

A não evidência *quoad nos* e a *demonstratio quia* 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

Neste artigo, discorreremos sobre o preâmbulo da *theologia philosophica* tomásica, a saber, a demonstração da existência de Deus. A fim de entendermos o intento de Tomás em na questão da existência de Deus, urge compreendermos, mui concisamente, como ele concebe o homem e o conhecimento humano. Ora, para Tomás, o homem é o resultado de uma união substancial entre alma e corpo. Consoante esta antropologia, assevera o Aquinate que todo conhecimento humano deve principiar pelos sentidos; mesmo das coisas que excedem os sentidos, ainda em se tratando de Deus que excede maximamente os sentidos, as provas da sua existência devem ser tomadas dos seus efeitos sensíveis. Consentâneo a isso, acentua Tomás que o nosso intelecto nasce como uma tábula rasa onde nada foi escrito; até que tomemos nota das nossas primeiras experiências sensíveis, ele permanece indeterminado. Ora, partindo destes pressupostos manifestamente aristotélicos, é-lhe vedado seguir a via anímica de Agostinho e Anselmo no que concerne à existência de Deus.

Seguindo de perto os primeiros capítulos da *Contra Gentiles*, começaremos por arrolar os argumentos dos que defendem que a existência de Deus goza de uma evidência imediata e que, por isso mesmo, pode ser demonstrada *a priori*. Em seguida, coligiremos, sinteticamente, os argumentos arrazoados por Tomás contra ambas as teses. Logo depois, passaremos a compilar os argumentos que pretendem defender que a existência de Deus é um dado acessível somente pela fé. Concomitantemente a isso, discorreremos acerca dos argumentos de Tomás que refutam também a esta postura. Esmeraremos por mostrar que o Aquinate defende que a existência de Deus é demonstrável pela razão a partir das realidades sensíveis. Tentaremos tornar claro também, que ele defende que a demonstração *a posteriori* da

existência de Deus não só é possível como necessária, posto que, embora sumamente evidente em si mesma, a proposição *Deus existe* não o é para nós, que desconhecemos a essência divina. Tomando por base o texto da *Summa Theologiae*, exporemos ainda as cinco vias das quais lança mão Tomás para dispor ao leitor uma prova cabal da existência de Deus. Seguir-se-ão os comentários finais do texto.

A estrutura do nosso texto será a mais didática possível. Acercar-nos-emos da questão, contemplando três problemas fundamentais: a evidência ou não da existência de Deus; a demonstrabilidade ou não da existência de Deus e a demonstração propriamente dita da existência de Deus pelas cinco vias. No que toca ao primeiro problema, abordá-lo-emos na seguinte sequência: primeiro arrolaremos os argumentos que defendem a evidência imediata da existência de Deus; depois exporemos a refutação destes argumentos por Tomás. No que tange ao segundo problema: exporemos, primeiramente, os argumentos que negam ser possível a cognoscibilidade natural da existência de Deus; em seguida, apresentaremos os argumentos pelos quais Tomás refuta tal tese e defende a possibilidade e a necessidade da demonstração da existência de Deus. Na terceira questão, ater-nos-emos a expor as cinco vias, tais como se encontram, na sua formulação mais metafísica, na *Summa Theologiae*. Portanto, os dois primeiros tópicos, serão abordados a partir da *Summa Contra Gentiles*. No último, adotaremos a exposição sumária da *Summa Theologiae*.

Passemos a abordar o problema da evidência ou não da existência de Deus.

1. A não evidência “quoad nos” da existência de Deus

Passemos a considerar os argumentos que pretendem comprovar a evidência imediata, para nós, da existência de Deus e uma prova *a priori* dela.

1.1. Argumentos aduzidos a favor da evidência imediata “quoad nos” da existência de Deus

1.1.1. A impossibilidade de pensar a Deus como não existente

Pareceu desnecessário para alguns provar que Deus existe. A estes, a existência de Deus parecia-lhes ser por si (*per se*) mesma evidente. Ora, o que é por si mesmo evidente, não precisa ser demonstrado, pois a sua existência é atestada independente de qualquer demonstração, tão logo compreendamos os termos da proposição. Logo, não é necessário demonstrar que Deus existe e não se pode pensar o contrário, pois a sua existência é um fato que antecede qualquer demonstração.¹

1.1.2. O ser acima do qual nada se pode pensar de maior

Na verdade, é impossível sequer pensar que Deus não existe. O nome Deus – todos entendem – significa: *o ser acima do qual não se pode pensar nada maior*. Com efeito, quem ouve este nome, compreende-lhe o significado. Ora, se compreendemos o que significa *o ser do qual não se pode pensar nada maior*, é porque existe ao menos em nosso intelecto. Entretanto, Deus não pode existir somente no intelecto. De fato, o que existe no intelecto e na realidade é maior do que aquilo que existe apenas no intelecto. Ora, sendo Deus *o ser do qual não se pode pensar nada maior*, se Ele existisse somente no intelecto, seguir-se-ia que Ele não seria *o ser do qual não se pode pensar nada maior*, o que é contraditório. Donde é evidente que Deus existe no intelecto e na realidade, e esta evidência é constatada assim que compreendemos o significado do seu nome.²

¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v. I, X, 1 (59): “Pareceu como supérfluo – para alguns que afirmam que é evidente por si mesmo que Deus existe – o estudo dos que procuram demonstrar que Deus é de modo a não se poder pensar o contrário.”

Ademais, uma coisa é *perfeita* na medida em que *é*. Por isso, seria contraditório pensar que *o ser do qual não se pode pensar nada maior* – ser perfeitíssimo, portanto – possa não-ser (*non esse*). Se isto fosse possível, faltar-lhe-ia uma perfeição, a saber, a do existir, e disto resultaria que tal ser não seria *o ser do qual não se pode pensar nada maior*, pois um ser que não pudesse não-ser seria maior do que ele. Entretanto, Deus é *o ser do qual não se pode pensar nada maior*. Logo, pensá-IO como não-sendo (*non esse*) seria contrariar o próprio significado do seu nome. Daí ser patente, pelo próprio nome de Deus, que Deus existe e não pode não existir e nem ser pensado como não existente.³

1.1.3. A identidade entre essência e existência em Deus

Agora bem, são evidentes por si mesmas as proposições em que o predicado está contido no sujeito. Evidentíssimas por si mesmas, são todas aquelas proposições em que o predicado é idêntico ao sujeito. Ora, na proposição “Deus existe” ocorre que o predicado “existir” é idêntico ao sujeito “Deus”, visto que o nome Deus, como já vimos, possui como propriedade indeclinável o existir. Portanto, a essência divina é idêntica à sua existência. Logo, a proposição Deus existe é evidentíssima por si mesma.⁴

² *Idem. Ibidem.* I, X, 2 (60): “Ora, designamos pelo nome *deus* uma realidade acima da qual nada se pode pensar de maior. É certo que essa noção forma-se no intelecto de quem ouve e compreende o nome *deus*. Assim sendo, deve-se afirmar que ao menos no intelecto Deus é. Todavia, não pode Deus existir apenas no intelecto. Isto porque aquilo que é no intelecto e também na realidade é maior do que aquilo que é só no intelecto. Com efeito, o próprio significado deste nome está a dizer que nenhuma coisa é maior do que Deus. Donde concluir-se que é evidente por si mesmo que Deus existe, o que já está de certo modo manifestado pela própria significação do nome.”

³ *Idem. Ibidem.* I, X, 3 (61): “Ora, se se pudesse pensar em Deus sem o ser, poder-se-ia também pensar em algo maior do que Deus. Mas isso vai contra o significado do nome *deus*. Logo, é evidente por si mesmo que Deus existe.”

⁴ *Idem. Ibidem.* I, X, 4 (62): “Além disso, devem ser evidentíssimas por si mesmas as proposições nas quais algo se predica de si mesmo, por exemplo, homem é homem, ou se o predicado está incluído na definição do sujeito, como, por exemplo, homem é animal. Ora, antes de tudo, conhece-se em Deus que o seu ser identifica-se com sua essência (...) Assim, quando se diz que Deus é, o predicado ou é idêntico ao sujeito, ou, pelo menos, está incluído na definição do sujeito. Logo, será por si mesmo evidente que Deus existe.”

1.1.4. Deus enquanto fim último do homem

O homem tem Deus como o seu fim último e tende para Ele naturalmente. Ora, o homem não poderia buscar Deus naturalmente, se naturalmente não O conhecesse. Donde ser evidente por si mesmo que Deus existe, precisamente pelo fato de o homem buscá-LO naturalmente.⁵

1.1.5. Deus como causa de todo conhecimento

É evidente por si mesmo também aquilo mediante o qual conhecemos todas as outras coisas. Agora bem, tal como a luz do sol nos faz ver todas as coisas, assim também a luz divina é o princípio de todo o nosso conhecimento intelectual. Ademais, Deus é a luz intelectual primeira pela qual todas as outras coisas são conhecidas. Infere-se, destarte, que é por essa luz inteligível que conhecemos todas as coisas. Logo, é necessário ser evidente por si mesmo que Deus existe.⁶

Pelos argumentos levantados acima, muitos concluíram que a existência de Deus é evidente *por si* e *em si* mesma (*quoad se*) e para nós (*quoad nos*). De sorte que seria impossível sequer pensar que Deus pudesse não existir: “Com esses e semelhantes argumentos – diz Tomás – alguns afirmaram que Deus é um ser de tal modo evidente por si mesmo que nem se pode pensar o contrário”⁷.

Passemos à consideração dos argumentos pelos quais o Aquinate refuta os argumentos esposados em prol da evidência imediata da existência de Deus.

⁵ *Idem. Ibidem.* I, X, 5 (63): “Além disso, as verdades naturalmente evidentes são conhecidas por si mesmas, e para conhecê-las não é mister um esforço de investigação. Ora, é naturalmente evidente que Deus é, dado que o desejo do homem se dirige naturalmente para Deus, como para seu último fim (...). Logo, é por si mesmo evidente que Deus existe.”

⁶ *Idem. Ibidem.* I, X, 6 (64): “Além disso, deve ser evidente por si mesmo aquilo pelo qual todas as outras coisas são conhecidas. Ora, isto se dá com Deus. Com efeito, assim como a luz do sol é o princípio de toda percepção visual, também a luz divina é o princípio de toda percepção intelectual, visto que em Deus encontra-se em grau supremo a primeira luz inteligível. Logo, é necessário que seja evidente por si mesmo que Deus existe.”

⁷ *Idem. Ibidem.* I, X, 67(65). (Os hífen são nossos).

1.2. A refutação dos argumentos coligidos acima a favor da evidência imediata da existência de Deus “quoad nos”

1.2.1. A força do costume

O fato de, para alguns, ser impossível pensar que Deus não existe, procede, em parte, do fato de estes homens serem piedosos desde a infância. Educados desde cedo na fé, aprenderam, ainda pequerruchos, a invocar a Majestade Divina pelo seu nome. Ora, o costume, sobretudo aquele que se adquire na tenra infância, enraíza-se tão fortemente no espírito, que pensamos serem as verdades que aprendemos neste tempo naturais e evidentes por si mesmas (*naturaliter et per se nota*).⁸

1.2.2. A diferença entre o que é evidente quoad se e não quoad nos e o que é evidente quoad se e quoad nos

Ademais, a opinião dos que pensam ser a existência de Deus evidente por si mesma provém de uma confusão entre o que seja simplesmente evidente por si mesmo (*notum per se simpliciter*) e o que seja evidente por si e para nós (*quoad nos per se notum*). Que Deus existe, não resta dúvida, é uma proposição evidente por si mesma (*Deus esse per se notum*), pelo fato de que Deus é o Seu ser (*quod Deus est, sit suum esse*). No entanto, Sua existência não é evidente por si e para nós (*non quoad nos per se notum*), porquanto não podemos conceber com a nossa mente o que Deus é (*quod Deus est mente concipere non possumus*). Logo, nós ignoramos (*ignotum quoad nos*), *a priori*, que Deus é o Seu ser (*Deus est, sit suum esse*).⁹

⁸ *Idem. Ibidem.* 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.”

⁹ *Idem. Ibidem.*: “Aquela opinião, em parte, também se origina de não se fazer a distinção entre o que é simplesmente evidente por si mesmo e o que é evidente quanto a nós. Deus ser, com efeito, é simplesmente por

1.2.3. A impossibilidade de conhecermos a essência divina “*quoad se*”

De fato, para que uma proposição seja evidente por si mesma, basta-lhe que o predicado esteja contido no sujeito. Ora, este é o caso da proposição “Deus existe”, pois nela o predicado é idêntico ao sujeito. Destarte, não resta dúvida que tal proposição é por si mesma evidentíssima (*per se notissimum*). Entretanto, é preciso ter presente, que ela é evidentíssima somente para aqueles que veem a própria essência divina (*videntibus ipsam divinam essentiam*). Sendo assim, esta verdade, evidentíssima por si mesma, não o é para nós que não podemos ver a essência divina (*essentiam videre non possumus*). No entanto, importa ressaltar que, se não podemos conhecer a Deus nEle mesmo, dado desconhecermos a sua essência, podemos conhecê-lo mediante os seus efeitos.¹⁰

1.2.4. A significação do nome não nos dispensa da prova

Além disso, não há necessidade alguma de que, conhecida a significação do nome Deus, torne-se concomitantemente evidente a sua existência.¹¹ Primeiro, porque nem todos, mesmo os que admitem que *Deus é*, consideram-no como algo acima do qual nada se possa conceber (*aliquid quo maius cogitari non possit*), exemplo disto é que muitos pensaram que o mundo é Deus.¹² Segundo porque, ainda que todos admitam que Deus seja o ser acima do qual nada se possa conceber (*aliquid quo maius cogitari non possit*), nem mesmo assim se poderia concluir, necessariamente, que Ele exista na realidade (*in rerum natura*).¹³ De fato, deve haver uma correspondência necessária entre a coisa e o nome que a define. Contudo, se

si mesmo evidente, pois que aquilo mesmo que Deus é, também é o seu ser. Mas porque não podemos mentalmente conceber aquilo mesmo que Deus é, ele permanece desconhecido para nós.”

¹⁰ *Idem. Ibidem.* I, XI, 4 (69): “Pois assim como, para nós, é evidente que o todo é maior que a sua parte, também aos que vêem a essência divina é evidentíssimo por si mesmo que Deus é, dado que a sua essência é o seu ser. Mas como não lhe podemos ver a essência, chegamos ao conhecimento do seu ser não por meio dele, mas por meio dos seus efeitos.”

¹¹ *Idem. Ibidem.* I, XI, 2 (67). “Também não é necessário que, conhecida a significação do nome de Deus, imediatamente se saiba que Deus é, como pretendia o primeiro argumento.”

¹² *Idem. Ibidem.* “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.”

¹³ *Idem. Ibidem.* “Em segundo lugar, 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 se possa conceber.”

o espírito concebe algo independentemente da realidade que significa, nada há que impeça que tal concepção não corresponda à realidade.¹⁴ A verdade lógica é a adequação do intelecto à coisa (*veritas est adaequatio intellectus ad rei*) e não da coisa ao intelecto.¹⁵ Daí que, do fato de o nosso espírito conceber que Deus seja *o ser acima do qual nada se pode pensar de maior*, infere-se, apenas, que Deus existe na nossa mente.¹⁶ Com efeito, a menos que *o ser acima do qual nada se possa pensar de maior* exista na natureza, não há impedimento algum em se conceber que exista na mente ou na realidade qualquer coisa que seja maior que Ele.¹⁷

1.2.5. A possibilidade de pensar a Deus como não existente

Segundo aqueles que defendem a tese de que a existência de Deus é evidente por si mesma, pensar em algo maior que Deus é pensar que Ele não existe. Pensam eles que, sendo Deus *o ser acima do qual nada se pode pensar de maior*, poder pensar em algo maior do que Deus é pensar que Ele não é o que Ele é, ou seja, *o ser acima do qual nada se pode pensar de maior*. Mas isso não procede. Com efeito, se se pensa que Ele não seja *o ser acima do qual nada se pode pensar de maior*, isto se deve, não à imperfeição do ser divino, tampouco ao fato de que Deus não seja *o ser acima do qual nada se possa pensar de maior*, mas tão-somente à debilidade do nosso intelecto, que não pode apreendê-lo em si mesmo, mas pode, pelos seus efeitos e através do raciocínio, conhecer que Ele é (*cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur*).¹⁸

¹⁴ *Idem. Ibidem*: “De fato, deve haver correspondência entre a coisa e o nome que a define.”

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*. Q. 1, a. 1, C. Trad. Luiz Jean Lauand. In: **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 149: “A primeira condição quanto a ente e intelecto é pois que o ente concorde com o intelecto: esta concordância diz-se adequação do intelecto e da coisa, e nela formalmente realiza-se a noção de verdadeiro.”

¹⁶ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XI, 2 (67): “Contudo, daquele que o espírito concebe quanto ao nome *deus*, só se pode concluir que *deus* existe apenas na nossa mente.”

¹⁷ *Idem. Ibidem*: “(...) E, assim, não haveria inconveniente algum para os que negam que Deus é. Isto porque não há inconveniente em se pensar em qualquer coisa superior a alguma outra existente na realidade ou na mente, se não para aquele que concebe haver na natureza algo acima do qual nada de maior se possa conceber.”

¹⁸ *Idem. Ibidem*. I, XI, 3 (68): “(...) Isto porque poder pensar nele como não sendo provém não de imperfeição no seu ser, mas da debilidade do nosso intelecto que não o pode ver em si mesmo, e sim nos seus efeitos, e assim vem a conhecer que ele é por meio de raciocínio.”

1.2.6. O desejo natural da bem-aventurança

De certa forma é conforme a verdade dizer que o homem deseja naturalmente Deus. Concedemos, ademais, que só se deseja o que se conhece. Porém, o homem não deseja naturalmente Deus enquanto Deus – *Deus sub ratione Deitatis* –, mas deseja-O enquanto busca a bem-aventurança. Ora, a bem-aventurança é uma semelhança da bondade divina. Com efeito, o homem não conhece naturalmente Deus em si mesmo para poder desejá-lo como tal, mas conhece apenas certas semelhanças de Deus; por exemplo, a bondade que se encontra nas criaturas, a qual não é senão participação por semelhança (*participationem per similitudinem*) na Beldade Divina. Por isso, importa admitir que o homem, pelos dos efeitos (*in effectibus*) de Deus, chegue, raciocinando (*rationando*), ao conhecimento de Deus como bondade suprema e causa primeira de toda bondade.¹⁹ Por fim, se o conhecimento da bem-aventurança e a aspiração por ela proporcionassem um conhecimento direto de Deus, como se explicaria que alguns pensam consistir na riqueza ou nos prazeres a beatitude do homem?²⁰

1.2.6. Deus como causa do nosso conhecimento

Cumprido dizer que Deus não é aquilo pelo qual (*quo est*) todas as coisas são conhecidas (*omnia cognoscendum*) e nem é correto afirmar que todo o conhecimento tenha por pressuposto o conhecimento de Deus. O que é certo é que todo conhecimento causado em nós o é pela influência de Deus (*per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio*). Portanto, urge que, raciocinando (*rationando*), deduzamos que o conhecimento é causado em nós pelo o influxo divino.²¹

¹⁹ *Idem. Ibidem.* I, XI, 5 (70): “O homem conhece Deus naturalmente e naturalmente o deseja. Ora, naturalmente o deseja enquanto naturalmente deseja a bem-aventurança, que é uma certa semelhança na bondade divina. 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.”

²⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom - Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. I, 2, 1, ad 1: “Muitos pensam que a felicidade, este bem perfeito do homem, consiste nas riquezas, outros a colocam nos prazeres ou em qualquer outra coisa.”

Passemos à análise do problema da demonstrabilidade ou não da existência de Deus.

2. *A necessidade da demonstração racional da existência de Deus*

Passemos a considerar os argumentos daqueles que julgam ser a razão inapta para provar a existência de Deus, a qual deve ser aceita, segundo eles, apenas pela fé.

2.1 . *Os argumentos arrolados por aqueles que defendem que, apenas pela fé e pela revelação, podemos saber que Deus existe*

Ora, pensaram alguns que uma demonstração de que *Deus é*, pela razão, não é possível (*Deum esse non postest per rationem inveniri*). Segundo estes, somente pela via da fé e da revelação (*per solam viam fidei et revelatione*) podemos ter a certeza de que Deus existe.²²

2.1.1. *A ineficácia dos argumentos dos filósofos e a identidade entre essência e existência em Deus*

Pensaram assim, pondera Tomás, por causa da debilidade das razões (*debilitatem rationum*) apresentadas por outros para provar que *Deus é* (*ad probandum Deum esse*).²³

²¹ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XI, 6 (71): “Efetivamente, Deus não é aquilo pelo qual todas as coisas são conhecidas, nem é certo que todas as coisas sejam conhecidas a menos que ele seja conhecido, mas porque é por seu influxo que é causado em nós todo conhecimento.”

²² *Idem. Ibidem*. I, XII, 1 (72): “Há, além da opinião 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.”

Talvez esta opinião se deva também ao fato de que alguns filósofos perceberam que, em Deus, a pergunta “se é” (*an est*) é inseparável da pergunta “o que é” (*quid est*). Pois, se “o que Deus é” é-nos desconhecido por via racional, ser-nos-á também “se Ele é”, dado que, em Deus, existe uma identidade entre essência e existência (*in Deo esse essentiam et esse*).²⁴

2.1.2. A incognoscibilidade para nós do nome “Deus”

Além disso, o próprio Aristóteles atesta que o princípio de demonstração da existência de algo (*principium demonstrandum an est*) pressupõe que se conheça o que significa o nome (*quid significet nomen*). Ora, a compreensão do nome divino é a compreensão da sua essência e isso nos é vedado. Logo, como não podemos conhecer a essência ou quiddidade divina (*remota divinae essentiae vel quidditatis cognitione*), não podemos por nenhuma via demonstrar que Deus é (*nulla remanebit via demonstrandum Deum esse*).²⁵

2.1.3. A transcendência divina

Devemos levar em conta que todo conhecimento humano tem origem nos sentidos. Os sentidos são o princípio de onde se origina o conhecimento de todas as nossas demonstrações (*demonstrationis principia a sensu cognitione originem sumunt*). Ora, se a demonstração de algo deve partir dos sentidos, tudo o que transcende os sentidos e as coisas sensíveis é

²³ *Idem. Ibidem.* I, XII, 2 (73): “Muitos foram levados a essa conclusão devido à fraqueza dos argumentos apresentados por outros para se provar que Deus é.”

²⁴ *Idem. Ibidem.*: “Talvez esse erro possa encontrar algum fundamento nas afirmações dos 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 à 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*.”

²⁵ *Idem. Ibidem.* I, XII, 3 (75): “Além disso, se o princípio da demonstração do *se é*, conforme estabelece o Filósofo (...), deve supor a demonstração do nome, visto que o *conceito expresso pelo nome é a definição*, segundo afirma o mesmo (...), então nenhuma via estará aberta para demonstrar-se que *Deus é*, estando excluído o conhecimento da sua essência ou quiddidade.”

indemonstrável (*omnen sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse*). Agora bem, Deus transcende os sentidos. Logo, a existência de Deus é indemonstrável.²⁶

Passemos a considerar os argumentos pelos quais Tomás, refutando os argumentos que excluem qualquer demonstração racional da existência de Deus, defende a possibilidade e a necessidade desta demonstração.

2.2. A refutação dos argumentos acima arrazoados e a defesa da demonstração “*propter quia*” da existência de Deus

A falsidade das sentenças acima compiladas torna-se manifesta por quatro razões. A primeira é que a arte da demonstração prevê que se pode concluir pela existência da causa a partir dos seus efeitos (*demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet*). A segunda é que, se não fosse possível nenhum conhecimento suprassensível, não deveria haver nenhuma ciência além da natural, como é o caso da metafísica. A terceira é que muitos filósofos chegaram a ter, pela especulação racional, algum conhecimento certo e verdadeiro sobre Deus. A quarta e última razão, funda-se num argumento moral, a saber, a autoridade apostólica que afirma ser possível certo conhecimento de Deus pelas coisas criadas.²⁷

2.2.1. A possibilidade de saber se Deus é (*an est*) sem saber o que Ele é (*quid est*)

De fato, ignoramos a essência divina e não podemos conhecer Deus em si mesmo. Admitimos também que, na simplicidade divina, é impossível subsistir qualquer composição

²⁶ *Idem. Ibidem.* I, XII, 4 (76): “Além disso, se os princípios da demonstração recebem dos sentidos a origem do conhecimento, (...) tudo aquilo que transcende os sentidos e as coisas sensíveis torna-se indemonstrável. Com efeito, que Deus é pertence às coisas que transcendem os sentidos e, conseqüentemente, é indemonstrável.”

²⁷ *Idem. Ibidem.* I, XII, 5(77): “A falsidade desta sentença evidencia-se quer pela norma da demonstração, que estabelece poder-se chegar às causas por meio dos efeitos; quer pela própria classificação das ciências, visto que, se não houver uma substância cognoscível acima da substância sensível, também não haverá uma ciência acima da ciência natural, (...); quer, ainda, pelo esforço especulativo dos filósofos e, finalmente, pela verdade apostólica, que afirma: *As coisas invisíveis de Deus são vistas pelo conhecimento que temos das coisas criadas* (Rm, 1,20).”

entre essência e existência. No entanto, o nosso intelecto – que procede compondo e dividindo – pode, por razões demonstrativas, ser induzido a formar uma proposição na qual exprima que *Deus é* (*ex rationis demonstrativis mens nostra inducit huiusmodi propositionem exprimat Deum esse*), sem, contudo, apreender o que Ele é.²⁸

2.2.2. A demonstração da existência de Deus será per effectum

Sem embargo, podemos chegar à causa pelos seus efeitos e, para tanto, não é necessário que assumamos a essência da causa, que nos é desconhecida, como *termo médio* da demonstração. No caso da demonstração da proposição “Deus existe”, usaremos como *termo médio* os efeitos de Deus que nos são mais evidentes: os sensíveis. Serão eles que nos darão o significado do nome *deus* e nos atestarão, por conseguinte, que *Deus é*. Inobstante este saber seja muito imperfeito, pois não nos dá um conhecimento direto *do que Deus é*, ele bastará, ao menos, para provar-nos que *Deus é*. Esta é a *demonstratio quia per effectum*.²⁹

2.2.3. O conhecimento da existência de Deus parte dos sentidos

Portanto, conquanto Deus exceda os sentidos e as coisas sensíveis (*Deus sensibilia omnia et sensum excedat*), são sensíveis, todavia, os seus efeitos. Aliás, os efeitos que se assumem como *termos médios* para provar que *Deus é* são os sensíveis: *eius effectus, ex quibus sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt*. Destarte, todo o conhecimento humano, mesmo o das coisas que excedem os sentidos, inclusive o conhecimento natural de

²⁸ *Idem. Ibidem.* I, XII, 6(78): “Essa identificação se entende do ser de Deus pelo qual ele subsiste em si mesmo, o que nós ignoramos, bem como ignoramos que seja a sua essência. Não se entende, porém, do ser que significa a composição feita pela inteligência. Assim sendo, torna-se demonstrável que Deus é, enquanto por meio de razões demonstrativas nossa mente é induzida a formar uma proposição referente a Deus, a qual exprime que Deus é.”

²⁹ *Idem. Ibidem.* I, XII, 7(79): “Nos argumentos que demonstram que Deus é, não é necessário assumir a essência ou quiddidade divina como termo médio da demonstração (...). Em lugar da quiddidade, deve-se tomar o efeito como termo médio da demonstração, o que acontece nas demonstrações *quia* e, assim, recebe-se do efeito o significado deste nome *deus*.”

Deus, tem origem nos sentidos: *nostra cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt*.³⁰

Passemos à exposição das cinco vias que demonstram a existência de Deus pela razão e a partir das realidades sensíveis.

3. As cinco vias para provar a existência de Deus

Sem embargo, para Tomás, a razão pode, sem recorrer à fé e à revelação, provar que *Deus é*. Julga ele exequível que, por meio de argumentos convergentes e convincentes, a filosofia possa chegar a um conhecimento certo e seguro da existência de Deus. Pensa Tomás poder demonstrar a existência de tal ente metafísico por meio de cinco vias (*quinque viis*):³¹.

3.1. A via do movimento

A primeira via (*prima via*) é a mais manifesta (*manifestior via est*). Parte de um dado que os nossos sentidos atestam com toda clareza: o movimento (*ex parte motus*).³² Agora bem, uma coisa é na medida em que é una. Ora, o mundo possui uma certa unidade e indivisibilidade. Logo, ele é dotado de uma certa entidade, que o constitui, sob certo ponto de vista (*secundum quid*), como um todo uno e indiviso.³³ Donde, no que concerne ao mundo, o que se diz da parte deve-se dizer do todo. Logo, se certas coisas se movem nele, deve-se dizer que o mundo está em movimento. Porém, nada move a si mesmo, pois, enquanto é movido,

³⁰ *Idem. Ibidem.* I, XII, 8(80): “Donde também ficar evidenciado 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. E, assim, a origem do nosso conhecimento, até mesmo das coisas que transcendem os sentidos, está nos sentidos.”

³¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom - Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. I, 2, 3, C: “Pode-se provar a existência de Deus, por meio de cinco vias”

³² *Idem. Idem.* “nossos sentidos nos atestam, com toda certeza, que neste mundo, algumas coisas se movem”

³³ SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do Mundo**. Trad. Alexander A. Macintyre. Rev. Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1988. p. 432: “Ora, o mundo no seu conjunto constitui uma certa entidade e deve, portanto, ter uma certa unidade: o mundo é um todo em si, uno e indiviso. (...)” Não se trata, está claro, de uma *unidade substancial*, pois no mundo existem muitas substancias individuais e distintas, mas sim de uma unidade, sobretudo, de *ordem*: *Idem. Op. Cit.*: “Excluída a unidade substancial, devemos sempre afirmar a unidade do mundo sob muitos aspectos.”

por outro é movido.³⁴ Ademais, mover algo é levá-lo da potência ao ato.³⁵ Todavia, nada pode ser levado a ato senão por um ente que já esteja em ato.³⁶ Agora bem, recordemos uma vez mais que, para o Aquinate, o mundo detém certa unidade. Destarte, importa dizer que, se certas coisas no mundo se movem, o mundo está em movimento. Mas se o mundo está em movimento, ele precisa ser necessariamente movido. Por isso, mister é que exista um ente em ato que mova o mundo e o leve a ato, pois nada move a si mesmo e nem é levado a ato senão por um ente que já esteja em ato.

Ora, este ente em ato que move o mundo pode ou não estar em movimento. Caso esteja, será também por outro movido, já que nada move a si mesmo. Além disso, se ainda este outro estiver em movimento, terá ele também que ser movido, e assim prosseguiríamos *ad infinitum*, o que é impossível. Urge, então, haver um primeiro motor, sem o qual não poderia haver os motores segundos.³⁷ Ora, este primeiro motor deverá ser imóvel, já que, do contrário, seria deveras movido, haja vista que nada se move a si mesmo. Deverá, ademais, ser ato puro, pois se nele houvesse potência, já estaria em movimento e seria movido por outro, pois a potência é princípio de movimento. Agora bem, este ser, a um só tempo ato puro e motor imóvel, nós o chamamos, Deus: “É necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e um tal ser, todos entendem: é Deus”³⁸.

3.2. A via das causas eficientes ordenadas

A segunda via procede das causas eficientes ordenadas. Novamente Tomás parte do dado sensível.³⁹ Por causa eficiente se entende os princípios externos que dão origem ao movimento pelo qual a coisa *é* ou passa a ser.⁴⁰ Agora bem, se a causa eficiente é causa

³⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 2, 3, C: “Ora, tudo o que se move é movido por outro.”

³⁵ *Idem. Idem*: “Mover nada mais é, portanto, do que levar algo da potência ao ato (...)”.

³⁶ *Idem. Idem*: “(...) e nada pode ser levado ao ato senão por um ente em ato.”

³⁷ *Idem. Idem*: “É preciso que tudo o que se move seja movido por outro. Assim, se o que se move é também movido, o é necessariamente por outro, e este por outro ainda. Ora, neste caso não haveria o primeiro motor, por conseguinte, também tampouco, outros motores, pois os motores segundos só se movem pela moção do primeiro motor, como o bastão que só se move movido pela mão.”

³⁸ *Idem. Idem*. I, 2, 3, C: “Encontramos nas realidades sensíveis a existência de uma certa ordem entre as causas eficientes (...)”

³⁹ *Idem. Idem*: “Os princípios externos são a causa eficiente, pela ação da qual tem início o movimento e a coisa *é* ou muda (...)”.

⁴⁰ SELVAGGI. *Op. Cit.* p. 304: “Os princípios externos são a causa eficiente, pela ação da qual tem início o movimento e a coisa *é* ou se muda (...)”.

enquanto coloca as coisas no ser, é impossível que haja algo que seja causa eficiente de si mesmo, pois, no caso, seria anterior a si próprio, o que é um absurdo. Donde “(...) não se encontra, nem é possível, algo que seja causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível”⁴¹. Tampouco se pode, na ordem das causas eficientes, haver uma progressão *ad infinitum*, já que nas coisas essencialmente ordenadas, uma coisa sucede à outra num contínuo e necessário movimento de causas. Dá-se assim que: a causa primeira é causa eficiente da causa segunda, e esta, por sua vez, das demais intermediárias que, por seu lado, produzem o efeito último.⁴²

Destarte, se não houver uma causa eficiente primeira, não haverá, logicamente, nem uma causa intermediária e nem as demais. Agora, se o efeito último é evidente aos nossos sentidos, torna-se clara a existência da causa intermediária, já que o efeito último só pode ser produzido por uma causa intermediária. Outrossim, em existindo a causa intermediária, torna-se inegável a existência de uma causa primeira, pois a causa intermediária reduz-se à causa primeira. Logo, é necessário que haja uma causa eficiente primeira. Portanto, entre as causas eficientes ordenadas, deverá haver uma causa eficiente primeira. Negá-la seria negar a própria realidade sensível, que nos atesta haver um efeito último.⁴³ Tal causa eficiente primeira – incausada, ato puro e imaterial e, por isso mesmo, superior – só pode ser Deus. É o que afirma Tomás: “(...) é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus”⁴⁴.

3.3. A via do contingente e do necessário

A terceira via é tomada do contingente e do necessário. Outra vez o fundamento da argumentação de Tomás é a realidade sensível. Desta feita, verificamos entre as coisas aquelas que podem ser ou não ser, pois, nascendo, passam a ser, e, perecendo, deixam de

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 2, 3, C.

⁴² *Idem. Ibidem*: “Ora, tampouco é possível, entre as causas eficientes, continuar até o infinito, porque entre todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é causa da intermediária e as intermediárias são da última, sejam elas numerosas ou apenas uma.”

⁴³ *Idem. Ibidem*: “Por outro lado supressa a causa, suprime-se também o efeito. Portanto, se não existisse a primeira causa entre as causas eficientes, não haveria a última e nem a intermediária. Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, o que evidentemente é falso.”

⁴⁴ *Idem. Ibidem*.

ser.⁴⁵ Portanto, eis no que consiste o contingente: aquilo que não tem em si a razão suficiente da sua existência.⁴⁶ Agora bem, o que do mundo se diz da parte com mais propriedade deve-se dizer do todo, já que o todo precede as partes. Assim, se existem coisas no mundo que são contingentes, deve-se dizer que o mundo é contingente.⁴⁷ Ora, se o mundo é contingente, é porque veio a ser e pode deixar de ser. Sendo assim, houve um momento em que o mundo não era, “pois o que pode não ser não é em algum momento”⁴⁸. Contudo, se assim fosse, ainda hoje nada deveria haver, visto que o ser só pode vir a ser por algo que já é. No entanto, é falso afirmar que o mundo não existe, porquanto há realidades palpáveis aos nossos sentidos.⁴⁹ Mas se o mundo existe, sendo ele contingente, deve, pelo menos, haver um ente que, sendo antes do mundo, o tenha colocado no ser.⁵⁰ O mundo não se explica a si mesmo, posto que, sendo contingente, está sempre a exigir uma razão externa a ele que torne possível a sua própria existência. Daí dizer Wittgenstein que, para provar que Deus existe, basta “tomar consciência de que o mundo não é tudo”⁵¹.

Ademais, com respeito a este ser necessário que coloca o mundo no ser, deve-se perguntar: ele possui, alhures, a razão da sua necessidade? Agora bem, também entre os entes necessários não se pode retroceder *ad infinitum*, uma vez que, em não havendo um primeiro ente necessário, não existiriam, tampouco, outros entes realmente necessários. De fato, o necessário é, falando estritamente, somente aquilo que existe por si (*a se*) e que, por conseguinte, encontra em si e não alhures a razão da sua existência. Ora, sendo o necessário a razão de ser do contingente, isto é, daquilo que não existe por si (*a se*), toda contingência forçosamente tem a sua origem no necessário. Destarte, a maior prova da existência de um ente necessário é a existência de seres contingentes. Sendo assim, deve-se dizer que existe um

⁴⁵ *Idem. Ibidem*: “Encontramos, entre as coisas, as que podem ser ou não ser, uma vez que algumas se encontram que nascem e perecem. Conseqüentemente podem ser e não ser.”

⁴⁶ SELVAGGI. *Op. Cit.* p. 449: “Contingente é, por sua vez, o que não é necessário, o que pela sua natureza é tal que existe, mas pode também não existir: que, embora existindo de fato, pode não existir em linha de princípio”.

⁴⁷ F. Copleston, formula da seguinte forma este argumento na sua célebre polêmica contra o ateísmo de Russell: RUSSEL. **Perché non sono cristiano**. Milão: Longanesi, 1972. p. 138. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 229: “Em segundo lugar, o mundo é simplesmente um conjunto real ou imaginário de objetos individuais que não têm exclusivamente em si mesmos a razão da própria existência. Não existe um mundo distinto dos objetos que o formam, assim como a raça humana não é algo separado dos indivíduos que a compõem. Por isso, dado que os objetos ou eventos existem, e dado que nenhum objeto da experiência contém em si mesmo a razão da própria existência, a totalidade dos objetos deve ter uma razão externa a si mesma.”

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 2, 3, C.

⁴⁹ *Idem. Idem*: “Se tudo pode não ser, houve um momento em que nada havia. Ora, se isso é verdadeiro, ainda agora nada existiria, pois o que não é só passa a ser por intermédio de algo que já é. Por conseguinte, se não houve ente algum, foi impossível que algo começasse a ser; logo, hoje, nada existiria: o que é falso.”

⁵⁰ *Idem. Idem*: “Assim, nem todos os entes são possíveis, mas é preciso que algo seja necessário entre as coisas.”

⁵¹ WITTINGENSTEIN. **Tractatus**. 6, 45. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 229.

ente que seja absolutamente necessário e que não encontre, nenhures, a causa da sua necessidade, mas que, ao contrário, seja a causa da necessidade de todos os demais entes necessários. Ora, tal ser só pode ser Deus.⁵²

3.4. A via dos graus de perfeição

A quarta via examina os graus de perfeições existentes nas coisas.⁵³ A noção de ser é muito rica, podendo ser desdobrada em várias outras. Este desdobramento busca privilegiar um aspecto de preferência a outros. Costumamos chamar esses desdobramentos de *transcendentais*. Assim sendo, podemos dizer que todo *ser*, na medida em que *é*, *é uno*, que tudo, na medida em que *é*, *é verdadeiro*, e que tudo, na medida em que *é*, *é bom e belo*. Na verdade, como já dissemos, todas estas noções são desdobramentos de uma única e mesma noção, a noção de ser.⁵⁴ Ademais, todas estas perfeições – *unum*, *verum* e *bonum* – são ditas transcendentais, exatamente por transcenderem todos os modos de ser, estando presentes em todos eles. São, pois, constitutivas do próprio ser enquanto tal.

Agora bem, há, segundo atestam os nossos sentidos, coisas mais ou menos verdadeiras, mais ou menos boas, mais ou menos nobres.⁵⁵ Ora, mais e menos se empregam a coisas na medida em que elas se aproximam daquilo que *é máximo*.⁵⁶ Assim, diz-se que o mais cálido *é* o que mais se aproxima daquilo que *é sumamente ígneo*.⁵⁷ Por conseguinte, a existência de coisas mais ou menos verdadeiras, boas e nobres, evidencia-nos, na verdade, a existência de um grau supremo para o verdadeiro, o bom e o nobre.⁵⁸ Ora, já que as noções de

⁵² *Idem. Idem*: “Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade, mas que *é* causa da necessidade para os outros: o que todos chamam Deus.”

⁵³ *Idem. Ibidem*: “A quarta via se toma dos graus que se encontram nas coisas.”

⁵⁴ BARROS, Manuel Correia de. **Lições de Filosofia Tomista**. Disponível em: <<http://www.microbookstudio.com/mcbarros.htm>>. Acesso em: 23/01/2005: “A noção de ser, que abrange tudo, é muito rica, e excede a capacidade da nossa inteligência. Desdobramo-la por isso em várias, considerando no ser um aspecto de preferência aos outros, encarando-o só por um certo lado. As noções assim obtidas, idênticas no fundo, dizem-se, como o próprio ser, transcendentais. As principais são a unidade, a verdade, o bem, a beleza; unidade transcendental, beleza transcendental, etc., para se distinguirem de noções habituais a que se dão os mesmos nomes.”

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica** I, 2, 3, C: “Encontra-se nas coisas algo mais ou menos bom, mais ou menos verdadeiro, mais ou menos nobre etc.”

⁵⁶ *Idem. Ibidem*: “Ora, mais ou menos se dizem de coisas diversas conforme se aproximam diferentemente daquilo que *é* em si mesmo o máximo.”

⁵⁷ *Idem. Ibidem*: “Assim, mais quente *é* o que mais se aproxima do que *é* sumamente quente.”

verdadeiro, bom e nobre emanam da noção de ser, devemos concluir que o ente que possui estas noções em grau máximo, possui também o ser em máximo grau.⁵⁹ Outrossim, o que é máximo num determinado gênero é causa de tudo o que é desse gênero.⁶⁰ Destarte, aquele ser que possui o grau máximo de verdade, de bondade e de toda a perfeição, é, deveras, causa dessas perfeições nos demais seres. Ora, este Ser, fonte do ser e de todo grau de perfeição que dimana do ser, é transcendente à ordem dos seres naturais. De fato, o que os demais seres possuem mais ou menos, este ser possui em grau máximo. E há mais. Tudo o que os diversos seres possuem de perfeição, só possuem enquanto participam desta *Suma Perfeição*. Agora bem, este Ser, sumamente perfeito, nós o chamamos Deus.⁶¹

3.5. *A via do governo do mundo*

A quinta e última via é tirada do governo das coisas. Os nossos sentidos verificam que as coisas que carecem de conhecimento agem sempre ou quase sempre da mesma forma. De fato, elas parecem obedecer a uma lei ou regra que as encaminha para o que é ótimo. Entretanto, coisas que carecem de conhecimento não podem atingir e nem buscar um fim, senão pela intervenção de um princípio intelectual: “Ora, aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente, como a flecha pelo arqueiro”⁶². De fato, assim como o movimento da flecha para o alvo não se explica sem a intervenção do sagitário, assim também o movimento dos corpos físicos que carecem de conhecimento, mas que se encontram ordenados a um fim, não se explica a não ser pela intervenção de um princípio intelectual. Ora, ao ente inteligente a quem pertence o governo e a direção de todos os corpos naturais para o fim que lhes seja peculiar, chamamos Deus.

⁵⁸ *Idem. Ibidem*: “Existe em grau supremo algo verdadeiro, bom, nobre e conseqüentemente ente em grau supremo (...)”.

⁵⁹ *Idem. Ibidem*: “(...), pois, como se mostra no livro II da *Metafísica*, o que é em sumo grau verdadeiro, é ente em sumo grau.”

⁶⁰ *Idem. Ibidem*: “Por outro lado, o que se encontra no mais alto grau em determinado gênero é causa de tudo o que é deste gênero (...)”.

⁶¹ *Idem. Ibidem*: “Existe então algo que é, para todos os outros entes, causa de ser, de bondade, e de toda a perfeição: nós o chamamos Deus.”

⁶² *Idem. Idem*.

“Logo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso chamamos Deus”⁶³.

Assim provamos que Deus *é*. Entretanto, este Deus cuja existência atestamos, não nos permite conhecer o seu *quid est*, isto é, a sua *quidditas* ou *essentia*. Ele é infinito; nós, finitos. Assim, o que Deus é em si mesmo permanece um mistério inefável para nós: “Esse Deus cuja existência afirmamos não nos deixa penetrar o que Ele é. É infinito e nossos espíritos são finitos, portanto devemos contemplá-lo, sem jamais pretendermos esgotar seu conteúdo”⁶⁴.

Passemos às considerações finais deste artigo.

Conclusão

Acerca da existência de Deus, Tomás não compartilha com seus predecessores que ela seja *evidente para nós (quoad nos)*. Distingue, pois, o que é uma proposição evidente por si mesma (*per se nota*) e para nós (*quoad nos*) de uma proposição evidente por si mesma (*per se nota*), mas não para nós (*quoad nos*). Uma proposição é *evidente por si mesma (per se nota)*, quando o seu *predicado* está incluso na razão do seu *sujeito*. Torna-se, ademais, uma proposição *evidente para nós (quoad nos)*, quando conhecemos a definição dos seus termos e, conseqüentemente, constatamos que o seu predicado está contido no seu sujeito. No que tange à proposição “Deus existe”, sabemos pela fé que ela é evidentíssima por si mesma (*per se notissimum*). No entanto, no âmbito de uma abordagem filosófica, não temos como afirmar que ela seja *evidente para nós (quoad nos)* e isto pelo fato de não possuímos um conceito da essência divina que nos mostre que, no caso da proposição “Deus existe”, o sujeito é idêntico ao predicado. Logo, no bojo de um discurso racional, importa que demonstremos que Deus existe. E demonstrar que Deus existe consiste em, partindo do que nos é dado pela experiência sensível, elevarmo-nos, pelo raciocínio, a um ser que não possa não existir. Só desta forma comprovaremos que, na proposição *Deus existe*, o predicado é idêntico ao sujeito.

Agora bem, no que concerne à demonstração, há duas formas possíveis. Há a demonstração *propter quid* e a demonstração *propter quia*. A *propter quid* é a demonstração do efeito pela causa ou das propriedades da essência pela essência. Ela parte do que é mais

⁶³ *Idem. Idem.*

⁶⁴ GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 661.

conhecido *em si mesmo (quoad se)*, a saber, a causa, para daí deduzir a existência do efeito e suas propriedades. Quando se trata de provar as propriedades da essência pela essência, ela parte da essência conhecida pela definição, para daí inferir as suas propriedades. Já a *propter quia* é simplesmente a demonstração da causa pelo efeito. Ela parte do que é mais conhecido *para nós (quoad nos)*, para daí inferir a existência do que é *em si mesmo (quoad se)* mais cognoscível. A *propter quia* apresenta a seguinte desvantagem: enquanto na demonstração *propter quid* conhecemos o que a causa é, porque afinal partimos dela, na *propter quia* conhecemos a existência da causa pelo efeito, permanecendo desconhecido o que esta causa é. No máximo, podemos deduzir-lhe algumas propriedades congruentes, mas sem nunca chegarmos a formar uma definição da sua essência, pois nossos conceitos permanecerão sempre sucedâneos e consoantes os seus efeitos.

Ora, embora maximamente inteligível *por si mesma (per se)*, a essência divina, para nós que a desconhecemos (*ignotum quoad nos*), não é evidente por si mesma (*non est per se notum*). Portanto, no que toca à existência de Deus, é-nos vedado partirmos da sua essência para daí concluirmos a sua existência, como pretendiam alguns antecessores de Tomás. Por conseguinte, no caso de Deus, não podemos adotar a demonstração *propter quid*. Entretanto, podemos partir do que é mais evidente *para nós (quoad nos)*, a saber, os *efeitos sensíveis* de Deus, para daí *inferirmos* a sua existência como causa primeira de todas as coisas. Destarte, em se tratando da existência de Deus, é a demonstração *propter quia* que deve ser adotada. Decerto ela não nos dará a conhecer o “quid est” de Deus; poderemos, apenas, inferir-lhe alguns atributos que lhe sejam consentâneos. Contudo, ela nos dará a conhecer, com certeza, que Deus *é* ou *existe*.

Tomás aplica estes pressupostos nas cinco vias pelas quais julga exequível provar, demonstrativamente, que *Deus é*. Assim, partindo do fato incontestado do movimento, torna manifesta a existência de um motor imóvel, sem o qual os demais moventes e movidos não poderiam existir. Este motor imóvel todos entendem ser Deus. Da existência de causas essencialmente ordenadas, evidencia a existência de uma causa primeira, sem a qual as causas intermediárias não poderiam exercer seu influxo. A esta causa primeira todos chamam Deus. Do que é contingente, conclui pela existência de um ser necessário, sem o qual toda a contingência restaria ininteligível. A este ser necessário todos denominam Deus. Partindo dos graus de perfeição existentes nas coisas, testifica a existência de um ser perfeitíssimo, razão suficiente da existência de todas as perfeições. A este ser perfeitíssimo todos dão o nome Deus. Por fim, das coisas ordenadas a um fim, patenteia a existência de um soberano

governador, sem o qual permaneceria inexplicável a ordem do mundo. A este soberano damos o nome Deus.

Através destas vias, Tomás, partindo da evidência manifesta dos dados sensíveis, atesta a existência de um ser tal que não pode não existir, sob pena de toda a realidade perder a sua inteligibilidade e consistência. Ora, este ser que a razão nos desvelou, corresponde àquela vaga ideia que todos temos acerca de Deus. Destarte, por meio dos raciocínios esposados nas cinco vias, Tomás constata que aquela ideia irrefletida de um ser superior não é uma mera quimera e que a proposição *Deus existe* é necessariamente verdadeira. Doravante, de acordo com as cinco vias cosmológicas do Aquinate, negar a existência de Deus equivale a cair na absurdidade de negar os dados sensíveis mais palpáveis. Negar que Deus existe é cair na ridiculez cética de negar a própria realidade e a capacidade de a nossa razão elevar-se acima da matéria. O que outros, em seu “idealismo”, quiseram conquistar *a priori*, isto é, independentemente da experiência sensível, Tomás apreendeu, em seu “realismo moderado”, *a posteriori*, ou seja, mediante a experiência.

BIBLIOGRAFIA

BARROS, Manuel Correia de. **Lições de Filosofia Tomista**. Disponível em: <<http://www.microbookstudio.com/mcbarros.htm>>. Acesso em: 23/01/2005.

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

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

RUSSELL, B. **Perché non sono cristiano**. Milão: Longanesi, 1972. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. Trad. José Maria de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.

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

TOMÁS DE AQUINO. **De Veritate**. In: LAUAND, Luiz Jean. **Cronologia de Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Suma Contra os Gentios**. Trad. 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.

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