

O problema da existência de Deus em Tomás de Aquino

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

Introdução: A existência de Deus e a teoria do conhecimento na filosofia do ser de Tomás de Aquino

Os tratadistas de antanho costumavam abordar a questão da existência de Deus em Tomás, a partir de um prévio estabelecimento das condições nas quais se dá o nosso conhecimento. Sem ser inexata, talvez esta perspectiva não seja a mais adequada. Com efeito, começar um sistema filosófico por uma crítica do conhecimento, ou seja, pela análise das condições de possibilidade do próprio conhecimento, é uma perspectiva inaugurada pela filosofia moderna. Por conseguinte, optar por colocar-se neste ponto de vista frente à filosofia de Tomás, é abordá-la de forma anacrônica. A filosofia tomásica, tal como a concebeu o próprio Tomás de Aquino, nunca foi e nem pretendeu ser uma *filosofia crítica*. Por isso, começá-la por uma teoria do conhecimento como sendo o seu pressuposto fundante, é ir de encontro ao propósito do seu próprio autor. A ressalva é de Gilson:

Considerar necessário pôr a teoria do conhecimento no princípio do sistema é fazê-la desempenhar um papel que nosso Doutor jamais lhe atribuiu. *Sua filosofia não tem nada de uma filosofia crítica.*¹

Tomás jamais colocou sob suspeita que a nossa inteligência pudesse conformar-se com o ser. Ao contrário, não se cansa de repetir que o objeto próprio (*objectum proprium*) do nosso intelecto (*intellectus*) é a quiddidade da coisa (*quidditas rei*)², isto é, o seu *quid est*. De

¹ GILSON, Etienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1960. p. 71. (A tradução, para o português, e o itálico são nossos).

sorte que assim como os sentidos não erram quanto ao seu objeto próprio, assim, “(...) falando de maneira absoluta, o intelecto (*intellectus*) não erra (*non fallitur*) sobre a quiddidade da coisa (*quidditatem rei*)”³. O que Tomás questiona em relação ao nosso conhecimento, é apenas quais sejam as coisas cujas essências nos são imediatamente inteligíveis; ademais, qual o modo como podemos chegar a apreendê-las.⁴ Sendo assim, se é certo e evidente que a nossa inteligência pode alcançar o ser, resta-nos determinar tão somente o modo de ser que seja mais proporcional à capacidade do nosso intelecto (*intellectus*). De fato, ele não alcança todo ser da mesma maneira. Agora bem, tendo estabelecido que a nossa razão (*ratio*) é sempre capaz de alcançar o ser, nada nos impede de investigar qual seja a possibilidade de ela atingir a Deus, ser infinito; além disso, de pesquisar em que condições e com que alcance ela pode chegar a conhecê-lo.⁵

Desta sorte, se quisermos estabelecer quais sejam as razões pelas quais o Aquinate considerou desnecessária uma exposição sistemática da sua gnosiologia que precedesse a colocação do problema da existência de Deus, temos que, antes de tudo, observar que a sua filosofia é exposta enquanto “revelável” (*revelabile*), ou seja, obedecendo a uma ordem teológica que implica, por sua vez, na construção de uma síntese na qual Deus se encontre como princípio e fim de todas as coisas. Ora, vendo o problema sob esta perspectiva, as coisas realmente se modificam. Porque, se por um lado, concedemos que a completa inteligência das provas da existência de Deus não pode ser alcançada sem a exata determinação da natureza da nossa faculdade de conhecer, seu alcance e seus limites; por outro, não é menos verdade que numa filosofia do ser como a de Tomás, esta determinação, para ser exata, depende também de um conhecimento prévio da existência de Deus, ser primeiro.⁶

² TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. I, II, III. I, 85, 6, C: “O objeto próprio do intelecto é a quiddidade.” *Idem*. **Suma Teológica**. I-II, 3, 8, C: “(...) o objeto do intelecto (*Obiectum autem intellectus*) é aquilo que é (*quod quid est*), ou seja, a essência da coisa (*essentia rei*).” (Os parênteses são nossos).

³ *Idem*. *Ibidem*.

⁴ GILSON. *Op. Cit.* pp. 71 e 72: “Sem dúvida, a análise de nossa faculdade de conhecer terá como resultado limitar seu alcance; porém, Santo Tomás, de modo algum pensa em negar-lhe a apreensão do ser em si; suas únicas reservas se referem à natureza do ser que nossa razão pode apreender imediatamente, e sobre o modo segundo o qual o apreende.” (A tradução, para o português, é nossa).

⁵ *Idem*. *Op. Cit.* p. 72: “Em consequência, já que a razão humana é sempre competente em matéria do ser, embora não o seja igualmente a respeito de todo ser, nada nos impede de aplicá-la, de imediato, ao ser infinito que é Deus, e exigir-lhe o que possa fazer-nos conhecer de tal objeto.” (A tradução, para o português, é nossa).

⁶ *Idem*. *Op. Cit.*: “Observaremos, em primeiro lugar, que se a completa inteligência das provas da existência de Deus pressupõe uma determinação exata de nossa faculdade de conhecer, tal determinação não é completamente possível sem certo conhecimento anterior da existência de Deus e de sua essência.” (A tradução, para o português, é nossa).

Assim é, porque “No pensamento de Santo Tomás o modo de conhecer resulta imediatamente do modo de ser (...)”⁷. De forma que não podemos falar com precisão do nosso modo de conhecer, sem conhecermos, antes, o lugar que o homem ocupa na hierarquia dos seres pensantes.⁸ Mas para que saibamos, com exatidão, qual seja este lugar, é necessário termos em conta que, nesta hierarquia, antes do homem, existem os anjos, e, antes mesmo dos anjos, está Deus. Assim sendo, numa filosofia do real como a de Tomás, Deus tem que ser, forçosamente, o fundamento. Por isso, numa filosofia como esta, “(...) é inevitável pôr em jogo certas teses antes de havê-las demonstrado”⁹.

Seguindo, pois, uma terminologia moderna, diríamos que Tomás não se preocupa em fixar por primeiro aqueles princípios que, desde o ponto de vista do sujeito (*subjectum*), condicionam o conhecimento do objeto (*objectum*), mas sim aquilo que, do ponto de vista do objeto (*objectum*), condiciona a sua cognoscibilidade para o sujeito (*subjectum*), apto, por sua própria natureza, à intelecção do ser. A falar com máximo rigor, Tomás não parte, nem do sujeito (*subiectum*), nem do objeto (*objectum*), mas do *Ser*, enquanto este é a condição de possibilidade da própria existência e cognoscibilidade de ambos, a saber, do sujeito (*subjectum*) que conhece e do objeto (*objectum*) que é conhecido.¹⁰

Ademais, importa que tenhamos presente que esta forma de proceder não é uma *petição de princípio*, visto que a razão aqui, apenas provisoriamente coloca em suspenso qual seja o alcance ou o limite das suas próprias faculdades. De fato, uma vez tendo estabelecido a existência de Deus – como princípio e fim de todas as coisas – a razão poderá situar-se no seu lugar e assim avaliar a sua capacidade inteligível. Destarte, encontrar-se-á apta para justificar-se ante a hierarquia dos seres racionais, visto que se apresentará com resultados convincentes e convergentes. É o que acentua Gilson:

Proceder assim não é cometer uma petição de princípio; é deixar provisoriamente à razão, o cuidado de provar qual é seu valor e quais são as condições de sua atividade, pela riqueza e coerência dos resultados que obtenha.¹¹

⁷ *Idem. Op. Cit.* (A tradução, para o português, é nossa).

⁸ *Idem. Op. Cit.*: “(...) portanto, não é possível estabelecer completamente qual é o modo de conhecimento do homem, até havê-lo situado no lugar que lhe corresponde na hierarquia dos seres pensantes.” (A tradução, para o português, é nossa).

⁹ *Idem. Op. Cit.* (A tradução, para o português, é nossa).

¹⁰ *Idem. Op. Cit.*: “Não parte dos princípios que, desde o ponto de vista do sujeito, condicionam a aquisição de todos os outros conhecimentos, senão do Ser que, desde o ponto de vista do objeto, condiciona, por sua vez, a todo ser e a todo conhecer.” (A tradução, para o português, é nossa).

¹¹ *Idem. Op. Cit.* (A tradução, para o português, é nossa).

Deveras, aqui, mais do que em qualquer outro lugar, é preciso colocar em prática a asserção feita pelo próprio Tomás num *opúsculo*: ao discípulo que deseja instruir-se e tornar-se douto na ciência do mestre, cabe, antes de tudo, crer nas doutrinas que este lhe ensina como verdadeiras. Só assim poderá, findo o período da aprendizagem, tornar-se versado nas coisas que lhe foram comunicadas. Só desta forma, ou seja, compreendendo-as bem, será capaz de justificá-las e defendê-las com descortino e erudição.¹²

Partindo destes pressupostos, no nosso texto, abordaremos a questão da existência de Deus na seguinte ordem. Antes de tudo, arrolando os argumentos pelos quais pensa Tomás não ser exequível uma evidência imediata da existência de Deus. Em seguida, faremos a exposição e a correspondente refutação daqueles que defenderam esta evidência, máxime os seguidores do argumento de João Damasceno, Agostinho e Anselmo. Posteriormente, consideraremos a necessidade de uma demonstração da existência de Deus no âmbito existencial, a partir da segunda operação do intelecto, que é o juízo. A seguir, abordaremos a questão da demonstrabilidade da existência de Deus, arrazoando acerca dos seus pressupostos. Depois procederemos de tal forma a evidenciar a insuficiência das provas tradicionais da existência de Deus à luz da metafísica existencial de Tomás. Por fim, iremos tratar de como Tomás procederá na sua demonstração da existência de Deus, considerando, sobretudo, que esta demonstração dar-se-á no âmbito do existir e não no esquema essencialista. Seguir-se-ão as considerações finais ao texto.

Passemos a considerar a pretendida *evidência imediata quoad nos* da existência de Deus e como Tomás responde aos argumentos compilados a favor dela.

1. A pretendida evidência da existência de Deus

Na concepção de Tomás, uma verdade evidente é uma verdade vista imediatamente pela inteligência. Há evidência, quando uma verdade já não pode deixar de ser atestada pela inteligência. Agora bem, uma verdade desta espécie dispensa e até exclui qualquer

¹² *Idem. Op. Cit.* p. 71: “Pode dizer-se, com razão, afirma Santo Tomás, que quem deseje instruir-se deve começar por crer em seu mestre; jamais poderia este tal alcançar a ciência perfeita, se não supusesse como verdadeiras as doutrinas que se lhe propõem em sua iniciação, e cuja justificação não pode descobrir todavia. *Esta asserção tem particular fundamento, no que concerne à doutrina tomista do conhecimento.*” ((A tradução, para o português, e o itálico são nossos).

necessidade de demonstração, pois o objetivo da demonstração é justamente fazer com que a inteligência veja determinadas verdades que não são imediatamente evidentes para ela. Ora, quanto à questão da existência de Deus, resta saber se os filósofos que propugnaram ser ela uma verdade evidente em si mesma têm razão nos argumentos que arrolaram. De fato, se estiverem certos, uma demonstração da existência de Deus passa a ser nada menos que inútil e até mesmo impossível, já que não se pode demonstrar o que é evidente. Com relação à existência de Deus, declina Gilson:

É certo que alguns filósofos consideram esta verdade como evidente em si mesma; devemos, pois, primeiramente examinar suas razões que, se forem fundadas, nos dispensarão de toda demonstração, e ainda – já que não pode demonstrar-se o evidente –, farão, não somente supérfluas, senão sem objeto, e, em consequência, impossíveis, todas as demonstrações da existência de Deus.¹³

Agora bem, antes de aduzir os argumentos que parecem tornar patente a evidência da existência de Deus, Tomás começa por tirar a culpa dos simples fiéis que, por se terem habituado desde a tenra infância a pronunciar o nome Deus, bem como a dispensar-lhe os seus rogos, tomam por evidente a fé que lhes fora inculcada desde pequerruchos. Quanto a estes, é a educação fiducial e o costume que lhes arraigaram tal evidência.¹⁴ Houve, no entanto, filósofos e teólogos que aparentemente se propuseram defender, com pretensos argumentos apodícticos, a evidência imediata da existência de Deus para nós. Assim, João Damasceno entre os gregos, afirmava, inobstante as provas que elaborou acerca da existência de Deus, que a ideia de Deus já estava infundida na nossa natureza. O próprio Tomás cita a perícopie da vetusta *De Fidei Orthodoxa* do autor grego: “Sed, sicut dicit Damascenus in principius libri sui: omnius cognitio existendi Deum naturaliter est inserta”¹⁵.

Entre os latinos, era conhecido de Tomás, o portentoso argumento de Anselmo. Segundo o argumento, uma proposição é evidente por si quando conseguimos apreender os seus termos. Ora, tal é o caso, na acepção de Anselmo, da proposição “Deus existe”. Com

¹³ *Idem. Op. Cit.* p. 72. (A tradução, para o português, é nossa).

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v. I, XI, 1 (66): “A opinião acima consignada origina-se, em parte, do costume segundo o qual muitos, desde pequenos, habituaram-se a ouvir o nome de Deus e a invocá-lo. Ora, sabe-se que o costume, principalmente o que se radicou no homem desde a infância, adquire força de natureza. *Daí acontecer que as verdades recebidas pelo espírito na infância, tão firmes ele as possui, como se de fato fossem naturalmente evidentes por si mesmas.*” (O itálico é nosso).

¹⁵ *Idem. Suma Teológica*. I, 2, 1, 1: “Ora, diz Damasceno no início do seu livro: ‘O conhecimento da existência de Deus está naturalmente infundido em todos.’”

efeito, todos, sem exceção, ao ouvirem a palavra Deus, são capazes de entender que com este termo, quer-se designar um *ser acima do qual não se pode pensar nada maior*. Daí que desde este momento, Deus passa realmente a existir no pensamento daqueles que compreendem esta palavra. Além disso, o argumento acentua ser mister afirmar que Deus existe na mente e na realidade, posto que, sendo ele *o ser acima do qual não se pode pensar nada maior*, se não existisse na realidade extramental, não seria mais *o ser acima do qual não se pode pensar nada maior*, pois um outro ser que existisse no pensamento e na realidade seria maior do que ele, já que existir fora do pensamento também é uma perfeição. Donde o próprio significado da palavra de Deus – que é universalmente reconhecido – indicar a necessidade da sua existência.¹⁶

Existe, afinal, um outro argumento que parece remontar a Agostinho. Trata-se do argumento pela verdade. Ele se enuncia assim: a existência da verdade é inalienável, pois a quem coubesse negá-la, precisamente enquanto a negasse, forçosamente estaria afirmando-a, uma vez que permaneceria sendo verdade que a verdade não existe. Ora, se a verdade existe, então Deus também existe, pois Deus é a verdade em si, conforme nos declara João Evangelista (Jo, 14, 6). Logo, a existência de Deus, tal como a existência da verdade, implicam-se mutuamente e de forma inelutável se impõem ao nosso espírito.¹⁷

Ora bem, urge observar que nenhum dos autores citados – Damasceno, Anselmo e Agostinho –, nem os seus respectivos argumentos, anelaram estabelecer a evidência da existência de Deus a tal ponto que se sentissem desta sorte dispensados de demonstrá-la ulteriormente. Na verdade, nenhum deles prescindiu de cunhar provas da existência de Deus. O que significa, deveras, que eles não são os “primeiros culpados” se os seus argumentos passaram a servir aos interesses daqueles que são em prol da tese da evidência imediata da existência de Deus. De fato, parece que Tomás não tenha ignorado este fato e nem se tenha voltado contra os seus antepassados cristãos.¹⁸

¹⁶ *Idem. Ibidem.* I, 2, 1, 2: “Além disso, diz-se evidente por si, aquilo que é conhecido, assim que seus termos são conhecidos, o que o Filósofo, nos *Primeiros Analíticos*, atribui aos primeiros princípios de demonstração. (...) Ora, basta compreender o que significa o nome *Deus*, e se tem logo que Deus existe. Este nome significa algo acima do qual não se pode conceber um maior; ora, o que existe na realidade e no intelecto é maior do que aquilo que existe só no intelecto. Assim, ao se compreender este nome, *Deus*, ele existe em nosso espírito e conseqüentemente na realidade. Logo, a existência de Deus é por si evidente.”

¹⁷ *Idem. Ibidem.* I, 2, 1, 3: “Ademais, é evidente por si que a verdade existe; pois, aquele que lhe nega a existência concede que ela exista; pois se a verdade não existe, é verdade que a verdade não existe. Se existe algo verdadeiro, é necessário que exista a verdade. Ora, Deus é a própria verdade, pois se diz no Evangelho de João: ‘Eu sou o caminho, a verdade e a vida.’ Logo, a existência de Deus é evidente por si.”

¹⁸ GILSON. Op. Cit. pp. 74 e 75: “Destes três argumentos em favor da evidência da existência de Deus, o primeiro foi tomado de um autor que logo a demonstrou; o segundo é o resumo do que Santo Anselmo considera

O que aconteceu, na verdade, é que a ideia da evidência imediata da existência de Deus era um postulado comumente aceito por um grande número de teólogos coevos a Tomás, que lançavam mão destes mesmos argumentos para fundamentar a sua tese. Sendo assim, Tomás, ao rechaçar tais argumentos, colocava-se no terreno dos seus verdadeiros adversários, que não são, portanto, nem os padres, nem os doutores já citados, mas sim os defensores do *agostinismo vulgar* que dominava a teologia coetânea ao Frade de Roccasecca. Por *agostinismo vulgar* entendemos uma espécie de miscelânea de platonismos com nuances e origens diversas, que se encontravam agregados ao erudito *platonismo agostiniano*.¹⁹

Passemos a considerar, agora, a questão da existência de Deus a partir do plano existencial de Tomás e vejamos quais são os principais corolários desta nova abordagem.

2. O problema da existência de Deus no plano existencial

Na questão da existência de Deus, Tomás nada mais faz do que trazê-la para o plano do existir (*esse*). De fato, até então esta questão dormitava no bojo de uma “ontologia essencialista”. Com Tomás, ela passa para o terreno do existir (*esse*). Aliás, é por isso que ao Aquinate importa recusar todos os argumentos que esmeram por tornar a existência de Deus uma verdade imediatamente evidente, haja vista que todos eles partem de uma concepção essencialista, que, precisamente, Tomás quer superar. Inclusive, é por isso também que cumpriu a Tomás buscar novas provas para se demonstrar que *Deus é (Deum esse)*, distinguindo no escopo da própria questão, duas outras: se *Deus é (an est)* e o que é (*quid est*).²⁰

a demonstração por excelência; e o terceiro, deduz-se dos textos de Santo Agostinho, o qual jamais pensou, por certo, que a existência de Deus fosse demasiada evidente para poder ser demonstrada. Estes autores não são, pois, responsáveis pela conclusão que Santo Tomás de Aquino deduziu dos argumentos que tomou deles; porém, isto não significa que Santo Tomás os tenha deduzido arbitrariamente.” (A tradução, para o português, é nossa).

¹⁹ *Idem. Op. Cit.* p. 75: “A ideia de que a existência de Deus é uma evidência imediata, representa exatamente a opinião média de todo um grupo de teólogos, cuja obra lhe era familiar, e os argumentos recolhidos por Santo Tomás são aqueles que estes teólogos haviam empregado para justificar sua opinião. O terreno a qual Santo Tomás leva esta discussão é o do agostinismo vulgar, tão generalizado no século XIII, e que é necessário conceber, não tanto como nascido de uma elaboração sistemática dos princípios de Santo Agostinho, quanto como um conglomerado de todos os platonismos conhecidos até então, espontaneamente agrupados em torno do platonismo agostiniano.” (A tradução, para o português, é nossa).

²⁰ *Idem. Op. Cit.* p. 84: “Ao substituir o ponto de vista da essência pelo da existência, Santo Tomás se via levado, não somente a buscar novas provas da existência de Deus, senão, ademais, a sublinhar o fato de que a existência

Como o existir (*esse*) não é algo que nos seja dado de imediato pela primeira operação do intelecto (*intellectus*), que é a simples apreensão da essência (*essentia*) ou quiddidade (*quidditas*) da coisa (*res*), mas somente no escopo do juízo, que é a segunda operação do intelecto (*intellectus*), assim a prova da existência de um *Ipsum Esse Subsistens* não pode ser lograda por uma evidência imediata. Ademais, como a essência de Deus é-nos inacessível em si mesma (*quoad se*), fica vedado ao intelecto humano ter dela um *conceptus* adequado nesta vida. Além disso, como a essência (*essentia*) não se confunde com a existência nas coisas sensíveis, a existência de um ser (*ens*) cuja essência (*essentia*) seja idêntica ao existir (*esse*), torna-se um problema para nós, que temos ao nosso alcance imediato somente as quiddidades das coisas sensíveis. Por isso, em relação a nós (*quoad nos*), o problema da existência de Deus cuida ser resolvido por meio de raciocínio ou demonstração, o que se dá a partir do juízo do qual são formados os silogismos.

De fato, até então os filósofos e teólogos haviam-se preocupado em resolver este problema, buscando deduzir de um suposto conhecimento da essência divina o predicado da existência. Agindo desta forma, acabaram sucumbindo à tentação, sempre presente ao espírito humano – espírito eminentemente conceitual – de dar o primado à essência (*essentia*). Ora, a objeção fundamental de Tomás aos argumentos arrolados a favor da evidência *per se e quoad nos* da existência de Deus, é precisamente que todos eles tomam como Deus o que, na verdade, é um efeito de Deus.²¹ Por quê? Porque, segundo Tomás, tudo o que pensamos ou concebemos em termos conceituais como sendo a essência divina *quoad se* é, na verdade, ou uma quimera ou um efeito de Deus.²² Como adverte Battista Mondin, para Tomás, “(...) o conceito que temos de Deus não é ‘*id cuius maius cogitari nequit*’ (‘aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado’)”, como era para Anselmo, mas, sim, “*id quod superat omnes cogitationes nostras*’ (‘aquilo que supera todos os nossos pensamentos’)”²³.

De resto, vale lembrar, só podemos formar um conceito (*conceptus*) daquilo cuja essência (*essentia*) nos seja apreensível. Ora, só a essência (*essentia*) das criaturas sensíveis é-nos diretamente apreensível, “(...) porque todo o nosso conhecimento se origina a partir dos

de Deus requer uma demonstração propriamente dita. Ou seja, que o que imediatamente se afirma em sua doutrina é o caráter específico da existência de Deus como problema, frente a tendência de reduzir este problema ao da essencialidade divina, como faziam os teólogos da essência.” (A tradução, para o português, é nossa).

²¹ *Idem. Op. Cit.*: “Sua objeção fundamental vem a ser que todos os argumentos em favor da evidência de Deus repousam sobre o mesmo e único erro: *tomar pelo mesmo Deus ao que não é senão um efeito causado por Ele.*” ((A tradução, para o português, e o itálico são nossos).

²² Quiçá até um ídolo!

²³ MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente.** v 1. 10ª. ed. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. p. 180.

sentidos”²⁴. De sorte que, se, por um lado, deve-se dizer que o objeto próprio (*obiectum proprium*) do nosso intelecto (*intellectus*) é a quiddidade da coisa (*quidditas rei*)²⁵, por outro, urge especificar também que, formalmente, “Para o intelecto humano, que está unido a um corpo, o objeto próprio (*proprium obiectum*) é a quiddidade ou natureza (*quidditas sive natura*) que existe em uma matéria corporal”²⁶. Logo, de Deus, que transcende infinitamente as coisas sensíveis, só podemos ter conceitos negativos, ou seja, só podemos saber o que Ele não é, enquanto removemos dEle tudo o que é próprio das criaturas. Agora bem, tal conhecimento negativo de forma alguma nos dá a conhecer o *quid est* de Deus, isto é, a sua quiddidade (*quidditas*), pois só “(...) pelas afirmações do conhecimento próprio de uma coisa, sabe-se o que ela é (*quid est res*) e como se distingue das outras”²⁷. Assim sendo, pela *via remotionis*, a saber, “Pelas negações do conhecimento próprio de uma coisa, sabe-se que ela se distingue das outras, mas permanece desconhecido o que ela é (*quid sit remanet ignotum*)”²⁸.

A bem da verdade, pela quiddidade de uma coisa sensível sequer podemos conhecer a quiddidade de outra coisa sensível. É o que afirma Tomás: não “(...) poderá alguém conhecer a quiddidade (*intelligere quidditatem*) da substância separada (*substantiae separatae*) porque conhece a quiddidade (*intelligat quidditatem*) da coisa sensível (*sensibilis substantiae*)”²⁹. Por isso, nesta vida, a quiddidade (*quidditas*) de Deus, tomada em si mesma, permanece-nos totalmente inacessível. Desta sorte, nunca teremos êxito em formar um conceito (*conceptus*) perfeito de Deus, tendo em vista que a essência (*essentia*) divina enquanto tal é-nos inteiramente inapreensível *pro statu isto*. Destarte, todo argumento que pretender demonstrar a existência de Deus a partir de um conceito (*conceptus*) tomado da essência (*essentia*) divina, estará fadado a um completo fracasso. Será uma ideia, um ídolo, mas nunca representará Deus mesmo.

Por exemplo, o argumento de João Damasceno. Segundo ele, a nossa alma é dotada de uma ideia inata da existência de Deus. Tal ideia procede do fato de sermos feitos à sua imagem e semelhança. Para ele, basta a presença desta semelhança da essência (*essentia*) divina em nossa alma, para que possamos inferir daí a existência atual de Deus. Todavia, esta imagem de Deus em nós não é mais que um efeito, uma semelhança impressa, e não a própria essência divina. Logo, esta presença não nos dispensa de uma demonstração que nos pudesse

²⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 9, C.

²⁵ *Idem. Ibidem*. I, 85, 6, C: “O objeto próprio do intelecto é a quiddidade.”

²⁶ *Idem. Ibidem*. I, 84, 7, C. (O parêntese é nosso).

²⁷ *Idem. Suma Contra os Gentios*. III, XXXIX, 1 (2167). (O parêntese é nosso).

²⁸ *Idem. Ibidem*. (O parêntese é nosso).

²⁹ *Idem. Ibidem*. III, XLI, 7 (2187). (Os parênteses são nossos).

fazer deduzir a existência de Deus.³⁰ De fato, no que toca a um ser do qual não podemos constatar, mediante a experiência sensível, que exista atualmente, a suposta presença em nós de uma semelhança sua não nos autoriza a inferirmos disto que ele exista realmente. Numa “ontologia existencial” como a de Tomás, é preciso proceder de um modo que possamos verificar, se verdadeiramente esta ideia tem uma existência atual. Em outras palavras, para o Aquinate, nenhum ser – até que se prove o contrário –, é tal que a sua essência (*essentia*) seja idêntica à sua existência. Portanto, ainda admitindo de bom grado com João Damasceno, o fato de termos sido feitos à imagem e semelhança de algo, esta concessão, para Tomás, só nos colocaria de posse da existência em nós desta dita semelhança e não de Deus como autor desta semelhança ou desta semelhança como sendo uma semelhança de Deus. Para que cheguemos a Deus mesmo, isto é, para que saibamos que Ele existe e que somos feitos à sua imagem e semelhança, urge que raciocinemos sobre as suas semelhanças nas criaturas, a saber, sobre os seus efeitos que existem fora do nosso pensamento. Em uma palavra: antes de saber se Deus existe, não temos como saber que fomos feitos à sua imagem e semelhança; embora conheçamos esta semelhança, não a conhecemos enquanto tal, ou seja, enquanto uma semelhança divina impressa em nós pelo próprio Deus.³¹

Na verdade, o que Tomás defende quando recusa o argumento de Damasceno, é a universalidade do axioma: *omnis nostra cognitio a sensu initium habet*. Com efeito, mesmo em relação ao conhecimento de nosso intelecto (*intellectus noster*), vale dizer, de nossa própria alma, visto ser ela imaterial, nós só a conhecemos enquanto tal por meio da sua ação, isto é, enquanto ela abstrai das espécies sensíveis as inteligíveis. De fato, antes da ação de conhecer, o nosso intelecto (*intellectus noster*) está em potência (*potentia*) de conhecer, é como uma *tábula rasa* em que nada foi escrito.³² Ora, uma coisa só é cognoscível na medida em que está em ato (*actus*).³³ Por isso, é somente debruçando-nos sobre o modo de ela agir (*modus operandi*), sobre a sua atividade, que podemos conhecer que ela é (*an est*) e o que ela

³⁰ GILSON. *Op. Cit.* p. 84: “Por exemplo, admitamos com João Damasceno que haja em nós um conhecimento natural da existência de Deus; este conhecimento não seria em nós mais que um efeito de Deus, ou a impressão de sua imagem em nosso pensamento; *porém, sempre seria necessária uma demonstração para daí inferir que Deus existe.*” (A tradução, para o português, e o itálico são nossos).

³¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. I, XI, 5 (7): “Assim, pois, não é necessário que Deus, considerado em si mesmo, seja conhecido pelo homem, mas sim a semelhança de Deus. Donde ser necessário que, pelas suas semelhanças, encontradas nos efeitos, chegue o homem, raciocinando, ao conhecimento de Deus.”

³² *Idem*. **Suma Teológica**. I, 84, 3, SC: “O Filósofo, falando do intelecto, diz no livro III da Alma que ‘ele é como uma tábula em que nada está escrito.’” *Idem. Ibidem*. I, 79, 2, C: “Mas o intelecto humano, o último na ordem dos intelectos e muitíssimo afastado da perfeição do intelecto divino, está em potência em relação aos inteligíveis, e no começo ele é como “uma tábula rasa em que nada está escrito’.”

³³ *Idem. Ibidem*. I, 87, 1, C: “Uma coisa é objeto de conhecimento na medida em que está em ato, e não na medida em que está em potência (...).”

é (*quid est*). Para sermos mais exatos, diremos que a alma conhece *que* ela é (*quia est*) ao perceber os seus atos (*actus*), e conhece o *que é* (*quid sit*), quando se põe a investigar sobre a natureza destes mesmos atos (*actibus*) e seus respectivos objetos (*obiectis*).³⁴ Com outras palavras ainda, não conhecemos o nosso intelecto (*intellectus noster*) por sua essência (*per essentiam*), pois, por sua essência (*per essentiam*), ele está em potência (*potentia*) para conhecer, mas por seu ato (*per actum*) de conhecer, isto é, enquanto ele é posto em ato (*fit actu*) pelas espécies (*per species*) inteligíveis que o intelecto agente (*intellectus agentis*) abstrai (*abstractio, abstrahere= retirar de, extrair de*) das espécies sensíveis que estão na imaginação.³⁵ Em resumo, após se conhecer a quiddidade das coisas materiais, que é o objeto próprio e primeiro do nosso intelecto, “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”³⁶. Portanto, embora o nosso intelecto (*intellectus*) seja imaterial, a origem do conhecimento que tem de si mesmo está nos sentidos; como diz o próprio Aquinate, “(...) a origem do nosso conhecimento, até mesmo das coisas que transcendem os sentidos, está nos sentidos”³⁷. Por conseguinte, “(...) é impossível afirmar que alma por si mesma (*per seipsam*) conheça de si (*intelligat de se*) aquilo que é (*quid est*)”³⁸.

Agora bem, se até o conhecimento da alma não é *anímico*, mas origina-se nos sentidos, então, também o conhecimento que a alma tem de si mesma não pode ultrapassar aquele conhecimento que podemos obter a partir dos sentidos. Ora, como “(...) a partir do conhecimento das coisas sensíveis, não se pode conhecer todo o poder de Deus, nem por conseguinte ver sua essência”³⁹, “Assim também a alma, ao se conhecer a si mesma, conhece que as substâncias separadas existem, mas não o que são (*non quid sunt*)”⁴⁰. Donde não poderemos, pelas razões já aduzidas, tirar do conhecimento que a alma tem de si mesma, uma prova *a priori* da existência de Deus, porque sequer o conhecimento que a alma tem de si é *a priori*. Ademais, nem é possível que o conhecimento que a alma tem de si mesma nos leve a

³⁴ *Idem. Suma Contra os Gentios*. III, XLVI, 11 (2237): “(...) sabemos que a alma existe por si mesma, ao percebermos os seus atos (*actus percipimus*), e para conhecer sua essência (*quid sit*) investigamos os atos e os objetos (*actibus et obiectis*) pelos princípios da ciência especulativa (...)”.

³⁵ *Idem. Suma Teológica*. I, 87, 1, C: “Mas porque é conatural a nosso intelecto, no estado da vida presente, conhecer as coisas materiais e sensíveis, como já dissemos, segue-se que o nosso intelecto conhece a si mesmo enquanto é posto em ato (*fit actu*) pelas espécies (*per species*) que a luz do intelecto agente (*intellectus agentis*) abstrai do sensível (*sensibilis abstractas*); essa luz é o ato desses inteligíveis e, por seu intermédio, do intelecto possível. Não é, portanto, por sua essência (*per essentiam*) que nosso intelecto (*intellectus noster*) se conhece (*se cognoscit*), mas por seu ato (*per actum*).” (Os parênteses são nossos).

³⁶ *Idem. Ibidem*. I, 87, 3, C.

³⁷ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XII, 8 (80).

³⁸ *Idem. Ibidem*. III, XLVI, 2 (2228). (Os parênteses são nossos).

³⁹ *Idem. Suma Teológica*. I, 12, 12, C.

⁴⁰ *Idem. Suma Contra os Gentios*. III, XLVI, 9 (2235). (O parêntese é nosso).

formular um conceito da essência divina, no qual vejamos que a essência de Deus seja *existir*, porque o conhecimento que a alma tem de si não excede aquele conhecimento que se origina nos sentidos e no qual podemos ver de Deus somente: “(...) que Ele não é nada do que são seus efeitos”⁴¹. Por isso, seja qual for a semelhança que a alma tenha com Deus, e ainda que esta semelhança seja superior a das coisas sensíveis, tal semelhança não nos pode dar a conhecer a essência divina como é *em si* mesma, senão por espelho. Além disso, nem uma prova da existência de Deus que partisse da existência e natureza da alma poderia prescindir dos dados sensíveis, já que o conhecimento que a alma tem de si mesma também se origina nos sentidos. É o que afirma Tomás:

Embora este espelho, que é a mente humana (*mens humana*), represente a semelhança de Deus de maneira mais aproximada que as criaturas inferiores, contudo, o conhecimento de Deus que pode ser recebido pela mente humana (*mente humana*) não excede aquele gênero de conhecimento vindo dos sentidos, pois também a própria alma conhece de si *o que é (quid est)*, pelo meio que conhece a natureza das coisas sensíveis (...) . Logo, nem por essa via se pode conhecer a Deus de modo mais elevado do que aquele pelo qual a causa é conhecida pelo efeito.⁴²

Neste sentido, inclusive, é que vemos Tomás rejeitar também o argumento dos agostinianos. Segundo eles, a existência de Deus é cognoscível ao nosso intelecto da mesma maneira que a luz é cognoscível à vista ou que Deus nos é mais íntimo do que nós mesmos. A estes, responde o Aquinate, que o objeto primeiro e próprio do nosso intelecto (*nostrum intellectus obiectum*), no estado da vida presente, são as quiddidades das coisas materiais (*quidditas rei materialis*).⁴³ Daí ser necessário haver uma demonstração para que as ultrapassemos e cheguemos à existência de um *ente* suprassensível. De resto, tal demonstração deve partir necessariamente das mesmas coisas sensíveis, já que “(...) é natural ao homem elevar-se ao inteligível pelo sensível (...)”⁴⁴ para só então remontar a Deus – *ente metafísico* inacessível à experiência sensível⁴⁵ –, e causa primeira de todas as coisas que *são*.

⁴¹ *Idem. Suma Teológica*. I, 12, 12, C.

⁴² *Idem. Suma Contra os Gentios*. III, XLVII, 6 (2245). (Os parênteses são nossos).

⁴³ *Idem. Suma Teológica*. I, 88, 3, C: “(...) o que nós por primeiro conhecemos, na vida presente, é a quiddidade, que é o objeto próprio (...)”.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 1, 9, C.

⁴⁵ GILSON. *Op. Cit.* p. 84: “Se se diz, como os agostinianos, que Deus é imediatamente cognoscível para o intelecto como a luz é imediatamente visível para a vista, ou que Deus é mais interior à alma que a alma mesma, há que se responder que os únicos seres diretamente acessíveis ao nosso conhecimento são as coisas sensíveis; é, pois, necessária uma demonstração para que a razão remonte das realidades que assim lhe dá a experiência até a Deus, que a experiência não lhe dá.” (A tradução, para o português, e o itálico são nossos).

Por isso mesmo, Tomás afirma ainda que: “(...) embora Deus transcenda as coisas sensíveis e os sentidos, contudo, os seus efeitos, dos quais é assumida a demonstração para provar que Deus é, são sensíveis”⁴⁶.

Consideremos as relações entre essência e ser nas realidades sensíveis e o que estas relações implicam no que toca ao discurso sobre Deus, tanto do ponto de vista essencialista quanto do existencialista.

2.1. *Essentia e esse nas coisas sensíveis*

O que nos é imediatamente cognoscível são as essências ou quiddidades das substâncias materiais⁴⁷ e, concomitantemente, os seus respectivos *atos finitos de existir*. Na verdade, estas essências, que podem ser expressas em conceitos, não são senão a *delimitação* dos seus atos de existir, que, uma vez *definidos* por elas, tornam-se *determinados* atos de existir. Por isso, há em todas estas substâncias uma distinção entre *essência* e *existir*. Portanto, se, por um lado, a contingência das substâncias sensíveis, as únicas que nos são diretamente acessíveis, exclui-nos da possibilidade de uma evidência imediata da existência de Deus, por outro, condiciona-nos a que, mediante o raciocínio, cheguemos à evidência da existência de um ser necessário, razão suficiente de toda esta contingência. Daí que, para o nosso conhecimento, conhecimento este naturalmente conceitual e que sempre começa pela experiência sensível, o conhecimento da existência de um “Ato Puro de Existir” nunca se vai dar de forma imediata, intuitiva. Antes de tudo, porque um “Ato Puro de Existir” não nos é dado na experiência sensível. Depois, porque só percebemos, mesmo os *atos finitos de existir* dos entes sensíveis, através da operação do juízo, que é a *segunda operação* do nosso intelecto (*intellectus*), a qual sucede à simples apreensão da essência (*essentia*) indivisível e à expressão do seu conceito (*conceptus*), os quais precedem ao raciocínio.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, XII, 8 (80).

⁴⁷ *Idem*. *Suma Teológica*. I, 87, 2, ad 2: “(...) o objeto de nosso intelecto (*obiectum intellectus nostri*), no estado da vida presente, é a quiddidade da coisa material (*natura rei materialis*) (...)”. (Os parênteses são nossos).

2.1.1. Resposta ao argumento de Anselmo

É com base no que dissemos acima, que Tomás responde ao argumento de Anselmo. De fato, mesmo admitindo-se a hipótese de um *ser acima do qual não se pode pensar nada maior*, ainda assim nos encontraríamos num plano essencial, o qual consiste na apreensão de uma essência (*essentia*), que deve depois ser expressa num conceito (*conceptus*). Destarte, não atingiríamos o existir. O máximo que poderíamos inferir daí é que, em existindo o *ser acima do qual não se pode pensar nada maior*, tal ser deve existir necessariamente. Em outras palavras, supondo que *Deus exista*, então, e só então, torna-se impossível pensar que Ele possa não existir sem que com isso caiamos em contradição patente. Porém, não há nenhuma contradição que impeça que cancelemos esta hipótese, isto é, que deixemos de pensar que exista o *ser acima do qual não se pode pensar nada maior*.⁴⁸ O fato é que, enquanto partimos de um conceito (*conceptus*) *a priori*, ou seja, de um conceito que independe ou prescinde totalmente de uma experiência sensível, não temos como afirmar que o objeto (*obiectum*) de dito conceito exista atualmente e fora do nosso pensamento.

Um conceito de existência abandonado em si mesmo, qual seja, considerado pura e simplesmente como *ideia*, nunca nos pode atestar a respeito da existência atual e extramental de algo. Por isso, tampouco pode testificar-nos que a coisa (*res*) que expressa seja um ente real, a saber, uma substância (*substantia*) que tenha e exerça o ato de ser (*esse, actus essendi*). Desta sorte, nem do conceito (*conceptus*) de uma existência necessária podemos deduzir, pura e simplesmente, um ser que exista atualmente e na realidade. O veto, sem exceção alguma, vem de Gilson: “Em resumo, a ideia de uma existência não é em nenhum caso equivalente a uma existência. Uma existência se comprova ou se demonstra, porém, não se deduz”⁴⁹.

De forma terminante, deve-se dizer que, do conceito de existência não podemos concluir pela existência atual de uma coisa, e isto, por duas razões principais. Primeiro, porque no caso do conceito de um ser que existisse necessariamente, não haveria correspondência entre tal conceito e a coisa (*res*) que ele representa na nossa experiência sensível, pois todas as substâncias sensíveis são contingentes. Segundo, porque não podemos ter o conceito de um *ato puro de existir*, porque o conceito, sendo para nós sempre a *definição*

⁴⁸ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XI, 2 (67): “(...) mesmo que todos entendam pelo nome *deus* algo acima do qual nada de maior se possa conceber, não é necessário que exista na realidade este algo acima do qual nada de maior se possa conceber.”

⁴⁹ GILSON. *Op. Cit.* p. 85. (A tradução, para o português, é nossa).

de uma essência (*essentia*) *finita*, é, essencialmente, algo *delimitado*, vale dizer, algo que expressa aquilo (a *essência*) que faz com que tal ato de existir seja *determinado* ato de existir e não, precisamente, o *ato puro de existir*, o *ipsum esse*. Portanto, supondo a existência de um *ato puro de existir*, *ipso facto*, tal *Ato* (*Actus*) seria *ilimitado*, *indeterminável* e, por isso mesmo, *indefinível* num *conceito*. Sendo assim, a essência (*essentia*) divina, que não nos é dada empiricamente, mesmo que fosse, pelo próprio fato de ser um *ato puro de existir*, furtar-se-ia a um conhecimento conceitual.

2.1.2. A necessidade de uma demonstração do *Ipsum Esse Subsistens* pela via do juízo

Logo, urge demonstrar que o *ato puro de existir* exista. E, conquanto tal demonstração ocorra também pela mediação dos conceitos, conceitos estes que expressam as essências das coisas sensíveis, vale lembrar, daqueles entes que, embora existindo, poderiam não existir, o seu bojo próprio se encontra no *dinamismo do juízo*, já que é lá que nos deparamos com o *actus existendi* (*esse, actus essendi*) de cada uma destas essências. Com efeito, será defrontando-nos com estes entes e com a sua contingência, que poderemos postular, desta feita de forma válida e justificada, a existência de um *Esse Subsistens*. De fato, é no juízo que poderemos ultrapassar o plano *delimitador* e *estático* das essências e dos conceitos que as expressam, e assim certificarmo-nos da necessidade de se afirmar, para além da contingência dos atos *finitos* e de existir, a existência de um *Ato Puro de Existir*, a saber, de um *Ipsum Esse Subsistens*.

Talvez possamos acrescentar uma última razão histórica que justifique a firme posição de Tomás de rejeitar todos os argumentos em favor da evidência *quoad nos* da existência de Deus. Esta razão histórica parece basear-se no profundo conhecimento que o Aquinate dispunha da história da filosofia. O trato com as obras de Aristóteles deve ter-lhe dado erudição suficiente para perceber a caducidade dos argumentos em favor de tal evidência; ao constatar que em diversos sistemas da antiguidade pagã Deus verdadeiramente não ocupava lugar algum, deve ter tomado como digno de nota o seguinte: se a existência de Deus fosse

assim tão evidente *quoad nos* como é *quoad se*, não deveria então haver ateus no mundo.⁵⁰ Passemos a considerar a demonstrabilidade da existência de Deus e os seus pressupostos.

3. A demonstrabilidade da existência de Deus no âmbito do existir (*esse*)

3.1. Os pressupostos da demonstração

Coerente com a sua tese, a saber, que a essência divina, *em si* mesma *infinita*, permanece, a nós – espíritos *finitos* –, absolutamente desconhecida nesta vida, Tomás não foge à missão de ter que renovar as provas tradicionais da existência de Deus, que se alicerçavam, justamente, numa suposta *definição* da sua essência (*essentia*). O seu caminho, já o sabemos, é o da existência. Como já vimos também, ele começa esta renovação das demonstrações da existência de Deus, rejeitando todas aquelas provas *a priori*, vale dizer, que partem do princípio que ele acabara de invalidar, qual seja, a evidência imediata da existência de Deus, por uma espécie de intuição da sua essência. Como diz Giovanni Reale, “Para Tomás, Deus é o primeiro na ordem ontológica, mas não na ordem gnosiológica”⁵¹, ou seja, “Mesmo sendo o fundamento de tudo, Deus deve ser alcançado por caminhos *a posteriori*, isto é, *partindo dos efeitos, do mundo*”⁵². O próprio Tomás afirma de forma categórica: “Portanto, deve-se afirmar absolutamente que Deus não é o que por primeiro conhecemos, mas, antes, que chegamos a conhecê-lo mediante as criaturas”⁵³.

⁵⁰ *Idem. Op. Cit.*: “Enquanto pode-se julgar pelo texto de Santo Tomás, sua atitude se explicaria em primeiro lugar por sua familiaridade com um mundo que muitos teólogos conheciam deficientemente: o dos filósofos. Por útil que pudesse ser para os cristãos a filosofia de Aristóteles, o universo que descrevia não era em nenhum caso um universo cristão. Basta ler o livro 1º da *Metafísica* para encontrar Demócrito e outros, que parecem haver prescindido de uma causa eficiente, e, em consequência, de Deus. Tais pessoas podem parecer impossíveis a muitas almas piedosas e a certos teólogos; mas não por isso sua existência deixa de ser um fato, e um fato importante. (...) *Não haveria ateus se a existência de Deus fosse tão evidente a ponto de não ter que ser demonstrada.*” (A tradução, para o português, e o itálico são nossos).

⁵¹ REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª. ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 222.

⁵² *Idem. Op. Cit.*

⁵³ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 88, 3, C.

Destarte, embora *quoad se* a proposição “Deus existe” seja evidente *por si* (*per se nota est*), tendo em vista que nela o predicado (*praedicatum*) é idêntico (*idem*) ao sujeito (*subiecto*), visto que Deus é o seu próprio ser (*suum esse*), tal proposição não é evidente para nós (*non est nobis per se nota*), que desconhecemos a essência divina e não temos como saber, de forma imediata e *a priori*, que, na proposição “Deus existe”, o predicado coincide com o sujeito, e que, por conseguinte, Deus é o *Ipsum Esse Subsistens*. Logo, devemos chegar a esta conclusão por *via demonstrativa*.

Ora, todos os nossos conhecimentos se originam nos sentidos, e a essência divina não nos é dada na experiência sensível. Sendo assim, o ponto de partida da nossa demonstração do “*an est*” de Deus deve ser a partir dos seus efeitos (*per effectus*). Não de qualquer efeito, mas daqueles que nos são mais conhecidos (*magis nota quoad nos*), vale dizer, os seus efeitos sensíveis.⁵⁴

Agora bem, ao negar que a existência de Deus goze de uma evidência imediata para nós, Tomás se afasta decididamente daqueles que defendem que a existência de Deus possa ser provada *a priori*, como que por uma intuição ou apreensão da sua essência. A sua cisão com estes não é mais que uma renúncia tácita a toda forma de *ontologismo*, uma vez que, para o Aquinate, conquanto “(...) na ordem ontológica Deus precede suas criaturas, como a causa precede os efeitos, na ordem gnosiológica, ele vem depois das criaturas, no sentido de que é alcançado a partir da consideração do mundo (...)”⁵⁵. Além disso, como nos ficará claro mais adiante, em Tomás, ainda quando a razão demonstra a existência de Deus, permanece-lhe, porém, oculta, o que seja (*quid sit*) Deus, isto é, a quiddidade (*quidditas*) divina.

Entretanto, é precisamente aqui que surge uma dificuldade embaraçosa que Tomás precisará remover. Se em Deus se identificam essência (*essentia*) e ser (*esse*), como se poderá demonstrar de Deus *se é* (*an est*), sem se estabelecer dEle, *a simultaneo*, o que é (*quid est*)? É por isso, inclusive – explica o próprio Aquinate –, que há aqueles que negam que a existência de Deus possa ser demonstrada pela razão. Eles negam a via da razão, exatamente porque admitem que não podemos, por via racional, saber de Deus o que é (*quid est*). E como ao mesmo tempo admitem pela fé que, em Deus, essência (*essentia*) e ser (*esse*) se identificam,

⁵⁴ *Idem. Ibidem.* I, 2, 1, C: “Digo, portanto, que a proposição Deus existe, enquanto tal, é evidente por si, porque nela o predicado é idêntico ao sujeito. Deus é seu próprio ser, como ficará claro mais adiante. Mas como não conhecemos a essência de Deus, esta proposição não é evidente para nós; precisa ser demonstrada por meio do que é mais conhecido para nós, ainda que por sua própria natureza seja menos conhecido, isto é, pelos efeitos.”

⁵⁵ REALE, ANTISERI. *Op. Cit.* pp. 222 e 223.

isto é, que é impossível saber dEle se é (*an est*) ignorando o que é (*quid est*), julgam ser-nos vedado qualquer demonstração da existência de Deus.⁵⁶

E há mais. Se, conforme se afirma, o princípio de toda demonstração do *se é (an est)* pressupõe necessariamente a *definição* da essência (*essentia*) no conceito (*conceptus*), “(...) então, nenhuma via estará aberta para demonstrar-se que *Deus é*, estando excluído o conhecimento da sua essência ou quiddidade”⁵⁷. Ademais, ainda que não precisássemos saber de Deus *o que é (quid est)* para demonstrar *se é (an est)*, tal demonstração, mesmo assim, esbarraria numa impossibilidade que se nos pareceria intransponível num primeiro momento. Com efeito, se a origem de todos os nossos conhecimentos está nos sentidos, aquilo que transcende os sentidos, é-nos, deveras, naturalmente indemonstrável. Ora, “(...) *Deus* pertence às coisas que transcendem os sentidos e, conseqüentemente, é indemonstrável”⁵⁸. Por isso, parece que Tomás, ao rechaçar o *ontologismo* ou qualquer forma de conhecimento da essência divina *em si* mesma pela razão, esteja caindo no *fideísmo* ou *agnosticismo*, já que, pela razão, não podemos saber de Deus sequer *se é (an est)*, e “(...) o que por primeiro se deve conhecer de algo é se ele existe.”⁵⁹.

Porém, nada menos exato do que se defender um *fideísmo* ou *agnosticismo* em Tomás. Ele soube se precaver destes abismos, pela distinção que fez entre dois modos de demonstração. Daí a importância de se notar quando o Aquinate observa que há dois modos de demonstração (*demonstratio*): aquela que parte da causa (*per causam*) e se chama *propter quid*, e aquela que parte dos efeitos (*per effectum*) e chama-se *propter quia*. A que parte da causa, parte do que é anterior de modo absoluto; a que parte do efeito, parte daquilo que é anterior para nós, isto é, daquilo que, a despeito de ser naturalmente posterior à sua causa, é-nos conhecido antes da causa.⁶⁰ Ora, cumpre sempre lançar mão deste último tipo de demonstração, quando o efeito (*effectus*) nos é mais manifesto que a sua causa.⁶¹ Além disso, a demonstração pelos efeitos (*per effectum*) é eficaz, haja vista que, em razão da dependência

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, XII, 2 (73-74): “Talvez esse erro possa encontrar algum fundamento nas afirmações de filósofos que provam haver em Deus identidade entre sua essência e o seu ser, isto é, entre aquilo que corresponde a *o que é* e aquilo que responde a pergunta *se é*. É certo que por via racional não se pode chegar a saber de Deus *o que é*. Donde concluírem que também não se pode demonstrar de Deus *se é*.”

⁵⁷ *Idem. Ibidem*. I, XII, 3 (75).

⁵⁸ *Idem. Ibidem*. I, XII, 4 (76).

⁵⁹ *Idem. Suma Teológica*. I, 2, 2, SC: “(...) primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est *an sit*”

⁶⁰ *Idem. Idem*. I, 2, 2, C: “Existem dois tipos de demonstração: uma pela causa, e se chama *propter quid*; ela parte do que é anterior de modo absoluto. Outra, pelos efeitos, e se chama *quia*; ela parte do que é anterior para nós.”

⁶¹ *Idem. Ibidem*: “Sempre que um efeito é mais manifesto do que sua causa, recorreremos a ele a fim de conhecer a causa.”

estrita que o efeito tem da sua causa, uma vez estabelecida a existência do efeito, fica preestabelecida a existência da sua causa, visto que o efeito sempre depende da causa.⁶²

Ora bem, no caso da existência de Deus, importa que a demonstração seja do segundo modo, ou seja, pelos efeitos (*per effectum*). E atende que assim seja, posto que a existência de Deus não é evidente *para nós* (*non est per se notum*); e, não nos sendo evidente, tem de ser demonstrada, ao menos se se quiser afirmá-la com certeza. Ademais, sendo-nos mais evidentes (*effectus nobis notos*) os efeitos sensíveis de Deus, a sua existência é-nos, de fato, demonstrável (*demonstrabile*) pelos seus efeitos (*per effectum*) sensíveis.⁶³

Por conseguinte, ao admitir que a existência de Deus é demonstrável (*demonstrabile*) pelos seus efeitos (*per effectum*), Tomás cinde também com o *fideísmo* e com o *agnosticismo*, ou seja, com aqueles que acreditam que só pela fé e pela revelação (*per solam viam fidei et revelationis*) podemos descobrir que Deus existe (*Deum esse*).⁶⁴ Sua via é média e excelente. Por um lado, nega toda e qualquer forma de *ontologismo* ou conhecimento da essência divina *por si* mesma, nesta vida. Por outro, moderado, tal negação não o leva a escorregar-se no *fideísmo* ou num *agnosticismo* completo, porquanto abre a via demonstrativa *propter quia*, pela qual, pelos efeitos sensíveis, podemos atestar com certeza a existência da causa, ainda que não possamos saber dela *o que é* (*quid est*). Estão assim fincados, em bases sólidas, os pressupostos fundantes de um conhecimento natural de Deus, verdadeiro e apodítico.

É bem verdade que tal conhecimento será sempre imperfeito e mui limitado. De fato, a demonstração racional da existência de Deus não nos dará a conhecer a essência divina *em si* mesma, uma vez que numa demonstração da causa pelo efeito (*demonstratur causa per effectum*), toma-se como princípio de demonstração (*demonstratio*), não a *definição* da essência ou quiddidade da causa (*definitionis causae*), mas a dos seus efeitos⁶⁵ que, uma vez estabelecidos como existentes, demonstram claramente a existência da causa (*causam esse*), em virtude da dependência que eles têm dela para existirem. Assim, embora os efeitos de

⁶² *Idem. Ibidem*: “Ora, por qualquer efeito podemos demonstrar a existência de sua causa, se pelo menos os efeitos desta causa são mais conhecidos para nós, porque como os efeitos dependem da causa, estabelecida a existência do efeito, segue-se necessariamente a preexistência de sua causa.”

⁶³ *Idem. Ibidem*: “Por conseguinte, se a existência de Deus não é evidente para nós, pode ser demonstrada pelos efeitos por nós conhecidos.”

⁶⁴ *Idem. Ibidem*. I, XII, 1-2 (72-73): “Há, além da opinião acima aclarada, a de alguns que têm uma oposta, segundo a qual é baldado o esforço para se provar que Deus é. Com efeito, dizem que não se pode descobrir pela razão que Deus existe, mas isto somente é possível mediante a fé e a revelação. Muitos foram levados a essa conclusão devido à fraqueza dos argumentos apresentados por outros para se provar que Deus é.”

⁶⁵ *Idem. Ibidem*. I, XII, 7 (79): “Nos argumentos que demonstram que Deus é, não é necessário assumir a essência divina ou quiddidade divina como termo médio da demonstração, como pretendia o segundo argumento. Em lugar da quiddidade, deve-se tomar o efeito como termo médio da demonstração, o que acontece nas demonstrações *quia* e, assim, recebe-se do efeito o significado deste nome *deus*.”

Deus sejam muitíssimo desproporcionais a Ele, eles estabelecem, de forma inolvidável, ao menos que *Deus é (Deum esse)*, já que, sendo contingentes, não poderiam existir sem a existência de uma causa primeira necessária. É o que conclui Tomás:

Deve-se afirmar que, por meio de efeitos desproporcionais à causa, não se pode obter desta causa um conhecimento perfeito; *mas, como se disse, a partir de um efeito qualquer pode-se demonstrar claramente a existência da causa.*⁶⁶

Além do mais, o conhecimento que destes efeitos teremos, far-nos-á atribuir à sua causa certas propriedades que se lhe apresentarão como pertencendo de forma iniludível, até para que ela (*a causa*) possa realmente tornar-se a razão suficiente da existência dos seus efeitos contingentes.⁶⁷ É certo, ratificamos, que tal conhecimento da sua essência (*suam essentiam*) será muito imperfeito, haja vista que ela (*a causa*) não será conhecida *por si e em si* mesma, mas apenas por seus efeitos e negativamente.⁶⁸ Lapidares são as sentenças do Aquinate a este respeito: “(...) o intelecto humano, conhecendo a essência de algum efeito criado, não conhece de Deus senão que ele existe (...)”⁶⁹; “(...), deve-se dizer que a razão não pode captar uma forma simples a ponto de saber *o que é (quid est)*, mas pode a respeito dela conhecer *se é (an est)*”⁷⁰.

Uma vez conhecidos os pressupostos da metafísica existencial de Tomás, passemos a analisar, desta feita pormenorizadamente, como se comportam, nesta lógica, as provas essencialistas da existência de Deus.

⁶⁶ *Idem. Suma Teológica.* I, 2, 2, ad 3.

⁶⁷ *Idem. Ibidem.* I, 12, 12, C: “No entanto, como são efeitos que dependem da causa, podemos ser por eles conduzidos a conhecer de Deus *se é (an est)*; e a conhecer aquilo que é necessário que lhe convenha como à causa universal, que transcende todos os seus efeitos.” (O parêntese é nosso).

⁶⁸ *Idem. Ibidem.* I, 2, 2, ad 3: “Assim, partindo das obras de Deus, pode-se demonstrar sua existência, ainda que por elas não possamos conhecê-lo perfeitamente quanto à sua essência.”

⁶⁹ *Idem. Ibidem.* I-II, 3, 8, C: “Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi *an est* (...)”.

⁷⁰ *Idem. Ibidem.* I, 12, 12, ad 1. (Os parênteses são nossos).

3.2. As provas tradicionais da existência de Deus à luz dos princípios do “existencialismo” tomásico

É à luz dos princípios acima declinados, que Tomás passará a retomar, uma a uma, todas as provas tradicionais da existência de Deus. Assim sendo, revisará algumas, reformulando-as segundo os seus próprios critérios; refutará outras, máxime aquelas que se pretendam *inatas* ou *anímicas*. Por exemplo, quanto ao conhecimento *inato* de Deus proposto por João Damasceno, diz Tomás que o que nos é *inato* não é senão a luz natural da razão pela qual podemos, a partir das coisas sensíveis, remontar até Deus, causa primeira de todas as coisas.⁷¹

Quanto ao argumento segundo o qual a nossa aspiração à felicidade seja uma prova incontestada da existência de Deus, importa analisá-lo imparcialmente. Em primeiro lugar, concedamos, de bom grado, que todos desejamos ser felizes. Ora, não podemos naturalmente desejar o que naturalmente também não conhecemos de alguma forma. Logo, importa admitir, de fato, que há em nós algum conhecimento confuso e geral de Deus, que justifica o nosso desejo, sempre inquieto, de felicidade. Deveras, Deus é a nossa felicidade.⁷² No entanto, tal conhecimento de Deus não chega, em absoluto, a ser um conhecimento certo da sua existência, visto que é um conhecimento geral, não distinto e confuso. Segundo o próprio Tomás, por este conhecimento, que procede da ordem do *cosmo* que reclama um ordenador, “(...) não se sabe imediatamente quem é, qual é ou se é um só o ordenador da natureza”⁷³. Não é de pouca monta, que muitos que aspiram à felicidade, e que possuem, por conseguinte, o referido conhecimento geral de Deus, busquem a beatitude nas riquezas ou a coloquem nas honras ou nos prazeres corporais, ou, ainda, em quaisquer outras coisas e não em Deus.⁷⁴

⁷¹ GILSON. *Op. Cit.* p. 86: “No presente caso, será suficiente para Santo Tomás notar que o que é intato em nós, não é o conhecimento de que Deus existe, senão a luz natural da razão e seus princípios, graça aos quais podemos remontar até Deus, causa primeira, a partir de seus efeitos.” (A tradução, para o português, é nossa).

⁷² TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 2, 1, ad 1: “Portanto, deve-se dizer que está impresso naturalmente em nós algum conhecimento geral e confuso da existência de Deus, isto é, Deus como a felicidade do homem, pois o homem deseja naturalmente a felicidade, e o que por sua própria natureza ele deseja, naturalmente também conhece.”

⁷³ *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. III, XXXVIII, 1 (2161).

⁷⁴ *Idem*. **Suma Teológica**. I, 2, 1, ad 1: “Mas nisso não consiste em absoluto o conhecimento da existência de Deus, assim como conhecer que alguém está chegando não é conhecer Pedro, embora seja Pedro que está chegando. Muitos pensam que a felicidade, este bem perfeito do homem, consiste nas riquezas, outros a colocam nos prazeres ou em qualquer outra coisa.”

No que toca ao argumento da existência de Deus pela existência da verdade, defendido por tantos agostinianos do tempo de Tomás, a sua posição não muda. Com efeito, por si mesma, a existência de uma verdade só implica na existência desta dita verdade, da mesma forma que a existência de um ser só nos atesta a respeito da existência deste ser. Por isso, a passagem da existência das verdades ou dos seres que nos são empiricamente dados para a existência de Deus – Verdade e Ser primeiro –, só pode ser feita de duas maneiras: ou através de um ato de fé, ou mediante uma demonstração (*demonstratio*) *a posteriori*, que consistirá na aplicação criteriosa do princípio de causalidade pela via do raciocínio. Só uma existência equivale ou corresponde à outra existência; uma ideia que, *a priori*, é, *a simultaneo*, a comprovação de uma existência, em Tomás, nenhures.⁷⁵

Em se tratando do célebre argumento de Anselmo, retomado com grande vigor pelos adeptos da escola agostiniana medieval – notadamente pelos mestres franciscanos Alexandre de Hales e São Boaventura –, na perspectiva de Tomás, não obstante a sua inegável força persuasiva, padece de dois vícios. É preciso dizer, em primeiro lugar, que o seu pressuposto fundante, a saber, o conceito de Deus, não é um ponto pacífico: nem entre os doutos e muito menos ainda entre os indoutos e imperitos. Segundo este argumento, que parte da ideia de Deus, Deus seria *o ser acima do qual não se pode pensar nada maior*. Ora, há muitos que não concebem Deus como sendo *o ser acima do qual não se pode pensar nada maior*. A começar por aqueles que identificaram a substância divina com o universo ou com um corpo; o próprio João Damasceno cita inúmeras outras definições de Deus. Sedo assim, só isto já nos bastaria para atestar que tal conceito não é um conceito *inato* à nossa natureza, isto é, supostamente posto em nós por Deus. Sobre o referido conceito, sentencia Frei Tomás:

Em primeiro lugar, não é evidente a todos, mesmo aos que admitem que Deus é, visto que muitos dos antigos afirmaram que o mundo é Deus. Nem tampouco as diversas interpretações apresentadas por Damasceno para o nome *deus* nos levam àquela evidência.⁷⁶

⁷⁵ GILSON. *Op. Cit.* p. 87: “Dissemos que a verdade existe, que Deus é a verdade e que, em consequência, Deus existe. É muito certo que há verdade como há ser, porém, do fato de que existam verdades só implica a existência de ditas verdades, assim como do fato de que certos seres existam só implica, por si mesmo, a existência destes seres. Se o que se deseja alcançar é a existência que se pensa, passar das verdades empiricamente dadas à sua causa primeira é passar de uma existência à outra, o que não pode fazer-se mais que por um ato de fé ou em virtude de uma demonstração.” (A tradução, para o português, é nossa). TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 2, 1, ad 3: “Deve-se afirmar que é evidente por si a existência da verdade, em geral, mas a existência da verdade primeira não é evidente para nós.”

⁷⁶ *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. I, XI, 2 (67). *Idem*. **Suma Teológica**. I, 2, 1, ad 2: “Portanto, deve-se afirmar que talvez aquele que ouve o nome *Deus* não entenda que ele designa algo que não se possa cogitar maior, pois alguns acreditaram que Deus é um corpo.”

Além disso, ainda que concordássemos que esta definição fosse universalmente aceita, ainda assim não poderíamos deduzir deste conceito a existência de Deus. De fato, por ele fica provado apenas que: em existindo *o ser acima do qual não se pode pensar nada maior*, ele, de fato, não poderá não existir. Entretanto, se tal *ser* exista ou não fora do intelecto, ou seja, na realidade, nada se pode concluir pelo argumento. Mas será exatamente sobre esta existência extramental que nos irá arguir o adversário incrêdo. Como o argumento nada pode dizer a respeito, ele não é conclusivo.⁷⁷

Passemos à análise de como Tomás aborda a demonstração da existência de Deus a partir da sua descoberta do *esse* pelo *ato do juízo*.

3.3 As provas da existência de Deus no “ato do juízo” da metafísica tomasiana do “esse”

Não que Tomás difira dos seus opositores quanto à conclusão deles; em verdade, ele próprio chegará à mesma: *Deus existe e não pode não existir*. O que permanece divergente entre eles é o “método” segundo o julgam ser exequível chegar à mesma conclusão, qual seja, a de que Deus seja um ser que exista necessariamente. E esta dissensão “metodológica” não se limita ao campo epistemológico, mas se funda num problema metafísico de primeira grandeza.⁷⁸ Afinal, qual a questão metafísica que separa Tomás de seus predecessores? É que, segundo Tomás, a existência tem a primazia sobre a essência (*essentia*), assim como o ato (*actus*) precede a potência (*potentia*)⁷⁹. Isto se dá, porque o existir (*esse*) comporta-se com relação à essência (*essentia*), como um ato (*actus*) em relação à sua potência (*potentia*)⁸⁰. Por

⁷⁷ *Idem. Suma Teológica*. I, 2, 1, ad 2: “Mas admitido que todos dêem ao nome de *Deus* a significação que se pretende: maior que Ele não se pode cogitar, não se segue daí que cada um entenda que aquilo que é significado pelo nome exista na realidade, mas apenas na apreensão do intelecto. Nem se pode deduzir que exista na realidade, a não ser que se pressuponha que na realidade exista algo que não se possa cogitar maior, o que recusam os que negam a existência de Deus”.

⁷⁸ GILSON. *Op. Cit.* pp. 87 e 88: “O que separa Santo Tomás de seus adversários não é, pois, a conclusão, sobre a qual todos estão de acordo, senão o meio de justificá-la. Porque, todos estão de acordo, não somente em que Deus existe, senão também em que a existência lhe pertença por pleno direito; porém, dissentem sobre o problema do método, que repousa, por sua vez, sobre um problema de metafísica.” (A tradução, para o português, é nossa).

⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, XVI, 2 (129): “(...) o ato (*actus*) tem prioridade absoluta sobre a potência (*potentia*).” (Os parênteses são nossos).

⁸⁰ *Idem. Suma Teológica*. I, 3, 4, C: “(...) o ser (*esse*) seja referido à essência (*essentiam*), que é distinta dele, como o ato (*actus*) em relação à potência (*potentiam*).” (Os parênteses são nossos).

isso, para Tomás, deve-se partir sempre do ente (*ens*), que é aquilo que existe por exercer o *actus essendi* ou *existendi* para a essência (*essentia*), e não o inverso, o que equivale a dizer que, deve-se provar primeiro a existência de Deus, “(...) pois o que por primeiro se deve conhecer de algo é se ele existe (*an sit*)”⁸¹, para depois se elaborar, tomando por base as mesmas provas da *existência* de Deus, uma noção análoga da sua *essência*.⁸² É o que afere Etienne:

Se se vai, da essência à existência, preciso será buscar na noção de Deus a prova da sua existência; se se vai, da existência à essência, haverá que lançar mão das provas da existência de Deus para construir a noção da sua essência. Este segundo ponto de vista é o de Santo Tomás.⁸³

Agora bem, é verdade que no nosso conhecimento deparamo-nos em primeiro lugar com a essência (*essentia*), pois a “(...) quiddidade (é o que) o intelecto percebe primeiro e por si”⁸⁴. Isto se dá porque todos os entes que estão ao nosso alcance na experiência sensível, são alguma coisa, ou seja, não sendo o puro existir, são somente alguma coisa que existe. Em outras palavras, possuem um “*quid est*” determinado, uma quiddidade (*quidditas*). Ora, é esta essência (*essentia*) ou quiddidade (*quidditas*) “(...) que é o objeto primeiro e próprio do intelecto (...)”⁸⁵, e será ela, por sua vez, que será expressa no conceito (*conceptus*). No entanto, através do ato do juízo, podemos como que sanar esta limitação do nosso modo próprio de conhecer, e atingir o “ato de existir” (*esse*) que atualiza a própria forma (*forma*) ou essência (*essentia*) da coisa (*res*), tornando-a um ente (*ens*), uma substância (*substantia*) que existe. Destarte, fundados no plano basilar do existir (*actus essendi, actus essendi, esse*), podemos remontar então, dispondo sempre com rigor do *princípio de causalidade*, dos atos finitos de existir, exercidos pelos entes finitos, ao *Ato Puro de Existir*, ente infinito. Deveras, a partir daí podemos afirmar certas propriedades que sejam compatíveis com a natureza deste *Ato Puro de Existir*, entre as quais, inclusive, encontra-se a necessidade intrínseca do seu existir (*esse*). Por isso, mesmo desconhecendo o conceito (*conceptus*) da essência (*essentia*) divina em si mesma, isto é, o seu “*quomodo sit*”, podemos, *a posteriori*, pela via da

⁸¹ *Idem. Ibidem.* I, 2, 2, SC. (O parêntese é nosso).

⁸² *Idem. Ibidem.* I, 12, 12, C: “No entanto, como são efeitos que dependem da causa, podemos ser por eles conduzidos a conhecer de Deus *se é (an est)*; e a conhecer aquilo que é necessário que lhe convenha como à causa universal, que transcende todos os seus efeitos.” (O parêntese é nosso).

⁸³ GILSON. *Op. Cit.* p. 88. (A tradução, para o português, é nossa).

⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** I, 85, 8, C. (Os parênteses são nossos).

⁸⁵ *Idem. Ibidem.* I, 85, 5, C.

existência, chegar a Deus: primeiro, como *Ato Puro de Existir* e causa primeiríssima de todas as coisas; depois, determinando certas propriedades que lhe sejam inerentes.

Donde, pela metafísica do “esse”, partimos primeiramente do “esse” finito dos entes finitos para assim chegarmos ao “Esse” primeiro do *Ipsum Esse Subsistens*. Só então discriminaremos certos elementos pertinentes à natureza deste mesmo *Esse criador*, discernindo, assim, que a sua própria essência não é senão o seu próprio *Ser*, ou seja, o seu *Existir*. E que ele é, por isso mesmo, o próprio *Esse Subsistens* e, *ipso facto*, não pode não existir. De resto, dadas propriedades não serão, pois, senão corolários arrolados e derivados das próprias provas da existência de Deus. Afere Gilson:

Depois de haver estabelecido que exista uma causa primeira, estabelecerá, em virtude das provas mesmas da sua existência, que esta primeira causa é o ser tal qual nada pode conceber-se que seja maior e que não pode ser concebido como não existindo.⁸⁶

Daí que, se não é pela *simples apreensão* da essência (*essentia*) – primeira operação do intelecto (*intellectus*) –, mas sim pelo raciocínio que chegamos à constatação da existência de Deus, e, se é só a partir desta mesma existência que conseguimos contornar – ainda que negativamente –, a essência divina, então, a existência de Deus não goza, *para nós*, de uma *evidência imediata*, mas sim de uma *evidência mediada* por uma *demonstração* propriamente dita: “A existência de Deus será, em consequência, uma certeza demonstrativa, e, em nenhum momento, haverá sido a evidência de uma intuição”⁸⁷.

Seguir o caminho contrário, qual seja, o que vai da essência (*essentia*) à existência, no caso de Deus, ser-nos-ia possível, nesta vida, tão somente se pudéssemos ter uma intuição da essência divina, o que nos é vedado. No estado de viandantes no qual nos encontramos, só podemos apreender a essência das coisas sensíveis.⁸⁸ Quanto à essência de Deus, só a contemplaremos na visão beatífica. Apenas na glória poderemos ver a essência divina *em si* mesma, podendo prescindir, finalmente, de toda *demonstração*. Somente na visão beatífica, constataremos, *a priori* e *a simultaneo*, que a essência de Deus é existir (*esse*), e que, *ipso facto*, Ele não pode não existir.⁸⁹ Passemos às considerações finais deste trabalho.

⁸⁶ GILSON. *Op. Cit.* 88. (A tradução, para o português, é nossa).

⁸⁷ *Idem. Op. Cit.* (A tradução, para o português, é nossa).

⁸⁸ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. III, XLVII, 1 (2238): “Nesta vida, se não podemos conhecer as substâncias separadas por causa da conaturalidade do nosso intelecto com os fantasmas, muito menos nela podemos ver a essência divina, que transcende todas as substâncias separadas.”

⁸⁹ GILSON. *Op. Cit.* p. 88: “Para que este conhecimento que é evidente em si mesmo, fosse igualmente para nós, seria necessária uma contemplação da essência divina que não fora naturalmente concedida ao homem. Será,

Conclusão

De fato, não podendo intuir a essência divina enquanto viajores nesta vida, não temos como saber a partir dela que Deus existe. Donde a necessidade de uma demonstração desta existência. Com efeito, se antes de nos tornarmos celícolas pudéssemos intuir a essência divina e expressá-la num conceito próprio, então, e só então, já não nos restaria razão alguma para demonstrar a existência de Deus, posto que, saberíamos imediatamente que a sua essência é existir e que, por isso mesmo, não poderia não existir. No entanto, enquanto transeuntes neste mundo, só podemos apreender a essência das coisas sensíveis. Logo, embora a existência de Deus seja *em si* mesma evidente, não o é *para nós*. Ora, o que não nos é imediatamente evidente, só pode gozar de uma evidência mediata, isto é, aquela que se adquire por via de demonstração.⁹⁰

Ora, uma demonstração que não possa partir da essência da coisa a ser demonstrada, deve partir dos seus efeitos. Por isso, se desconhecemos a essência de Deus, devemos partir necessariamente dos seus efeitos. E os únicos efeitos de Deus que nos são diretamente acessíveis são as coisas sensíveis. Destarte, é delas que devemos partir, consoante o que ensina o próprio Apóstolo Paulo. Na verdade, coube a Tomás, mais do que a qualquer outro filósofo ou teólogo cristão, dar uma conotação especificamente filosófica ao texto paulino de Romanos.⁹¹

Deste modo, devemos remontar dos efeitos à causa primeira, aplicando sempre o princípio de causalidade. Entretanto, como nos colocamos no plano do existir (*esse*), devemos aplicá-lo não como quem remonta de essência a essência, isto é, como quem passa, pura e simplesmente, de um conceito para outro conceito, mas sim, antes, como quem vai – para além dos conceitos –, de existência a existência, ou melhor ainda, de atos de existir a atos de existir, até ter que admitir a necessidade da inferência de uma *Existência primeira*, ou, ainda,

pois, evidente para nós, agrega Santo Tomás, na pátria celestial, donde veremos a essência de Dios. (...) Os que vêem a essência, pelo contrário, veem nela, a existência de algo que não pode não existir.” (A tradução, para o português, é nossa).

⁹⁰ *Idem. Op. Cit.* p. 89: “Ver a essência de Deus é ter a intuição de sua existência e esta intuição suprime toda possibilidade de demonstração. Não ver a essência de Deus é não ter o conceito próprio que seria necessário para lograr a certeza da sua existência.” (A tradução, para o português, é nossa).

⁹¹ *Idem. Op. Cit.*: “Não resta, pois, ao homem aqui embaixo outro recurso que o de remontar até Deus com o pensamento, a partir do conhecimento sensível que tem dos seus efeitos. Ao fazê-lo assim não se faz outra coisa que dar seu pleno sentido filosófico à palavra do Apóstolo: *Invisibilia Dei per ae quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* (Rm. 1, 20). Palavras das quais pode-se dizer que todos os teólogos e filósofos cristãos que falaram da existência de Deus citaram, porém, que só Santo Tomás as interpretou com toda sua força.” (A tradução, para o português, é nossa).

de um *Ato de Existir primeiro*, como causa primeira e exigência última para a contingência da realidade que nos abarca.⁹² Desta maneira, e só desta maneira, podemos passar a deduzir que esta mesma *Existência primeira* é tal que a sua própria essência seja existir. Ela é um *Ato Puro de Existir*, ou, enfim, o *Ipsum Esse Subsistens*, que não pode não existir, porque é o próprio *existir*.

⁹² *Idem. Op. Cit.*: “Trata-se, em consequência, de ir das existências obtidas pela experiência à existência inferida da causa delas.” (A tradução, para o português, é nossa).

BIBLIOGRAFIA

GILSON, Etienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino.** Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1960.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente.** v 1. 10ª. ed. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica.** 2ª. ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios.** Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v.

_____. **Suma Teológica.** Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. I, II, III.