ser senhor dos seus atos; ao contrário dos que sofrem ações das forças naturais, ele age.” E ainda: *Idem. Ibidem*: “(...) mas há indivíduos que se distinguem dos outros por uma propriedade notável, a de ser fontes autônomas de ações espontâneas.” TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. I, XCVII, 4: “(...) fazer, com efeito, é próprio de quem opera pela vontade.”

¹⁷⁵ *Idem. Suma Teológica*. I, 83, 1, C: “Por conseguinte, é necessário que o homem seja dotado de livre-arbítrio, pelo fato mesmo (*ipso quod*) de ser racional (*rationalis est*).” (Os parênteses são nossos). *Idem. De Veritate*. XXIV, 2, C. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio. p. 1942. nota “162”. p. 161: “A raiz de toda liberdade é constituída na razão.” (*Totius libertatis ratione radix est in constituta*). (A tradução é nossa). TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 1, 2, C: “Portanto, os que são dotados de razão movem-se para o fim, porque têm o domínio de seus atos pelo livre-arbítrio, que é faculdade da vontade e da razão.”

É a afirmação de um princípio ativo superior, que mobiliza conscientemente os seus recursos, planeja novas realizações, constrói o próprio destino através de caminhos originais, pode inaugurar uma série de ações não contidas no determinismo das coisas precedentes e assim desempenhar um *papel* (persona) pelo qual se sente *responsável* no drama do universo. A liberdade, fundando a grandeza da ordem moral, dá à pessoa a consagração suprema de sua dignidade.¹⁷⁶

Resta frisar, ainda que concisamente, como a racionalidade pode proporcionar atos livres. De fato, isto se dá pelo julgamento. Nos animais destituídos de razão, o julgamento é o simples resultado de um *instinto natural*. No homem, ao contrário, o julgamento procede de uma *deliberação* da razão, pela qual se produzem vários juízos a respeito dum fim intentado. A partir daí, seguir-se-á o *consentimento* que se firma no beneplácito da vontade diante dos meios deliberados. Finalmente, segue-se a *eleição*, que é a *escolha* do *meio* mais conducente ao *fim* ao qual aprouve aderir a vontade.¹⁷⁷ A *autonomia*, ei-la: a assunção do homem, pela inteligência e pela vontade, do impulso natural, do instinto animal, do ímpeto das paixões, para uma ação que procede de uma existência que subsiste em si mesma. Em outras palavras, a autonomia é apanágio da dignidade da pessoa. Condensa Franca, nas seguintes palavras, tudo quanto dissemos:

A esta nova e mais alta forma de independência no ser, vem juntar-se também o agir. Rompe-se aqui o determinismo das forças cegas do mundo físico e o impulso espontâneo mas exclusivo do instinto. Com o conhecimento dos fins da própria atividade e dos meios que a eles podem levar, a inteligência conserva em seu poder a iniciativa de seus julgamentos práticos e neste arbítrio do julgar se funda, com o domínio de seus atos, uma *autonomia nova*.¹⁷⁸

Por conseguinte, a *pessoa* ultrapassa a *substância*, porque se conhece a si mesma como *subsistente*; supera o *indivíduo*, porque sabe que é um todo *indiviso*; está acima das coisas que o rodeiam, porque, ciente da sua natureza subsistente e inteligente, age de forma condizente a ela; não sendo determinada por nada que a cerca, é *livre*. Para Tomás, a pessoa, constituída ontologicamente de subsistência, inteligência e liberdade, é o que há de mais

¹⁷⁶ FRANCA. *A Crise do Mundo Moderno*. p. 161.

¹⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 83, 1, C: “O homem, porém, age com julgamento, porque, por sua potência cognoscitiva julga que se deve fugir de alguma coisa ou procurá-la. Mas esse julgamento não é o efeito de um instinto natural aplicado a uma ação particular, mas uma certa comparação da razão, por isso, o homem age com julgamento livre, podendo se orientar para diversos objetos.”

¹⁷⁸ FRANCA. *A Crise do Mundo Moderno*. p. 161.

perfeito no universo: “Pessoa significa o que há de mais perfeito em toda natureza, a saber, o que subsiste em uma natureza racional”¹⁷⁹.

Se, de fato, o homem assumir esta sua dignidade e viver consentâneo a ela, sua eminência brilhará como o sol; ao contrário, se negar ou olvidar sua superioridade em relação às coisas do mundo, terá como sucedâneo disto um universo que o oprime e destrói. A grandeza do homem não reside a igualar-se como uma coisa entre outras coisas; antes, consiste em sobrepor-se a elas; sobrepujando-as, comandá-las com justiça. A paz é corolário desta ordem; a ventura, decorrente do respeito pela disposição hierárquica dos seres:

É, de fato, pela dignidade de ser racional que ultrapassamos o reino dos indivíduos e das coisas, para nos elevarmos a uma existência singular do Universo.¹⁸⁰

¹⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 29, 3, C.

¹⁸⁰ FRANCA. **A Crise do Mundo Moderno**. p. 160.

Anexo V: Do homem “capax Dei”¹⁸¹

De fato, se a filosofia é atraída pela busca do todo, é preciso levar em conta que o homem, de certa forma, é ele próprio um *todo*. Em virtude de sua razão e vontade, ele existe por si e age por si e, *ipso facto*, pode escapar ao determinismo das coisas e ser um centro original de reações espontâneas.¹⁸² Com efeito, ele existe como indivíduo, isto é, diverso de tudo o mais. Sendo separado de todo o resto, ele se torna, de certo modo, um todo próprio.

¹⁸¹ Esta sentença, *capax Dei*, se não for entendida corretamente, pode induzir a erro. Os estudiosos de Tomás distinguem dois *modos naturais* de o homem amar a Deus. Ele pode amá-lo por um *amor inato*, isto é, que precede todo conhecimento e por um *amor elícito*, ou seja, que segue ao conhecimento do bem. Ora, este *amor elícito*, por sua vez, pode ser *indeliberado*, como quando o homem, pura e simplesmente, sente-se *insatisfeito* diante dos *bens finitos* que conhece, e *deliberado*, que é quando prefere a Deus antes que a qualquer *bem criado*. Este *amor natural elícito deliberado* se fundamenta, por seu lado, na certeza adquirida pelo homem de que só no conhecimento de Deus, obtido pela razão por meio das Suas obras, é que ele poderá alcançar a sua *felicidade natural*. De fato, não houvesse a *eleição divina* para que fôssemos sobrelevados à visão beatífica, a nossa *felicidade* consistiria formalmente neste conhecimento imperfeito que a razão pode adquirir da *causa altíssima*. Contudo, este mesmo *amor natural elícito deliberado*, oriundo do conhecimento do *quia est* da *Causa Primeira*, desperta em nós um novo *apetite elícito*, qual seja, o de chegar a conhecer o *quid est* da mesma *Causa primeira*. Ora, este outro *apetite*, não sendo *inato* à nossa natureza, mas *adquirido pelo conhecimento* do *quia est* da *Causa primeira*, é *ineficaz* e não há nenhuma exigência para que venha a ser *satisfeito*, porque conhecer o *quid est* da *Causa primeira* se encontra acima da capacidade das nossas faculdades naturais. Entretanto, ainda que este fosse possível, o referido conhecimento não equivaleria, *formalmente*, à *visão beatífica*, já que o nosso desejo de conhecer a *Causa primeira* não corresponde necessariamente à visão de Deus enquanto Deus, isto é, a vê-lo em sua vida íntima trinitária, porque só O conhecemos naturalmente *sub rationis entis et primi entis*. Alguns chegaram a admitir que uma coisa implique a outra, porque, afinal, a *Causa primeira* é o próprio *Deus Uno e Trino*. Contudo, o fato é que este nosso desejo de Deus só não se reduzirá a uma *veleidade*, se Deus elevar sobrenaturalmente o nosso intelecto, a fim de que possamos contemplar a Sua essência. Ora bem, é isto o que ocorre com os *eleitos*, quando recebem, na Pátria, a *luz da glória*. É mister considerar isto atentamente, a fim de que não confundamos a *ordem natural* com a *sobrenatural*. O que dissemos a respeito do conhecimento vale também para a vontade. De fato, como o *objeto adequado* da nossa *inteligência* é o *ser universal*, o *objeto adequado* da nossa *vontade* é o *bem universal*, pois a vontade segue o intelecto. Ora, mediante a demonstração da existência de Deus e de seus atributos indeclináveis, chegamos a saber que este *ser e o bem universal* são o mesmo Deus, *Ipsum Esse Subsistens e Causa primeira* de todas as coisas. Destarte, desabrocha em nós o desejo de conhecer o *quid est* desta *Causa* e, por conseguinte, *fruir* dela. No entanto, esta nossa abertura ao infinito expressa apenas uma *conveniência*, não uma *necessidade*, visto que, conquanto o *objeto adequado* das nossas faculdades racionais (*intelecto e vontade*) seja a *essência divina*, o *objeto próprio* da nossa *natureza* é apenas a *forma das coisas sensíveis*, o qual é um efeito inadequado (*non adequantes*) para nos fazer conhecer e possuir a Deus, pela clara visão, *sub rationis Deitatis*. De sorte que, o fato de a nossa *beatitude* consistir na visão *beatífica* é um *dom gratuito*, que somente mediante a Revelação podemos chegar a conhecer de modo *direto e apodítico*. Só a Revelação, acolhida através da fé infusa, virá revelar-nos o ser íntimo de Deus e é a graça que irá conduzir-nos à união com Ele, pela *Caridade* nesta vida (*in via*) e pela *visão da glória* na outra, quando o conheceremos *sub rationis Deitatis clare visa*. Mas há em nós, ainda no âmbito natural, uma abertura ao infinito, que consiste no *desejo ineficaz* de conhecer a *quididade* da *Causa Primeira*.

¹⁸² GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 30: “Introduzindo no mundo uma certa possibilidade de escolha, o conhecimento dá origem a uma espécie curiosa de ser que não só é, ou existe, como todo o resto, mas que também é ou existe por si próprio (...) Noutro sentido, ele próprio é um todo, porque é um centro original de reações espontâneas e de decisões livres. Chamamos a esse ser homem (...)”.

Ora, como um todo distinto e único, pode elevar-se acima de todo o resto, no sentido de poder existir e agir independentemente deles.¹⁸³

De fato, percebemos pela sua *autonomia* própria de pessoa (*persona*), que o homem é um *fim em si mesmo*. Destarte, ele não é arrastado pelo *determinismo natural*, nem é refém dos seus próprios *instintos naturais*, mas pode, por sua vontade, desencadear uma nova série causal. As demais coisas, por conseguinte, encontram-se diante dele como instrumentos a serviço da consecução do seu fim, ao dispor da persecução do seu bem. Com outras palavras, elas existem para ele.¹⁸⁴ Resume Franca estas ideias com argúcia:

Ela (a pessoa humana) é um fim em si mesma, tem uma razão de si toda sua, incomunicável e indeclinável. Nunca pode ser rebaixada à condição de meio ou instrumento. (...) A pessoa emerge deste plano de existência em que se encerra a inferioridade da coisa. O seu valor é singular e próprio. Na economia da Providência tudo o mais existe e é governado para ela; ela existe e é governada para atingir um destino exclusivamente seu. Nada a pode substituir na sua originalidade única. Cada pessoa é no Universo uma obra prima que não se repete.¹⁸⁵

Ora, a esta autonomia no agir, Tomás já definia como ser livre. Para o Aquinate, ser livre é exatamente ser capaz de agir sem estar obrigado (*ob ligatus*) a fazer algo determinado: “Ademais, é livre o que não está obrigado a fazer algo determinado”¹⁸⁶. Positivamente, ser livre é ser capaz de se *autodeterminar*. Tal é o homem. Todavia, deve acrescer que esta autonomia não é absoluta. Integra-se a certa *heteronomia* que, longe de diminuí-la ou desonrá-la, polarizando-a, enaltece-a, tornando-a capaz de cumprir, livremente, os desígnios arcanos da Providência. Isto se deve, antes de tudo, ao fato de a própria natureza humana ser criada.¹⁸⁷

¹⁸³ FRANCA. **A Crise do Mundo Moderno**. p. 159: “E’, antes de tudo, um *indivíduo*, isto é, um todo, completo, *indiviso* em si (*in-divi-duo*) e distinto de tudo o mais. Não é parte de um todo, não é modalidade que adere a outro ser. Existe em si e por si. Um coeficiente de solidão o singulariza.”

¹⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. III, XXII, 6 (2031c): “O homem, no entanto, usa em seu proveito todos os gêneros de coisas.” Na verdade, toda a natureza, verbera Santo Tomás, apresenta-se, ontológica e hierarquicamente, direcionada para o bem do homem: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 64, 1, C: “Ora, na hierarquia dos seres, os menos perfeitos são para os mais perfeitos; como, no processo de geração, a natureza vai do imperfeito ao perfeito. Com efeito, na geração do homem, primeiro existe o ser vivo, depois, o animal, e finalmente o homem. Assim os seres que só têm a vida, os vegetais, são, no conjunto, destinados a servir os animais todos, e os animais, o homem. Por isso, não é ilícito que o homem se sirva das plantas para a utilidade dos animais, e dos animais para o bem do homem, como explica o filósofo.” *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. III, XXII, 5 (2030c): “Por conseguinte, os elementos existentes para os corpos mistos; estes, para os corpos vivos, nos quais as plantas existem para os animais; e estes, para o homem.”

¹⁸⁵ FRANCA. **A Crise do Mundo Moderno**. p. 164 e 165. (O parêntese é nosso).

¹⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia**. I, LXXXVI, 2.

Com efeito, Deus não concedeu ao homem somente o bem quanto à sua substância, senão que também lhe deu o bem quanto ao seu fim.¹⁸⁸ De fato, exteriormente, Deus nos ordena para o nosso fim próprio, que é o nosso bem específico, por meio da *lei*. É pela lei, portanto, que Deus nos instrui e nos encaminha, exteriormente, ao nosso fim.¹⁸⁹ Agora bem, em se tratando especificamente do homem, a *lei*, embora advinda do exterior, a saber, de Deus, não é exatamente uma lei extrínseca a ele, mas, antes, imanente a ele. Com efeito, é em sua própria natureza racional e livre que o homem se depara com a lei, a qual descobre não ter nele a sua origem, mas ser a expressão indeclinável da *luz divina* que ele traz em si mesmo.¹⁹⁰

Ora, é no cumprimento livre e espontâneo dessa mesma lei interior, que é não é senão a impressão da luz divina nele, que o homem se encaminha para o seu fim próprio, onde encontrará a sua máxima perfeição.¹⁹¹ Desta forma, o homem torna-se, de forma ímpar e particular, partícipe da Providência divina, e isto por poder cumprir livremente as leis do *Soberano Legislador*, impressos em sua própria natureza.¹⁹² Conjugam-se, pois, no homem, num todo harmonioso e singular, *autonomia* e *heteronomia*.¹⁹³ Colige Franca com exatidão:

¹⁸⁷ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, VII, 3 (44): “ (...) ipse Deus sit nostrae auctor naturae” (Pois Deus é o próprio autor da nossa natureza). (A tradução é nossa).

¹⁸⁸ *Idem. Suma Teológica*. I, 22, 1, C: “Tudo o que é bom nas coisas foi criado por Deus (...) Nas coisas encontra-se o bem, não só com respeito à substância delas, mas também com respeito à ordenação para o fim (...)”

¹⁸⁹ *Idem. Ibidem*. I-II, 90: “Já o princípio que move exteriormente para o bem é Deus, que nos instrui por meio da lei (...)”

¹⁹⁰ *Idem. Ibidem*. I-II, 90, 2, C: “(...) como se a luz natural, pela qual discernimos o que é o bem e o mal, que pertence à lei natural, nada mais seja que a impressão da luz divina em nós.”

¹⁹¹ *Idem. Ibidem*. II-II, 184, 1, C: “Cada um é considerado perfeito quando atinge seu fim próprio, que é a sua última perfeição.”

¹⁹² *Idem. Ibidem* I-II, 91, 2, C: “Entre as demais, a criatura racional está sujeita à providência divina de um modo mais excelente, enquanto a mesma se torna participante da providência, provendo a si mesma e aos outros. Portanto, nela mesma é participada a razão eterna, por meio da qual tem a inclinação natural ao devido ato e fim.”

¹⁹³ Não é o caso de demonstrarmos pormenorizadamente a liberdade da vontade enquanto enraizada na inteligência, nem de responder às aparentes aporias que se lhe opõem, respectivamente, racionalistas e voluntaristas “libertistas”. Vamos apenas dar algumas notas. O *objeto formal* da *inteligência* em geral é o *ser enquanto ser*. A nossa inteligência, conquanto tenha por *objeto próprio* a *quididade* das coisas sensíveis, pode conceber a partir dela a noção de *ser enquanto ser*. Destarte, pode chegar também ao conhecimento do *bem universal*, vale dizer, do *bem enquanto bem*, pois o bem é um *transcendental* do ser. Agora bem, a vontade acompanha a inteligência, ou seja, ela apetece o que a inteligência conhece. Sendo assim, será apenas este *bem universal*, vale lembrar, o bem em sentido absoluto (*simpliciter*), isto é, sem mescla de mal ou de qualquer imperfeição, que poderá determinar infalivelmente a vontade. Por isso, a mesma vontade permanecerá *indiferente*, em razão da sua abertura a este *bem infinito*, a qualquer outro *bem particular*. Donde se deve dizer que a *liberdade* radica-se na inteligência, enquanto ela é a *causa formal* da *indiferença dominadora* da vontade, ao oferecer-lhe o *bem em si*. Ora, como isto se dá concretamente? A inteligência possui *juízos “especulativo-práticos”*, que derivam da própria noção de *bem enquanto bem*, que é o seu *objeto adequado*. Ante estes juízos, ela constrói ainda outros *juízos práticos*, a partir das *ideias* dos *bens parciais* que ela conhece. Ora, estes *bens particulares*, *objetos de juízos também particulares*, estão sempre mesclados de alguma imperfeição, ou seja, são bens sob certo aspecto (*secundum quid*) e males sob outro (*secundum quid*). Portanto, podem ser tanto *afirmados*

Autonomia, sim, enquanto o homem *livremente* se orienta para os seus destinos, obedecendo à lei imanente da sua natureza racional. Mas heteronomia, também, enquanto a natureza humana é de *Outro*, não existe *a se* mas depende, na sua essência e na sua finalidade, de uma Causa mais alta.¹⁹⁴

Ora bem, a mesma abertura para o todo, a mesma inquietação e incansável busca pelo ser das coisas, o qual vimos no dominar o âmbito do *conhecimento especulativo*, esta mesma tendência – repetimos – repercute no *agir humano*. Com efeito, o homem sempre age tendo em vista um fim, que tem razão de bem. O bem, por seu lado, é o próprio ser conhecido enquanto atrativo. De fato, *o bem é o que todos desejam*; é, portanto, o fim último de toda ação humana.¹⁹⁵ Daí Tomás dizer com exatidão que o objeto da vontade é o fim e o bem.¹⁹⁶

Agora bem, qual é o fim, qual o bem do homem? O que ele quer e de maneira inexpugnável busca? O que ele deseja e inexoravelmente persegue em toda ação que promove? O que ele anseia de forma iniludível, a que ele aspira de modo inolvidável? Ora,

quanto *negados* pela inteligência, que não pode ver, por uma evidência *hic et nunc*, a *conexão necessária* deles com a consecução do *bem universal*. Por conseguinte, os juízos construídos a partir destes *bens parciais* permanecem *indiferentes*. É, pois, a vontade que os *determina* por uma *causalidade eficiente*, isto é, é ela que afere a pertinência ou não, *hic et nunc*, do *bem parcial enunciado* por uma destas *proposições práticas*. Mas uma vez *determinado*, é o *juízo* que *determinará formalmente* a vontade que lhe determinou. Eis o que é a *eleição*. Dela segue-se o *ato livre*. Assim sendo, ele procede tanto da *indiferença do juízo* quanto da *abertura da vontade ao infinito*, que torna *inadequado* a ela (*i.é.*, a vontade) qualquer outro *bem parcial* que seja mesclado de imperfeição. Em duas passagens emblemáticas, Tomás resume, com um poder de síntese exuberante, o processo e fundamento do ato livre. Uma destas passagens está consignada na *Summa Theologiae*: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 13, 6, C: “Somente o bem perfeito, que é a bem-aventurança, não pode a razão apreender sob a razão de mal ou de alguma deficiência. Daí que o homem necessariamente quer a bem-aventurança, nem pode não querer ser bem-aventurado, ou querer ser desgraçado. Como a eleição não é do fim, mas do que é para o fim, como já foi dito, não é do bem perfeito, mas, de outros bens imperfeitos. Por isso, o homem não elege necessariamente, mas livremente.” Outra períclope na qual o Aquinate resume de forma magistral o argumento encontra-se no *Compendium Theologiae*: *Idem*. **Compêndio de Teologia**. I, LXXVI, 2: “Ora, o apetite da substância inteligente não está obrigado a desejar um só bem determinado (*Appetitus substantiae intellectivae non est obligatus ad aliquid unum determinatum bonum*), porque segue a apreensão do bem universal (*bono universaliter*), que é feita pela inteligência. Logo, o apetite da substância inteligente é livre (*Igitur appetitus substantiae intelligentis est liber*), justamente porque se refere de modo comum a qualquer bem.”

¹⁹⁴ FRANCA. **A Crise do Mundo Moderno**. p. 162.

¹⁹⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. III, III, 2 (1880): “Ora, é da essência do bem ser o termo do apetite, pois *o bem é aquilo que todos desejam (...)*”. *Idem*. *Ibidem*. III, III, 10 (1888): “Por isso, os filósofos definiram o bem: *o bem é o que todos desejam*. E Dionísio escreve: *Todo ser deseja o bem e o melhor*.” Por isso, o fim de toda ação é o bem; nele se encerram todos os nossos *suspiros*: *Idem*. *Ibidem*. III, XVI, 2 (1986): “Além disso, o fim de cada coisa é aquilo em que termina o seu apetite. Ora, o apetite de cada coisa termina no bem, pois o Filósofo define o bem como *aquilo que todas as coisas desejam*.” *Idem*. **Compêndio de Teologia**. I, CXV, 1: “(...) o bem é aquilo que todas as coisas desejam.”

¹⁹⁶ *Idem*. **Suma Teológica**. I-II, 1, 1, C: “*Obiectum autem voluntatis est finis et bonum*.” *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. III, IX, 7 (1928): “Ora, o objeto da vontade é o fim e o bem.” **Compêndio de Teologia**. I, CXIII, 1: “O objeto da vontade é o bem, que é também o seu fim principal.”

segundo Agostinho, a medida de todas as nossas ações é, de modo irrefragável, o desejo inelutável – comum a todos os homens – de felicidade.¹⁹⁷

Mas, afinal, o que é a felicidade? É a posse perfeita de todos os bens, diz-nos Boécio.¹⁹⁸ Entretanto, isto não significa, de todo, que a felicidade seja a soma ou a reunião de todos os bens particulares e efêmeros que buscamos possuir nesta vida.¹⁹⁹ Ao contrário, felicidade, só a encontramos na posse do Bem Supremo e Infinito, fonte de todos os demais bens finitos e parciais, e que os contém virtualmente, ou seja, num ato maior: Deus.²⁰⁰ Assim, ao tender à felicidade, fim último e bem supremo, o homem aspira ao infinito; busca constantemente alcançá-lo e possuí-lo. E a felicidade do homem é Deus; nEle, e só nEle, todos os seus desejos poderão ser saciados e aquietados.²⁰¹ Conhecendo-o (*ato do intelecto*) e, *ipso facto*, amando-o (*ato da vontade*), só nEle encontramos o fim de todos os nossos incessantes anseios. Daí Tomás poder concluir que “(...) a operação pela qual o homem chega em primeiro lugar a Deus é essencialmente sua beatitude ou felicidade”²⁰².

¹⁹⁷ AGOSTINHO. **A Trindade**. 2ª ed. Trad. Nair de Assis Oliveira. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995. XIII, 3, 6: “Mas se o nosso comediante tivesse dito: ‘Todos vós quereis ser felizes, não quereis ser infelizes’, teria dito o que ninguém deixaria de reconhecer em sua vontade. Pois tudo o que alguém deseja em seu íntimo não estará fora desse desejo. É ele conhecido por todos e está presente em todos os homens.” Afere também Tomás: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 19, 10, C: “Pois não pertence ao livre-arbítrio, mas ao instinto natural, que queiramos ser *felizes*.” *Idem. Ibidem.* I-II, 3, 1, C: “Pois bem, o último fim do homem se chama bem-aventurança.” *Idem. Ibidem.* I-II, 5, 8, SC: “Por isso, qualquer um quer ser bem-aventurado.” *Idem. Suma Contra os Gentios*. III, XXV, 13 (2068): “Com efeito, o fim último do homem, e de toda substância intelectual, chama-se *felicidade ou beatitude*.” *Idem. Ibidem.* III, XXVI, 9 (2080): “Ora, o primeiro desejado pela natureza intelectual é a beatitude, ou felicidade, pois é por causa dela que desejamos tudo o que desejamos.” *Idem. Ibidem.* III, XL, 4 (2178): “(...) pela felicidade, que é o fim último do homem, aquietar-se o desejo natural (...)”.

¹⁹⁸ BOÉCIO. **A Consolação da Filosofia**. Trad. Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998. III, 3: “É claro, portanto, que a felicidade é um estado de perfeição, pelo fato de reunir em si mesma todos os bens.”

¹⁹⁹ *Idem. Ibidem.* III, 17: “‘(...) mas se desejássemos adquirir todos estes bens de uma só vez, isso não significaria que desejamos a totalidade da felicidade?’ Ora, então achas que realmente encontramos a felicidade nesses bens, que provamos não poder proporcionar aquilo que prometem? ‘De forma alguma’, respondi. ‘Então é preciso não procurar de forma alguma a felicidade nas coisas que, tomadas isoladamente, aparentam reunir todos os bens.’ ‘Estou de acordo’, disse, ‘e não há nada mais verdadeiro.’”

²⁰⁰ *Idem. Ibidem.* III, 19: “Todos os homens concordam em afirmar que Deus, princípio de todas as coisas, é bom. E, como não podemos conceber nada melhor que Deus, quem poderia duvidar de que aquilo que é melhor que todo o resto seja bom? Portanto, nossos raciocínios mostram que Deus é bom a tal ponto que está fora de dúvida que o bem perfeito também está presente nele. Caso contrário, Deus não poderia ser o princípio de todas as coisas. (...) Eis por que, para evitar prolongar o raciocínio infinitamente, é preciso admitir que o Deus soberano contém o perfeito e soberano bem. Mas tínhamos estabelecido que o bem perfeito é a verdadeira felicidade, portanto a verdadeira felicidade reside necessariamente no Deus soberano. ‘Eu admito e afirmo que é totalmente impossível contradizer-te.’ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. III, XVII, 2 (1991): “Por isso, o sumo bem, que é Deus, é causa da bondade de todos os bens.” *Idem. Ibidem.* III, XVII, 5 (1994): “Ora, o sumo bem, que é Deus, é um bem comum, porque dele depende o bem de todas as coisas, e o bem pelo qual cada coisa é boa (...)”.

²⁰¹ *Idem. Compêndio de Teologia*. I, CVIII: “(...) porque somente no conhecimento de Deus aquietar-se o desejo do homem.” *Idem. Suma Contra os Gentios*. III, LXIII, 1 (2382): “Vê-se, assim, que pela visão da substância divina as substâncias intelectuais alcançam a verdadeira felicidade, na qual todos os desejos são saciados; e na qual há suficiência de todos os bens. Esta suficiência, segundo Aristóteles, é, exigida pela felicidade.”

Por conseguinte, satisfação plena o homem só a encontra em Deus, bem infinito.²⁰³ Donde, desassossegado e insatisfeito estará sempre o coração humano, enquanto nEle não repousar: “(...) fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousar em ti”²⁰⁴. Toda a nossa vida, seus desafios e suas lutas giram em torno da persecução da felicidade. Buscá-la, para nós, é *conatural*, desejo incoercível e indeclinável a mover-nos a todo o momento e em tudo quanto fizermos.²⁰⁵ Sob o impulso de sermos felizes, todas as nossas empresas, todas as nossas indústrias. Sob ele, todas as nossas conquistas e quantas sejam as nossas realizações pessoais ou sociais. Sem se pressupor o consórcio da felicidade, nada é planejado e nenhum comércio se organiza entre os homens. Portanto, a consecução deste bem, vale dizer, da felicidade, longe de ser alienador – por ser transcendente – é o irreduzível formulador, promovedor e patrocinador de toda a ordem humana:

A essência da criatura espiritual consiste nisso: o supra-essencial, o que a transcende, é o elemento que lhe confere estabilidade, significado, futuro e o movimento último, de modo tal, porém, que a essência da criatura espiritual, que lhe pertence enquanto tal, não é por isso diminuída, mas justamente assim adquire a sua última validade e consistência e progride.²⁰⁶

²⁰² *Idem. Ibidem.* III, XXVI, 14 (2086). Qual é esta operação beatificadora? Em Tomás, é a do conhecimento, pois ninguém pode desejar e amar o que antes não conhece: *Idem. Suma Teológica.* I-II, 3, 7, SC: “A última glória do homem, portanto, ou bem-aventurança, consiste só no conhecimento de Deus.” Porém, disto não se segue que ele exclui da felicidade o deleite da vontade. Na verdade, o que deseja frisar é que o ato do intelecto precede o da vontade, mas isto sem negar que este segue sendo decorrente daquele. *Idem. Compêndio de Teologia.* I CVII, 2: “O fim último da criatura inteligente é ver a Deus, não deleitar-se n’Ele, porque o deleite acompanha o fim e, de certo modo, o aperfeiçoa.”

²⁰³ *Idem. Ibidem* I-II, 3, 8, C: “Assim sendo, terá a sua perfeição na união com Deus como seu objeto, e só nisto consiste a bem-aventurança do homem (...)”.

²⁰⁴ AGOSTINHO. *Confissões.* 2ª ed. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. Rev. Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Paulus, 1997. I, 1, 1.

²⁰⁵ No que toca à procura da felicidade pelo homem, diz Franca: FRANCA. *A Crise do Mundo Moderno.* p. 168: “Estas exigências metafísicas na constituição da pessoa revelam-se, no campo psicológico, pelo surto espiritual de uma aspiração imensa e irreprimível. Há, no fundo de toda alma, uma inquietude inefável”.

²⁰⁶ RAHNER, Karl. *Compimento Transcendente e Immanente del Mondo.* In: *Nouve Saggi.* Roma: Paoline, 1969. p. 679. In: MONDIN, Battista. *O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica.* 10ª ed. Trad. R. Leal e M. A. S. Ferrari. Rev. Danilo Morales. p. 260.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. **A Trindade**. 2ª ed. Trad. Nair de Assis Oliveira. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Confissões**. 2ª ed. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. Rev. Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Paulus, 1997.

ARISTÓTELES. **De Anima**. In: GILSON, Etienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Da Alma**. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Metaphysics**. In: GILSON, Etienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Metafísica**. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio De Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

BOÉCIO. **A Consolação da Filosofia**. Trad. Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: VOZES, 2000.

BARROS, Manuel Correia de. **Lições de Filosofia Tomista**. Disponível em: <<http://www.microbookstudio.com/mcbarros.htm>>. Acesso em: 05/10/2007.

BLONDEL, Maurice. **L'être et les êtres**. Paris: Alcan, 1935. p. 277. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio. p. 1942.

BURTET, John. **Early Greek Philosophy**. In: GILSON, Etienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002.

FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio, 1942.

_____. **Noções de História da Filosofia**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Pimenta de Mello, 1928.

GARDEIL, H. D. **Introdução à Filosofia de Santo Tomás de Aquino**. Disponível:<<http://www.microbookstudio.com/gardeilfilosofiatomasaquino.htm>> Acesso em: 12/10/2007.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002. pp. 19 a 39.

_____. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951.

_____. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HACK, R. Kenneth. **God and Greek Philosophy to the Time of Socrates**. In: GILSON, Etienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002.

HOMERO. **Iliada**. In: GILSON, Etienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002.

MARITAIN, Jacques. **Elementos de Filosofia I: Introdução Geral à Filosofia**. 18ª ed. Trad. Ilza Das Neves e Heloísa de Oliveira Penteadó. Rev. Irineu Da Cruz Guimarães. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982.

_____. **Introdução à Filosofia: Problemas, Sistemas, Autores, Obras**. 15ª ed. Trad. J. Renard e Luiz J. Gaio. Rev. Danilo Morales, Luiz A. Miranda e José Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. **A Função da Analogia em Teologia Dogmática**. Trad. Dinarte Duarte Passos. Rev. Maurílio Teixeira Leite Penido. Rio de Janeiro: Vozes, 1946.

PÍNDARO. **Pythian Odes**, I, 41-42. In: GILSON, Etienne. **Deus e a Filosofia**. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002.

RAHNER, Karl. **Compimento Transcendente e Immanente del Mondo**. In: **Nouve Saggi**. Roma: Paoline, 1969. In: **O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. 10ª ed. Trad. R. Leal e M. A. S. Ferrari. Rev. Danilo Morales.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

_____. **História da Filosofia Antiga: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

SMART, N. **The Phenomenology of religion**. Nova York: Seabury, 1973. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

SELVAGGI, Filippo. **A Filosofia do Mundo: Cosmologia Filosófica**. Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. H. C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio Questões 5 e 6**. Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. **Compêndio de Teologia**. 2ª ed. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **De Potentia**. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **De Veritate**. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio. p. 1942.

_____. **O Ente e a Essência**. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

_____. **Questões Disputadas Sobre a Verdade.** In: LAUAND, Luiz Jean, SPROVIERO, Mario Bruno. **Verdade e Conhecimento.** Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Suma Contra os Gentios.** Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v.

_____. **Suma Teológica.** Trad. Aimom - Marie Roguet et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteiras.** 3ª ed. Rev. Marcos Marcionilo e Silvana Cobucci. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ZILLES, Urbano. **O Problema do Conhecimento de Deus.** 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.