A EXISTÊNCIA NA FILOSOFIA DE S. TOMÁS

BREVE NOTICIA

Este livro de Gilson, até hoje inédito, e que sai, portanto, em primeira edição em língua portuguêsa, contém a série de preleções por êle proferidas em São Paulo, em 1956, para as "Conferências do Centro Dom Vital de São Paulo".

O texto aqui apresentado é a tradução do original inglês entregue pelo filósofo francês ao Centro Dom Vital de São

Paulo.

Embora substancialmente idênticos, o texto escrito contém efetivamente mais do que as conferências (estas foram pronunciadas mas não foram lidas em francês). De um lado, o primeiro capítulo "O doutor da verdade cristã" não constou das conferências pronunciadas em S. Paulo. De outro lado, a exposição oral dos demais, como é óbvio, condensou muita vez em fórmulas abreviadas trechos que no trabalho escrito são mais extensos. O próprio autor anotou, à margem, mais de um "skip".

Deu Gilson ao grupo do Centro Dom Vital de São Paulo, com quem então privou, ampla liberdade para a composição do livro em português, inclusive a de "escrevê-lo", valendo-se das páginas por êle deixadas. Evidentemente não usamos dessa liberdade... exceto para o título em português, que escolhemos nós e o editor, e sôbre o qual o autor, ao que eu saiba, não foi consultado.

Traduzimos literalmente o texto, que é, assim, o de Gilson, tal como se encontra nos originais que compôs para ler. Alinhamos os capítulos na mesma ordem: concluímos sem acrescentar uma palavra, embora para alguns, que leram a tradução (1),

^{(1) —} Entre êles o R. Frei Guilherme Nery Pinto, OP, que teve a gentileza de ler e apresentar inúmeras sugestões sôbre a redação em português, sugestões que constituem uma excelente contribuição a êste livro.

parecesse inacabado o último trecho, que ali está a modo de conclusão. Não somos do mesmo parecer, data venia: o período final de Gilson conclui, e com grande sentido de unidade, retomando o ponto de início da obra escrita e dando como que a síntese da intenção que inspirou e dirigiu todo o trabalho: fixar a contribuição mais peculiar, mais originalmente pessoal de São Tomás de Aquino à história do pensamento filosófico.

Este pequeno livro é obra de maturidade. A análise que o admirável filósofo transmitiu, aos 72 anos de idade, ao auditório interessado e atento de São Paulo, situa-se em linha ascendente no conjunto de sua obra; sob muitos aspectos é superior a tôdas que escrevera anteriormente, no mesmo gênero, sobretudo pela visão sintética em que apreende como que o "específico" tomista em Filosofia. Seja por esta, ou por outra razão, sente-se no opúsculo um espírito vigoroso e comunicativo.

A tradução se fêz como tarefa coletiva, parte (caps I, II e III) por nós; parte (caps. IV e V), pela sra. Gilda Lessa Mellilo; e os caps. finais (VI e VII) pela srta. Yolanda Balcão. A revisão inicial de todo o trabalho foi feita em equipe, pelos tradutores. Finalmente o texto traduzido foi revisado por Frei Guilherme Nery Pinto, como dissemos acima: aqui manifestamos nosso agradecimento ao ilustre dominicano.

As pessoas entendidas, que nos queiram fazer reparos, agradeceremos: a todos pedimos benevolência para os defeitos que porventura encontrem.

São Paulo, março de 1962

GERALDO PINHEIRO MACHADO

CAPÍTULO I

O DOUTOR DA VERDADE CRISTÃ

A natureza e o significado da obra de Tomás de Aquino não podem ser cabalmente compreendidos por aquêles que a abordam, de maneira direta, como se nada houvera antes dela. Quando começou a ensinar a Teologia, e, mais tarde, a Filosofia, Tomás de Aquino estava bem ciente da situação geral em que seu trabalho iria colocar-se.

Até os últimos anos do século XII, quando o mundo cristão descobriu a existência de interpretações não cristãs do universo, a Teologia cristã nunca se interessara pelo fato de que uma interpretação não cristã do mundo, como um todo, inclusive do homem e do seu destino, fôsse ainda uma possibilidade aberta. Quando Tomás de Aquino começou a construir sua doutrina, vale dizer, de 1253 a 1254, a descoberta da filosofia grega pelo ocidente cristão era fato consumado, - e nada devia ao próprio Tomás de Aquino. Sem dúvida, seus últimos comentários sôbre Aristóteles muito contribuiram para mais exata interpretação da doutrina do filósofo, mas quem pretendesse que Tomás, a essa altura, por volta de 1250, estivesse descobrindo o mundo dos filósofos gregos, simplesmente se revelaria atrasado de cinquenta anos pelo menos. Nessa época todos os mestres cristãos sabiam que era possível apresentar uma explicação não-cristã do mundo, e sabiam em que ela consistia, ao menos em linhas gerais. Mas a questão da atitude apropriada a tomar-se a propósito dessa explicação era complexa. Cada mestre teve de expôr sua resposta a essa indagação.

Para um homem do século XIII, na Europa Ocidental, que era "ser filósofo"? Entre muitas outras coisas era ser um

pagão. Filósofo era um daqueles homens que, nascidos antes de Cristo, não puderam informar-se a respeito da verdade da Revelação Cristã. Tal era o caso de Platão e Aristóteles. O Filósofo, por excelência, era um pagão. Outros, nascidos depois de Cristo, eram infiéis. Tal o caso de Alfarabi, Avicena, Gabirol e Averroes. De qualquer modo, pode-se dizer que a primeira conotação da palavra filósofo era: pagão. Nada há de absoluto no uso das palavras: sem dúvida podem encontrar-se exceções. Boécio, por exemplo, foi às vêzes chamado de "filósofo" e contado entre êles. Era, porém, excepcional êste emprêgo do têrmo. Ao contrário, casos sem número se podem citar em que é certa a conotação pagã da palavra "filósofo".

Cumpre, todavia, notar que isso era uma questão de costume, não de definição. Ao definir a Filosofia, nenhum teólogo do século XIII teria dito que ela é, por essência, pagã. Convidado a definir um filósofo, o mesmo teólogo provàvelmente não diria que alguém não poderia ser filósofo, se não fôsse pagão. Ressaltamos apenas que, de costume, quando o teólogo dizia "os filósofos" ou "um filósofo", tinha quase sempre em mente um homem que, não sendo cristão, dedicara sua vida ao estudo da Filosofia.

O paralelo entre "philosophi" e "sancti", usado com frequência pelos teólogos do século XIII, confirma nossa observação. Alberto Magno não hesita em citar duas séries diferentes de definições da alma: uma dos sancti, outra dos philosophi. Um filósofo, portanto, não era um "santo" (santo, não no sentido de canonizado, mas no de uma pessoa santificada pela graça do batismo cristão). Se um teólogo julgasse conveniente recorrer à Filosofia nos seus trabalhos teológicos, como foi o caso de Tomás de Aquino, não era normalmente chamado "filósofo", e, sim, philosophans theologus (teólogo filosofante), ou, simplesmente, philosophans (um filosofante). A julgar pelo modo de falar, parece que não passava pela mente dos teólogos do século XIII que um homem pudesse ser a um tempo ambas as coisas: "filósofo" e "santo".

Uma das conseqüências disso era que a Filosofia, na sua realidade concreta, se apresentava ao espírito de muitos teólogos como u'a massa indiferençada em que se encontrariam as lições de quase todos aquêles que, ou por não estarem ao corrente da verdade cristã, ou por não a terem aceito, tentaram obter uma visão consistente do mundo e do homem com os recursos apenas da razão. Éste conglomerado filosófico é bem representado pela enciclopédia de Alberto Magno, cujos elementos, tomados de tôdas as fontes disponíveis, se fundem e se reduzem a uma espécie de unidade livre. Se conhecêssemos melhor tais enciclopédias, como a monumental Sapientiale de Tomás de York, elas nos dariam uma visão mais nítida do que representava a palavra filosofia para um teólogo do século XIII. Aristóteles está lá, especialmente na interpretação averroista; Platão, Avicena, Cundissalino, Gabirol, Cícero, Macróbio, Hermes Trismegisto, em resumo, está representada tôda a literatura filosófica disponível naquela époça.

Menção especial deve fazer-se à influência dos mestres em artes nas primeiras universidades européias. Devendo ensinar a doutrina de Aristóteles, precisavam averiguar antes o sentido exato dos seus escritos. Ao fazê-lo, naturalmente tinham de dissociar dêles os elementos de fé e de teologia cristã, mas tinham de dissociar também os elementos estranhos introduzidos pelos intérpretes. É revelador o fato de Tomás de Aquino, no Comentário das Sentenças de Pedro Lombardo, considerar ainda o Liber de Causis um autêntico trabalho de Aristóteles. Trata-se de algo a mais do que um mero caso de falsa atribuição. Para atribuir o Liber de Causis plotiniano a Aristóteles é preciso que se tenha uma noção muitíssimo vaga do sentido global da metafísica de Aristóteles.

Nos anos em que esteve na Itália, de 1259 a 1268, Tomás de Aquino teve à sua disposição as traduções das obras de Aristóteles, ou as revisões de traduções, feitas por Guilherme de Moerbeka, e aproveitou-se dessa oportunidade para escrever comentários à doutrina do Filósofo. É difícil caracterizar em poucas palavras o nôvo Aristóteles visto por Tomás de Aquino. Alguns de seus traços, pelo menos, no entanto, são fàcilmente visíveis. Rigorosamente falando, não é exato dizer que Tomás batizou Aristóteles. Ao contrário, em todo lugar

em que Aristóteles ou contradiz a verdade cristã (eternidade do mundo) ou simplesmente a desconhece (criação ex nihil), Tomás ou o diz com franqueza, ou, ao menos, não lhe atribui o que êle não disse de modo expresso. Por exemplo, é notável que, ao comentar a Metafísica de Aristóteles, na qual a causalidade do Primeiro Motor é tão importante, Tomás de Aquino não usou uma vez sequer a palavra criação. Aristóteles não enunciara tôda a verdade filosófica, e Tomás estava bem ciente disso.

Por outro lado. Tomás de Aquino viu com clareza que, nos escritos de Aristóteles, tais como os temos, alguns pontos não estão determinados de maneira completa. Em tais casos, nenhuma razão há para que a interpretação da doutrina atribuída ao filósofo seja escolhida necessàriamente no terreno que menos facilite reconciliá-la com os ensinamentos da fé Cristã. No problema do intelecto agente, por exemplo, havia em Averroes um perceptível endurecimento da posição de Aristóteles. Tomás não achou útil tornar o aristotelismo mais frontalmente oposto à verdade cristã do que já o era nos trabalhos autênticos do próprio Aristóteles. Em resumo, pode-se dizer que Tomás removeu de Aristóteles todos os obstáculos à Fé Cristã não evidentes nos escritos dêle. Seja como fôr, se batizou Aristóteles. Tomás não o fêz nos "Comentários", e sim, antes, nos seus escritos pessoais de Teologia. Assim procedendo, o batismo produziu seu efeito normal: primeiro teve de morrer o vetus homo para que nascesse um nôvo homem. O nome dêste nôvo cristão havia de ser um nome cristão. Não seria Aristóteles: o seu verdadeiro nome seria Tomás de Aquino.

Depois de remover tais obstáculos desnecessários, Tomás de Aquino encontrou-se em posição bem diferente ao dos demais teólogos. Sem chegarmos ao ponto de afirmar que êste Aristóteles purificado se identificou com a própria filosofia de Tomás de Aquino, devemos, pelo menos dizer que Aristóteles, para êle, se tornou a verdadeira encarnação da verdade filosófica. Tomás viu, então, até onde poderia ir a filosofia na linha do pensamento. Além disso, — fato muito importante, — obtivera uma noção clara do que é filosofia, e isto

despojou-o de muitas facilidades de que os teólogos anteriores haviam feito uso generoso.

Tomás não podia contentar-se com recorrer, em cada caso particular, à filosofia que, naquele ponto preciso, fôsse mais fàcilmente conciliável com o cristianismo. Por exemplo: não podia aceitar a definição da alma humana formulada por Aristóteles, e. ao mesmo tempo, buscar em Platão a demonstração da imortalidade da alma. É importantíssimo ter em mente, ao abordar os trabalhos de São Tomás de Aquino, que êle não mais podia contentar-se com um ecletismo filosófico na elaboração de sua teologia, uma vez que compreendera o que é, realmente, uma visão filosófica do mundo. Se sua teologia devia utilizar-se da Filosofia, então cumpria-lhe estabelecer sua própria filosofia. Em outras palavras, como teólogo, Tomás precisava de um conjunto de princípios filosóficos, aos quais recorreria, sempre que necessário, no curso dos trabalhos teológicos. Em têrmos gerais, êstes princípios podem considerar-se "uma reinterpretação — das noções fundamentais da metafísica de Aristóteles, à luz da verdade cristã". As três noções — ser, substância e causa eficiente — podem definir-se, pràticamente no tomismo, pelos mesmos têrmos da doutrina aristotélica: certo é, porém, que as velhas palavras de Aristóteles recebem, no tomismo, sentido inteiramente nôvo.

Daí vem a possibilidade, sempre aberta, de reduzir-se a doutrina de Tomás de Aquino à de Aristóteles. Pelo menos, podem atribuir-se corretamente duas metafísicas diferentes a Tomás de Aquino, a metafísica de Aristóteles ou a que é própria a Tomás de Aquino — pois que a linguagem técnica permanece pràticamente a mesma.

O fato acarretou duas conseqüências para a teologia tomista. Primeiro, Tomás teve de submeter a um exame crítico o ecletismo filosófico de seus predecessores. Como êle não se contentaria, ao discutir problemas teológicos, com recorrer, em cada caso particular, à filosofia que lhe permitisse reconciliar razão e revelação com o mínimo esfôrço possível, teve de eliminar tôdas as posições teológicas que, aceitáveis embora no

ecletismo, eram incompatíveis com a sua própria concepção da filosofia.

Por outro lado, como a Teologia se associa intimamente à vida religiosa, nenhum teólogo poderia riscar, pura e simplesmente, tudo quanto, nessa matéria, se fêz e se ensinou antes dêle. Teve Tomás, portanto, de reinterpretar as posicões de seus predecessores à luz dos seus próprios princípios filosóficos. Daí a curiosa — mas inevitável — perspectiva que o faz aparecer como alguém que constantemente se equivoca sôbre a doutrina dos seus predecessores. Que isto seja ilusão, percebe-se fàcilmente pelo fato de que o resultado do que se chama a "sua interpretação" é sempre o mesmo: fazer os predecessores ensinarem uma doutrina que muito se assemelha com aquela que êle próprio está ensinando. Tomás de Aquino tem linguagem própria, mas está sempre disposto a aceitar a linguagem de qualquer outro, contanto que seja possível fazê-la dizer aquilo que êle próprio tem como verdadeiro. Tal constância na orientação do método interpretativo não pode resultar de uma série de erros acidentais de interpretação. O que Tomás de Aquino faz dizer a Boécio, ou o que êle atribui ao autor do Liber de Causis, às vêzes contra a evidência histórica positiva, expressa simplesmente o desejo de deixar intata a linguagem teológica já recebida e de preservar o espírito da verdade, contido nas doutrinas antigas. É para isto que Tomás contantemente põe vinho nôvo nos velhos barrís, depois de remendá-los.

O sincretismo teológico, sôbre o qual (ou dentro do qual), Tomás teve de exercer o trabalho crítico, compunha-se de muitos elementos diferentes. A lógica que utilizou era inteiramente aristotélica. Como o fêz para a metafísica, recorreu à interpretação de Avicena, sem os erros evidentes do ponto de vista da fé cristã. Serviu-se também, do Liber de Causis, do Fons Vitae, de Gabirol, e de muitas outras fontes secundárias, em que dominava a tradição platônica: tal foi em particular o caso de Boécio. Mas o núcleo dêsse ecletismo era constituído pelo que ainda sobrevivia da teologia de Santo Agostinho.

Havia boa razão para isso. Agostinho era, desde muito, a maior autoridade teológica no mundo cristão latino. O De Trinitate, entre muitos outros escritos, era objeto constante de meditação para todos os teólogos, e os inúmeros fragmentos de Agostinho, inseridos por Pedro Lombardo nas "Sentenças", eram suficientes para assegurar a sobrevivência de sua influência nas escolas do século XIII. A filosofia usada por Agostinho, na elaboração da Teologia, fôra a de Plotino, ou, melhor, uma versão revista da filosofia de Plotino. O pensamento filosófico pessoal de Agostino está para o de Plotino como o pensamento filosófico pessoal de Tomás de Aquino está para o de Aristóteles.

O problema de Tomás de Aquino era, então, manter aquilo que tinha por verdadeiro, sem destruir posições teológicas fundamentalmente boas, ou pelo menos, comumente ensinadas como verdadeiras durante tantos séculos. Em 1956 passaram-se 682 anos da morte de Tomás de Aquino. Sua autoridade nos aparece como notàvelmente firmada. Mas quando Tomás morreu, em 1274, 834 anos já haviam passado desde a morte de São Agostinho. Não nos é fácil avaliar as dificuldades da tarefa de rever discretamente uma a uma, posições doutrinais que, aos poucos se tornavam indistinguíveis da verdade revelada, de que davam certa explicação.

Uma coisa, ao menos, é certa. Como quer que interpretemos o trabalho de Tomás de Aquino, para êle êsse trabalho permanecerá sempre o de um professor da verdade cristã. Nascido em 1225, tinha Tomás seis anos de idade quando, em 1231, seus pais o colocaram como Oblato no Mosteiro beneditino de Monte Cassino. Daí por diante Tomás nunca deixou de pertencer a uma ordem religiosa, primeiro como beneditino, depois como dominicano. De certo modo êle nunca deixou de sentir e de comportar-se como beneditino. Sua atitude em face do estudo está dominada por êsse fato.

Desde os primórdios do cristianismo debateu-se a questão de saber até que ponto os cristãos, particularmente os padres e muito especialmente os monges, teriam permissão para estudar, ou seriam a isso encorajados. Tomás de Aquino nunca teve hesitações a êste respeito. Na Summa Theologiae propôs resolutamente a questão, pela fórmula mais desafiadora: de fato, não indagou se os monges poderiam ter permissão para estudar, e, sim, se poderia instituir-se uma ordem religiosa com o fim de dedicar-se aos estudos (S. Teol., IIª IIªe, q. 188, a. 5). E sua resposta é afirmativa. Mas o que é interessante consisiderar são os argumentos com que fundamenta essa afirmativa.

Alguns dêles fundamentaram-se nas necessidades da vida ativa: o pregador tem de aprender alguma coisa, se realmente quer pregar. Outros se apoiam nas necessidades da vida contemplativa. Para limitar-se a êste segundo grupo de argumentos, observamos inicialmente que os estudos que Tomás tinha em mente são os que êle chama de "studia litterarum". Parece entender por esta expressão antes de mais nada, o estudo das letras sagradas, ou seja, o estudo da Sagrada Escritura. Tratando da vida contemplativa, Tomás de Aquino fixou-lhe. como objeto principal, perscrutar a verdade divina, porque essa contemplação é o fim de tôda vida humana. Em segundo lugar, e como para encaminhar a êste elevadíssimo objeto. Tomás atribui à vida contemplativa a consideração dos efeitos de Deus, consideração que nos leva, como pelas mãos, ao conhecimento do autor dêsses efeitos. É óbvio que a inclusão do estudo das criaturas entre os fins legítimos da vida contemplativa, implica o reconhecimento dos estudos científicos e filosóficos como objetos legítimos dos estudos monásticos.

Tomás de Aquino nunca se afastou desta posição. Sustentou sempre que eram lícitos aos monges os estudos científicos e filosóficos. Sustentou sempre explicitamente que, uma Ordem Religiosa instituída para dedicar-se ao estudo, podia legitimamente incluir ciência e Filosofia nos seus programas, atendendo apenas a que êstes estudos se orientassem para a contemplação de Deus, como seu próprio fim. Foi perfeitamente claro nesse ponto: "A própria contemplação dos efeitos divinos pertence, secundariamente, à vida contemplativa, pois que o homem por ela se eleva ao conhecimento de Deus" (S. Teol., II^a II^{ae}, 9. 180, a 4, Resp.).

Isto nos basta para entender a natureza dos trabalhos de São Tomás de Aquino. Nada de misterioso a seu respeito. Freqüentemente êles recorrem à consideração, ou como diz Tomás, à contemplação do mundo das coisas naturais; contudo, nêles, ciência, lógica e filosofia nunca servem a outro fim que não seja a mais perfeita contemplação de Deus. A resposta mais simples, para a debatida questão de saber se há uma filosofia nos trabalhos de São Tomás de Aquino, é sim, há; ela, porém, se destina sempre a facilitar nosso conhecimento de Deus.

O fato está fora de discussão. A pergunta seguinte seria: pode um filósofo considerar como filosófico êsse estudo da natureza e essa especulação filosófica concebida como um passo para o conhecimento de Deus? A resposta, naturalmente, é: depende. Depende do filósofo e da idéia que tem da Filosofia. Não creio que esta nogão de Filosofia seduzisse John Dewey, ou Carnap, ou, para estender um pouco o sentido da palavra "filósofo", Bertrand Russel. Mas muitos filósofos, que nada têm de comum com Tomás de Aquino, ressentir-se-iam bastante com tal limitação da Filosofia. Os filósofos gregos — para considerar os únicos que Tomás de Aquino conheceu, — eram de opinião, precisamente, que a suprema ambição de todo verdadeiro filósofo era conhecer a Deus.

Detenho-me um momento, pois êste é um ponto que parece escapar à atenção de muitos críticos de Tomás de Aquino, alguns dêles católicos, que parecem surpreendidos por ver um cristão, teólogo e monge, manifestar interêsse tão apaixonado pelos escritos de um pagão como Aristóteles. Mas, exatamente como monge cristão, Tomás de Aquino estava impressionado com o fato de, séculos atrás, ter já o pagão Aristóteles buscado o mesmo objetivo que êle próprio indicara como seu. Não hesitaríamos nisto se tivéssemos um pouco mais de imaginação. É bem possível que, para convencer alguns de nossos contemporâneos que Tomás de Aquino era verdadeiro filósofo, seria mais fácil apresentá-lo como interessado apenas em filosofia; mas, do seu ponto de vista, o maior de todos os filósofos estivera interessado, principalmente, com o problema de Deus.

Releiamos as surpreendentes declarações de Tomás de Aquino sôbre êste assunto, para êle, o verdadeiro nome da Sabedoria era Jesus Cristo; portanto Cristo é a verdade; ora, que disse o Cristo a êsse respeito? Eis a resposta de Tomás de Aquino: "Por Suas próprias palavras a Sabedoria divina dá testemunho de que assumiu a carne e veiu ao mundo para dar a conhecer a verdade: "Para isto nasci, e para isto vim ao mundo, para dar testemunho da verdade" (João, 18, 37). O Filósofo afirma que a Filosofia primeira é a ciência da verdade, não de qualquer verdade, mas daquela que é a origem de tôda verdade, ou seja, aquela que pertence ao primeiro princípio pelo qual tôdas as coisas existem. A verdade pertinente a tal princípio é a fonte de tôda verdade; porque as coisas têm na verdade a mesma ordem que têm no ser" (C. Gent., I, 1-3).

Longe de imaginar que se deva encontrar alguma oposição entre a finalidade da indagação filosófica e a da indagação teológica, Tomás pensa que o objeto último delas é o mesmo. Em C. Gent. I, 4 apresenta o conhecimento de Deus como "o mais alto cimo ao qual a investigação humana pode chegar". Por outras palavras, há completo acôrdo entre o ensino do doutor da verdade cristã e o do filósofo, na medida em que, no plano do conhecimento natural, também, o filósofo é um teólogo.

Qual, então, a diferença entre êles? Tomás formulou a pergunta na mesma Questão da Summa em que sustenta que se pode estabelecer uma Ordem Religiosa para dedicar-se ao estudo. Examinou, aí, a seguinte objeção: "o que professa um monge cristão deve ser diferente do que professam os pagãos. Ora, entre os pagãos há alguns professôres de Filosofia. Mesmo hoje alguns seculares se chamam professôres de certas ciências. Conseqüentemente, os monges nada têm que ver com o estudo das letras". Responde Tomás de Aquino: ainda quando estudam a mesma matéria, os filósofos e os monges não a estudam com o mesmo fim: "os filósofos costumam ensinar as letras como parte da educação secular. Mas compete principalmente ao monge dedicar-se ao estudo das letras relativas à doutrina

que "diz respeito à piedade" (Ep. a Tito. I. 1). Quanto aos outros ramos das ciências, seu estudo não convém ao religioso, cuja vida tôda deve estar a serviço de Deus, a não ser na medida em que se ordenam à doutrina sagrada". (S. Teol., IIª IIª, q. 188, a. 5, ad 3 um.)

O próprio Tomás de Aquino nos assegura, assim, que todos os seus estudos, todos os seus trabalhos, inclusive, os comentários das obras de Aristóteles, diferem dos trabalhos dos "filósofos", porque, no seu caso, a verdadeira finalidade é o estudo da Sagrada Escritura. Foi fiel à sua vocação religiosa: aut de Deo aut cum Deo. Quando não falava de Deus, falava com Deus.

Com isso chegamos ao limiar do nosso último problema, e, segundo creio, ao início da solução. Quando filosofa, nos trabalhos de Teologia, que faz Tomás? é teólogó, ou filósofo? De início devemos dizer que é impossível dar uma resposta aceitável por todos. Tudo depende da definição de Teologia tomada como ponto de partida. Embora haja muitas definições da Teologia (pràticamente tantas definições quantos teólogos), um elemento, pelo menos, é comum a tôdas; a saber: a Teologia considera todos os seus objetos à luz da revelação divina.

As diferenças de interpretação começam quando os teólogos procuram definir as relações existentes, dentro da própria Teologia, entre revelação e razão.

Temos hoje uma noção pobre da Teologia, muito diferente da gloriosa imagem familiar aos leitores de Dante, tão esquecida em nossas escolas. É verdade que o teólogo, como o entende Tomás de Aquino, vê tôdas as coisas à luz da revelação divina, mas é grave êrro imaginar que, no verdadeiro tomismo, ver uma verdade à luz da revelação divina consiste necessàriamente em partir de uma verdade revelada, como de uma premissa, para dela inferir alguma conclusão.

Fazer isso é, realmente, teologizar. Tomás de Aquino concederia mesmo que a verdade teológica, própria e essencialmente, consiste na verdade que Deus nos revelou e que não

poderíamos conhecer por outro modo. Esta é o "revelado": o revelatum, isto é, aquilo que por essência tem que ser revelado para ser conhecido, pura e simplesmente. Mas em tôrno dêste cerne do conhecimento essencialmente teológico há vasta área de especulação racional que, por cooperar com o trabalho da revelação, está também incluído no trabalho do teólogo.

Além da verdade que não se pode conhecer sem a revelação divina, muitas verdades há que não estão fora do alcance da razão humana, mas foram, não obstante, reveladas por Deus ao homem. Por quê? Porque é necessário à salvação do homem que estas verdades sejam conhecidas, e, desde que, por várias razões, nem todos os homens são capazes de descobrilas através da indagação filosófica, Deus revelou-as a todos. Ainda que reveladas a todos, estas verdades são cognoscíveis racionalmente. Tôda investigação racional dedicada à investigação daquilo que, muito embora revelado por Deus, é conhecível racionalmente, constitui parte da Teologia, tal como a entende Tomás de Aquino.

Um fato basta para prová-lo. A Summa Contra Gentiles é um trabalho puramente teológico. Foi às vêzes chamada a "Suma filosófica" porque contém de fato grande proporção de especulação puramente racional. Mas o prólogo mostra, de modo claro, que a intenção do autor, ao escrevê-la, foi puramente religiosa. Reconhecemos aí o Dominicano que estamos habituados a ouvir na Summa Theologiae, quando, no capítulo II da Contra Gentiles. Tomás faz suas as palavras de Santo Hilário: "Estou consciente de que devo a Deus a principal obrigação de minha vida, que minha palavra e minha inteligência possam falar dêle". Além disso, Tomás diz (C. G. II, 4, 6) que, na Contra Gentiles, êle segue a ordem teológica que procede de Deus para a criatura, e não a ordem filosófica, que procede da criatura para Deus. Qual é, na Contra Gentiles, a proporção da especulação destinada às verdades reveladas que são inacessíveis à razão sem o auxílio da Fé? Uma quarta parte do todo. O próprio Tomás de Aquino o diz. No Prólogo do Lv. IV. 1, 10, Tomás assinala a mudança de atitude, de método e de ordem: "no que precede, as coisas divinas foram objetos de exposição na medida em que

a razão natural pode obter conhecimento delas pelas criaturas: imperfeitamente, é claro, e conforme à capacidade de nossa inteligência... Agora resta falar daquilo que foi divinamente revelado para nós como algo que se deve acreditar, pois que excede à razão". Portanto, na Summa Contra Gentiles, três partes da obra estudam as verdades acessíveis à razão humana: e ainda assim tôdas as coisas nela são Teologia. Evidentemente Tomás adotou êste plano porque desejava mostrar aos pagãos e infiéis, que não acreditavam nas Escrituras, quão longe a razão humana pode ir sòzinha a caminho da revelação cristã, mas, proceder assim é precisamente o que Tomás de Aquino chama ensinar Teologia. Tudo o que está na Contra Gentiles, inclusive a ordem de exposição, é Teologia. Tudo o que está na Summa Theologiae, (e o próprio nome, bastaria para o tornar claro), é Teologia. Numa palavra, tudo o que ensinamos nas Escolas como Filosofia de São Tomás de Aquino, foi primeiro ensinado por êle nos tratados teológicos, como parte da verdade teológica.

Seia portanto isto ponto pacífico: como a Teologia inclui tudo o que se pode conhecer à luz da revelação, inclui o que Tomás chamou: "a verdade sôbre Deus alcancada pela razão natural", e que, no entanto, Deus "convenientemente propôs ao homem para crêr (C. G. I, 4, título). Isto não é tudo. Além daquilo que o homem não pode conhecer sem a revelação, e além daquilo que o homem conhece, de modo mais fácil e perfeito se lhe é revelado, há o imenso campo de tudo aquilo que, embora não atualmente revelado, pode ser usado pelos teólogos como meios para estabelecer, de modo racional. a verdade revelada, quando isto é possível, ou, ao menos, para defendê-la contra as objeções dos adversários. Na doutrina de São Tomás de Aquino, tudo o que pode servir ao principal objetivo do teólogo, que é fazer conhecer melhor o sentido da verdade revelada, é, pela mesma razão, Deus que a revelou, cá, sob a razão formal da revelação, e, portanto, pode incluir-se na Teologia. Tomás de Aquino não fixou limites à extensão possível do campo da especulação teológica. Chama revelabilia, "revelável" todo o material não especificado que, segundo o seu talento, gênio, ou aprendizado pessoal, o teólogo pode pôr a serviço da Teologia.

A Filosofia, incluindo tôdas as ciências que esta palavra evocava na linguagem de São Tomás, pode, portanto, integrar-se na Teologia, sem abdicar de seus métodos próprios ou quebrar a unidade da sabedoria teológica. A serviço da Teologia a Filosofia guarda as suas características, mas serve a um fim mais alto.

Esta noção elevada da Teologia assume sentido total à luz de uma observação feita várias vêzes por Tomás de Aquino, à qual êle dá grande relevância, ao passo que nós relegamos como não importante para os nossos problemas. "Os objetos que são matérias das diferentes ciências filosóficas podem ser ainda tratados por esta única doutrina sagrada, sob um aspecto, a saber, na medida em que são divinamente reveláveis. Dêste modo a doutrina sagrada traz a marca da ciência divina, que é uma e simples, ainda que se estenda a tôdas as coisas". S. Teol., Iª, q. 1, a. 3, ad 2 um).

Estamos no centro da nocão tomista de Teologia, concebida como ciência. Todo o saber humano está, nessa concepção, à disposição do teólogo, que dêle se serve em vista do seu fim. Não há limites? Sim. realmente, há limites. Nem todo conhecimento humano é igualmente importante para a interpretação da verdade revelada. Ainda assim, esta restrição se deve antes às limitações do homem do que aos objetos das disciplinas filosóficas ou científicas. Na ciência divina, nada conhecível é sem importância para Deus. Na ciência teológica, nada do que nos pode fazer conhecer melhor a Deus é sem importância. Como diz Tomás de Aquino na Contra Gentiles, com energia insuperável: muito embora instrua o homem principalmente sôbre Deus, a fé cristã faz também do homem, "através da luz da revelação divina, um conhecedor das criaturas" (per lumen divinae revelationis eum criaturarum cognitorem facit), de tal modo que "nasce, então no homem uma espécie de semelhança com a sabedoria divina" (C. G. II,, 2, 5.). E, realmente, se a Teologia pudesse conhecer as coisas como Deus as conhece, conheceria tôdas as coisas sob

uma só luz, a luz divina. Não é êsse conhecimento accessível ao homem nesta vida, mas, a Teologia, pelo menos, nos dá uma pálida idéia da espécie de conhecimento que é aquela sabedoria, que tudo abrange.

Podemos agora dizer onde se pode normalmente encontrar a maior parte do material que integra a estrutura da Filosofia de São Tomás: quase tôda nos trabalhos teológicos escritos por Tomás de Aquino. Poder-se-ia extrair a mesma doutrina do texto dos comentários de São Tomás sôbre Aristóteles? Pelo que sabemos, a maior parte certamente não. Então, é ela Filosofia? é Teologia? Em resumo, que é?

Do ponto de vista de Tomás de Aquino, era Teologia. Para êle a integração da Filosofia na Teologia de nenhum modo diminui o valor racional da filosofia. Como quer que a chamemos, uma demonstração racional é uma demonstração racional. Havendo reduzido a Teologia ao conhecimento de Deus, que prova suas conclusões pela autoridade das sagradas Escrituras, não pela luz natural da razão, alguns de nossos contemporâneos não podem entender como uma conclusão possa ser ambas as coisas, puramente racional e, ao mesmo tempo teológica. O problema, em grande parte, é verbal, neste sentido ao menos que a resposta permanece dependente de certa definição da Teologia. Quanto a nós, o que queremos dizer nestas observações, é que a coisa é de todo possível, se levarmos em conta a noção de Teologia elaborada por São Tomás de Aquino.

Adianto logo, porém, que não consigo ver como nossos contemporâneos possam admitir esta doutrina. Para êles, qualquer contato entre Filosofia e Teologia é suficiente para privar a Filosofia da pureza racional. Neste ponto, Descartes ganhou certamente a batalha, tanto que, hoje, ninguém ousaria apresentar-se como professor de Teologia, ensinando, dentre outras, conclusões demonstráveis, como se fôssem tão racionalmente válidas quanto as que ensinam os professôres de Filosofia. Estes últimos não acreditariam nêle, e nem mesmo êle acreditaria em si próprio. Presentemente, a separação da Filosofia da Teologia parece fato universalmente aceito. Será, talvez,

uma das razões pelas quais, em 1879, o Papa Leão XIII, na Encíclica Aeterni Patris, propôs que se chamasse "filosofia cristã" a maneira de filosofia própria dos mestres da Escolástica, admiràvelmente exemplificada por Tomás de Aquino.

Seria vã esperança supor que esta sugestão pudesse encontrar aprovação universal. Entre as características herdadas do povo judeu pelo povo cristão, podemos incluir a de "povo de dura cerviz". Seria, porém, bom dar ao povo "palavras" para que disputem a seu respeito? O que realmente conta é que estejam de acôrdo sôbre as "coisas". E, nisto, uma coisa ao menos é certa: como quer que prefiramos designar esta doutrina, a mais compreensiva expressão da verdade cristã, tanto filosófica, como teológica, continua sempre ao nosso alcance nos trabalhos de São Tomás de Aquino.

CAPÍTULO II

DEUS E A EXISTÊNCIA

Seria, para nós, muito instrutivo sabermos os caminhos pelos quais Tomás de Aquino chegou à apreensão de suas noções fundamentais em Filosofia, e, pela mesma razão em Teologia. Eis algo que muito raramente conhecemos no caso de qualquer filósofo, e que, sem dúvida ignoramos no tocante a São Tomás. A sua reforma doutrinal liga-se a certa noção de ser elaborada por êle próprio. Esta noção encontramo-la perfeitamente formulada no De Ente et Essentia, escrito por volta de 1256. Tinha êle, então, 31 anos. Já no Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo, Tomás de Aquino servira-se da mesma noção do ser, aplicando-a especialmente a Deus. Seja de 1253 ou de 1254, êste Comentário foi o seu primeiro trabalho. Pode-se dizer, por conseguinte, que, tal como nós historiadores o conhecemos, Tomás sempre teve sua própria noção de ser.

Ainda não se tentou fazer a história pré-tomista desta noção. Ela foi preparada com certeza pela Metafísica de Avicena, e, através desta, pela de Alfarabi. Sustentavam êstes dois filósofos a tese de que a existência é um complemento da substância que, por não estar incluso na sua essência, lhe sobrevém, por assim dizer, como um acidente. Sòmente Deus não recebe a existência como complemento de sua essência. Deus não tem sua própria existência, êle é sua própria existência. Moisés Maimônides, o Rabi judeu por quem São Tomás sempre manifestou sincero respeito, percebeu a importância teológica e religiosa desta doutrina. E, de fato, o Deus do Antigo Testamento, que é comum a judeus, muçulmanos e cristãos, não poderia ser melhor descrito do que por esta mesma

noção de ser que a própria Sagrada Escritura, se não ensinara, pelo menos sugerira a filósofos e teólogos. Houve, por certo, uma espécie de *preparatio thomistica* e o historiador seria o último a minimizar sua importância. Não obstante, como se verá, a noção pròpriamente tomista de ser aparece pela primeira vez nos trabalhos de São Tomás de Aquino.

Ignorando como Tomás de Aquino chegou a esta nova noção, gostaríamos de saber ao menos como demonstrou a sua veracidade, ou, pelo menos, como justificou o seu significado.

Aqui, novamente, em vão procuraríamos em seus escritos teológicos ou filosóficos a justificação de sua noção de ser. Ele a utiliza com frequência, recorre a ela, em última análise, sempre que problemas fundamentais estão em jôgo, mas não sugere qualquer caminho através do qual se possa esclarecer, explicar ou justificar analiticamente esta nocão. Não existe nenhuma outra nocão a partir da qual se possa encontrá-la seja por indução ou por dedução. E não é de admirar. Como o "ente" é uma noção primeira, ou melhor, é a noção absolutamente primeira, goza da indemonstrabilidade própria dos princípios. Ora, assim como a noção do ser pode muito bem ser "vista". isto é, ser objeto de "intuição" mas não pode justificar-se por uma nocão anterior (pois que esta noção anterior já incluiria o ser), assim também a noção do ser, tal como a interpreta Tomás de Aquino, pode muito bem ser entendida, possuída, contemplada e usada como fonte de luz na investigação da natureza da realidade, mas não pode justificar-se dedutiva ou indutivamente por nenhuma espécie de demonstração. Neste caso, desde que estamos lidando com o primeiro princípio, o método pode ser apenas "ostensivo".

Duas vêzes podemos seguir passo a passo nos trabalhos de Tomás de Aquino — uma na Contra Gentiles e outra na Summa Theologiae — o seu modo pessoal de abordar a noção do ser que está no âmago de sua concepção metafísica da realidade. Na Contra Gentiles — cujo texto seguiremos —, partindo da demonstração da existência de Deus concebido como o Primeiro Motor Imóvel do mundo da natureza, Tomás esta-

belece sucessivamente, seguindo um método de remoção progressiva, primeiro que Deus não tem comêco nem fim: é eterno: a seguir, que não há em Deus potência passiva, nem matéria, nada de violento ou de não natural e nada de corpóreo. No Livro I, cap. 21, prova que Deus é sua própria essência e, finalmente, no cap. 22, que em Deus são idênticos "ser atual" e "essência". Esta conclusão é decisiva para a determinação da noção tomista de ser. Efetivamente, agora sabemos que há um ente que é "ser" e nada mais do que ser. Este ente é Deus. Assim, portanto, se soubermos o que Deus é, estaremos seguros de saber o que é, na realidade "puro ser". O caminho que seguiu Tomás nesta indução progressiva consistiu em eliminar da noção da natureza divina, sucessivamente, todos os tipos concebíveis de composição. Parece, por conseguinte, que a noção tomista de ser poderia fàcilmente encontrar-se ao caso da sequência metafísica, que, partindo da mobilidade e mutabilidade da natureza, termina na afirmação de um ente tão perfeitamente simples, que a única coisa que dêle se pode dizer é que êle é.

Indubitàvelmente isto é verdade, mas a questão precisa é de saber por que Tomás de Aquino, nesta seqüência metafísica, não parou no capítulo 21, no qual demonstrou que Deus é sua própria essência, ou, em outras palavras, que Deus é essência. De fato, êste é o ponto em que aquela operação metafísica se deteria numa teologia, como a de Santo Agostinho, que considerasse sinônimas as palavras Deus, essência, ser e imutabilidade.

Seria fácil reunir textos em que Sto. Agostinho usa estas noções como interpretações da célebre passagem do Éxodo em que Deus, respondendo à pergunta de Moisés, declara expressamente que o seu nome é ÊLE É. Um simples trecho do "De doctrina christiana" (1, 32, 35), bastaria para estabelecer a identidade das noções de ser e de imutabilidade na teologia de Sto. Agostinho: "Suprema e primàriamente é quem é absolutamente imutável e quem tinha tôda autoridade para dizer: eu sou aquêle que sou, e: dir-lhe-ás: QUEM É enviou-me a vós". E noutro lugar (Sermo VII, 3, 4: pl 38, 61): "Que é

isto? Ó Deus, ó Senhor Nosso, qual é o vosso nome? Meu nome é, É, diz Deus. Mas significa "meu nome é É"? Significa: Permaneço eternamente, porque não sou mutável. As coisas que mudam não são, porque não são permanentes. Ser é ser permanente. O que muda foi algo e será algo, mas não é, porque é mutável. Eis por que a imutabilidade de Deus deu testemunho de si próprio, dizendo: Eu sou Aquêle que sou". Para a equivalência de imutabilidade e essência, o têxto decisivo se encontra no De Civitate Dei, V, 2, 3; PL 4.912: "Pois Deus indubitàvelmente é substância, ou, melhor. Deus é a essência que os gregos costumavam chamar OUSIA. Como sapientia vem de sapere e scientia de scire, assim também essentia vem de esse. E, efetivamente, quem é mais do que aquêle que disse a seu servo Moisés: Sou Aquêle que Sou e dirás aos filhos de Israel: Quem É enviou-me a vós?" (Cf. De Civitate Dei, 11, 2; PL. 41, 350).

Tomás de Aquino poderia não ter ido além, seguindo a linha da essência; mas êle, tomou nôvo caminho, quando passou do capítulo 21 ao capítulo 22. Seria provávelmente mais exato dizer que, desde o comêco, seu itinerário metafísico estava orientado para um ponto além da essência. No capítulo 21 tentara Tomás fazer-nos compreender, por meio de um simples exemplo, o sentido da proposição "Deus é sua essência". Que é a essência de um homem tal como Sócrates, por exemplo? É humanidade. É Sócrates humanidade? A resposta seria quase negativa. Sócrates é um espécimen particular de humanidade, individualizado por sua própria matéria. Em suma, Sócrates é humanidade plus algo que o faz ser o indivíduo singular que êle é. Ora, se Deus é absolutamente simples não pode ser algo plus outra coisa. Assim, diz Tomás: "a essência divina existe por si como um existente singular e individualizado por si mesmo" (C. G., I. 21, 4;). Ninguém pode demonstrar mais brilhantemente a conclusão estabelecida por Sto. Agostinho.

Mas, como vimos, o capítulo 22 vai além no caminho seguido até então por todos os teólogos. Tomás procedeu à redução da essência ou entidade divina, a que êle chama o "ser" ("esse") de Deus. Dêste "ser" ("esse"), de início,

nada mais sabemos senão que é aquilo a que, em Deus, tem de reduzir-se a essência (essentia) ou quidade (quidditas). A essência de Deus, de modo algum, se distingue dêsse "ser" ("esse"). Note-se ainda: desde que Tomás, no capítulo 21 argumentou que Deus é sua essência, êste "ser" ("esse"), agora, no capítulo 22, não pode ser essência outra vez. Êle é, diz Tomáz, "o nome de um ato" (C. G., I, 22, 7). Pois bem, se a essência de Deus não fôsse o seu "ser" ("esse"), não seria por si mesma; Deus não seria por sua própria essência: seria por participação ao verdadeiro "esse" graças ao qual êle existe (ibid. §9). O objetivo desta demonstração é evidentemente identificar Deus com o ato sem o qual nenhuma essência existiria. Dizer que Deus é simples significa, neste passo, que êle é o puro ato de Ser.

Nosso problema agora consiste em averiguar a origem da noção, se pudermos. A primeira hipótese é que Tomás de Aquino a encontrou nas Escrituras; de modo mais preciso, no texto do Exodo a que acabamos de nos referir. Mas, se assim é, por que nenhum outro teólogo a teria encontrado antes de Tomás de Aquino? Agostinho conhecia esta passagem do Exodo e nós o vimos citá-la mais de uma vez; sempre, no entanto, com a mesma conclusão: Eu Sou significa sou imutável, porque ser e ser imutável são uma só e mesma coisa. Se a noção tomista do ato de ser se encontra nas Escrituras, por que Agostinho, quando diz que Deus é essentia, não acrescenta: isto é, no caso de Deus, o seu próprio ato de ser? Agostinho não tem dúvida quanto à conclusão a tirar-se do texto do £xodo: "est EST" (Cf. ed. Skutella XIII, 31, 6, pg. 367). Mas logo acrescenta: Deus é É como é o bem dos bens (Phil. et Incarn., p. 26, n.º 1, cf. pg. 13, nota 1). Se Deus houvesse ensinado de modo explícito aos homens que seu nome era o puro ato de existência, Agostinho, e muitos outros, teriam provàvelmente entendido o sentido da mensagem divina antes do século XIII.

Outra hipótese é que Tomás de Aquino, tendo já em mente sua noção do ato de ser, leu-a no texto do Exodo. Ora, assim como não estamos aparelhados para negar que Tomás chegou a esta noção enquanto lia as Escrituras, talvez mesmo enquanto as ensinava, assim também não o estamos para negar que Tomás a descobriu primeiro no curso de suas reflexões metafísicas, usando-a mais tarde na interpretação das Escrituras. Como já dissemos, não sabemos qual foi o processo da descoberta desta noção, na mente de São Tomás.

Esta extraordinária descoberta metafísica está, nos seus trabalhos, em conexão com um texto das Sagradas Escrituras, e não conseguimos ver de que forma êle, simplesmente como filósofo, a poderia ter elaborado.

A descoberta de Tomás de Aquino é particularmente notável porque se prende à intuição do primeiro princípio. As descobertas filosóficas importantes têm consistido em revelar certas conseqüências ainda não percebidas embora decorram necessàriamente de princípios já conhecidos. Outro tipo de descoberta filosófica consiste em substituir um antigo princípio por um nôvo, sempre possível, principalmente se há menos interêsse pela verdade do que pela novidade. Mas a descoberta de Tomás de Aquino foi de tipo raro. Constituiu em perceber, pela primeira vez, a profundíssima conseqüência daquilo que inúmeros filósofos já haviam reconhecido como o primeiro princípio em filosofia.

Podemos apresentar, de diversas maneiras, o objeto desta descoberta. Por exemplo: seria o puro fato da existência atual algo que a filosofia devesse tomar por certo, sem mais indagação a seu respeito? Ou, ao contrário, deveriam os filósofos tomar a existência atual como objeto de importância para a reflexão filosófica?

Outro modo de formular a mesma questão consiste em indagar se há algo de misterioso no fato de que exista alguma coisa em vez de nada. Nada haverá de estranho no fato de que algo é atualmente, ou existe? Rejeitar esta indagação não suprime o problema. Este é tão importante que da sua resposta depende a solução dos demais problemas. Tão logo formulado, torna-se imediatamente visível que, se na realidade alguma coisa é, ser é tão importante que se apresenta como a

condição necessária para tudo o mais. Ora, podemos estar certos, a priori, de que aquilo que é mais importante na realidade é também aquilo que Deus, de modo mais eminente, é. Segue-se, pois, que ao nomear Deus, e tentar falar dêle, a primeira coisa a se compreender e se dizer, é que êle é Puro Ato de ser, precisamente como, na doutrina de Aristóteles, a primeira coisa a se dizer dêle é que êle é o Puro Ato de Pensar.

Pode-se formular a mesma conclusão, de outro modo, na linguagem do nosso tempo, - não para fazer São Tomás afirmar o que ensinam os nossos contemporâneos, mas, antes, na esperança de fazer nossos contemporâneos entenderem o que o próprio São Tomás se esforçou quanto pôde para nos fazer compreender. Digamos, neste espírito, que Deus é o Puro Ato Existencial; vale dizer, o Ato cuja essência tôda é ser, e nada mais do que ser. O mais notável, entretanto, é que ao tentar exprimir esta verdade, as melhores palavras que nos vêm à mente não são as que tomamos à filosofia contemporânea: são as palavras usadas séculos atrás pelas Escrituras, que não são de forma alguma um tratado de Metafísica. Dizemos que o nome de Deus é ÉLE É, ou QUI EST, o texto sagrado, lido com a visão metafísica de Tomás de Aquino, dá a formulação mais perfeita desta nova noção de Deus. Mais admirável ainda, se possível, é a resposta do Cristo aos que lhe perguntavam se êle realmente queria dizer que era mais velho do que Abraão e do que os profetas. Cristo não respondeu: antes de Abraão existisse eu era: Êle respondeu: antes que Abraão existisse, eu Sou. (João, 8, 58).

Isto não é filosofia, evidentemente; pode ajudar, entretanto, a perceber o verdadeiro sentido daquilo que, de outro modo, permaneceria fórmula abstrata: em Deus, a essência não é de modo algum distinta do Puro Ato de Ser.

Tinha Tomás de Aquino, neste ponto, notável predecessor: o filósofo árabe Avicena. Em certo sentido, Avicena fôra ainda mais longe do que o próprio Tomás. Éle simplesmente negava que Deus tivesse essência. O Deus de Avicena é antes de mais nada o Ser Necessário. Como tudo o que acontece

a qualquer ente, acontece em virtude de sua essência, um ser necessário não tem essência. Nem existe em virtude de sua essência, pois não tem essência de modo algum. "Primus igitur non habet quidditatem" (Avicena, Metafísica, tr. V, cap. 4).

Eis um modo de falar que deve ter seduzido o espírito de Tomás de Aquino. Em rigor, dizer que Deus não tem essência era exprimir de maneira feliz o sentido metafísico das palavras da Escritura: EU SOU, e meu nome é Aquêle que É. Tomás de Aquino provàvelmente sentiu-se tentado a seguir Avicena neste ponto, e não é de admirar que ao menos um de seus historiadores tenha atribuído a Tomás a doutrina aviceneana de que Deus não tem essência. Na realidade, Tomás jamais usou estas palavras. Ora, êle as lera em Avicena, e teria sido perfeitamente capaz de forjá-las sem o auxílio de ninguém. Por que, então, se absteve sempre de dizer que Deus não tem essência?

Pelo que sabemos, Êle próprio nunca explicou esta dificuldade. (1) O que dizemos a respeito, dizemo-lo portanto, sob nossa responsabilidade, mas existe ao menos uma explicação razoável, que se ajusta muito bem à inspiração geral da doutrina. Segundo Tomás de Aquino, tudo o que se diz de Deus origina-se no conhecimento sensível, que temos dos seres naturais. Removendo, gradativamente, das nocões que formamos dos seres físicos, tudo o que implica a mínima conotação de imperfeição, chegaremos a uma noção, por completo purificada, de Aquêle que é a absoluta perfeição de ser. Esta é uma formulação negativa do mais positivo de todos os objetos concebíveis pela inteligência humana. Para conferir-lhe um mínimo de conceptibilidade, Tomás parece ter aderido com rigor à "via remotionis", defendida por Dionisio e abertamente recomendada pelo próprio Tomás. Procedeu assim, já o vimos, na Contra Gentiles. Depois de eliminar da nocão de Deus qualificativos como materialidade, corporeidade, composição e congêneres, Tomás atingiu o estágio derradeiro do seu processo de purificação no momento em que, tendo indagado se Deus é sua própria essência (C. G. I. 21), continua a investigar se Deus é o seu próprio Ato de Ser (esse) (C. G. I, 22). A resposta, naturalmente, teria de ser: sim, mas, até neste momento decisivo, não quer que percamos (nós e êle próprio) o contato com a quididade das coisas sensíveis, que é o ponto de partida necessário para tôda indagação sôbre Deus. Ora, para nós, saber alguma coisa é ter resposta à questão: "que é isto?" Se Deus não tem essência, não tem "que", e, se isto fôsse verdade, a resposta à questão "que é Deus?" seria: nada. Muitos místicos não hesitarão em falar assim, no sentido preciso de que Deus é infinitamente diferente de todo objeto que se pode chamar "coisa"; contudo, dizer que Deus não é coisa alguma por certo não significa que AQUÊLE QUE É não é. A atitude certa a propósito dêste magno problema é permitir ao intelecto humano alcançar o limite extremo accessível ao seu esfôreo de purificação, relativamente à noção de ser. Dizer que o ser absoluto não tem essência seria torná-lo completamente impensável. Por isso Tomás preferiu dizer que em Deus, aquilo que nos seres materiais se chama essência, deveria denominar-se o Ato de Ser.

⁽¹⁾ Deve notar-se que Tomás não condenou a fórmula. Simplesmente, absteve-se de usá-la, por razões que serão investigadas.

É ainda mais importante notar que esta posição justifica de pronto a consequência que Deus não está incluído em nenhum gênero. Pois tudo o que está num gênero tem uma essência distinta do seu ato de ser: "Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet essentiam: quia essentia eius non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere: quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum; cum quidditas aut natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem nature in illis quorum est genus vel species; sed esse est in diversis diversimode." De ente et essentia, vi, a; Marietti, pp. 17-18. - "Dicendum quod Deus non sit in genere ... Primo quidem, quia nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex hoc patet quia esse uniuscuiusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei; sed ratio substantiae potest esse communis: propter hoc etiam Philosophus dicit (III Metaph., com. 10), quod ens non est genus. Deus autem est ipsum suum esse: unde non potest esse in genere." De potentia. q. vii, a. 3, Resp. Marietti, II, p. 193.

É o que faz Tomás quando tem de exprimir esta verdade suprema. Em lugar de dizer, como poderia fazê-lo, que Deus não tem quididade, habitualmente diz que em Deus a essência ou quididade em nada se distingue do ser. Assim, se perguntássemos: "que é Deus?" teríamos a resposta: Deus é seu próprio Ato de Ser. E verdadeiramente. Ele nada mais é do que o Puro Ato de Ser. Ora, poder-se-ia propôr ainda outra questão: por que então não dizer que Deus não tem essência? A resposta seria: se pela palavra essência se entende algo diferente, por mínimo que seja do puro ato de existência atual de Deus, então é exato dizer que Deus não tem essência. Segundo Dionisio, o Areopagita, e muitos místicos. Deus é então apreendido como Aquêle que, por sua transcedência, não é coisa alguma, e que, nesta vida é o mais elevado objeto de contemplação espiritual. Mas o pensamento metafísico permanece muito abaixo do plano da vida mística. Serve-se de palavras e é da essência da linguagem que as palavras tenham sentido. Porisso, segundo cremos, Tomás de Aquino não quer que percamos totalmente contato com a realidade finita até quando tentamos exprimir a verdade que separa Deus de tudo o mais.

Usar comparação tomada ao mundo dos sentidos, como meio de acesso a uma verdade metafísica, está bem dentro do espírito do tomismo. Suponhamos, então, que empreendemos uma viagem marítima. Começamos por nos separar de tudo o que havemos de deixar atrás, pessoas e coisas. Encontramo-nos a bordo, no universo estranhamente limitado, que será o nosso por alguns dias; mas nada acontece de decisivo, até que chega o último momento, quando o navio finalmente corta as amarras e parte. Estamos no mar, e se nos perguntarem onde nos encontramos, não poderemos responder citando o nome de nenhum lugar preciso. Tudo o que podemos dizer é a quantas mil milhas longe da terra nos encontramos. Algo parecido ocorre quanto tentamos falar de Deus. Enquanto temos uma noção precisa do que Ele não é, nossas palavras guardam certo sentido positivo, mas quando chegamos à questão: "é Deus distinto do seu próprio ato de ser?", então é a hora de nosso

intelecto cortar as amarras, perder contato com a terra firme da essência, ou quididade, e lancar-se no oceano infinito da pura atualidade existencial. Não podemos dizer mais onde estamos, porque não há marcos terrestres onde não há mais terra. Mas lembramo-nos ainda de que havia uma terra, e é em relação a ela que podemos talvez nos atribuir uma espécie de localização instável. Qual a última coisa de que um ente concreto teria de despojar-se para obter simplicidade total? A sua essência, naturalmente. Mas se o fizesse, deixaria de existir. Que resta de um homem, se deixar de ser homem? Mas, falando de Deus, pelo modo com que nós, homens podemos fazê-lo, precisamos de ambas as coisas: abandonar a essência para alcançar o alto mar do puro Ser, e retê-la, a fim de conservar um objeto inteligível. É o que fazemos quando, à questão: "onde estamos agora?", respondemos: estamos além da essência. Não estamos além do ser: ao contrário, estamos além da essência, no próprio coração do ser.

Dizer estas coisas de Deus é apontar, por meio de um último ato de remoção, o mais eminente de todos os objetos do entendimento humano. Se disséssemos que Deus é isto, nossa proposição traria a consequência de que Deus não é aquilo. Ao contrário, dizemos que Deus não é isto nem aquilo, implicitamente afirmamos que nada há que Deus não seja. Se disséssemos: Deus é aquilo que está além de todo pensamento, porque é o UM, teríamos de negar-lhe verdade, inteligibilidade, e, em suma, tudo o que não fôsse absoluta unidade. Se disséssemos que Deus é, essencialmente, o Bem deveríamos então negar-lhe tudo o que não é da essência da bondade enquanto bondade, ou por outra, como ocorreu a certos teólogos, teríamos de introduzir na sua essência uma espécie de "composição formal" dificilmente compatível com a sua absoluta simplicidade. Ao contrário, afirmar que Deus é sòmente ser, é negar-lhe tudo o que, sendo uma determinação do ser, é uma negação do ser.

O ato de ser, que se afirma de Deus, é inteiramente diferente da noção abstrata de ser, que formamos quando concebemos o ser na sua completa generalidade. Ser, neste último

sentido, é o mais geral de todos os conceitos. É um universal, isto é, um ente de razão como aquêles que constituem o objeto da Lógica. Tais entes não têm outra existência a não ser a das noções presentes ao entendimento. Uma das regras fundamentais seguintes aos conceitos, na Lógica, é que a sua compreensão está em razão inversa de sua extensão. Uma vez que a noção de ser abrange tudo o que é, tem ela uma extensão ilimitada; consequentemente, sua compreensão é tão limitada quanto possível. Na realidade, a sua compreensão é nula. Quando Hegel partiu de semelhante noção do ser, no comêço de sua Lógica, notou imediatamente que, depois de dizer que o ser é a sua segunda afirmação teria de ser, neecssàriamente, que o ser não é. Com efeito, que significa a noção de ser? Visto que esta noção como tal não designa nenhum ser ou modo de ser em particular, ela nada mais significa do que o simples fato de que o objeto ao qual ela se atribui é alguma coisa.

Não se dá o mesmo no caso do puro Ato de Ser. Longe de significar uma noção abstrata e universal sem realidade extra mental, a noção do puro "esse" indica um ser realmente subsistente, cuja perfeição não tem limites. Deus é absolutamente distinto de todos os outros entes, cada um dos quais tem uma essência distinta de sua existência. E isso porque é Êle mesmo o seu próprio ato de ser. A pureza existencial de Deus o individualiza, por assim dizer, e o coloca à parte de tudo o mais. (1). A noção de Deus é tal que a sua extensão se limita estritamente a um único ser, isto é, sòmente a Deus, ao passo que a compreensão é infinita.

É característico da doutrina de São Tomás de Aquino que nela não se põe o problema da infinidade de Deus. Se ocorrer surgir, a resposta à questão não exige a introdução de qualquer nova noção além da do puro ato de ser. Vê-se isso particularmente no artigo da Summa em que Tomás responde à questão "se Deus é infinito". "Infinito" é têrmo tipicamente

negativo. Significa que o objeto ao qual se aplica não é finito. Ora, ser absolutamente não finito é a mesma coisa que não ser sujeito a nenhuma limitação. O ente que é o Ato absoluto de Ser é, pela mesma razão, absolutamente livre de tôdas as limitações. O sentido primitivo da palavra "absoluto" é, de modo preciso; livre de qualificação, de restrição, de limite. Como o ato que Deus é, não é recebido em nada que o possa determinar, qualificar ou limitar, — ser e ser infinito são, para Deus, uma só e mesma coisa, conclui Tomás de Aquino (De Potentia, q. 1, a 2, Resp.; Marietti, II, 11). (2)

Por conseguinte, 6 ato de ser de Deus é aquilo que nos outros entes chamaríamos essência. Se há uma pedra de toque na doutrina de São Tomás de Aquino, tanto em Filosofia, como em Teologia, é bem esta. Nem podemos hesitar quanto à importância que o próprio Tomás lhe atribui., Há certo calor nas palavras com que êle terminou o cap. 22, livro I, da Summa Contra Gentiles: "Esta sublime verdade Moisés aprendeu-a do Senhor. Quando Moisés perguntou ao Senhor: "Se os filhos de Israel me disseram: qual é o nome dêle? — que lhes direi?", o Senhor respondeu: Eu Sou Aquêle que Sou. Dirás aos filhos de Israel: Aquêle Que É enviou-me a vós" (Éxodo, 3: 13, 14). Por aí o Senhor mostrou que o seu nome próprio é Aquele Que É. Ora, os nomes foram criados para significar as naturezas ou essências das coisas. Portanto, o ser divino é a essência ou natureza de Deus" (C. G., I, 22, 10).

A solenidade do tom é inequívoca. Advertido pela sua curiosidade natural, um historiador de espírito perquiridor bem poderia perguntar-se por que Tomás de Aquino, que habitualmente confirma suas conclusões, ao fim de cada capítulo, citando nomes autorizados, ao fazê-lo para estas conclusões, não

^{(1) &}quot;Ad quartum dicendum quod esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente." Qu. Disp. de potentia, vii, 2, resp. Marietti, II, 192.

^{(2) — &}quot;Unde patet quod Deus est infinitus: quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae; et simile est de esse equi, vel cuiuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet; et sic, sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est; et ex hoc patet quod virtus vel potentia sua activa, est infinita".

encontrou nenhum outro para citar, depois da própria Escritura, a não ser "alguns doutores católicos, que professaram a mesma verdade". Um dêles é Hilário de Poitiers; outro, Boécio. Há casos em que Tomás não hesita em referir-se à autoridade de algum filósofo, principalmente Aristóteles, como concordes com a doutrina da Revelação. Não é êste o caso, aqui. Tudo se passa como se Tomás se sentisse de tal modo no íntimo da verdade cristã sôbre Deus, que qualquer tentativa de confirmá-la por alguma posição filosófica seria debilitar êste ensino realmente "sublime". O primeiro princípio da Metafísica estava, aqui, em jôgo; e, uma vez que a sabedoria humana fôra transformada pela base, tôdas as noções fundamentais que se seguem imediatamente ao primeiro princípio estavam também destinadas a assumir novos e mais profundos significados.

A primeira dessas noções fundamentais que submeteremos ao nosso exame é a de criação.

Será o assunto do próximo capítulo, que investigará o lugar da existência nos entes finitos.

CAPÍTULO III

O SER E A EXISTÊNCIA

É talvez significativo que, para a Filosofia, seja mais fácil compreender as criaturas a partir de Deus, do que compreender a Deus a partir das criaturas, não obstante serem as criaturas o ponto de partida da filosofia sôbre Deus. Devemos ir das criaturas a Deus, mas o caminho de volta de Deus às criaturas abre as mais luminosas perspectivas sôbre a natureza das operações divinas.

Esta verdade acha-se maravilhosamente confirmada pela primeira conseqüência que para a nossa compreensão dos seres finitos, se pode tirar da nova noção de Deus. Se o nome próprio de Deus é Éle É, ou AQUÊLE QUE É, nenhum outro ente pode reivindicar êste nome. Ora, como vimos, o nome divino significa, em linguagem filosófica, que o Ato de Ser é, em Deus, aquilo que a essência é nos outros entes. Por conseguinte, nenhum outro ser, senão Deus, é o seu próprio ato de ser.

Se, em Deus nada mais se encontra do que o seu Puro Ato de Ser, nos entes que não são Deus, sempre se encontra algo a mais do que o próprio ato existencial. Ora, sabemos o que é êsse "algo a mais". Na nossa peregrinação filosófica das criaturas a Deus pelo caminho da remoção progressiva a última composição que tivemos de eliminar para atingi-lo foi a de essência e existência. Por conseguinte, a primeira composição que devemos esperar encontrar, no retôrno de Deus às criaturas, é a de essência e existência. Poderá haver ainda outras composições nas criaturas; mas esta, haverá sempre. Com exceção de Deus, todo ente se compõe pelo menos "daquilo que" êle é (essência) e do ato existencial em virtude do qual êle é, ou existe, isto é, do seu ato de ser.

À questão frequentemente formulada: "qual é, no tomismo, o sentido da célebre composição de essência e existência?" a resposta direta é: Isto significa que, como Deus é o seu próprio Ato de Ser, nenhum outro ente pode ser o seu próprio ato de ser. Algumas vêzes se disse que é possível ser tomista sem aceitar a composição de essência e existência nos entes finitos. Não há um padrão oficial de tomismo. Se alguém admira Tomás de Aquino, e deseja professar sua doutrina, ou ao menos seguir seus princípios, quem se sentiria autorizado a negar-lhe o qualificativo de tomista? Todos seguimos a Tomás de Aquino na medida em que compreendemos o sentido de sua doutrina. Se não logramos compreender um de seus princípios, ou se, embora entendendo, não lhe avaliamos a importância, podemos na melhor boa fé, negligenciar tal princípio e ainda nos considerarmos seus verdadeiros discípulos. Devem-se encorajar os tomistas de intenção ou desejo.

Para prevenir equívocos alguns intérpretes de Tomás de Aquino organizaram listas das posições doutrinárias fundamentais a serem adotadas por aquêles que quiseram dizer-se tomistas. Ainda que seja legítimo proceder assim, não podemos, no entanto, em última análise, assumir uma posição filosófica, sem primeiro entendê-la. Dizer a alguém que êle tem obrigação de compreender alguma coisa é colocá-lo em situação embaraçosa, porque se êle não pode, é porque não pode mesmo. Por êsse motivo, pensamos, também, que não haveria razão para definir-se um Tomista de estrita observância que não reconhecesse por tomista todo aquêle que não fizesse parte do seu seleto grupo filosófico.

Certo é que, tudo bem examinado, é difícil perceber em que sentido alguém pode ser tomista se não concorda com Tomás de Aquino quanto ao significado do primeiro princípio. Ora, êste primeiro princípio é ser e como êle está envolvido em todos e cada um dos nossos juízos, não temos possibilidade de concordar em coisa alguma com Tomás de Aquino, se discordarmos dêle quanto ao sentido do primeiro princípio. Rejeitar a composição de essência e existência na criatura é rejeitar a interpretação pròpriamente tomista do nome divino em Teo-

logia, ou a noção pròpriamente tomista do ser em Filosofia. Ora, não concordar com Tomás de Aquino sôbre a natureza de Deus, ou sôbre a natureza do ser, é não concordar com êle em coisa alguma. Na doutrina autêntica do doutor angélico a linha divisória entre Deus e os outros entes é a composição de essência e existência. Tudo o que não é seu próprio ato de ser, não é Deus. Ou então inversamente, tudo o que não é Deus, não é o seu próprio ato de ser.

De vez que ser o Puro Ato de Ser é o mesmo que ser infinito, uma primeira conseqüência é que tudo o que não é Deus é finito, pela simples razão que, não sendo o seu próprio ato de ser, não é Deus. Ora, a causa da finitude é a essência, porque o que faz um ente ser finito é aquilo que se acrescenta ao seu ato de ser. Em todos os entes, com exceção de Deus, o ato de ser é limitado, determinado e restringido, pela sua essência. Portanto, o ente finito pode ser concebido como um ente cujo ato existencial é limitado pela própria essência que êle possui.

Este ponto é tão fundamental que merece ser considerado à parte para exame, meditação e, em certo sentido, contemplacão. A essência de um ente finito, fazendo-o ser aquilo que êle é, impede-o de ser o próprio Deus. Noutras palavras, a essência de um ente finito exerce sôbre o ato de ser uma influência restritiva, que o impede de ser o Puro Ato de Ser, e faz com que seja o ato finito de ser desta ou daquela essência apenas. Num homem, a existência é sòmente a existência de um homem; se fôsse ela pura existência atual, seria o Ato Infinito de Ser, que é Deus. É indispensável nos determos neste passo, para meditarmos sôbre a relação fundamental que há entre as nocões de Deus, de Ato de Ser e de essência. Tôdas as conclusões obtidas até aqui colocam-se agora diante de nossos olhos como num quadro. Deus é o ente cuja essência é o seu próprio ato de ser. Todos os entes, com exceção de Deus, têm a sua essência distinta de sua existência. O efeito primordial da essência é restringir o ato de ser às dimensões determinadas pela definição daquilo que a essência é. Nosso intelecto deveria acostumar-se a passar de uma destas proposições às demais, até que as visse dotadas de uma espécie de unidade orgânica.

A segunda conseqüência da mesma verdade fundamental que, com exceção de Deus, todos os entes têm a essência distinta de sua existência, é que, nesses entes nada é mais perfeito do que o próprio ato pelo qual êles são. Nêles o ato de ser é mais perfeito do que a essência, é mais perfeito do que a essência, é mais perfeito, numa palavra, do que tudo o mais. Num homem, por exemplo, ser é mais elevada perfeição do que ser um homem. Não é de admirar, pois onde não há ato de ser, não há simplesmente nada.

É essencial ao tomismo esta idéia de que em qualquer ente dado o ato pelo qual êle é, é a sua suprema perfeição. Negá-la seria deixar de lado algo de essencial à doutrina de São Tomás. O próprio Tomás de Aquino repetiu-o sob várias formas, sempre, porém, sem qualquer espécie de restrição. O ato de ser é o ato de todos os atos, a perfeição de tôdas as perfeições. Num ente constituido por uma forma pura, como o anjo, o ato de ser é o ato de perfeição dessa forma, pois sem êle, a forma nada seria. Num ente como o homem, composto de corpo e alma, a alma é a forma do corpo, mas o ato de ser é o ato e perfeição da essência da própria alma. Sem êsse ato a alma não existiria, e o corpo não existiria também, pois não haveria alma para atualizá-lo. Em resumo, o ato de ser dá existência atual a quaisquer outras perfeições que possam encontrar-se no ente em questão. Dá o ser a tudo o mais; êle próprio nada recebe. (1)

Poucos são os pontos em que a doutrina de São Tomás tem encontrado mais cerrada resistência, do que êste, até entre os seus discípulos professos. Devemos, conservá-lo na sua integridade, porque é inseparável da noção tomista de Deus. Como Deus é o Puro Ato de Ser, tôda participação na perfeição da natureza divina será, antes de mais nada, uma participação daquele ato supremo. Por conseguinte, tudo quanto possa entrar a mais na composição metafísica do ente finito estará necessàriamente sujeito àquilo que, naquele ente finito, não é sua primeira e imediata participação na existência atual do Ente infinito.

Corolários importantes desta observação serão apontados quando tratarmos da noção de criação. Por enquanto basta dizer que, num ente finito, nada pode acrescentar qualquer perfeição ao ato em virtude do qual êle é, ou existe. Ao contrário, todos os acréscimos desta espécie resultam numa diminuição de sua perfeição natural, porque o que se acrescenta àquele ato só pode limitar-lhe a amplitude. Nos comentários à Summa Theologiae, Bañez formulou êste corolário com grande clareza, dizendo que, longe de ser aperfeiçoado pela essência, o ato de ser é antes por ela "desaperfeiçoado" (2).

Esta doutrina é difícil de entender, por causa da extrema simplicidade da noção em que ela se apoia, mas também por uma razão a mais. Nunca será demasiado repetir, com o pró-

^{(1) — &}quot;Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimus: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu; sed hoc quod habet esse efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo qui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic

determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam." Qu. disp. de potentia, q. vii, a. 2, ad 9m).

^{(2) &}quot;Et quamvis ipsum esse receptum in essentia composita ex principiis essentialibus specificetur ab illis, tamen in eo quod specificatur, nullam perfectionem recipit, sed potius deprimitur, et descendit ad esse secundum quid, eo quod esse hominem, esse se angelum, non est perfectio simpliciter. Et hoc est quod saepissime D. Thomas clamat, et Thomistae nolunt audire: quod esse est actualitas omnis formae vel naturae, sicut in hoc articulo in ratione secunda dicit (S. T. 1, 3, 4, Resp.), et quod in nulla reinvenitur sicut recipiens et perfectibile, sed sicut receptum et perficiens id in quo recipitur; ipsum tamen, eo ipso quod recipitur, deprimitur, et ut ita dixerim, imperficitur." D. Bañez, Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae, ed. Luis Urbano, Madrid-Valencia, 1934, p. 141

prio Tomás, que a quididade é o objeto natural da inteligência humana. Ora, essa doutrina procura fazer-nos compreender que a quididade, ou essência, objeto próprio da inteligência humana, é, por assim dizer, um valor negativo. Em certo sentido assim é, porque ser algo em particular é não ser o próprio Deus. Mas quem nos convencerá jamais que ser algo, em vez de nada, não é uma perfeição positiva? Ser homem é melhor do que ser uma pedra; e desde que ser melhor é ser bom, como nos convencermos, então, de que as essências ou quididades não são perfeições positivas?

A resposta é que, em si mesmas, as quididades ou essências são, de fato, perfeições positivas. Consideramo-las imperfeições apenas com relação ao puro ato de ser, que é Deus. Cada qual é uma participação do ser; nesta medida, é uma perfeição. Mas para participar do ser, cada essência tem de ser apenas uma parte do ser; dêste ponto de vista, é uma imperfeição. Em resumo, é perfeição ser uma pedra, porque ser pedra é melhor do que não ser nada, isto é, do que não ser pura e simplesmente. É melhor ser planta do que pedra, e ser animal do que planta, e ser homem do que animal irracional, e ser anjo do que homem, mas é ainda melhor, infinitamente, ser o Puro Ato de Ser.

Para auxiliar a vossa imaginação no domínio da metafísica, sirvamo-nos de uma comparação que, espero, Tomás de Aquino não desaprovaria. Às vêzes dizemos: o Sr. X é pessoa muito importante; é ministro da Saúde Pública ou das Finanças ou das Relações Exteriores. Com estas expressões queremos indicar funções altamente positivas e não imperfeições, em qualquer sentido da palavra... Mas algo há melhor do que ser Secretário de Estado ou Ministro disto ou daquilo: é ser o Primeiro Ministro ou o Presidente da República. Na Inglaterra chamam-no o "Premier", de modo absoluto, como Avicena costuma chamar a Deus: Primus. Nos Estados Unidos, como na Inglaterra, ser o Chefe do Estado é gozar da totalidade do Poder Executivo, ao passo que ser ministro é gozar de parte limitada e rigorosamente definida do mesmo poder. Com rela-

cão ao Premier, ou ao Presidente, o Ministro das Finanças tem poder apenas sôbre a parte financeira dos negócios públicos. Sem dúvida. Isto significa ter em mãos uma parte do poder, mas se tentássemos definir-lhe a função teríamos que dizer: O Ministro das Finanças é delegado para aquela parte do Poder Executivo que compreende os recursos financeiros do Estado. O Premier, ou o Presidente, tem autoridade não apenas sôbre as Finanças, mas também sôbre a saúde pública, a marinha, o exército. Em resumo, a emitente dignidade de seu ofício próprio se deve ao fato de não ser nenhum ofício público em particular. Mas a dignidade de qualquer Secretário de Estado ou Ministro consiste em ter o encargo de um departamento apenas dos negócios públicos. É, por certo, perfeição positiva se Ministro da Saúde, mas comparado com os poderes do Presidente ou do Primeiro Ministro, é uma imperfeição, pois consiste em ter o encargo apenas, da saúde pública. Aplicada à condição metafísica dos entes finitos, esta comparação significa que é sempre bom para uma coisa, seja qual fôr a sua quididade, ser o que ela é, se bem que em comparação com o Puro Ser é uma imperfeição para qualquer essência ser apenas isso ou aquilo.

Falando de Deus, ou dos entes finitos, temos sempre empregado a palavra ato. Tomás de Aquino escreve às vêzes "actus essendi" (ato de ser), mas ainda quando escreve, (e é freqüentemente o caso) um ser, ou existir, o que tem em mente é um ato. Ser é, com efeito, o "ato de todos os atos". Essa linguagem filosófica pede comentário e elucidação. Que entendemos ao dizer que o ente é, ou tem um ato?

A palavra ato tem significado bem conhecido, e tão primitivo, que se não explica fàcilmente por meio de outras palavras. No sentido vulgar do têrmo, um ato é algo que se faz, uma ação. Quanto ao verbo "agir", êle tem muitos sentidos, dos quais o mais simples talvez seja: "fazer", "exercer um poder a fim de conseguir-se um efeito". Nesse sentido significa pràticamente o mesmo que "operação", de tal modo que não há diferença essencial entre ato e operação. Estas noções são fáceis de entender, porque atos ou operações são de si evidentes.

Mas são apenas atos chamados "segundos". Antes dêles há sempre outros atos dos quais decorrem aquêles atos segundos cuja existência nos é conhecida pelos seus efeitos, isto é, tão sòmente pelas suas operações. Esses "atos primeiros", como costuma chamá-los Tomás de Aquino, não são diretamente observáveis, mas sua existência está fora de dúvida, pois, sem êles, haveria operações sem nada que operasse. Chamando ser ou "esse" a um ato, queremos dizer que é um princípio cuja existência se conhece com certeza pelo efeito que causa.

Na experiência comum, pode-se explicar a natureza das operações cujas causas investigamos, pela existência de certas formas. Um caso bem conhecido de uma dessas formas é a alma, por exemplo a alma humana, que é considerada como a causa comum de tôdas as operações realizadas pelo homem. A alma é aquilo por que o homem vive, sente, entende e exerce tôdas as atividades características da natureza humana. Nesse sentido, diz-se que a alma humana, que é uma forma, é também um ato primeiro.

O estudo das substâncias físicas detém-se habitualmente, na noção de forma como princípio de explicação. A física matemática não precisa dessa noção; a filosofia da natureza, ao contrário, exige-a, mas não faz uso de qualquer outro princípio de explicação. A Metafísica, não. Tendo ela por objeto próprio a consideração do ser enquanto ser, deve levar a investigação para além do plano das operações realizadas pelas substâncias e para além das formas, ou atos primeiros, que são a causa daquelas operações. Com efeito, a Metafísica começa e termina com a investigação do ser. Defrontando-se com uma substância ativa, o metafísico não se contenta com investigar aquilo que o faz agir; quer saber o que a faz ser. É êste o ponto preciso ao qual devemos aplicar a noção metafísica de ato de ser.

A razão de ser desta intervenção da Metafísica se compreende com facilidade, se tivermos em mente a observação, muitas vêzes feita, de que tudo quanto se diz sôbre qualquer coisa supõe a existência atual do objeto em questão. Se o objeto não existe, nada há a dizer sôbre êle; se realmente êle é algo. a primeira coisa a dizer sôbre êle é que êle é, ou existe. Esta observação, universalmente válida, aplica-se às formas consideradas como os princípios das operações naturais. As formas são os atos primeiros dessas operações; sua existência explica a dos atos segundos, ou operações, que elas realizam; mas a forma não explica a sua própria existência. A existência atual deve ser o efeito de um ato, e até de um ato eminentemente primeiro, pois que ela é aquilo sem o qual nada opera; sem ela, nada existe. (De Potentia, I, 1, resp.) A êsse ato eminentemente primeiro chamamos, nas análises precedentes, o actus essendi, ou ato de ser. Sendo pressuposto por todos os outros atos, ao passo que êle próprio nada pressupõe, deveríamos chamá-lo o ato dos atos, a perfeição das perfeições. Esta conclusão permite compreender por que Deus, cujo nome próprio é Êle É, é o Ato Puro no mais completo e absoluto sentido da expressão. Acrescentar-lhe qualquer determinação seria introduzir na trans-realidade que ela exprime um elemento de potência, ou potencialidade, incompatível com a sua perfeita atualidade. Dizer, por conseguinte, que Deus é AQUÊLE QUE É, é o mesmo que dizer, em linguagem mais filosófica, que êle é o Ato Puro.

Outra observação se pode fazer sôbre algo de mais profundo que diz respeito a uma tendência inata da inteligência humana. Todavia, tantas dificuldades surgem aí para os principiantes em metafísica — e, em metafísica, quem deixa de ser principiante? — que seria preferível considerá-la à parte. Refere-se à conhecida distinção que divide o ser em duas grande classes, ser em potência e ser em ato.

Quando dizemos que Deus é Ato Puro, somos tentados a imaginar que, em conseqüência de alguma sutil operação metafísica, reduzimos as noções de Deus e de ser a uma noção ainda mais elevada, que é a de ato. Esta ilusão é reforçada em nossas inteligências pela lembrança do conhecido princípio da divisão do ser em ato e potência. Na realidade, êste princíprio significa que todo ser é potência ou ato, e que a maior parte das vêzes está parcialmente em potência e parcialmente em ato. Além disso, Tomás de Aquino emprega de modo cons-

tante, essas expressões, e o faz com particular insistência sempre que discorre sôbre qualquer tipo de composição. Quando um composto inclui dois elementos, um dêles deve estar em potência, com relação ao outro, que é o seu ato. Se não fôsse assim, não haveria um todo, nem unidade real, nem substância, mas apenas dois elementos colocados lado a lado, sem nada para os unir. Aqui, Tomás de Aquino segue Aristóteles, cujas noções metafísicas nunca estão muito longe da experiência. Sabemos o que é embutir duas peças de madeira. Deve haver numa delas um encaixe, destinado a receber um pino. Algo de semelhante ocorre na composição das substâncias físicas. Cada qual se mantém unida à outra porque um dos elementos constitutivos traz ao outro o complemento que lhe faltava para existir. Ao primeiro, chamamos de ato, ao segundo, de potência. Neste sentido ato e potência se estendem realmente a todo o ser, e pode-se dizer que a composição de ato e potência é a mais geral e a primeira de tôdas as composições.

Nada há a objetar a estas noções, nem mesmo às fórmulas pelas quais elas se expressam. Há, não obstante, um perigo a evitar; é o de imaginar-se que o ato seja uma realidade mais elevada do que o ser, ou que ato e potência sejam duas espécies de energias metafísicas, do mesmo tipo que essência, forma e matéria, e que entrem na estrutura dos entes por modo de composição real. Esta ilusão induziu mais de uma grande inteligência a procurar uma completa explicação da realidade com base nas duas noções universais de ato e potência. Tais ensaios trazem grande satisfação à imaginação metafísica. Infelizmente, a primeira coisa a fazer, ao começar penetrar no domínio da metafísica, é afastar a imaginação.

Não há noção mais ampla e mais fundamental do que a noção de ser. O primeiro princípio é ser, e não ato. Não se pode, pois, reduzir a noção de ser à noção de ato; é, antes, esta que se deve reduzir àquela. Que é ato? Ato é ser. Que é ser ato puro? É ser puro ser; é ser o próprio Deus. Em última análise, ato é redutível a Deus; não Deus a ato. Isso é tão exato que, se Deus não tivesse criado o universo de entes finitos, não haveria potência real alguma. Existiriam, em

Deus, as *idéias* de ente possíveis, mas não existiriam potências reais. Em Deus, até as idéias de entes não criados e possíveis, são puro ato, porque são o próprio Deus.

Nos entes finitos, ao contrário, há sempre certo grau de potência, porque, sendo finitos, algo deve limitar-lhes a atualidade. Visto que além do ato nada há que não seja potência, há composição de ato e potência em todos os entes finitos. Mas, que é potência? É a aptidão a vir-a-ser; ela se mede pela distância que separa aquilo que o ente é daquilo que êle pode vir a ser. Eis a razão pela qual a palavra potencialidade é frequentemente substituída pela palavra possibilidade. Possibilidade não é algo de tão bom quanto o ato, mas é muito melhor do que o nada; é, num ato imperfeito, a possibilidade de um ato mais perfeito. Que quer isso dizer senão que ato e potência significam simplesmente ser, considerado em dois planos diferentes de atualidade? Deus é puro ser: porisso é ato puro. A Matéria prima é pura potencialidade; porisso é mera possibilidade de vir-a-ser alguma coisa. Em última análise, a composição de ato e potência é simplesmente a composicão de um ente tomado em nível mais baixo de atualidade. com uma perfeição que pode elevá-lo a mais alto nível de atualidade. Como quer que considere a realidade, a nossa inteligência nunca sai da nocão de ser.

Estas duas palavras (ato e potência), não exprimem algo cuja natureza consiste em ser ato ou potência. Designam sempre um ente que está em condição de potência ou em condição de ato. Isso é tão exato que, qualquer elemento da realidade que, em certo sentido, esteja em ato, noutro sentido, está em potência; é sempre, porém, a mesma entidade. A alma, que é forma, é ato relativamente ao corpo; mas está em potência com relação ao ato de ser. Há dupla composição numa substância como esta; mas não há nela quádrupla composição, porque as duas composições de matéria e forma e de essência e existência, são composições correspondentes a potência e ato.

Ésse exemplo ajuda a compreender a verdadeira natureza da noção de ato e potência. Matéria e forma são realidades; unem-se para formar os seres naturais, isto é, as substâncias físicas. Assim, sua composição é sempre composição real. Ao contrário, ato e potência são noções abstratas, simples entes de razão, da mesma ordem que a noção geral de ser. Tais abstrações não podem causar nenhuma composição real na realidade, porque não têm realidade atualmente existente em si mesmas. É a razão pela qual Tomás de Aquino diz que "matéria e forma dividem as substâncias naturais, ao passo que potência e ato dividem o ente comum". (C. G. II, 54, 10) Em resumo, ato e potência são duas noções universalmente aplicáveis a tudo o que é; não são dois elementos subsistentes da realidade atualmente existente.

A importância da composição de essência e existência nos entes finitos aparece muito bem quando relacionada com o problema da distinção entre Deus e os demais seres. Na filosofia grega, ser um deus diferia de não ser um deus, do mesmo modo que ser certa espécie de ente difere de ser outra espécie de ente. A diferença era de natureza. Na perspectiva da mitologia grega, em Homero por exemplo, ser um deus era ser um imortal, tanto como ser homem era ser um mortal. Até no requintado mundo na mais refinada palavra da Cosmologia aristotélica, ser um intelecto separado da matéria era equivalente a ser um deus. Na metafísica de Tomás de Aquino, não ser um deus consiste simplesmente em não ser o seu próprio ato de ser. Ora, há apenas um ente de quem se pode dizer que, para êle, ser e ser aquilo que êle é, são uma só e mesma coisa: é Deus. Assim, no momento em que estabelece a verdade do monoteismo, Tomás situa o fundamento da distinção entre os entes finitos e o ente infinito no íntimo do próprio ser dêste e daqueles. Lembrando-nos de que o objeto de metafísica é o ser enquanto ser, difícil nos será conceber uma doutrina metafísica na qual se possa investigar mais profundamente o seu objeto, em busca da suprema resposta a todos os seus problemas.

Uma última ilusão a dissipar consiste em conceber a potência e o ato como dois caracteres comparáveis do ser, embora opostos. Este êrro nasce da mesma ilusão de que nos leva a imaginar a essência de um ente finito como ontològicamente mais perfeita do que seu ato de ser. Assim como uma essência nada seria, se ela não fosse a essência de um ser, assim também a potência nada mais é do que um ato em potência, atualizável por outro ato. É verdade que na geração dos sêres materiais, aquilo que vem a ser deve estar em potência antes de estar em ato; contudo não houvesse um ser atual para fazê-lo passar da potência ao ato, aquilo que está em potência jamais existiria.

Quando falamos de um ente em potência e de um ente em ato, isso significa que ser um ente em potência é ser um ente imperfeitamente atual. Em têrmos absolutos, estar em potência sob qualquer aspecto, em qualquer medida é simplesmente não ser Deus, isto é, não ser o único Ato Puro de Ser que existe e pode existir, que é Deus.

Do princípio de que o nome próprio de Deus é AQUELE QUE É, segue-se necessàriamente que os entes não são sua própria existência, têm uma essência e são finitos. Ao demonstrar a composição de essência e existência nos sêres finitos, Tomás apresenta-a como corolário imediato de sua noção de Deus. Todavia, êle pode, também, inferir a absoluta simplicidade de Deus, do fato de haver composição de essência e existência em tudo o que não é o Ato Puro de Ser. É o que êle faz ao cabo do admirável capítulo da Summa Contra Gentiles (II, 52, 9), no qual, depois de demonstrar que, até nos anjos, a essência se distingue da existência, conclui: "Por isso no Éxodo (III, 14) se afirma que o nome próprio de Deus é QUI EST; porque tão sòmente de Deus se pode dizer que a sua substância nada mais é do que o seu ato de ser".

Não devemos surpreender-nos com estas correlações recíprocas. Teríamos muitos "círculos viciosos" se as demonstrações pròpriamente ditas fôssem possíveis nesta matéria. Mas não o são. A noção tomista de ser (e, portanto, a de Deus) é matéria mais de apresentação "ostensiva" e de consideração atenta do que de demonstração. O resto segue com absoluta necessidade inteligível à luz do puro ser. É preciso tempo, entretanto, para que o intelecto humano se habitue à sua evidância quase ofuscante, tanto mais que, habituados, como estamos, a seguir o método dos filósofos, em geral procuramos ele-

var-nos da consideração das criaturas ao conhecimento do Criador. O teólogo procede de modo diferente, razão pela qual êle conhece, numa luz mais perfeita, não só a Deus mas também as criaturas: "A essência da criatura está para a essência de Deus como o ato imperfeito está para o ato perfeito. Eis por que a essência da criatura não nos conduz de modo suficiente, ao conhecimento da essência divina; o mesmo, porém, não se dá com a investigação em sentido inverso" (S. Teol. I, q. 14, a. 6. ad 2).

Concedamos que o método bem pode não ser filosófico, contudo seria difícil negar que a Metafísica não obtenha grandes vantagens do método teológico. As conseqüências inesperadas que disso resultam, no tocante à noção eminentemente filosófica de substância, revelam a fecunda influência exercida pela Teologia no desenvolvimento da especulação filosófica.

CAPÍTULO IV

A COMPOSIÇÃO DOS ENTES FINITOS

Não se pode falar numa composição do ser divino. Deus é puro ser, portanto simples; a nocão de uma composição do ser divino seria absurda. O ser finito, ao contrário, é composto pelo menos de dois elementos, porisso dêle se pode dizer que tem uma estrutura metafísica. Essa razão por si só já esclarece a repetida afirmação de que o ser é análogo. Há algo de semelhante entre o ser divino e o ser finito de tudo aquilo que não é Deus. A semelhança consiste no seguinte: qualquer que seja a natureza daquilo a que as atribui o ato de ser, êsse ato de ser, que êle tem, coloca-o na existência atual, fora do nada, como um verdadeiro ente. Por outro lado, há diferenças que impedem que se atribua o ser a Deus e às criaturas em sentido idêntico. Essas diferencas se devem ao fato de que ser não é o mesmo no ato de ser subsistente em si, que nós chamamos Deus, e nas substâncias finitas, nas quais os atos de ser são recebidos por essências, das quais se distinguem. Já por essa primeira razão, o ser só se poderia dizer das criaturas e de Deus de maneira semelhante, mas não idêntica. A expressão comum dessa verdade é que ser é "análogo".

Consideremos, primeiramente, essa noção analógica do ser na extensão mais larga possível, isto é, como aplicável a tudo aquilo que possa ser dito ser. Nesse caso, significa tudo o que exerce certo ato de ser. Se, ao contrário, nós limitamos sua extensão apenas aos entes finitos, então significa tudo o que tem sêr. Daí a definição freqüentemente dada por Tomás de Aquino: ente significa ter um ato de ser (ens dicitur quasi esse habens). "Aquilo que" tem um ato de ser se chama

⁽¹⁾ Met., XII 1. 1, n.º 2419

essência, de modo que, em última análise, um ente finito pode ser definido com exatidão: uma essência dotada de um ato de ser.

Isso parece uma afirmação perfeitamente simples, e de certo modo o é; entretanto, devemos nos deter um momento para considerá-la, porque se algum êrro se comete acêrca do seu significado, a metafísica de Tomás de Aquino, como um todo, perde o seu significado original.

No pensamento de Tomás de Aquino, o significado da fórmula é claro. Uma das nossas primeiras observações sôbre as relações entre essência e existência foi que a existência é mais perfeita do que a essência. Na fórmula: ser é tudo aquilo que tem um ato em virtude do qual êle é, não há dúvida que o elemento determinante é o ato de ser. É o que o próprio Tomás diz repetidamente: "êste nome, Ser, se toma do próprio ato que nós chamamos Ser". (1) De fato, ser realmente é ser sendo.

Tomando-o literalmente, isto implica a conseqüência de que a noção de ser inclui necessàriamente uma referência explícita ou implícita ao ato de ser que Tomás chama esse. Na medida em que a metafísica é a ciência do ser enquanto ser, chegamos também à seguinte conclusão: tôda afirmação de ordem metafísica, tomada precisamente enquanto metafísica, tem uma referência explícita ou implícita ao ato de ser. E, de fato, esta é uma das características mais autênticas da noção metafísica do ser, e da ciência do ser na doutrina de São Tomás de Aquino. Se algum filósofo ou teólogo, ainda que se considere tomista, ensinar uma metafísica na qual a noção de ser é concebível separadamente da noção de existência atual, êle pode ficar certo de que, desde o primeiro momento de sua especulação, já se separa de Tomás de Aquino.

Tais filósofos existem. E acreditam que se tomarmos o ser como um nome (ens ut nomen), êste prescinde da existência atual. E noutras palavras, definindo o significado da palavra ser, êsses metafísicos excluem intencionalmente tôda consi-

deração do ato de ser. O que resta do ser assim considerado é o seu segundo elemento, ou seja: "aquilo que" é dito ter ser, considerado à parte do ser que possui. Numa palavra, o que então resta do ser é a essência. É certo que a essência, no caso, não exclui a existência atual, mas também não a inclui. Como foi dito, prescinde dela. De acôrdo com tais doutrinas, essa espécie de ser é precisamente ens ut sic, i. é, ser enquanto ser (1). Desde que o ser que é objeto da especulação metafísica se encontra assim reduzido à realidade da sua essência, não seria fazer violência a essa doutrina, chamá-la de "essencialismo". Seu objeto não é mais "aquilo que possui um ato de ser", mas antes, a natureza daquilo que possui tal ato, menos o ato. Esses filósofos não reduzem o ser a um mero ente de razão. O objeto de sua metafísica não é a noção abstrata da essência em geral, nem tampouco a noção abstrata de alguma essência particular. Seu objeto é a realidade da essência posta na existência atual pela eficácia de suas causas. Sendo a causa real e sendo o seu efeito real, não há necessidade de apelar para um ato suplementar de ser. (2).

Não é o caso de tentarmos uma refutação desta noção de ser. Se uma pessoa vê que ser significa: aquilo que tem existência, e se essa pessoa, não obstante, decide considerar

⁽¹⁾ Met., IV, 1. 2, n.º 558.

^{(1) &}quot;Este é o sentido com que falamos de "algo" (aliquid) ou de "essência real" (essentiam realem). Ora, essa essência implica uma relação com o exercício da perfeição, que é expressa pelo verbo ser, mas prescinde da existência de maneira a não incluí-la nem excluí-la, sendo conseqüentemente predicável tanto da essência existente como da meramente possível. Dêste modo, recebendo essa significação tão abstrata, isto 6, prescindindo da existência (embora não a excluindo), o ser é chamado: ser enquanto ser (Ens ut sic)". P. Descoqs, S. J., Institutiones metaphysicae generalis, vol. I, p. 134).

⁽²⁾ O P. Descoqs tem uma inteligência bastante sutil para ver que a sua interpretação da noção de ser estava exposta à acusação de fazer da Metafísica (que trata do ser enquanto ser) mera Lógica. Sua resposta é que, como é compreendido na doutrina, o ser mantém sua total realidade metafísica. Éle pode chamar-se o "ser metafísico real" (Unde ei absolute convenit denominatio "entis realis metaphysici"). P. Descoqs, S. J., Institutiones metaphysicae generalis, vol. I. p. 135. Ver a longa citação de J. Klentgen, S. J., La philosophie scolastique, vol. II, p. 88-92, in P. Descoqs, op. cit., vol. II, p. 89-92.

o ser à parte de suas relações com o ato em virtude do qual êle tem existência atual, nada se pode fazer. Na realidade a esmagadora maioria dos homens, filósofos ou não, são a favor dessa posição. O que, entretanto, se deve dizer, é que essa noção de ser pouco tem de comum com a metafísica de Tomás de Aquino, na qual é considerada absoluta falta de senso pretender que aquilo que o verbo ser significa pode prescindir da definição de ser.

Em resumo, a nova noção de ser desenvolvida por Tomás de Aquino torna impossível isolar a existência atual para poder reduzir a metafísica a uma consideração de essência. No tomismo autêntico não existe a "essência real" separada do ato de existir que faz dela uma realidade.

A importância total dessa conclusão se revela em relação ao nôvo significado que a palavra "substância" recebe na doutrina de São Tomás de Aquino.

Na acepção usual, substância se define e se entende, em contraposição a "acidente". A substância é, por assim dizer, uma unidade ontológica, da qual se diz que tem o ser por si própria. A substância não toma o seu ser do de outra coisa; mas, segundo se diz, a substância "é por si própria". O acidente, ao contrário, não tem um ser próprio; existe apenas em outro e por outro ser, o qual justamente chamamos substância. Donde a definição usual de substância e acidente: uma substância é um ser por si (ens per se), um acidente é aquilo que existe por outro ou em outro (ens per aliud ou in alio).

Não é êsse o valor dos têrmos na doutrina de São Tomás de Aquino. Na definição precedente, a palavra "ens" representa o gênero, enquanto "per se" ou "per aliud" representa a diferença. Entretanto, falando com precisão, "ens" não é gênero. Se "ens" fôr usado no sentido de "existência atual", estará além e acima de qualquer gênero e significará então, realmente, o Ato Puro de Ser, que é Deus. Mas desde que estamos agora considerando o ser como incluído numa definição, e numa definição da "substância" em geral, a palavra ser significa apenas aquilo que nós já chamamos a noção abstrata do ser em geral;

em resumo, o ser comum. Ora, o ser abstrato, como tal, é tão completamente indeterminado, que nem sequer é determinável. Se insistíssemos em usar a palavra no sentido de gênero; não poderíamos dizer de que espécie de gênero se trata. "Animal" pode ser usado como gênero porque, nesse caso, sabemos o que a diferença "racional" tem para determinar. Ela determina um ser organizado dotado de vida. Mas no caso do "ser" considerado como uma noção abstrata, ficamos reduzidos à consideração de um objeto de pensamento cuja essência é ser uma coisa não definida, isto é, não ser coisa nenhuma.

A sua própria noção de ser leva Tomás de Aquino a refundir a definição comumente aceita da noção de substância. Em vez de dizer que a substância é um ser que é por si próprio, Tomás prefere dizer que a substância é aquilo a cuja natureza convém ser por si próprio. Inversamente, a nova definição de "acidente" seria: aquilo a cuja natureza convém existir em e por outro ser (1).

Ao primeiro exame, parece que nada mais há que uma mudança nas palavras, mas se elas forem corretamente compreendidas, essas novas palavras usadas por Tomás de Aquino importam numa transformação de grande alcance da noção

^{(1) &}quot;A natureza da substância, portanto, deve ser entendida da seguinte maneira: A substância é a coisa à qual convém ser não num sujeito. O nome coisa tem sua origem na quididade, do mesmo modo que o nome ser vem do verbo ser. Dêste modo, a definição de substância se entende como aquilo que tem uma quididade à qual convém ser não em outro. Ora, isso não é próprio de Deus, porque êle não tem outra quicidade senão o seu ato de ser". C. G. I, 26, - "O nome "substância" não significa sòmente aquilo que é por si próprio, porque o esse não pode ser um gênero, como foi demonstrado; mas significa a essência à qual convém existir dêsse modo, i. e., ser por si próprio; êsse ser, entretanto não se confunde com a essência. E assim se evidencia que Deus não está no gênero da substância. S. T. Ia, q. 3, a. 5, ad 1m. - "Desde que o ser não é um gênero, aquilo que o ser é não pode ser a essência da substância ou do seu acidente. A definição da substância não é, pois, um ser que é por si próprio e não em um sujeito; nem a definição do acidente, um ser num sujeito; mas antes diremos que pertence à quididade ou essência da substância ter existência não em um sujeito, ao passo que pertence à quididade ou essência do acidente ter existência em um suicito." Summa theologiae, III, 77, I, ad 2m.

fundamental de substância, que implica também numa transformação da própria noção de ser. Na sua doutrina, como na de Aristóteles, as substâncias concretas, existentes individualmente, são os únicos entes verdadeiramente reais. Assim sendo torna-se interessante comparar a definição de ser com a de substância. Um ente é aquilo que tem existência atual; a substância é aquilo a que convém ser por si próprio. Nas duas definições, há um "aquilo que" aperfeiçoado pelo ato de ser. A natureza dêsse "aquilo que" é conhecida por nós. Já a chamamos de "essência". O significado da nova definição de substância é, pois o seguinte: uma essência que é de tal natureza que, aperfeicoada pelo ato de ser, existirá em virtude de seu próprio ser. O acidente, ao contrário, nunca tem existência própria. A natureza do acidente é tal que, na ordem da natureza, excetuando o milagre, êle não pode subsistir por um ato próprio de ser. O ser do acidente é sempre o próprio ser da essência atualmente existente na qual êle repousa, e desde que a essência atualmente existente seja a substância, o ato de ser da substância é o ato de ser do acidente.

A composição de essência e existência está tão intimamente ligada à estrutura da substância finita, que se confunde com a sua definição. Afinal, o que mais se poderia esperar? A substância, se não fôr um ser real, nada é; e desde que ser é ser uma essência atualizada por um ato de existir, a substância nada é se não fôr uma essência a cuja natureza convém ter um ato próprio de ser. Nós estamos ainda nos movendo dentro da inexaurível compreensão da noção metafísica primordial, que é a noção do ser atual.

Alguém pode perguntar a si próprio por que, no capítulo anterior, me detive na discussão do sentido e da situação exata das noções de ato e potência. A razão, agora, tornou-se clara. É que o significado e a situação dessas duas noções não podem ser os mesmos na doutrina de São Tomás e nas doutrinas que identificam o ser com a essência. É êsse o caso de Suarez, por exemplo. Não que eu faça objeção a que alguém siga a metafísica de Suarez; o que desejo mostrar é que ninguém pode aplicar corretamente à doutrina de Tomás de Aquino os princípios que pertencem pròpriamente a Suarez.

Segundo Suarez, "tomado como um nome, ser (ens) significa aquilo que tem uma essência real, prescindindo da existência atual; não que a existência seja excluída ou negada; faz-se apenas, abstração dela. Por onde, o ser entendido nesse sentido, pode dividir-se em ser em potência e ser em ato." (Suarez, Disputationes Metaphysicae, II, 4). Noutras palavras, se o objeto da Metafísica é o ser como essência, e se consideramos a essência como indiferente ou neutra em relação à existência atual, então o ser atual é apenas um caso particular do ser em geral. O outro caso é o ser possível. Nessa filosofia, ato e potência dividem de tal modo o ser completo, que possibilidade e atualidade passam a ser duas modalidades paralelas do ser em geral. Essa distinção deve então representar um papel importante na exposição do suarezianismo, mas não na exposição do tomismo no qual a potência é apenas uma modalidade imperfeita do ato. Como Tomás não se cansa de repetir: o têrmo essentia provém de essendo, e êste por sua vez, de esse. Assim, até a essência está diretamente envolvida no ato de ser. Ela não é a existência, mas é aquilo cuja natureza é ter a existência. Se a distinção de ato e potência fôr tomada como uma distinção real dentro do ser, na realidade, que significará? Vê-se, sem dificuldade, o que ficará do lado do ato; mas, do lado da potência? Se ela consiste em não ser ato, ela não é nada. No verdadeiro tomismo, uma distinção real de ato e potência, dentro do ser, equivaleria a uma distinção real entre ser e nada.

Podemos agora proseguir com segurança a análise da composição mais íntima do ente finito, submetida pela experiência sensível à consideração do metafísico. Para usar a linguagem do próprio São Tomás, diremos, primeiramente, que o ente finito tem causas. Essas causas são os seus próprios elementos constitutivos, isto é, a essência e o seu ato de ser. Muitas confusões poderão ocorrer na análise de suas relações. O método mais seguro para explicá-las é lembrar que, por ser o ato dos atos, a existência (esse) é sempre recebida por algo do qual efa é ato, ela própria nunca recebe nada.

Esse princípio, que é uma simples reafirmação da precedência do ato de ser, deveria ter evitado longas e estéreis

discussões sôbre a alegada causalidade da essência com relação à existência. É verdade que Tomás algumas vêzes se exprimiu de tal modo que os defensores do essencialismo parecem justificar-se ao atribuir-se a posição que lhes é própria.

Três grupos de textos são geralmente citados na defesa da precedência da essência sôbre a existência, ou pelo menos da atribuição dessa posição a Tomás de Aquino. O primeiro inclui uma afirmação dêste tipo: tôdas as coisas têm existência através da sua própria forma (unumquodque habet esse per suam formam, C. G., II, 73, 5). O segundo grupo de textos de Tomás assevera que o ser emana da sua forma ou acompanha a forma (nihil est actu nisi per suam formam, S.T., I. 7. 3. Resp.). O terceiro grupo, menos homogêneo na formulação, é melhor exemplificado pela famosa afirmação, que, no tempo do próprio Tomás de Aquino, se tornou um centro de controvérsias: ser é algo acrescentado à essência da coisa. como se fôsse, por assim dizer, "constituído pela essência, ou saído dos princípios da essência." (In Metaph., IV. I. 2, n. 558). Se podemos dizer que o ato de ser quasi constituitur per principia essentiae, como pode Tomás de Aquino sustentar ainda que o ser atual não é um dos efeitos da essência e da forma?

Uma exegese detalhada dos vários textos exigiria longo desenvolvimento. Um filósofo guarda sempre certa liberdade no uso que faz do seu próprio vocabulário técnico, e deve-se interpretar cada uma de suas afirmações à luz do contexto do qual foi extraída. E isso é especialmente necessário com relação à palavra esse. No seu sentido exato, significa o ato de ser, mas há casos em que, por vários motivos, Tomás de Aquino usa o têrmo no sentido de ens. Neste caso, parece melhor ir diretamente ao âmago do problema. Se conseguirmos entender por que Tomás afirma que o ser emana da forma, tornar-se-á fácil, para os seus leitores, interpretar cada um dêsses textos, aparentemente contraditórios, à luz de seu autêntico pensamento.

A maior parte dessas dificuldades provém da ilusão de imaginar-se que, de acôrdo com Tomás de Aquino, um ser finito é composto de outros sêres. Pode ser que outros escolásticos

tenham caído nessa ilusão, com São Tomás, porém, isso jamais aconteceu. Essência não é um ser; do mesmo modo que o ato de ser, tomado por assim dizer, separadamente, não é um ser. A composição de essência e existência não é composição de sêres; é, antes, composição dentro do ser finito. O ser não determina o ponto de encontro de dois elementos metafísicos: nenhum dêles pode existir sem o outro, porque ambos começam a existir ao mesmo tempo, como o próprio ser constituído por êles. Entretanto, sem essência ou sem existência, um ente finito não poderia existir. Nesse sentido, aquilo que entra na composição de um ente finito concreto é, de certo modo, causa de sua existência. Isso quer dizer que, se pela palavra ser (esse) entendemos a existência atual da substância individual totalmente constituída, sua existência atual depende de todos os elementos que entram na sua composição. Tomás nunca teve a intenção de negar esta evidência. Ele não a afirmou com maior frequência, possívelmente por ser já tão evidente.

Com isso não se afirma que todos os elementos da substância constituem a sua causa do mesmo modo e no mesmo grau. A essência da substância em questão é causa de sua existência enquanto ela é o sujeito que pode receber o ato de existir. Excetuando o caso único de Deus, todo ser tem uma essência atualizada por um ato de ser. Sem tal essência, não pode haver ser finito. Por outro lado, o que constitui uma essência é a forma. Conseqüentemente, se não houver uma forma, não haverá ser finito. É isso o que Tomás quer dizer quando afirma que todo ser atual vem da forma, ou através da forma.

A contribuição própria da forma para a existência atual é, pois, especificamente diferente da do ato de ser. Ela contribui com o elemento do ser (ens) que tem o ato de ser, mas ela não é, de modo algum, a causa existencial dêsse ato. Tomás exprimiu de modo particularmente feliz a parte representada pela forma na constituição do ser: "O ato de ser (esse), mesmo em relação à forma, é ato. Por isso, nos compostos de matéria e forma, a forma se chama o princípio da existência,

porque é o complemento da substância cujo ato é o próprio ato de ser." (C. G. II, 54, 5). Tal é o significado completo da fórmula tão familiar a Tomás de Aquino: que a essência, ou forma, é o próprio sujeito que recebe o ato em virtude do qual determinado ser existe.

Podemos agora voltar ao nosso ponto de partida e entender em que sentido ser (ou esse) é um ato. Como o descrevemos a princípio, o ato de ser deve encontrar-se além das várias operações exercidas pelos sêres atualmente existentes, porque essas operações são apenas atos segundos. Éle deve encontrar-se além das faculdades, ou atos primeiros, que são a causa dessas operações. Em resumo, dissemos então que deve haver uma energia metafísica que faz alguma coisa ser, antes de haver um ser dotado de faculdades operativas. Essa energia, diremos agora, é o ato de ser (esse), que Tomás afirmou ser não uma operação ou uma faculdade operativa e sim algo de fixo e estável no ser finito: Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente (C. G. I, 20, 24).

A importância dêsse ato eminentemente primeiro é sem comparação com o resto. Porque para formar algo com o ato de ser, seja apenas para o limitar, uma coisa tem, primeiramente, que existir, e ela deve sua existência ao ato de ser. A substância é, na verdade, o elemento do qual a realidade é feita, mas ser é o ato pelo qual a própria substância é, ou existe: esse est quo substantia est (S. T. I, 50, 2, ad3).

Há, portanto, um ato de ser onde quer que se possa aplicar o verbo ser, e é através do seu próprio ato de ser que cada ser existe: unumquodque est per suum esse (C. G. I, 22, 5). Esta é uma fórmula forte. Suas equivalentes aparecem tôdas as vêzes que Tomás de Aquino tenta fazer o leitor compreender por que razão Deus não pode ser um gênero. O ser único cuja essência é Seu próprio Ato de Ser é também, por essa mesma razão, completamente distinto e separado de tudo o mais. Mas, mesmo num grau inferior, algo de semelhante acontece com os entes finitos. Aquilo que coloca um ente finito em determinado gênero e em determinada espécie, é algo

que êle possui em comum com outros indivíduos do mesmo gênero e da mesma espécie. É bem verdade que todo ser corpóreo se individualiza pela matéria do seu corpo, isso, porém, é verdade tão sòmente porque essa matéria qualificada é, ou existe, atualmente. O único elemento constitutivo da substância que lhe é própria, verdadeira e exclusivamente, é o seu ato de ser. Dizer que eu sou ou dizer que eu sou eu mesmo, é dizer uma só mesma coisa. Donde se segue que dois entes não podem receber sua existência de um mesmo ato de ser; senão êsses entes não seriam dois, mas um mesmo ser.

Esta doutrina parece difícil de se entender porque, na majoria das vêzes, não conseguimos distinguir a pura causalidade formal em virtude da qual os elementos que constituem a substância determinam o ato de ser, e o efeito existencial produzido pelo ato de ser. Esses dois efeitos, ainda que inseparáveis, são irredutivelmente distintos. É bem verdade que cada ente é distinto dos outros porque o seu ser é o de certa substância, de certa matéria e de determinada forma. O ser de um cavalo não é o ser de um homem, porque a natureza de um cavalo não é a de um homem. O ser dêste cavalo não é o ser daquele cavalo, e o ser dêste homem não é o ser daquele homem, porque o corpo individual de um ser vivo não é o de outro ser vivo pertencente à mesma espécie. Tudo isso é verdade; entretanto, em última análise, todos êsses elementos só podem contribuir para a composição de um ente porque êles existem. Eles podem especificar e individualizar determinado ato de ser unicamente porque êsse próprio ato de ser os faz existir. É portanto certo afirmar que o esse de um homem não é o mesmo de um cavalo ou que o esse dêste homem não é o mesmo esse daquele homem: non enim idem est esse hominis et equi: nec hujus hominis et illius hominis (S. T. I, 3, 5, Resp.).

Isso não significa que um ato de ser se individualize por si próprio, nem que êle seja o princípio de individuação. O ato de ser nada mais é que uma energia metafísica que comunica a existência atual à substância. Sendo, porém, finito, é o esse desta substância apenas. Conseqüentemente, numa substância, a matéria, a forma, os acidentes, tudo enfim, é individualizado,

até mesmo aquilo, como é o caso do ato de ser, que não é por si um indivíduo: quidquid est in (Sócrate) individuatum est. (De ente et essentia, III, Maurer ed., p. 40). Há perfeita conformidade entre essas duas posições: num ser individual, tudo é individualizado; tudo o que existe, existe em virtude do seu próprio ato de ser, e o ato de ser de um homem não pode ser o ato de ser de outro homem.

Assim individualizado juntamente com a substância completa que êle atualiza, o ato de ser é necessàriamente um com a substância à qual êle comunica a sua própria unidade. Mas é bom lembrar que, qualquer que seja a sua nobreza e perfeição, um ato de ser finito não se identifica com o ser todo que êle atualiza. Deve haver uma forma, ou essência, para recebê-lo, porque se o ato de ser não tiver sujeito, êle próprio não poderá existir. A essência é, pois, necessàriamente exigida como aquilo que o ato de ser vai atualizar; e êsse dualismo de causas é o que confere ao ser finito a sua diversidade. Não é pelo fato de serem, que as coisas são diversas, pois ainda que cada coisa tenha seu ato próprio de ser, êste ato não a faz diferente das outras coisas. Noutras palavras, as coisas não são diferentes enquanto são mas antes naquilo que elas são, isto é, devido às várias essências ou naturezas, que as fazem adquirir o ser por modos diferentes: Res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt... Res propter hoc different, quod habent diversas naturas, quibus adquiritur esse diversimode (C. G. I, 26,3).

Nenhuma outra doutrina que conhecemos pode comparar-se, neste ponto, com a de São Tomás de Aquino. Antes dêle Avicena, seguindo Alfarabi, estabeleceu a irredutibilidade da existência atual à essência que ela atualiza. Sua demonstração de que a existência não está incluída na essência como um de seus predicados, permanece como uma aquisição definitiva da Filosofia. Tomás de Aquino usa dessa demonstração sempre que quer insistir na necessidade de distinguir a essência da existência. Mas o acôrdo entre o filósofo árabe e o cristão não vai além dêsse ponto. Pelo contrário, termina numa numa oposição radical. Pois Avicena deduz, da distinção

entre essência e existência, que esta é uma espécie de acréscimo anexado à essência para seu complemento. Sua posição era apresentada comumente pelos escolásticos, como a de um filósofo que considerava a existência um acidente da essência. Nada mais alheio ao pensamento de Tomás de Aquino. Como poderia êle considerar a existência atual um dos acidentes da essência, visto que esta, sem o seu ato de ser, nada seria? Longe de ser, em qualquer sentido da palavra, um acidente da essência, o esse tomista é o próprio ato em virtude do qual a essência é. A existência atual não pode ser simultâneamente a perfeição constitutiva ou ato da essência e seu acidente.

Antes de deixarmos esta importante noção do ato de ser — pelo menos como objeto separado de investigação — consideremos ràpidamente o mistério do seu destino histórico. Porque na verdade o modo como essa noção tem sidó recebida está ligado à sua natureza. Nada há de estranhável no fato de uma noção metafísica, tida em alta consideração por um filósofo, ser considerada desnecessária ou mesmo falsa por outros filósofos. Mas o caso da noção tomista do ser é diferente.

Já no século XIV parece ter havido um acôrdo unanime contra ela. Nosso conhecimento da chamada "escola tomista" é muito imperfeito para permitir uma opinião decisiva sôbre o modo como a doutrina de Tomás de Aquino foi recebida durante os primeiros cinquenta anos após a sua morte. O que se pode afirmar é que, pràticamente, todos os filósofos escolásticos daquele tempo, e uma grande proporção dos teólogos escolásticos, rejeitaram a noção tomista do ser. O testemunho de Bernardus Lombardi, sôbre êsse ponto, pode muito bem conter exageros: entretanto desde que Lombardi é uma testemunha contemporânea, merece a nossa atenção: "Nesta questão haverá dois artigos. O primeiro artigo refere-se à questão de saber se, nas criaturas, a existência difere da essência; o segundo artigo indaga se, em Deus, elas são a mesma coisa. Em relação ao primeiro ponto, há, de modo geral, duas respostas. A primeira é a do doutor São Tomás que assegura que em tudo, a não ser Deus, esse difere de essência. A segunda resposta é a de todos os outros doutores parisienses que unânememente asseguram o oposto" secundus (modus dicendi) est omnium aliorum concorditer Parisiensium, qui dicunt oppositum.

Mais surpreendente ainda, e talvez único em tôda a história da Filosofia é o fato de que êste princípio fundamental da doutrina de Tomás de Aquino tenha sido constante e quase sòlidamente negado por homens que faziam profissão de seguir a sua doutrina e de defendê-la contra seus oponentes.

Isto é algo que se poderia hesitar em afirmar se já não fôra dito por um dos melhores intérpretes de Tomás de Aquino. Escrevendo no fim do século XVI, na passagem que já citamos em favor da prioridade, ou supremacia do ato de ser, Luiz Bañez, O. P., não hesitou em dizer: "Isto é o que São Tomás sempre proclama e que os tomistas não querem ouvir (et thomistae nolunt audire): que ser é a atualidade de tôda forma ou natureza..., e em coisa alguma êle se encontra na qualidade daquilo que recebe e é aperfeiçoado, e, sim, na qualidade de algo que é recebido e que aperfeiçoa aquilo que o recebe. Todavia pelo próprio fato de ser recebido, o ser é rebaixado, e por assim dizer, desaperfeiçoado." (Bañez, Scholastica com mentaria..., p. 141).

Por que, ou antes, como podem os seguidores professos de uma doutrina recusar o primeiro princípio dessa doutrina?

O próprio Bañez falou do mistério desta dificuldade (mysterium difficultatis a nobis examinandae), e a exposição que dela faz é correta. Estamos falando da distinção de essência e existência ainda que, considerada como distinta da existência atual, a essência nada seja. Dizemos que a essência recebe a existência atual, mas como pode ela receber a existência atual se, para recebê-la, a essência deveria antes tê-la? A resposta correta para essa dificuldade parece ser que, como acima já se disse, a distinção ou composição, de essência e existência não é a de dois sêres; mas, antes, tem lugar no ser. Sem essência, esse é Deus; sem um esse, a essência nada é. Tôdas as explicações já dadas no nosso comentário da doutrina, têm precisamente a intenção de mostrar que, para se unir em composição

com uma essência distinta dêle, o ato de ser nada deve acrescentar a si próprio, mas, ao contrário, perde algo da sua atualidade infinita. Isto é bastante sem sabor para um intelecto, como o nosso, que se alimenta da quididade e que deixa de compreender desde que aquilo que é convidado a compreender não é uma coisa.

O que não é razão para não fazermos, pelo menos, todo o possível para preservar a doutrina na sua pureza. Não queremos ser fiéis a ela porque é a doutrina de São Tomás; ao contrário, queremos nos manter fiéis à doutrina de São Tomás por ser ela a doutrina que é. Manter, sob seu nome, uma doutrina diferente da sua, não o prejudica, mas nos prejudica. Rouba-nos a mais alta das verdades filosóficas.

Para não confundir a doutrina de Tomás de Aquino, com outra, é importante considerar as duas variedades de pseudotomismo que, no comêço do século XVI, Bañez apontou como as principais.

Não nos demoraremos na primeira, porque dela já se tratou no que precedeu. Consiste em considerar a existência atual como um acidente acrescentado à essência. Essa posição, que se origina na metafísica de Alfarabi e de Avicena, é ainda algumas vêzes atribuída a Tomás de Aquino. Já acabamos de explicar por que esta não pode ser uma posição aceita como tomista: o mais elevado dos atos, pelo qual a substância é, ou existe, não pode advir-lhe como uma espécie de complemento. O ato primeiro da substância não é um dos seus "acidentes".

A segunda posição, muito mais difundida, consiste simplesmente em reduzir a existência à substância, considerando que ser, é ser uma coisa. Essa redução da existência atual à substância é atribuída por Bañez a Capreolus e a Caietano (Scholastica commentaria, p. 142). Pode ser considerada também como a noção defendida por Suarez mais tarde, sob o nome de essência real. Devido à excepcional agudeza filosófica dêste último, sua doutrina foi larga e profundamente difundida; e ainda hoje se apresenta em muitos livros de texto, Praelectiones, institutiones, que professam ensinar, se não a doutrina

original de Tomás de Aquino, pelo menos sua versão melhorada.

Isso não é uma objeção contra Suarez. A Filosofia é livre. Além disso, a influência de Suarez se exerceu em escolas e trabalhos que, mesmo respeitando Tomás de Aquino, nunca pretenderam representar o tomismo na sua integridade. Ao contrário, a influência de Caietano teve mais alcance do que a de Suarez, porque Caietano sempre se apresentou como legítima expressão da doutrina de Tomás de Aquino. O fato de ainda hoje seus comentários serem impressos junto com o texto da Summa, parece conferir-lhe uma autoridade oficial. Até mesmo na Ordem Dominicana, considera-se Caietano como o Comentador, cujas interpretações determinam com segurança pelo menos a littera, nos textos de São Tomás de Aquino.

Não é portanto de admirar que Caietano tenha substituído Tomás de Aquino nas salas de aula. A razão principal dessa popularidade é simples: Caietano liberta o tomismo da penosa noção do esse, ou ato de ser. Isso naturalmente, era libertar o tomismo do tomismo. Caietano, a seu modo, é um mistério também. Amou profundamente Tomás de Aquino. Seu comentário à Summa é indispensável aos seus leitores adiantados. Entretanto, em última análise, Caietano ensinou um tomismo falseado. É quase inconcebível que mestres em teologia tenham ousado ensinar um tomismo privado de sua noção metafísica chave. Mas foi o que aconteceu. Desde que, repetimos, a Filosofia é livre, não atinamos com a razão por que aquêles que não concordam com Tomás de Aquino se sentem obrigados a seguir sua doutrina. O que não deviam fazer, é ensinar sob seu nome uma doutrina que não é sua. E isso penso eu, é o que fêz Caietano.

Sôbre êsse ponto, duas provas deveriam bastar. Primeiro Bañez mostrou discretamente mas com segurança, que a posição de Caietano com relação ao ser não é a mesma que a de Tomás de Aquino. Segundo Caietano, a existência da substância é redutível à substância, a existência do acidente é redutível ao acidente. Noutras palavras, a existência da substância é redu-

tível ao gênero "substância" como ao último princípio formal da própria substância (Caietano, De ente et essentia, c. 5, q. II, ad 8; Bañez, p. 143). Mas, como disse o próprio Bañez, a existência atual não é o ato último da substância; e sim, o seu ato primeiro: Com maior precisão, ela é o ato primeiro e o último ato da substância, porque ela é, na substância, o mais perfeito de todos os atos. Diremos que Bañez conclui, de modo autênticamente tomista, que ipsum esse est actus ultimus, nimirum, supremus excellentissimus, qui omnes etiam alios actus perficit (Bañez, p. 145). Se isso fôr verdade, sentimo-nos justificados em pensar que, em tudo, nossa interpretação da doutrina se mantém fiél ao autêntico ensino de São Tomás de Aquino.

CAPÍTULO V

EXISTÊNCIA E CRIAÇÃO

O primeiro problema que a teologia natural tem a propor é o da existência de Deus. Ao tentar solucionar êste problema, alguns metafísicos preferem situar o ponto de partida de sua indagação na consideração da existência do mundo físico; outros partem da natureza do mesmo, enquanto que outros partem de algumas de suas propriedades particularmente notáveis, por exemplo, do fato de que há movimento e de que o universo é muito menos um mundo do ser do que um mundo do vir a ser. São Tomás de Aquino preferia seguir êste método. Assim, de qualquer modo, para tentar chegar à conclusão de que Deus existe, o filósofo tem que partir de entes finitos, ou das propriedades de tais entes. Surge então a pergunta a que o filósofo deve responder: se Deus é tal como se mostra ao fim de qualquer demonstração de sua existência, por que deveria haver um universo de coisas finitas? A existência, que serviu de ponto de partida de sua indagação, começa então a ser misteriosa para o filósofo.

Tomás de Aquino não poderia evitar êste problema. Logo no início da Summa Theologiae (S. T. I, 2; 2), Tomás faz a pergunta: "Pode-se demonstrar que Deus existe?" Depois de respondê-la afirmativamente, prossegue fazendo uma pergunta ainda mais direta: "Deus existe?" — São bem conhecidas as cinco vias através das quais se pode provar a existência de Deus, na doutrina de São Tomás de Aquino. De fato, o número de vias é menos importante que a natureza dos vários acessos ao problema que as mesmas oferecem. Qualquer que seja a via selecionada por Tomás, a mesma pergunta surge em nossa mente, ao fim de cada uma delas: se há movimento, deve

haver um Primeiro Motor Imóvel, mas se há um Primeiro Ser Imóvel, por que deveria ser um motor? Da mesma forma, se há causas eficientes finitas, deve haver, por necessidade, uma Primeira Causa Eficiente, mas se há tal causa eficiente, por que deveria haver outra qualquer?

A mesma observação se aplica a tôdas as conclusões sucessivas estabelecidas por Tomás na sua Summa (I, 2, 3), mas de forma evidente, depois da terceira, que deduz a existência de um Ser Necessário, do fato empírico de que achamos na natureza coisas que podem ser e não ser. Ainda que se aceitem o ponto de partida de sua prova, sua estrutura dialética e sua conclusão, não se pode evitar a dúvida: se há, verdadeiramente, um ser necessário, por que deveria haver entes que são meramente possíveis? Em resumo, é êsse o problema. Pode-se demonstrar que, se há um mundo de vir a ser, deve haver um Primeiro Ser, mas como se pode provar, partindo novamente de um Primeiro Ser, que deveria haver um mundo de vir a ser? Inferir a necessidade a partir da contingência é certamente possível; o que parece mais difícil é deduzir a contingência da necessidade.

Na doutrina de São Tomás de Aquino, agrava-se ainda a dificuldade pelo fato notável de que, ao provar a existência de Deus, êle estava retirando seus principais argumentos de filosofias em que não surgiu êste espinhoso problema. Se fôsse chamado a responder, Aristóteles provàvelmente diria que, com efeito, não há razão por que um Pensamento Que Pensa a Si Próprio devesse manter e meter no movimento um mundo de vir a ser; sòmente que, de fato, há um mundo assim e, desde que existe, não pode achar a fonte de seu movimento perpétuo senão num motor imóvel. Não há o problema de como provar a existência do universo, numa filosofia que, como a de Aristóteles, dá por certo o fato de sua existência. Há, sempre houve e sempre haverá tal universo e deixemos que o fato mesmo seja resposta à pergunta.

Observação semelhante se aplica à célebre terceira via, que parte da possibilidade e da necessidade. Partindo do fato de que há possibilidade, conclui-se pela existência de um ser

que tem de si sua própria necessidade e não a recebe de outrem. Neste ponto, na metafísica de Avicena, da qual provém a substância da prova, nenhuma pergunta surge quanto à existência de um mundo de possibilidade, pois, efetivamente, mesmo a existência de entes possíveis é necessária num universo como o de Avicena, em que aquilo que é possível em si é necessário em virtude de outrem. O Deus de Avicena chama-se Primus, o Primeiro, e é o ser necessário que subsiste em si mesmo, tão completamente transcendente dos demais que, com relação às suas criaturas, pode ser considerado como livre; e ainda tão necessário em si, que não tem possibilidade de não operar, ou de operar de maneira diferente daquela em que opera. No universo de Avicena há um mundo criado, mas o mundo de criação não pode não existir, nem ser de maneira diferente daquela que é.

Aqui peço licença para abrir pequeno parêntese.

Esta não é uma dificuldade própria à doutrina de Tomás de Aquino. Prende-se, antes, à própria estrutura da realidade. assim como à do entendimento humano. Há relação intrínseca entre as três noções: de ser, de necessidade e de inteligibilidade. Se alguma coisa não pode ser diferente do que é, alcanca a perfeição de ser; com efeito, se uma coisa é passível de mudança, não tem, então, a estabilidade de ser que poderia ter ou, pelo menos, que deveria ter, a fim de verdadeiramente ser. Ora, se uma coisa não pode ser diferente do que é, então é necessária. E, com efeito, se não fôsse necessária, seria passível de tornar-se diferente do que é; assim não seria um ser, e sim, um vir a ser. Finalmente, se uma coisa é imutável e necessária, é inteligível. Eis aqui as razões disso: primeiro, desde que ela não é vir a ser, dá ao nosso entendimento um objeto estável, suscetível de uma noção sempre aplicável e talvez mesmo, de uma definição. Segundo, desde que é necessária, sabemos não apenas o que ela é, mas também que não tem possibilidade de ser de outra maneira; assim, nosso entendimento não tem mais perguntas a fazer sôbre tal objeto; encontra-se em perfeito repouso. Assim, as três nocões: de ser,

de necessidade e de inteligibilidade, parecem ligar-se e entrosar-se.

Esta é uma das razões pelas quais a doutrina de Platão atrairá sempre a mente humana; e, além da doutrina de Platão, a de Parmênides: ser é ser igual a si mesmo e necessàriamente; conhecimento e aquilo que se sabe são uma só e mesma coisa. No plano da noção de substância, esta é também a razão pela qual a filosofia de Espinosa continua a ser um marco na história da Filosofia: representa o melhor esfôrço, de que temos notícia, para apresentar uma interpretação da realidade tão completamente livre quanto possível da contingência. Um universo de necessidade é, por sua essência, um universo inteligível à mente humana.

Voltemos ao nosso objeto.

O Deus de São Tomás de Aquino é de tal natureza, que o mesmo problema exige resposta diferente, ainda que formulado de acôrdo com sua própria doutrina. Deus é o Puro Ato de Ser, isto é, a infinidade de existência atual; como e por que deveria Deus cuidar de criar outra coisa qualquer?

O problema é o mais agudo da doutrina de Tomás de Aquino, pois, nêle, a transcendência de Deus sôbre o mundo está sòlidamente assegurada, contra tôda dificuldade que possa surgir da existência do universo. De fato, à questão: por que deveria existir um universo criado? — se queremos dizer. por que causa? — não há resposta. Sob esta forma, precisamente, não há mesmo questão. Deus criou o mundo, mas não há causa por que o tenha feito. Perfeita e infinitamente subsistente em Si Mesmo como é, Deus não tem necessidade de mais nada e, desde que é o único Ato Puro de Ser que há. qualquer outro ser concebível deve necessáriamente ser uma essência em busca de um ato de ser que ela não é, sendo apenas uma essência, e que não pode ter por si mesma. Dêste ponto de vista, o Tomismo é a antítese da teologia de Leibniz, que deve por finalidade dar uma "razão suficiente", isto é, uma causa suficiente à decisão por parte de Deus de criar um mundo. Segundo Tomás de Aquino, e de inteiro acôrdo com sua própria noção de Deus, "a vontade de Deus não tem causa de nenhuma espécie". (S. T. I, 19, 5, Resp.). Não pode haver causa daquilo que é a causa de tudo o mais.

Pela mesma razão, o outro problema proposto por Leibniz: — por que Deus criou êste mundo e não outro? — não surge na doutrina de São Tomás. Esta é uma das razões pelas quais falar de uma teodicéia tomista é usar uma linguagem sem significado. Teodicéia significa justificação de Deus. Não há uma justificação de Deus por ter criado êste mundo e não outro qualquer. Tudo o que sabemos, neste ponto, é que, desde que Deus é a perfeição de ser, é bom; e que tudo aquilo que possa fazer, é igualmente bom. Consequentemente, êste universo é um bom universo. E ainda podemos estar igualmente certos de que, tendo Deus optado livremente pela criação de um universo compreendendo os entes que compreende, êste universo é o melhor universo possível que se poderia compor por meio de tais entes. Mas, se Deus tivesse decidido criar um universo diferente, aquêle outro universo teria também sido bom. Teria sido também o melhor universo que se poderia obter com os entes da qualidade daqueles que lhe formassem a composição. Em resumo, Deus não tem possibilidade de fazer, melhor do que faz, aquilo que escolhe para fazer. Tais são a sua sabedoria e a sua bondade, que as obras que faz são feitas de modo perfeito. Mas deveríamos lembrar também que, desde que Deus é infinito, nenhum ente finito é tal, que nenhum melhor seja concebível. Ao contrário, há sempre um universo possível, melhor do que qualquer universo finito concebível. Na série de números finitos, N. o número N+1 permanece sempre possível. Imaginemos a melhor criação concebível pelo entendimento humano: esta ainda não seria Deus. Assim, uma criação melhor ainda permaneceria possível e esta, sendo finita. ainda deixaria aberta a possibilidade para outras e assim por diante, indefinidamente. Não há, portanto, um universo absolutamente o melhor possível. O que quer que Deus faca, é apropriado, bom e justo, de forma que sua escolha é perfeita em qualquer caso. Sem dúvida, Ele poderia ter criado outro universo melhor, porque sempre "pode fazer mais alguma coisa

melhor do que cada coisa feita por Éle". (1). Assim, "Deus poderia fazer outras coisas, ou acrescentar alguma coisa à criação presente: e então haveria outro universo melhor." A doutrina de Tomás de Aquino, neste ponto, foi por acaso resumida por certo Dr. Bokler, cujas observações citam Isaac Walton em "The Complete Angler". Falando de cerejas, diz o Dr. Bokler: "Sem dúvida, poderia Deus ter feito uma cereja melhor; mas, certamente, nunca a fêz."

Esta doutrina, apenas acentua a dificuldade encontrada por qualquer metafísico que tente "justificar" as decisões de uma vontade que é a Justiça Mesma, ou demonstrar a perfeição de escolhas feitas por uma sabedoria, com relação à qual nada é dotado de qualquer necessidade. De outro ponto de vista, porém, a noção de Deus desenvolvida por São Tomás de Aquino apresenta-se, não sòmente como compatível com a noção de criação divina, mas também como a única que nos permite reconhecê-la em tôda a sua profundidade e fazer completa justiça a todos os seus requisitos.

Aqui, poderíamos submeter a uma crítica especial as doutrinas que postulam uma completa justificação, dialética das decisões da vontade divina. A crítica mostraria que estas doutrinas substituem a criação pròpriamente dita, por um tipo mais ou menos humano de produção. Porém, não haveria sentido em expôr o êrro sem antes mostrar a verdade. No problema presente, a verdade do caso não pode consistir em referir o mundo a Deus por uma relação de necessidade racional. Convinha, porém, mostrar a perfeita conveniência da

⁽¹⁾ Summa Theologiae, I, 25, 6, ad 3m. Esta resposta à terceira objeção expressa o ponto de vista de Tomás na questão, com perfeita clareza: "Dadas as coisas que atualmente existem, o universo não pode ser melhor, pois a ordém que Deus estabeleceu nas coisas, na qual consiste o bem dêste universo, é a que mais lhes convém. Ora, se uma delas se tornasse melhor, alterar-se-ia a proporção daquela ordem, assim como seria afetada a melodia de uma harpa se uma corda fôsse retesada além do que lhe é devido. Não obstante, poderia Deus fazer outras coisas, ou acrescentar outras à criação presente; haveria, então, outro universo melhor".

produção de um universo de sêres finitos por uma causa divina tal como a concebe a Fé Cristã e a autêntica doutrina de São Tomás.

A fim de TORNAR tão claro quanto possível êste ponto, Tomás volta regularmente à nocão fundamental de Deus, cujo nome é, ÊLE É. Êste nome divino pode interpretar-se de muitos modos diferentes. Por exemplo, pode-se dizer, com Santo Agostinho, que Êle É significa Eu Sou Imutável, Eu Sou Eterno: neste caso, é sempre possível explicar o fato de que a Eternidade criou um mundo de sêres que têm duração no tempo, ou de que a Imutabilidade criou um mundo de mudança; ainda assim, não se vê nenhuma razão especial por que a Eternidade ou a Imutabilidade devessem conceder a existência a alguma coisa. Consideremos outra grande teologia, a de Duns Scotus. Nela, o conceito de Deus, mais elevado e perfeito, acessível ao entendimento humano, é o de Ser Infinito. Neste conceito, ser indica infinita plenitude de essência, ou entidade. Éste é, de fato, um conceito muito elevado; mas por que deveria a plenitude de essencialidade, mesmo concedida como infinita, tornar-se doadora de existência atual? Duns Scotus, naturalmente, tem uma resposta, resposta belíssima, a esta pergunta. Deus é amor. É amor de sua própria perfeição; dêste modo Êle quer ter, digamos assim, co-amantes dela; daí a sua vontade de criar. Se todos sustentássemos uma noção tão sublime da origem do mundo, o materialismo dialético teria bem poucos seguidores. Tôdas estas respostas são verdadeiras e se encontram, inclusive, na resposta que Tomás de Aquino dá ao problema. Nossa única pergunta é: são estas noções de Deus, direta e imediatamente conducentes à noção de um Criador? E a resposta correta seria: talvez sim, mas muito menos que a nocão de Deus advogada por Tomás de Aquino.

Neste ponto, há um texto que deve ser lido por quem quiser compreender como Tomás de Aquino estava perfeitamente a par das inferências de sua doutrina. Pouco podemos fazer, além de seguir sua própria exposição.

Encontra-se o texto nas questões disputadas "De potentia", q. 2, a. 1, resp. É esta a pergunta: "Há em Deus uma fôrça geradora?" Como se pode notar, a pergunta vai muito além do problema da criação pois inclui o da processão da Palavra em Deus. A resposta é a seguinte: "Convém por natureza a qualquer ato que se comunique tanto quanto possível. Logo, todo agente age desde que está em ato. Ora, agir nada mais é do que comunicar, tanto quanto possível, aquilo por meio do que o agente está em ato. Mas a natureza divina é pura e sumamente ato. Logo, a natureza divina também se comunica tanto quanto possível. Primeiro, comunica-se às criaturas por sua semelhança sòmente, como todos podem ver; pois, de fato, tôda criatura é um ser na medida de sua semelhança com a natureza divina. Mas a fé Católica apresenta outro meio de comunicação da natureza divina, desde que esta se comunica, digamos assim, por uma comunicação natural; logo, do mesmo modo que aquêle a quem se comunica a humanidade, é homem, assim também, Aquêle a quem se comunica a deidade, é, não apenas semelhante a Deus, mas verdadeiramente Deus."

Ponhamos de lado o problema da geração da Palavra divina, por estar muito além do escôpo da nossa indagação filosófica. Ainda assim, não deveríamos passar por êle sem observar como a noção tomista do ser penetra profundamente na teologia do Mestre. O Deus Cristão é a origem de processões internas: uma, a da Palavra, que é uma processão do intelecto, por meio de semelhança, chama-se geração; a outra, que é uma processão da vontade e do amor, não é "por meio de semelhança, mas antes por meio de impulso e de movimento para alguma coisa." (S. T. I, 27, 4, resp.) Assim, até a teologia da Trindade encontra sua raíz na noção de um Deus, cuja essência, porque é o ato puro de ser, tende naturalmente a agir, a operar e a comunicar-se.

Porém, a criação adere ainda mais evidentemente à mesma noção. Isto é o que Tomás nos diz, ao descrever a comunicação da natureza divina por meio da criação. Se é verdade dizer que "tudo age desde que está em ato", então nenhuma

noção concebível de Deus pode explicar mais direta e imediatamente sua atividade criadora do que aquela que identifica a natureza divina com o Ato de Ser.

A mesma observação se aplica à natureza do ato criador. Nenhuma noção de Deus, teológica ou filosófica, proporciona mais completa e imediata justificação metafísica à noção de criação concebida como a dádiva divina da existência atual a entes finitos. Éste é um caso privilegiado, no qual se observa o significado exato da expressão freqüentemente usada por São Tomás de Aquino: convenit, conveniens est. Podemos traduzí-la, conforme o caso, por meio de palavras tais como "adequado", "conveniente", ou "apropriado". Na linguagem de Tomás de Aquino estas expressões assumem um significado muito vigoroso quando indicam, como neste caso, uma relação de harmonia radicada na própria natureza de determinado ser. É conveniente que um Deus que é Puro Ato deva agir. Como veremos adiante, é também conveniente que a atividade de um Deus seia a criação.

Seria sedutor seguir o ato criador de Deus até sua fonte última, isto é, a natureza divina. Isto, naturalmente, não o podemos fazer sem penetrarmos em terreno que pertence aos teólogos pròpriamente, mas há, pelo menos, uma pergunta teológica que Aquêle que estuda Tomás de Aquino não pode deixar de fazer, com relação à noção de criação. É esta a pergunta: criar é próprio a qualquer Pessoa Divina? (S. T. I. 45, 6) Ao ler esta pergunta, provàvelmente pensamos que a resposta seja "sim", porque lemos no Credo de Nicéia, ao falar do Filho, que tôdas as coisas foram feitas por Ele; mas também lemos ali, falando do Pai, que Ele é o Criador de tôdas as coisas visíveis e invisíveis. Assim, pelo menos duas pessoas estão envolvidas no ato de criação, o que é suficiente para estabelecer que criação é obra comum a tôda a Divindade. Mas o que nos interessa aqui, é o modo pelo qual Tomás justifica esta conclusão: "Criar é, propriamente falando, produzir o esse das coisas. E como todo agente produz seu semelhante, o princípio da ação pode ser considerado a partir do efeito da ação; porque é fogo aquilo que gera fogo. Criar, portanto, pertence a Deus de acôrdo com seu ser (esse). Mas o ser (esse) de Deus é sua essência, que é comum às três Pessoas. Logo, criar não é próprio de qualquer uma das Pessoas, mas é comum a tôda a Trindade." (S. T. I, 45, 6, Resp.).

A razão desta digressão teológica torna-se, agora, patente. Há uma raiz comum para as processões divinas e para a criação, por Deus, de entes finitos e esta, diz Tomás, é a essência de Deus, que é o próprio Ato de ser de Deus. E isto, acrescenta Tomás, é porque sòmente o ser pode causar sêres; a razão por que criar pertence a Deus somente é que criar consiste em causar a existência atual. Se tivéssemos que definir a ação própria de Deus, responderíamos: não fazer as coisas serem dêste modo e não de outro, mas simplesmente fazer com que sejam. Em resumo, é produzí-las no ato através do qual elas são: é produzir ser. Para uma coisa, produzir-se no seu ser, é produzir-se do nada e ser posta fora do nada, na existência atual. Nas palavras de Tomás de Aquino: — "nada (nihil) é o mesmo que não-ser" (S. T. I. 45, I. Resp.). Logo, aqui novamente, temos que voltar à consideração da natureza divina como a razão última para a noção do ser criado: "Do mesmo modo que um homem individualmente participa da natureza humana, assim todo ser criado participa, digamos assim da natureza de ser (naturam essendi); pois sòmente Deus é seu próprio Ser, como acima dissemos." (S. T. I, 45, 5, ad Im).

Esta dupla posição dá origem a muitas outras. Primeiro, a de que na doutrina de Tomás de Aquino, sòmente Deus pode causar a existência atual. Essencial como é, para a doutrina, êste ponto tem sido, entre os intérpretes de São Tomás de Aquino, um "pomo de discórdia". A razão de tal desacôrdo é a ambigüidade da palavra esse. Se ela significa, como freqüentemente acontece, o ser daquilo que é um ens, então cada causa segunda, tôdas as vêzes que produz algum efeito, está realmente produzindo esse. Pois, de fato, um efeito deve ser alguma coisa ou nada. Se é nada, nada se produz e não há efeito. Se é alguma coisa, deve necessàriamente ser; e se tem ser, então tem existência atual; conseqüentemente, tôda causa eficiente causa a existência atual em tôdas as suas operações.

Neste sentido, a proposição não seria refutada por São Tomás. Ele simplesmente observaria que o significado próprio do verbo ser é: ter ser atual. Ora, se afirmarmos que uma causa segunda pode, não apenas fazer outra coisa ser dêste ou daquele modo, mas fazê-la simples e absolutamente ser, ou existir, então deve-se negar que causas segundas possam produzir existência atual. Como adiante se verá. Tomás está muito longe de negar causalidade eficiente às causas segundas. Sua verdadeira posição, neste ponto, é simplesmente que atos de ser, que são os efeitos próprios de Deus, não têm possibilidade de se produzirem por outra causa que não Deus (1). As criaturas podem produzir novos sêres, no sentido que podem transmitir a outras coisas a existência que elas receberam de Deus, mas o que chamamos, de forma livre, de criações do homem, pressupõe sempre a existência atual do artesão. mais a existência atual da matéria à qual sua arte dá nova forma. Isto é o que Tomás de Aquino quer dizer quando escreve que as causas segundas podem causar o esse de seus efeitos. Podemos causar sêres, minus seus atos de ser (Bañez, 154-158).

Isso é o que Tomás de Aquino chama ser criado. Desde que ser criado é ter recebido o ser, as únicas coisas que podem ser pròpriamente criadas são aquelas das quais, no capítulo precedente, se disse que são capazes de receber um ato de ser por si mesmas. Estas são as "substâncias". Com admirável consistência, Tomás observa que desde que ser criado é ser feito ser, ser criado convém a tudo aquilo a que convenha ser. Ora, foi visto que esse convém pròpriamente às substâncias, isto é, àquilo que tem esse, ou que subsiste em virtude de seu próprio ato de esse. Quanto às formas, à matéria ou aos acidentes e outras coisas que não têm esse de si mesmo, dizemse concriados juntamente com a substância que tão sòmente, a falar pròpriamente com rigor, é criada. (S.T.I, 45, 4 Resp.).

Esta observação leva-nos a outra mais sutil, porém importante. Aquilo que é pròpriamente criado é a substância e, naturalmente, a substância tôda é criada de uma só vez. Ainda assim, se pudermos distinguir, dentro da própria substância, um ponto que possa considerar-se como o primeiro a pertencer ao ato criador de Deus, devemos dizer que é o ato mesmo de ser da substância, isto é, seu esse. Tomando ao De causis a fórmula a que dá significado inteiramente nôvo, Tomás de Aquino repete frequentemente: A primeira das criaturas é o ser (De causis, IV, pg. 164). Com isso quer êle dizer que, desde que todos os outros efeitos de Deus pressupõem o ser, enquanto que o próprio ser não pressupõe nenhum efeito, o ato pelo qual as coisas são pode considerar-se o primeiro efeito de Deus. Este é outro modo, particularmente admirável, de dizer que êste ato está na raiz de todos os caracteres ou propriedades do ser.

Entretanto, Tomás de Aquino tem ainda outro modo de reforçar a verdade de que o ato existencial, porque é o primeiro efeito da criação, se encontra no íntimo do ser. A espécie de brilho metafísico que comumente está presente em suas afirmações sôbre a relação de esse a ser, por um lado, e a Deus, por outro, é perceptível nas passagens clássicas em que Tomás diz: "Ser é aquilo que há de mais íntimo nas coisas; é o que há de mais profundo em tôdas elas, porque é o princípio formal com respeito a tudo aquilo que há numa coisa." (S. T. I, 8, I,

^{(1) &}quot;Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus allis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse inquantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem; et quaecumque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem." Q. Disp. de potentia, q. III, 3, 4, Resp., Marietti, II, 46.

[&]quot;Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexistens se determinatum ad hoc vel ad aliud, ut puta ad speciem ignis,
vel ad albedinem, vel ad aliquid hujusmodi. Et propter hoc agens naturale agit movendo; et ideo requirit materiam, quae sit subjectum mutationis vel motus, et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. Ipse
autem Deus et contrario est totaliter actus, et in comparatione rerum
quae sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo; unde per suam
actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui
est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex
nihilo aliquid facere potest; et hace cius actio vocatur creatio." Q. dispde potentis, p. III, a. I. Resp. Marietti, III, 39.

Resp.). Ao usar palavras como "quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest", São Tomás pretende, òbviamente, situar o ato existencial de ser no íntimo da realidade. Como diz ainda em outra passagem: "Deus é a causa própria, em tôdas as coisas, da universalidade da existência atual (ipsius esse universalis), que é, nelas, mais íntima do que tudo o mais (quod, inter omnia, est magis intimum rebus)". (S. T. I, 105, 5, Resp.).

Dêste ponto vantajoso, a verdadeira natureza do universo de Tomás de Aquino começa a desvendar-se aos nossos olhos. A fim de vê-lo, devem-se juntar apenas estas duas proposições: o ato de ser é o efeito próprio de Deus, e: o ato de ser é, em cada ser e em todos os sêres, a mais íntima e profunda realidade. Segue-se imediatamente a conclusão que se encontra na passagem citada, isto é: "Deus opera intimamente em tôdas as coisas." Não será supérfluo ler esta passagem ainda uma vez e, desta feita, lê-la por inteiro, de forma que possamos perceber a conexão orgânica da consequência com o princípio: "e desde que a forma de uma coisa está no íntimo da coisa, e tanto mais quanto considerada na sua prioridade e universalidade; e porque Deus é a própria causa do ato de ser que se encontra universalmente em tôdas as coisas e é o que nelas há de mais íntimo, segue-se que Deus opera intimamente em tôdas as coisas." (S. T., Ibidem).

É sempre perigoso dar à doutrina de São Tomás de Aquino têrmos que êle mesmo não usou. Por outro lado, algumas vêzes é conveniente fazê-lo, a fim de tornar perceptível aos efeitos modernos, algumas verdades essenciais que era mais fácil entender no século XIII. Nos nossos tempos, há muitos homem para os quais perdeu todo sigunificado a noção de uma ordem sobrenatural. Êles entendem sòmente a noção de natureza. Mas mesmo entre os cristãos, parece ser bastante comum pensar e falar nisso, como se entre o mundo do natural e o mundo do sobrenatural não fôssem possíveis comunicações intrínsecas. Tal não se dá no universo de São Tomás de Aquino. É certo que, por si mesmo, nada do que é natural, pertence à ordem sobrenatural. Mas os teólogos do século XIII tratavam de maneira

isolada, a ordem natural e a ordem sobrenatural. Mesmo a natureza, enquanto natureza, deve seu ser inteiramente a Deus. No seu próprio ser distingue-se Deus, de modo absoluto, de tôdas as coisas; nenhuma coisa finita, ou ser, possui, em qualquer sentido, o ato de ser que é Deus; ainda assim, de vez que nada é, ou opera, senão porque Deus o habilita a ser e a operar, pode dizer-se que Deus é e opera em tôdas as coisas e em tôda operação de cada coisa e de tôdas as coisas.

Esta doutrina está exposta na Summa theologiae, I, 8, I, na resposta à pergunta "Está Deus em tôdas as coisas?" E a resposta é "sim", porque "uma coisa é, enquanto opera. Ora, Deus opera em tôdas as coisas. Portanto, Deus está em tôdas as coisas". Ao justificar sua conclusão, — Tomás invoca o princípio de que "Deus está presente em tôdas as coisas, não, naturalmente, como parte da essência delas, nem como um acidente, e sim como um agente está presente naquilo em que age." Acabamos de ver agora que "uma vez que Deus é o próprio ser por essência, o ser criado deve ser Seu efeito próprio." E Deus não causa sêres finitos sòmente no momento de sua criação, "mas, enquanto a criatura continua a existir tem que ser mantida no ser; assim como a luz é produzida no ar pelo sol por quanto tempo o ar permanece iluminado. Destarte, enquanto uma coisa tem ser. Deus está presente nela, de acôrdo com seu modo de ser. Mas ser (esse) é o que há de mais interior em cada coisa e o que há de mais fundamentalmente presente em tôdas as coisas, como acima ficou demonstrado. Assim, é necessário que Deus esteja em tôdas as coisas e da maneira mais ínfima. (S. T. I. 8, I. Resp.) (Cf. S. T. I, 4, I, ad 3m, e I, 1, I).

Ainda que aceitemos esta conclusão de Tomás de Aquino como inevitável, será necessário, provàvelmente, algum tempo para reconhecermos a plenitude de sua verdade. Os teólogos costumavam distinguir três diferentes modos pelos quais Deus está em tôda parte: por sua essência, por sua presença pròpriamente dita e pelo seu poder. A distinção é concreta e Tomás mantém a onipresença de Deus nas criaturas destas três maneiras. Com efeito, tôdas as coisas estão sujeitas ao poder

de Deus, nêle estão tôdas presentes; mas, acima de tudo, Deus "está em tôdas as coisas por sua essência, desde que está presente em tôdas como a causa de seu ser." (S. T. I, 8, 3, Resp.). E para sabermos por que esta presença de Deus nas coisas como sua causa pode chamar-se presença por essência, basta lembrar-nos de que Deus é o criador do mundo por sua essência e não através de qualquer Pessoa divina, separadamente. Desta forma, para Deus, ser a causa de sêres finitos e estar presente nêles por essência, são uma só e mesma coisa. Como aquilo que em outros sêres se chama essência, ou substância, em Deus é seu ato de ser, diz corajosamente Tomás de Aquino, que é por sua "substância" que Deus é em tôdas as coisas a causa de seu ser. Nas próprias palavras de São Tomás, "Deus está em tôdas as coisas por sua essência quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi (S. T. I, 8, ad im.).

Desta forma, o mundo da natureza não se confunde com o mundo da graça. Há certas criaturas, os homens, que são dotadas de inteligência e que, conseqüentemente, podem conhecer a Deus. Entre elas, há algumas que gozam do privilégio de conhecer a Deus e de amá-Lo atual ou habitualmente. Esta prerrogativa o homem a possui pela graça; pode-se dizer, assim, que graça é o modo especial da existência de Deus nas coisas. Ele consiste na perfeição, que se acrescenta à substância de homem, e torna Deus presente nêle como um objeto de conhecimento e de amor. Mas a presença universal de Deus nas coisas não é algo que se aumenta às suas naturezas. Ao contrário, é aquilo que constitui as suas naturezas, causando-lhes o ser. (S. T. I-II, 109, I e 3).

Esta é uma das conclusões de Tomás de Aquino que não basta entender como o têrmo de vários processos dialéticos. Uma ampla visão do mundo como esta, leva algum tempo para persuadir o intelecto de sua verdade e para obter dêle mais do que um assentimento provocado pela violência da necessidade lógica. Dizer que Deus está intimamente presente nas coisas, parece-nos uma verdade essencialmente religiosa, o que é verdade; mas, pode existir alguma coisa que não seja religiosa num mundo cuja substância tôda é causada pela essência de

Deus, que é ser? Não se pode expressar verdade mais profunda em têrmos mais simples do que aquêles usados por Tomás na Summa Theologiae neste ponto: — Deus está numa coisa "à maneira de uma causa eficiente e, assim, está em tôdas as coisas por Éle criadas."

Para concluir êste Capítulo, farei primeiramente algumas observações quanto à importância desta doutrina na história da Filosofia e da Teologia medievais; em seguida, tentarei indicar em linguagem filosófica mais moderna, o significado concreto da doutrina.

Com relação ao primeiro ponto, não há grande necessidade de mencionar as inferências desta onipresença de Deus nas suas criaturas, a presença por essência, ou, ainda mais precisamente, a presença de Deus por Seu divino Esse na fonte de todos os entes finitos, bem como em tôdas as suas operações. Em têrmos gerais, estas inferências representam o que comumente se chama de doutrina tomista da cooperação imediata de Deus com as criaturas. As conseqüências da doutrina são amplas, especialmente no tocante ao problema teológico da "premoção física" e, em última análise, no tocante ao problema de auxiliis gratiae.

Desejava explicar que a controvérsia começou muito antes do que se supõe e que a encontramos ligada à noção de concursus divinus, que, por sua vez, se vincula à noção tomista de esse. Se um teólogo aceita a noção tomista de ser, então admite naturalmente a presença de Deus por essência em tôdas as coisas e, por conseguinte, a sua cooperação íntima em tudo o que as criaturas fazem e são. Se, ao contrário, um teólogo rejeita a noção de esse, há de rejeitar também as suas conseqüências. A fim de limitarmo-nos a um só caso, mencionaremos a posição do dominicano Durant de Saint-Pouçain, (Durandus de Sancto-Porciano) radicalmente não-tomista. Como pretendia refutar a doutrina da cooperação imediata de Deus com as criaturas, começou, com muita inteligência, a refutar a tese de que: "Esse (ser) é mais íntimo do que aquilo pelo qual êle é determinado". Assim, negar que o ato de ser é

mais íntimo à substância do que a essência pela qual êle se determina, era cortar a própria raiz do Tomismo e, naturalmente, destruir a doutrina da cooperação divina.

Esta correlação doutrinária é muito constante na história da teologia medieval. Ilustra o lugar central ocupado pela noção de *esse* na concepção tomista da relação das criaturas com Deus.

Se voltarmos, agora, à doutrina em si, é difícil apresentá-la e em particular, a sua noção de ser, sem usar a palavra "existência." Há razões que favorecem o uso da palavra. Os filósofos não podem seguir por completo o uso comum das palavras, porque as palavras comuns não foram criadas para expressar idéias filosóficas; por outro lado, opor-se ao uso comum, em questões de linguagem, é expor-se a não ser compreendido.

No presente caso, o próprio Tomás de Aquino teve que violar o vocabulário latino, recorrendo ao infinitivo latino esse como a um substantivo, a fim de significar uma nocão que ens não poderia expressar de modo adequado, isto é, o ato em virtude do qual uma essência é um ser. Isto sem dúvida explica o fato de que outra palavra latina aos poucos substitui esse, a palavra existentia. Bañez sentiu a necessidade de definir existentia, que êle chama existentia sive esse. "Existência (existentia) é aquilo por que uma coisa se entende de modo formal como fora de suas causas. Existência talvez tenha o sentido de extra sistentia (ex-sistência), o que equivale a dizer: "estar atualmente fora da potencialidade". (Bañez, Scholastica commentaria, pg. 142). Isto é o que êle chama (pg. 145, Tertia conclusio): ipsum esse sive existentia. Tornou-se muito comum êste significado. Na linguagem de Descartes, por exemplo, ser de modo habitual, é existir.

Bastante convencional é o significado das palavras. Não há lei contra o uso de existência, no sentido de ser atual, ou contra o uso de existir, no sentido de ser atualmente. Ainda assim, ser é um verbo, existência é um substantivo. Como substantivo, indica menos um ato do que um estado, condição,

ou modo de ser. De maneira mais precisa, significa a condição daquilo que, em geral, tem um ato de ser. O uso do nome abstrato "existência" para significar o ato em virtude do qual um ser é, serviu para obscurecer, em muitas mentes, o verdadeiro significado da doutrina de São Tomás de Aquino. Quanto a nós, deveríamos sentir-nos à vontade para usar a linguagem que preferíssemos, tanto mais que a linguagem de ser usada por Tomás de Aquino não é com rigor traduzível para as poucas línguas com as quais estou familiarizado. O ponto principal é, para nós, dizer o que Tomás de Aquino pensa e não terminar por pensar no que, de acôrdo com o uso comum, nossas próprias palavras parecem dizer.

Em nossos dias, há mais uma razão para que sejamos muito cautelosos ao usar a palavra "existência", com referência à doutrina de São Tomás de Aquino. Esta palavra se tornou tão intimamente ligada às várias formas daquilo que hoje se chama "existencialismo", que não se pode traduzir esse por existir, ou por existência, sem fazer Tomás de Aquino entrar nas fileiras dos chamados "existencialistas". Não é oportuno discutir aqui o existencialismo.

Além disso, não é certo que o nome designe mais do que uma tendência geral cobrindo uma pluralidade de doutrinas profundamente diferentes. A característica mais geral que se estende a todos os representantes do existencialismo, pelo que sei, é que nenhum dêles admite que o chamem de existencialista. As palavras que peço licença para acrescentar neste assunto serão, destarte, de caráter bastante geral e não dirigidas contra alguém em particular.

Este movimento filosófico moderno tem sua origem na vida e nos trabalhos de um homem, Kierkegaard, cujos escritos serão sempre fonte fecunda de reflexão. Não é oportuno aqui iniciar uma discussão sôbre assunto tão debatido e complexo. Neste ponto, limitar-me-ei a uma única observação. Qualquer que seja o seu conteúdo, qualquer que seja o modo pelo qual formula seus próprios princípios e suas próprias conclusões, uma doutrina filosófica constitui uma traição às autênticas

intenções de Kierkegaard. Trai sua intenção pelo fato de que é, em si, uma filosofia. Se eu tivesse que expressar opinião pessoal sôbre o existencialismo contemporâneo, sob tôdas as suas formas, eu o reprovaria, não por seguir Kierkegaard, mas, ao contrário; mostraria em que se transforma a mensagem dêste reformador, quando cai nas mãos de filósofos profissionais.

Segundo Kierkegaard, não se deve procurar nos livros, e sim nos próprios filósofos, a realidade da filosofia. Esta não é essencialmente uma doutrina, é uma vida. O maior de todos os filósofos, Sócrates, viveu e morreu pela filosofia; nunca escreveu uma linha. O cerne da doutrina de Kierkegaard é que a filosofia se preocupa sempre com a discussão de algo que, por definição, está fora do seu alcance. O que seja êste caso, continua ainda em discussão entre os intérpretes de Kierkegaard. Ora, precisamente, o existencialismo moderno insiste em continuar a filosofar sôbre aquêle objeto desconhecido, em cujo limiar Kierkegaard demonstrou tão bem que tôdas as especulações deveriam cessar.

Há mais ainda. De modo geral, Kierkegaard frisou o fato de que, seja qual fôr a sua natureza precisa, aquilo que está além do alcance da filosofia é religioso em sua essência e é objeto, não de conhecimento racional, porém, de fé. Isto, repetem alguns de seus seguidores na filosofia, é puramente acidental à sua doutrina. De fato, o âmago de sua doutrina e se há algo de acidental aqui, diríamos melhor que era acidental para Kierkegaard ser Kierkegaard.

O ponto que quero frisar, entretanto, é que não precisamos de Kierkegaard para saber que a filosofia não pode dizer a última palavra sôbre a natureza da realidade. Tomás de Aquino disse isto por inúmeras maneiras, mas disse-o sem nada concluir contra o uso da razão e da filosofia. Ao contrário, seu ensino é um constante convite a filosofar e a filosofar tão corajosamente quanto possível, até sôbre os mais excelsos objetos que sabemos de antemão ser impossível, para nós, alcançar de verdade. Quantum potes, tantum aude: Ousa tanto quanto possas. O que Tomás diz tão bem do louvor de Deus no

Pange língua, êle próprio o fêz, da primeira à última página, na Summa Theologiae. E fê-lo de forma notável.

Longe de voltar as costas à filosofia, depois de recordar seu limite natural, Tomás convidou a razão a unir-se à fé na discussão e na investigação dos mais elevados mistérios. Não há um só dogma religioso de cuja interpretação a filosofia esteja ausente, na teologia de Tomás de Aquino. Inversamente, não há grande problema metafísico sôbre cuja discussão não lance a revelação cristã alguma luz.

0

Este é um dos espetáculos mais surpreendentes de que é testemunha aquêle que estuda Tomás de Aquino. Quanto mais Tomás adere à palavra das Escrituras, tanto mais profunda se torna aos nossos olhos, a sua filosofia. Noutras palavras, Tomás descobriu verdades metafísicas até então inesperadas, atende-se simplesmente à palavra da verdade revelada, de modo mais íntimo do que qualquer de seus maiores predecessores. Ao dizer estas coisas, lembramo-nos irresistivelmente da descrição da filosofia cristã dada pelo Papa Leão XIII: "Assim, aquêles que, ao estudo da filosofia unem a obediência à fé cristã, estão filosofando da melhor maneira possível; pois o esplendor das verdades divinas, recebidas na mente, ajuda o entendimento e, não sòmente nada diminui da sua dignidade, senão também acrescenta sobremodo à sua nobreza, à sua fôrça e à sua estabilidade."

Parece-me que isto é o que estamos agora testemunhando, à medida que progredimos em nossos estudos dos princípios metafísicos de São Tomás de Aquino. E, depois, se bem que o Papa Leão XIII se tivesse expressamente recusado a louvá-lo fora das grandes tradições da Filosofia cristã, houve, sem dúvida alguma razão para que êle próprio conferisse a São Tomás de Aquino o título de Doutor Comum da Igreja.

CAPÍTULO VI

EXISTÊNCIA E CAUSALIDADE

Tomás de Aquino aceitou a noção de causa como uma herança grega e êle se surpreenderia ao saber que, para alguns, ela traria consideráveis dificuldades. Tomás sabia que nem todos os filósofos usam o têrmo no mesmo sentido. Sabia que a palavra latina causa não tinha, no pensamento dos teólogos latinos, exatamente o mesmo sentido que a palavra aitia na linguagem dos teólogos gregos. Não obstante, havia pelo menos um significado bem geral que, na sua opinião, a palavra "causa"não poderia deixar de ter, a menos, naturalmente, que nada significasse. Uma causa é aquilo de que resulta, de modo necessário alguma coisa: causa est ad quam de necessitate sequitur aliquid (S. T. I-II, 75, 1, ob. 2). Este, segundo São Tomás, é o sentido próprio da palavra: proprie causa dicitur ad quam de necessitate sequitur aliud (De Malo. 3, ad 3m). Dois caracteres definem essa noção de causalidade: conseqüência, e necessidade na consequência.

A experiência comum defende a validade dessa noção e a verdade de sua definição. Há coisas sem as quais outras coisas não podem existir, e mesmo que essas causas sejam livres para agir, ou não agir, se elas agem, algo se segue necessàriamente. Contudo, ainda permanece um mistério na noção de causa. Em alguns casos, Tomás de Aquino acrescenta que êsse "algo" que da causa se segue é "outra coisa"; não é apenas um aliquid, é um aliquid aliud. A definição assume, então, a seguinte forma: cum causa sit, ad quam sequitur esse alterius (In Phys. II, 10). De fato, se uma coisa se segue de a causa, ela deve ser outra coisa; mas justamente a major dificuldade

contida nessa noção, reside na natureza dessa resultância de um ser a partir de outro ser, cuja possibilidade é aparentemente aceita aqui.

Seu nome não está em discussão. Chama-se habitualmente, "causa eficiente"; Tomás também emprega o têrmo causa efficiens, e também fala em causa ativa (activa), em causa agente (agens), ou em causa motora (causa movens). Note-se que na doutrina de Aristóteles, na qual a enumeração dos quatro gêneros de causa não inclui a causa eficiente, está compreendida a causa motora. E com razão. O universo de Aristóteles é feito de substâncias, algumas das quais eternas e outras continuamente comecando a existir e desaparecendo. A existência das substâncias eternas não requer justificação. Quanto às outras, sua vinda à existência se explica pelas causas motoras. Segundo Aristóteles, o processo da geração era a nocão iniciada por uma forma, que era a causa motora, ou, pelo menos, a origem da moção. Uma vez iniciado, êsse processo motor, desenrolando-se com maior ou menor êxito, de acôrdo com o grau de docilidade da matéria, vem a resultar uma nova forma de potencialidade da matéria; e um nôvo ser, semelhante à sua causa, alcança a existência atual. No universo aristotélico, a mola principal de produção era o movimento. O nome dado por Aristóteles a essa primeira causa do universo é: Primeiro Motor; e, de fato, é como causa motora que o Deus de Aristótelees é causa do ser.

Se essa visão da causalidade física constitui alguma dificuldade para o pensamento de Tomás de Aquino, êle nunca o mencionou. Além é difícil acreditar que Tomás tenha sempre igualado "causa motora" e "causa eficiente", sem compreender que a legitimidade dessa igualdade fôsse discutível. Duas testemunhas, Avicena e Averroes, lá estavam para alterálo quanto a essa dificuldade.

Avicena, na sua Metafísica, distinguiu de modo explícito duas noções de causalidade produtiva. A primeira é a noção de causa motora, própria aos filósofos, em particular a Aristóteles, que, como dissemos, identifica causalidade com movi-

mento. A outra é a noção de causa criadora, bem conhecida dos teólogos, que dela se servem para descrever o modo de causalidade pelo qual o Primeiro dá existência ao universo das coisas corruptíveis. Há boa razão para Avicena distinguir essa segunda noção da primeira. Embora não fôsse teólogo, acentuara o fato de que Deus não era apenas o Primeiro Motor, como na doutrina de Aristóteles, mas também a causa da existência, do mesmo modo que do movimento. Em resumo, o Deus de Avicena era verdadeira causa eficiente precisamente porque era criador.

Nada há nisso de surpreendente. Avicena tinha mentalidade profundamente religiosa. Ele era um maometano, e como maometano, participava da crença dos cristãos na verdade do Antigo Testamento. Muitas vêzes se percebe a influência de suas crenças religiosas na sua posição metafísica; e isso explica, por sua vez, a influência que Avicena exerceu na evolução da teologia cristã dos séculos XIII e XIV. Os teólogos cristãos não poderiam aceitar alguns elementos de sua doutrina, como a crença no caráter de necessidade das operações da vontade divina. Mas em muitos pontos, a sua interpretação filosófica dos ensinamentos do Antigo Testamento abriu, para a Teologia, novas possibilidades. Moisés Maimônides, o grande teólogo judeu, leu Avicena e adotou grande parte de sua interpretação de Aristóteles. Tomás de Aquino, vindo depois de Avicena e Maimônides, fêz o mesmo. A substituição da noção de simples causalidade motora pela de causalidade eficiente, ou, melhor, a fusão das duas noções, foi, em larga escala, trabalho de Avicena. Veremos que Tomás de Aquino submeteu a noção de causa eficiente a profunda reinterpretação, mas não se pode negar, nesse ponto, a influência de Avicena.

Tomás de Aquino não poderia seguir Avicena nesse ponto sem levar em conta que, assim procedendo, substituia a velha noção de causalidade por uma nova noção. Avicena morreu em 1037. Tomás de Aquino devia ter conhecido, também outro filósofo maometano, Averroes, nascido em 1126 em Córdova, na Espanha, e que morreu em 1198, no limiar do século

XIII; e nosso teólogo não poderia ignorar que uma das principais queixas levantadas por Averroes contra Avicena, foi precisamente a de ter deixado suas crenças religiosas corromperem a verdadeira Filosofia. Por Filosofia verdadeira Averroes sempre entendeu a filosofia de Aristóteles. A noção de causalidade foi um dos pontos em que Averroes acusou Avicena de ter falado menos como filósofo do que como teólogo. Averroes não aceitava uma "filosofia maometana". Tudo isso Tomás de Aquino sabia muito bem. Logo, êle modificou, intencionalmente, a noção aristotélica de causalidade.

A contribuição pessoal de Tomás de Aquino para o problema parece (pelo menos na condição atual dos estudos tomistas), ter sido a de procurar uma justificativa para a noção de causalidade eficiente na sua própria noção de ser.

Como vimos no último capítulo, todo ser age na medida em que é ato. Enquanto age, produz efeito semelhante à sua causa. Assim, o Primeiro Ser é eminentemente capaz de produzir o ser, isto é, de criar do nada. Ao criar sêres, Deus criou atos finitos, que, como êle, são capazes de agir; e desde que o efeito se aconselha à causa, são capazes de produzir outros sêres. Sêres criados não podem, naturalmente, criar. Em primeiro lugar, porque êles próprios supõem o ato criador de Deus como causa do seu ser e também de suas operações. Mesmo quando produz o ser, uma causa finita não o cria. E além disso, a causa finita pressupõe já criada por Deus a matéria de sua própria operação. Por essas duas razões, uma causa criada não cria. Tendo, porém, causa eficiente, produz algo pela sua operação, e êsse algo é, necessàriamente, um ser.

É o que afirma o próprio Tomás em notável texto da De Potentia: Tôdas as causas criadas têm de comum aquêle efeito que é ser (esse), muito embora cada qual tenha seus efeitos próprios, pelos quais esta se distingue daquela. Por exemplo, o calor faz existir o que é quente e o construtor, a casa. Assim, essas causas têm isso de comum que causam o ser, mas diferem enquanto o fogo causa o fogo e o construtor, o edifício. Deve, pois, haver uma causa superior a tôdas as

causas em virtude da qual tôdas causam o ser, e cujo efeito próprio seja o ser." (1)

Como vemos, a noção tomista de causalidade eficiente forma um todo com as noções de Deus e do ato de ser. A causalidade eficiente da criatura é imagem da causalidade criadora da sua causa. Como já dissemos, só Deus é capaz de causar a existência atual (esse). Todavia sêres finitos e criados podem comunicar a outros algo da sua própria atualidade. Por outro lado, podem fazer com que sêres já existentes sejam diferentes do que são. Em qualquer caso, é a mesma a fonte da operação: causar é, para uma causa, comunicar algo do seu próprio ato de ser ao ser do efeito: causa importat influxum quemdam in esse causati (In Met. V, lib. 1, lect. 1; ed. Cathala, 751).

Essa noção tomista de causalidade eficiente é do tipo que os modernos chamam "causa transitiva". Desde que David Hume a submeteu a penetrante análise, foi considerada como noção dificilmente inteligível. A partir do momento em que a Metafísica rejeitou a doutrina segundo a qual o ato de ser é o âmago de tôda substância, tornou-se impossível conceber a causalidade eficiente como a comunicação da atualidade existencial do ser da causa para o do seu efeito. Eficiência não é criação, contudo criação é o protótipo da eficiência causal; e concebidos como produzindo o ser de seus efeitos, os entes finitos são causas eficientes enquanto, nas suas operações, imitam o ato eficiente primeiro, causa de todos os outros atos e de sua fecundidade ontológica. A noção tomista de causa sustém-se ou desaparece com a noção tomista de Deus.

Isso não é inferência feita pelo historiador. O próprio Tomás de Aquino relacionou expressamente a causalidade eficiente à atualidade do ser da causa. É o que se encontra na notável passagem das Questões De Potentia citada no último capítulo: qu. 2, art. I, no comêço da resposta. Naquele passo, Tomás não discute um problema de Metafísica. Como professor de Teologia, êle indaga se na divindade (in divinis) há um poder gerador. Sua resposta é afirmativa, e êle começa com ampla declaração que cobre a noção de causalidade eficiente em geral, e a relaciona com a noção de ato.

"É da natureza do ato comunicar-se quanto possível (natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicat quantum possibile est). Daí se segue que todo agente age na medida em que está em ato (Unde unum quodque agens agit secundum quod in actu est). Ora, agir nada mais é do que comunicar quanto possível, aquilo pelo que o agente está em ato (Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile). Desde logo, Tomás de Aquino estabelece a sua conclusão: "A natureza divina é o supremo e mais puro ato. Por conseguinte, ela se comunicam tôda a extensão em que é possível fazê-lo."

Esta é a resposta à questão particular que Tomás se propõe neste momento. Mas o princípio que êle formula aqui é universalmente válido. Todo ato tende, por natureza a comunicar-se. Noutras palavras, ser em ato inclui uma tendência a agir. É o significado da fórmula tomista: ser é tender (esse est tendere). Ora, para um ser em ato é possível agir, e agir consiste necessàriamente em aperfeiçoar a sua própria atualidade ou comunicá-la a outra coisa. Numa doutrina como a de Tomás de Aquino, na qual o ato dos atos é ser, há em cada ser uma tendência inata para comunicar o ser. Ora, ser causa do ser é ser causa eficiente. Dêste modo, o ato pelo qual um ser é ou existe, é a raiz da eficiência causal.

Atingimos um ponto em que todo o lado existencial da realidade encontrou interpretação inteligível. A consistência íntima da doutrina é admiràvelmente visível. Um Deus cujo nome é EU SOU, e a cuja suprema atualidade convém criar, causa a existência atual do mundo por um ato de criação. Se causar a existência atual é o que chamamos criar, pode-se dizer

^{(1) &}quot;Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu qui est esse, licet singulae proprios effectus habeant, inquibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse et aedificator facit domum esse. Conveniunt ergo in hoc quod causant esse sed differunt in hoc quod ignis causat ignem, et aedificator causat domum. Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cuius virtute omnia causent esse, et eius esse sit proprius effectus. Et hace causa est Deus." Qu. disp. de potentia, q. vii, a. 2. Resp. Marietti, II, 191.

que a criação é a ação própria de Deus: creatio est propria Dei actio (C. G. II, 21, 4). Por outro lado, como Deus é o próprio Ato de Ser, ser é necessàriamente o seu efeito próprio: esse est ejus proprius effectus (C. G. II, 23, 3). Além disso, é o primeiro ato; é o primeiro e o mais alto de todos os atos presentes em qualquer ser; logo pertence ao ato de ser, de modo eminentemente próprio, operar e causar efeitos semelhantes a si próprio. Esta é a definição da causalidade eficiente. Um universo de causas eficientes, imitando a Deus por serem, e por serem causas, tal é o universo de São Tomás de Aquino: Omne ens actu natum est agere aliquid actu existens (C. G. II, 6, 4).

Isso nos abre nôvo horizonte na doutrina de Tomás de Aquino. Mostramos que, nela, a noção de Deus conduz, de modo direto à noção de criação. EU SOU é um ser do qual se deve esperar o ato de criação. Não afirmamos que as suas criaturas sejam tais que se possa concluir que serão causas eficientes. Diremos antes que as criaturas de EU SOU não podem evitar que sejam causas eficientes. Como efeitos, assemelham-se à sua causa, e desde que a ação própria de sua divina causa é criar, elas devem imitar sua fecundidade sendo causas eficientes. A causalidade eficiente, nas criaturas, é semelhança ou conformidade com a causalidade criadora de Deus (S. T. I, 47, 3, Resp.).

Resta-nos examinar o segundo aspecto do ser, e portanto da causalidade, isto é, o ser como essência. A sua noção nos é dada com a de existência. Já o dissemos, ao examinar pela primeira vez a definição: ser é alguma coisa que tem existência. Mas a noção de coisa está tão enraizada na do ser quanto a noção de existência, o que não significa que derivem do mesmo elemento ontológico. Ser (ens) é nome derivado do verbo ser (esse), ao passo que coisa (res) decorre da essência-daquilo que é. Noutras palavras, todo ser finito provém de um ato pelo qual êle é, e de uma essência pela qual êle é aquilo que é: êle é ser, em virtude do seu ato de esse; êle é coisa, em razão de sua essência ou qualidade (C. G. I, 25, 10).

Falando de sêres e de existência, dissemos que há algo de misterioso na relação da essência com o ser. Acentuamos que,

enquanto permanecemos dentro da noção do ato de ser, não há essência a distinguir-se dêle. Mas logo que começamos a pensar a respeito de um ser, torna-se necessário para nós concebê-lo como participação no Ato Puro de Ser. O modo particular da participação, que define o referido ser, é a sua essência, e a definição da essência traduz aquilo que se chama a sua quididade. Isso quer dizer que a essência manifesta uma restrição do Ato de Ser. Essentia é ser imperfeito. Em resumo, como já dissemos, essência é diminuição da atualidade do ser.

Essa verdade oferece como exemplo o admirável status atribuído às Idéias divinas na doutrina de São Tomás. Do conhecimento que Deus tem de si próprio, nada a dizer senão que é infinito como o seu próprio ser. É proporcional à sua infinidade. Mas desde que Deus se conhece como participável por sêres criados, êle tem uma multiplicidade de objeto de conhecimento ou Idéias. Cada Idéia espelha a Deus como comunicável numa das infinitas possibilidades de modos finitos. Em si, as Idéias divinas são idênticas ao próprio Deus, mas como objetos de conhecimento, elas são ainda o próprio Deus conhecendo-se, não como é em si mesmo, mas como participação possível de sua infinita perfeição.

Suponhamos que, em virtude de livre decisão da vontade divina, o objeto de uma dessas Idéias se realize. Será um ser cuja essência ou quidade possui a espécie de inteligibilidade própria aos objetos de pensamento finito, que são susceptíveis de definição. Uma essência é inteligível para nós porque é certa quantidade de ser e de perfeição; um ser infinito não é inteligível para nós exatamente porque está além da essência. Isso é algo que sabemos pela nossa experiência pessoal. Nosso entendimento sente-se a vontade no estudo das substâncias físicas: física, química, biologia. Mas sente-se menos à vontade no conhecimento metafísico. Quando tenta alcançar a mais alta espécie de objetos inteligíveis, isto é, os primeiros princípios, fica, digamos assim, ofuscado pelo excesso de luz inteligível. A dificuldade própria dos metafísicos, que todos experimentamos, eu, tentando explicar-lhes o significado dessas

noções altamente abstratas, e os senhores esforçando-se por compreendê-las, não se deve a alguma obscuridade do assunto. Ao contrário, provém de um excesso de luz que nossos olhos não podem receber sem se ofuscarem.

Isso introduz outra noção, cujo sentido não é menos misterioso do que o da essência. Referímo-nos aos graus de inteligibilidade. Há uma hierarquia de essências, e a nova questão é de saber porque assim é. Noutras palavras, se há pluralidade de essências, entendemos que, para serem muitas, elas devem ser diferentes. O que não parece evidente é a razão por que, para serem diferentes, as essências devem ser mais ou menos nobres, em resumo por que devem ser desiguais. Examinando esta questão, Tomás de Aquino tirou sua inspiração de algumas afirmações de Aristóteles e da visão do mundo desenvolvida por Dionísio o Areopagita. Mas aqui, como sempre, êle tomou, finalmente, o seu próprio caminho. (1)

Para exemplificar essas observações gerais, consideremos um tipo especialmente notável de números: os chamados números perfeitos. Um número é perfeito quando igual à soma de suas partes alíquotas. Uma parte alíquota de um número é a parte que o divide sem deixar resto.

O primeiro número perfeito é 6. E de fato, 6 é divisível por 1, por 2 e por 3; e 1 mais 2, mais 3 igualam a 6. Há uma qualidade que pertence a um número em razão da quantidade que o constitui. Essa qualidade o faz igual à soma de seus divisores e pertence ao número 6 em virtude da quantidade de unidades que êle contém. Somando-se a 6 uma única unidade, obtém-se o número 7, cujas propriedades são inteiramente diferentes. Isso é tão exato, que não se conhece número ímpar perfeito, muito embora não se tenha provado que nenhum existe. Seja qual fôr a resposta ao problema, é certo que a qualidade de ser perfeito está diretamente ligada à quantidade de unidade que constitui o referido número e, por conseguinte, às relações que existem entre o número e as suas partes.

Se bem entendemos sua atitude nesses assuntos, Aristóteles parece ter concebido ou imaginado a essência como certa quantidade de ser atual. Isso, traduzido para a linguagem de Tomás de Aquino, significaria que cada essência representa uma quantidade de ato de ser (esse) participada por uma substância especificamente definida. Parece, de fato, que Tomás tem algo de semelhante no seu pensamento quando repete, com Aristóteles, que as essências são como os números. Pois, um número é, por essência quantidade, e como determinado número, êle tem qualidades próprias. Um número é par ou ímpar, e a soma ou a subtração de uma simples unidade é bastante para fazê-lo passar de uma categoria para outra. Isso também é suficiente para torná-lo qualitativamente diferente do número que antes era, porque não tem mais as mesmas propriedades.

Tudo isso serviu para mostrar que quantidade e qualidade são inseparáveis na realidade. Há uma qualidade de quantidade; e se concordarmos em imaginar as essências como quantidades várias de ser atual, a densidade ontológica de cada essência determinar-se-á pela especificação qualitativa que lhe é própria. Assim como, nos números, não podemos acrescer uma unidade a 6 ou subtrair uma unidade a 9 sem mudar-lhes as propriedades, assim também não se poderia acrescentar um grau de atualidade a uma planta sem transformá-la em animal, como também não poderíamos acrescencentar um grau de perfeição essencial a um irracional sem transformá-lo em homem. Ora, segundo Tomás de Aquino, qualidade é precisamente um modo da substância, e a palavra modo (modus) significa medida (mensura). Assim, a primeira espécie de qualidade que se encontra numa substância é aquela que a constitui na espécie de substância que ela é. Em vista disso, cada essência especificamente definida deve sua quididade à medida de sua participação na atualidade infinita do ser divino.

Feito de tais sêres, o mundo é necessàriamente uma estrutura hierárquica. Tomás vai, aqui, ao encontro da concepção fundamental do universo, desenvolvida por Dionísio,

⁽¹⁾ Aristóteles, Metafísica, VIII, 3, 1043 b 32 — 1044 a 11. Particularmente: "Com efeito, a definição 6 uma espécie de número... Quando uma das partes componentes do número lhe foi tirada ou adicionada, o número não é mais o mesmo, e sim outro diferente, embora seja mínima a parte subtraída ou adicionada, assim também nem a definição nem a essência não mais permanecem idênticas, se algo lhe fôr tirado ou acrescentado." Cf. Tomás de Aquino, Qu. disp. de anima, a. 9, Resp.; Marietti, II, 314.

na qual a iluminação divina precipita um fluxo contínuo de criaturas, comunicando a cada uma, desde a mais alta hierarquia angélica até o mais humilde mineral, a quantidade de luz e de ser que cada qual é capaz de receber segundo a sua espécie. Essa estrutura do universo dionisiano sobrevive no mundo de Tomás de Aquino, porém sua substância torna-se profundamente diferente.

No universo de Dionísio tôda realidade provém de uma comunicação da unidade, da bondade, da vida e da luz. Dionísio gostava de citar S. Tiago: "Tôda graca insigne, todo dom perfeito vem do alto e desce do Pai das luzes, no qual não há mudança nem sombra de vicissitude" (S. Tiago, c. I v 17). No universo de Tomás de Aquino, as mesmas perfeições comunicam-se aos mesmos sêres, na mesma ordem, e provêm da mesma fonte, mas o que as criaturas recebem de Deus em primeiro lugar, cada qual de acôrdo com o seu grau de perfeição, é a existência atual, o seu próprio ato de ser. A medida de seus respectivos atos de ser é que constitui os vários graus do ser: ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium. (C. G. I, 50, 7). Aqui Tomás usa a palavra modus no sentido agostiniano de medida, e não no sentido vago de maneira. O diversus modus essendi, que determina o grau de um ser de acôrdo com a espécie, é a especificação imposta a sua substância pela medida do seu ser. O que não é de admirar em relação com o ser. Por idêntica razão, os sêres exercem a causalidade na medida em que existem e de acôrdo com o seu lugar na escala universal dos sêres. Um simples olhar para a estrutura geral do mundo físico basta para nos revelar esta verdade. A Causa Primeira move os corpos celestes de acôrdo com a sua disposição no espaço, desde as mais altas esferas até as mais baixas. O movimento das esferas rege os sêres inferiores que constituem os corpos sub-lunares. Por certo Deus governa tôdas as coisas por si próprio, mas quando se trata da execução de suas ordens. Deus governa os entes inferiores por meio dos superiores; os sêres espirituais governam os sêres naturais; os sêres materiais superiores, por sua vez, governam os que lhes são inferiores (C. G., III, 83).

Esse universo é uma estrutura hierárquica de superiores e inferiores, na qual a causalidade eficiente segue escala descendente. Isso é verdade no próprio mundo físico, no qual os sêres superiores não só podem como devem agir sôbre os inferiores. São Tomás o afirmou em têrmos incisivos, na S. T. I, 47, 3. Resp.: "A própria desigualdade estabelecida pela sabedoria divina criando as coisas, exige que uma criatura atue sôbre outra. Pois a desigualdade observável nas coisas consiste no fato que algumas são mais perfeitas do que outras. Ora, o mais perfeito está para o menos perfeito como o ato para a potência, e é da natureza daquilo que está em ato agir sôbre o que está em potência. Logo é necessário que uma criatura atue sôbre outra. Do mesmo modo que uma criatura é um ser em ato porque participa do ato puro de ser que é Deus, assim também tem poder de agir por participar do poder de Deus, e, como causa segunda atua em virtude da causa primeira." (S.T. I, 47, 3, Resp.).

Notemos, de passagem, que encontramos, aqui, a raiz metafísica das mais importantes doutrinas sociais e políticas de Tomás de Aquino. Disso, porém, não trataremos no momento.

Observemos apenas que êsse é o significado da chamada imitação natural de Deus pelo universo físico, na doutrina de Tomás de Aquino. Tôdas as coisas já imitam a Deus pelo simples fato de existirem, mas aperfeiçoam naturalmente essa semelhança exercendo a sua atividade causal. Deus é Ser, elas são sêres. Deus é criador de sêres; elas são causas eficientes que comunicam a existência a outros sêres. Eis por que afirma Dionisio, de modo admirável, na sua Hierarquia Celeste: O que há de mais divino, para a criatura, é tornar-se, consoante a palavra do Apóstolo, o "colaborador de Deus" (I, Cor. 3, 9). Somos a mão direita de Deus.

Assim é o universo de Tomás de Aquino, no qual tôdas as coisas procuram realizar a semelhança divina que é o seu fim último, só pelo fato de agirem (C. G. III, 19, 5). A isso chama

êle de tendência natural das coisas a assemelhar-se a Deus: naturaliter assimilari Deo (C. G. III, 21). É difícil imaginar um mundo cuja substância física seja mais intimamente penetrada por um sentido sacral e religioso. Por outro lado, é difícil imaginar um mundo no qual a significação religiosa dos sêres seja mais intimamente ligada à sua estrutura física, e à substância física. Ser determinada natureza e operar de acôrdo com o que é, de modo inseparável, ou melhor, idêntico, é assemelhar-se a Deus e cooperar com êle.

Esta feição típica do universo tomista dá o sentido total da controvérsia que Tomás de Aquino conduziu, com tanto vigor, concernente à eternidade do mundo. Cercado por filósofos que julgavam o mundo eterno, e teólogos que declaravam que só poderia criar-se o mundo no tempo, Tomás de Aquino teve que discordar de todos, mas no seu íntimo estava, provàvelmente, mais perto dos filósofos do que dos teólogos.

A questão não consistia em indagar se o mundo foi criado no tempo. Sob essa forma precisa, o problema já fôra resolvido pela Revelação. Está escrito: No princípio Deus criou o céu e a terra. Portanto houve um princípio. O que parece estranho não é terem os filósofos ignorado essa verdade, e sim o fato que, por não a terem conhecido pela Palavra de Deus, houvessem deduzido, naturalmente, que o mundo não teve princípio. Ora, segundo Tomás de Aquino, a julgar pela natureza, estrutura e movimento naturais das coisas, não há razão para pensar que o universo teve comêco. Por êste motivo, após ter refutado longamente os argumentos pelos quais os filósofos pretendiam demonstrar que o mundo existe, criado ou não, desde tôda a eternidade. Tomás acrescenta um capítulo no qual mostra que, inversamente, as razões pelas quais alguns teólogos pretendem provar que o mundo não é eterno, embora prováveis. não apresentam nenhuma necessidade racional (C.G.II, 38).

Tomás não podia adiantar-se mais nessa direção, porque se, de fato, o mundo foi criado do nada, nada poderia haver na sua natureza que tornasse a sua existência necessária num tempo em que ainda não existia o tempo e em que o mundo não tendo ainda começado a existir, tampouco não tinha na-

tureza. O nada não tem propriedade; e, de modo particular, falta-lhe a necessidade. Mas agora, que o mundo existe conhecemos a sua natureza, e falando do *futuro*, podemos seguramente, dizer que êle aí está para ficar.

Entre os teólogos do século XIII, essa afirmação foi surpreendente. Pois todos sabiam que o mundo da natureza subsistiria para sempre no futuro, sob a forma gloriosa, por graça da vontade divina, mas de modo absoluto não julgavam que o mundo da criação pudesse subsistir sem especial assistência concedida por Deus. Numa teologia como a de São Boaventura, por exemplo, entendia-se que, desde que fôra criado do nada, o mundo conservava, de sua origem, uma espécie de profunda tendência para recair no seu primitivo nada. Valendo-se de uma palavra da tradução latina do tratado de João Damasceno sôbre A fé ortodoxa, chamavam a essa falha na estrutura do universo criado, sua vertibilitas. Diríamos a sua caducidade. Como quer que se traduza, nada do que a palavra significa se encontra no mundo criado, segundo o entende Tomás de Aquino. Seu criador é AQUELE QUE É: o primeiro efeito causado pelo Criador, na sua obra, é o ato de ser. Por que e como deveriam aquêles, cuja primeira propriedade é ser, abrigar uma aptidão inata para perder sua própria existência? Em primeiro lugar, o ser criado não tem o poder de deixar de existir enquanto tem existência, do mesmo modo que não tem o poder de vir a ser antes do momento de sua criação. Além disso, muito embora não possa subsistir um momento sequer senão pela permanente presença nêle de seu criador, ainda assim não podemos imaginar o mundo senão como subsistindo por si próprio. Porque, do contrário, deveríamos dizer que, mesmo depois de criado, o mundo não tem existência própria. Deveríamos até dizer que o mundo criado não pode conservar sua existência fora do nada, e se não se pode esperar que êle subsista por si próprio, êsse mundo criado subsiste apenas através do ato de ser de Deus.

A fim de evitar tais impossibilidades, a única coisa que se tem a dizer é que Deus causa a existência do mundo comunicando-lhe existência atual própria. A menos que a receba de

Deus, o mundo não pode ter existência alguma; mas desde que Deus lhe dá a existência atual, tudo o que está no mundo também tem o ato em virtude do qual êle existe. Noutras palavras, um universo de substâncias atualizadas pelo ato primeiro cujo efeito próprio é causar a existência atual, deve por certo subsistir indefinidamente. Objetar que Deus poderia aniquilá-lo se assim o quisesse é irrelevante para o problema. Mesmo supondo que Deus criou o mundo para destruí-lo, — suposição sem sentido — ainda assim, como o nada não pode ser causa final, não poderia isso significar que haja, nos atos finitos de ser, aptidão natural para deixar de ser. Ao contrário, o que Tomás de Aquino afirma com energia é que "a natureza das coisas mostra que nenhuma delas se aniquila" (S.T.I, 65, 1 ad 1 um; S. T. I, 104, 4, Resp.) Pois as coisas ou são imateriais ou materiais. Se imateriais, são formas, atos e não há nelas potência para não ser. Se são formas materiais, pelo menos sua matéria é indestrutível, e essas formas sempre permanecerão nela em potência.

A autêntica posição de Tomás de Aquino nesta questão é claramente expressa nas "Questões disputadas De Potência, q.5, a 3," quando êle indaga: Pode Deus aniquilar a sua criação! A resposta é afirmativa e múltiplas as razões. Primeiro, desde que criatura alguma é sua própria existência, não há contradição em concebê-la como não existente; ora, Deus pode fazer tudo quanto não encerra contradição; logo, com certeza, pode êle privar a sua criação da existência que não lhe pertence de modo necessário. Além disso, Deus pode retirar aquilo que deu livremente. Se é questão de possibilidade, não há dúvida que Deus pode destruir o mundo.

Nesta conclusão Tomás revela-nos a existência de uma controvérsia entre Averroes e Avicena, e sua própria posição. Na *Metafísica, tr. VIII. c. 6,* afirma Avicena que todo ser, exceto Deus, em si tem a possibilidade de ser ou não ser. O que concorda de modo perfeito, com a sua noção de ser. Como vimos, as essências avicenianas são existencialmente neutras. Desde que a existência está fora da essência de qualquer coisa criada, a natureza desta, considerada em si, inclui a possibi-

lidade de sua existência, mas a única necessidade de existir que se encontra na criatura lhe vem de fora, isto é, do único ser necessário que existe, a saber, de Deus.

Averroes defende o ponto de vista oposto na sua Metafísica 1.XI, text. 41, e no tratado De substantia orbis. Na sua opinião, há coisas cuja natureza não abriga em si possibilidade alguma de não ser. Por essa razão é que existem sêres eternos, e um ser que não fôr eterno por sua própria natureza não pode tornar-se tal por uma causa externa. Aquilo que é eterno, assim é por si; é indestrutível porque é o ser que é. É notável que, neste ponto, Tomás de Aquino tome posição a favor de Averroes contra Avicena. Para Tomás, os únicos sêres nos quais há possibilidade íntima de não ser, são aquêles que, sendo compostos de matéria e forma, estão constantemente ameaçados pela possibilidade de decomposição. Mas, tal não é o caso da matéria prima ou das formas subsistentes.

É notável, também que Tomás defenda, aqui, o Comentador contra Avicena, o defensor da noção de criação tão semelhante à sua. A razão dessa atitude de Tomás de Aquino é que, ao contrário do ser aviceniano, o ser tomista é o oposto da essência existencialmente neutra. As formas puras adaptam-se, de modo tão natural ao ato de ser, que não há nelas tendência a perdê-lo. Quanto ao composto de matéria e forma, nos quais há possibilidade de não ser, a matéria permanece indestrutível, como sujeito de geração e corrupção. (S.T.I. 104, 4, Resp.). Quanto às formas provindas da potência da matéria no processo de sua geração, essas voltam à potência da matéria no têrmo do processo de sua corrupção. "Resulta então que, em tôda natureza criada, não há disposição alguma pela qual seja possível algo tender para o nada."

Espetáculo supreendente: Tomás aceita o universo criado de Avicena, mas quer que êle seja por essência indestrutível, tal qual o universo incriado e eternamente subsistente por si de Averroes. A razão para atribuir à matéria uma existência sem fim é o argumento usado por Averroes para afirmar a eternidade do mundo no passado, do mesmo modo que sua duração sem fim no futuro. É preciso ir longe para explicar

por que, embora examinando de perto a questão, São Tomás não encontrou, no mundo criado por Deus, razão alguma para supôr que êle não tivesse existido sempre. Não há falha existencial na sólida estrutura ontológica do universo criado. Este é tão sólido, feito por Deus, como se tivesse subsistido eternamente por necessidade própria.

Na verdade, não existem dois universos, o auto-suficiente descrito pela ciência, e outro feito por Deus apenas para uso religioso. Se o mundo da ciência é o real, êle é o mundo criado por Deus.

É tão grande a importância desta doutrina, que peço licença para insistir nela, a fim de chegarmos à perfeita compreensão de Tomás de Aquino. O notável capítulo do Contra Gentiles, II, 30, ajuda-nos bastante a apreender o pensamento do Mestre neste ponto tão importante. Examinava êle a posição de certos teólogos, e do próprio Avicena, para os quais não há "necessidade absoluta" nas coisas criadas. Visto que a origem de tôdas as coisas, dizem êsses teólogos, é um ato livre de Deus, a necessidade dos sêres criados deve ser condicional. Se algo é criado, é necessário.

A isso responde São Tomás que a necessidade intrínseca de um ser nada tem a ver com a sua causa. Suponhamos que um engenheiro super-humano conseguisse produzir um automóvel concebido e executado de tal modo que não pudesse deixar de existir. Aquêle carro seria absolutamente necessário por si mesmo; e se alguém objetasse: o carro não pode ser necessário por si desde que o engenheiro que o construiu livremente poderia não tê-lo construído, a nossa resposta seria: muito bem, se sua existência não é necessária, destrua-o!

Aplicada ao caso do mundo natural tomista, essa comparação significa que se o considerarmos sob o ponto de vista de sua origem, o universo todo é contingente, isto é, não necessário. Mas se o considerarmos em si, nesse caso há nêle muitas coisas que, compostas de forma e matéria, são sus etíveis de desintegração e, portanto, de deixar de existir. Mas, há coisas que são puras formas ou, pelo menos, têm formas cuja natureza é tal, que nelas não se pode encontrar princípio algum

de desintegração. Neste caso, se elas foram criadas por Deus e nelas não se concebe causa para deixarem de existir, delas se deve dizer que são necessárias em si. Como disse Tomás de Aquino, há nelas absoluta necessidade.

Esta conclusão bastaria para solucionar o problema da imortalidade da alma. Pelo menos, dá-lhe sólida base meta-física. Êsse problema será, porém considerado de modo especial, quando, ao tratar da noção tomista do homem, tivermos que examinar a questão da imortalidade da alma. No momento, o que devemos ter em mente, é a insistência de Tomás de Aquino em tornar o universo físico exatamente como a ciência diz que êle é. Para êle, ciência era a ciência do seu tempo, do mesmo modo que, para nós, é a ciência do nosso tempo. Em ambos os casos, há um único mundo da natureza. Não há dois mundos, um auto-suficiente e necessário em si como o descreve a ciência, e outro feito livremente por Deus e bom apenas para uso teológico. Se o mundo da ciência é real, êle é também o mundo que foi criado por Deus.

Neste caso, ainda, se o exame do mundo não bastar para nos assegurar da verdade, temos a palavra de Deus para nos garantir que a sua criação aí está para ficar. Sabemos, na verdade, que êle pode destruir sua própria obra, se assim o quiser, mas êle próprio disse que sua obra nunca seria aniquilada. Está escrito: "O mundo permanecerá para sempre (Eccles. I, 4), e também: "Eu aprendi que as obras que Deus fêz continuam para sempre" (Eccles. III, 14). De tôdas as coisas que Deus fêz e a respeito das quais isso é verdade, nenhuma há cujo conhecimento seja mais importante para nós do que o homem. A Antropologia não pode deduzir-se da Metafísica. Como tôdas as criaturas, o homem tem simplesmente o ser, mas de modo especial se deve dizer dêle que sua natureza não pode ser entendida de maneira correta, pondo-se de parte o seu próprio ato de ser.

Ao apresentar a noção tomista de causa eficiente, aceitamos, sem discussão, a idéia. freqüentemente expressa por Tomás de Aquino, de que os efeitos se assemelham à suas causas. A semelhança que prevalece entre o universo criado e sua

causa, na doutrina de Tomás de Aquino, parece bastante misteriosa, e, de certo modo, assim é. Mas, talvez não seja impossível encontrar relações de natureza semelhante entre os sêres finitos e suas causas finitas.

Quando visitamos uma galeria de arte, acontece, às vêzes, que se nos depara uma pintura particularmente notável, cujo tema ainda não discernirmos com clareza, e cujo autor tentamos adivinhar. Quando à nossa mente ocorre a resposta, dizemos por exemplo: "Claro, isso é um Ticiano", ou, um Veronese. Com isso, não queremos, por certo, dizer que estamos vendo outro pintor com o nome de Ticiano ou de Veronese. O quadro é o Ticiano em questão. Mas, então, em que sentido é um Ticiano?

Primeiro, é um Ticiano porque se não houvesse existido um homem chamado Ticiano, tampouco existiria, hoje, esta pintura. Há séculos, morreu o artista, sua obra, porém, sobrevive, e a existência em ato, vivida então, pelo pintor, é que, digamos assim, se perpetua na existência presente de sua obra. Em certo sentido é lícito dizer que Ticiano, Veronese, Tintoretto estão ainda atualmente presentes, em tôdas as salas de qualquer galeria de arte em que eles expõem as suas obras. Não é isso, também, verdade da música? sem dúvida, Bach não está pessoalmente presente num concêrto em que se executa a "Paixão segundo Mateus"; entretanto, se não fôra Bach, a a "Paixão segundo Mateus" não existiria. Nesse sentido, o ato de ser, em virtude do qual Bach, um dia, existiu na terra, ainda está entre nós, se não em si, pelo menos num de seus efeitos.

O mesmo exemplo pode ajudar-nos a compreender outros aspectos da doutrina. Na pintura que vemos, ou na música que ouvimos, não há pincelada ou nota sequer que, antes, não tenha concebido e querido o artista criador a quem devemos a existência daquelas obras de arte. Na medida em que a pintura ou a peça musical são expressões do pensamento do artista, elas distinguem-se dêle, mas ainda assim êle está nelas, întimamente. O ser físico de um quarteto de Beethoven nada tem de comum com o do próprio Beethoven, contudo o mestre

está presente em cada nota que soa, sucessivamente, em nossos ouvidos. A tempestade não é, de certo, Shakespeare, mas não está Shakespeare presente na *Tempestade*, e presente de maneira íntima?

Voltemos ao nosso primeiro exemplo. Por que dizemos: "esta pintura é um Ticiano"? Existem, acaso, outros Ticianos? De certo, e a razão por que dizemos que esta pintura é um Ticiano é que ela nos recorda outras pinturas semelhantes do mesmo artista, que vimos noutras galerias. Mas, então, por que estas pinturas se assemelham a tal ponto que a tôdas chamamos pelo nome de seu autor comum? Simplesmente porque elas se assemelham ao seu autor, do mesmo modo que os efeitos se assemelham à sua causa. Uma pintura não é forçosamente o retrato do pintor (um auto-retrato), sempre, porém, a êle se assemelha porque, fazendo-a, o pintor nela expressa, de modo inconsciente, a sua personalidade. Assim, dizemos: isto é um Rembrandt, e isto é outro Rembrandt, porque tôdas as obras de Rembrandt se assemelham umas às outras como filhos do mesmo pai.

Num sentido análogo dizemos que Deus está presente em suas obras; sim, nelas está presente, muito embora o ser de Deus seja absolutamente distinto do ser de suas criaturas. Em resumo, dizemos que tôdas as obras de Deus a êle se assemelham, do mesmo modo que os efeitos às suas causas. São meras comparações. Não há mal em segui-las até onde elas nos possam levar. Contudo, fariam mais mal do que bem se nos impedissem de ver a verdade mais profunda, isto é, que, ao tratar-se de Deus, entra em questão a própria atualidade da existência. Um artista faz o seu trabalho como um pai engendra um filho; nesse caso o ser da obra não é o do artista, nem o ser do pai o do filho. Na relação do universo a Deus, o universo tem seu ser próprio, mas não subsistiria um momento sequer, se não fôr conservado, de modo permanente, na existência pela onipotência de Deus.

CAPÍTULO VII

A EXISTÊNCIA E O HOMEM

Os teólogos atribuiram ao homem, dentre as criaturas de Deus, posição de especial relêvo. Criatura racional, chamada, pela graça de Deus, a participar da beatitude da vida divina, o homem cristão representou para a filosofia problema quase insolúvel. De um lado, o teólogo teve que conceber o homem dotado de alma imortal, a fim de tornar possível sua futura beatitude, não só de modo coletivo, senão também individual. Por outro, a fé cristã na ressurreição tornou necessário que os teólogos atribuissem à natureza humana, como um todo, unidade substancial. Resolveu-se bem o primeiro aspecto do problema, bastando para tanto que se seguisse Platão, concebendo a alma como uma substância espiritual cuidando do corpo, ou se utilizando dêle, mas constituída em si, de modo tão completo, que, pela morte do corpo, pudesse sobreviver e assim continuar a existir por si, vivendo vida própria. Dêste ponto de vista, porém, uma vez que o homem se identificava com a sua alma, não era mais necessário concebê-lo como composto de alma e corpo dotado em si de unidade substancial. Desde que o homem pudesse gozar da divina beatitude como pura alma, não havia razão para prometer-lhe a ressurreição do corpo no fim dos tempos. Aristóteles, pelo contrário, dera boa explicação para a unidade substancial do homem. Se a alma é a forma do corpo que tem vida em potência, então cada um de nós é uma substância feita de matéria e forma, subsistindo tão sòlidamente quanto outra substância física que se pode observar no mundo da natureza. Dêste ponto de vista, porém, o homem torna-se uma substância material semelhante às demais; é perecível e, com a morte a sua forma deve cessar de existir, ao passo que a matéria de seu corpo subsistirá, em potência, para outra forma.

Os Padres da Igreja viram a dificuldade. No seu tratado "Da Natureza do Homem", Nemésio insistiu com os Teólogos cristãos para que evitassem a definição aristotélica da alma (forma do corpo), porque punha em perigo a imortalidade da alma (1). No século XIII, Alberto, o Grande, seguiu Avicena, e admitiu dupla definicão da alma: primeiro, em si, considerada como substância espiritual; neste sentido devemos concordar com Platão; segundo, em relação ao seu corpo e como sua forma; neste ponto devemos concordar com Aristóteles. Esta mera justaposição das duas noções da alma não poderia durar indefinidamente. Avicena dera-lhe aparente consistência, ao dizer que a alma é, de fato, substância e forma: em si, substância: com relação ao seu corpo, forma. O próprio Tomás de Aquino usara, por vêzes, a mesma linguagem. Com base pelo menos num texto (De spiritualibus creaturis, art. 2, ad 4), pode-se sustentar, com justificação histórica, que, neste ponto ainda, Tomás de Aquino seguiu a interpretação aviceniana de Aristóteles (2). Ainda uma vez, porém, esta

(2) "Ad quartum dicendum quod anima secundum suam essentiam est forma corporis, et non secundum aliquid additum. Tamen, in quantum attingitur a corpore, est forma; in quantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia." De spiritualibus creaturis, a. 2, ad 4m; Marietti, II, 377.

⁽¹⁾ Tomás negou, contra Nemésio (que êle confundiu com Gregório de Nissa) que Aristóteles tivesse concebido a alma humana como forma material semelhante às outras. Gregório (Nemésio), diz êle, interpretou arbitràriamente a doutrina de Aristóteles nesse sentido (imposuit Aristoteli quod posuit animam non per se subsistentem esse, De spir, creat., a. 2, Resp.). Cf. C. G. II, 79,: "Está claro nos textos de Aristóteles que, muito embora afirme ser a alma forma, não diz que é não subsistente e, portanto, corruptível — interpretação que Gregório de Nissa lhe atribui. Pois Aristóteles exclui a forma intelectiva da generalidade das outras formas, ao dizer que permanece depois do corpo e é certa substância". O problema consistia em saber se a forma intelectiva é uma substância separada, ou, pelo contrário, a forma substancial de um corpo. Na tradução C. G. II, p. 258, nota 15, J. F. Anderson refere-se a São Gregório de Nissa, De anima, sermão 1, P. C. 45, 200, e 40, 560.

é apenas verdade parcial. Devido à sua concepção do ato de ser Tomás pôde transformar os dados do problema, apresentando para êste nova solução.

Em certo sentido, Tomás de Aquino preservou a noção tradicional da alma humana concebida como uma substância que é a forma do seu corpo; mas, em primeiro lugar, modificou profundamente a definição de substância na sua aplicação à alma. O resultado desta modificação não foi tornar a alma menos substância do que se sustentava. Ao contrário, pode-se dizer que, para Tomás de Aquino, mais ainda, talvez, do que para Platão, a alma humana é um ser independente, que subsiste por si mesmo.

A chave do problema é a noção tomista da qualidade dos sêres a que o próprio Tomás chama de "substâncias espirituais". Ao ler as questões formuladas por Tomás de Aquino na questão "De spiritualibus creaturis", esperamos, é natural, encontrar ali uma discussão das dificuldades relativas à natureza dos anjos e, por certo, ela ali está. Na doutrina de São Tomás, porém, a noção de substância espiritual aplica-se tanto à alma humana, como aos anjos (1). Os anjos são substâncias separadas e, com certeza, substâncias espirituais; as almas humanas são substâncias espirituais, não porém, substâncias separadas. Usando linguagem mais precisa, Tomás, por vêzes, chama às almas humanas de "substâncias intelectuais" e, como

se verá adiante, a intelectualidade é o principal indício de sua espiritualidade.

Na primeira parte do "Comentário às Sentenças", Tomás de Aquino estendeu às almas humanas a sua interpretação geral da natureza das substâncias criadas. Êle não poderia agir de outra maneira. Tendo reservado exclusivamente a Deus a simplicidade de essência porque, em Deus, essência é existência — Tomás de Aquino não poderia apresentar a alma como uma substância, sem atribuir-lhe alguma espécie de composição. Como é de conhecimento geral, muitos dos seus predecessores responderam ao problema atribuindo às substâncias espirituais, almas e anjos, composição de matéria e de forma. Tomás de Aquino rejeitou esta noção de matéria espiritual, cuja origem preferiu achar em Gabirol, não em Agostinho; mas substituiu-a por outra composição, cujo efeito foi separar, de modo radical, tôdas as criaturas, até as espirituais, do Ato de Ser perfeito e absolutamente simples.

Tomás de Aquino, frequentes vêzes, denomina-a de composição de ato e potência e seu uso desta expressão abreviada contribuiu bastante para que se espalhasse a ilusão de que ato e potência são dois elementos constitutivos das substâncias naturais. O que Tomás quer dizer, quando usa essa expressão, é que tôdas as substâncias, inclusive as substâncias espirituais, se compõem de algo que é ato e de algo que é potência, ou, de modo mais preciso, que aquilo que é ato permanece do lado da forma, mas não é necessàriamente forma. Do mesmo modo. aquilo que é potência permanece do lado da matéria e, neste sentido, pelo menos, desempenha, na composição, papel semelhante ao que a matéria desempenha em relação à forma, mas não precisa necessàriamente ser matéria. Em resumo, uma vez que voltamos aqui a noções já definidas, digamos que a alma é uma substância porque se compõe de essência, que é a de uma forma espiritual, e de esse, isto é, o seu próprio ato de ser. Em si, o ato de ser é ato; em relação a êle, a essência é potência. Consequentemente, temos, aqui, uma realidade feita de um elemento atual e outro potencial. Este modo de composição é necessário à constituição de uma substância verdadeira;

⁽¹⁾ Isto decorre, com evidência, da noção tomista do ser finito; mas há confirmações diretas também. Por exemplo, na Summa Contra Gentiles, II, 53, Tomás prova que "nas substâncias intelectuais criadas, há composição de ato e potência". A razão é que, em tôdas as substâncias criadas, o ato de ser (ipsum esse) está para elas como o ato para a potência. Daí, conclusão universalmente válida de que, em tôda substância criada, há composição de ato e potência (C. G. II, 53). Esta, a razão por que as substâncias intelectuais são imortais. Se as almas humanas são substâncias intelectuais, devem, portanto, ser compostas de essência e existência e, exatamente pelas mesmas razões, devem ser imortais, ou incorruptíveis como o são as inteligências separadas. Na sum. C. G. II, 79, Tomás estabelece a imortalidade da alma; êle o faz enviando o leitor ao L. II, 55, no qual demonstrara que tôda a substância intelectual é incorruptível. Isto supõe, de modo evidente, que a alma humana é uma substância intelectual.

uma vez que está presente na alma, a alma humana é verdadeira substância.

Neste sentido, isto é, de vez que não inclui em sua estrutura qualquer materialidade, a alma humana é uma forma simples, ou simples quididade, ou simples natureza. Não há diferença essencial entre ela e o anjo, pelo menos dêste ponto de vista. Angelus vel anima, Tomás diz, podem ser considerados simples nas suas naturezas, visto que sua própria quididade não se compõe de elementos diferentes (isto é, matéria e forma); mas, de fato, em ambos os casos, há composição de quididade e de existência atual: sed tamen advenit ibi compositio horum duorum scilicet quidditatis et esse (I Sent., 1. I, d. 8, q. 5, d. 2; Mandonnet, I, 229-230). Esta posição Tomás de Aquino sempre a sustentou e comprovam-na textos que cobrem pràticamente tôda a sua carreira (1). Ao interpretar a sua doutrina, todos temos a curiosa tendência de não observar êste ponto. Talvez seja esta uma das facetas do nosso invete-

rado hábito de identificar as posições filosóficas de Tomás com as de Aristóteles. O próprio Tomás, esforçou-se ao máximo para fazer-nos acreditar que estava apenas seguindo o Filósofo neste ponto como em tantos outros. Sua repetida defesa de Aristóteles contra Nemésio, justifica, com certeza, a afirmação de que, seja qual fôr a verdade histórica neste ponto, êle pelo menos, estava sinceramente convencido de que a sua noção da alma humana, concebida como substância espiritual, estava de acôrdo com a autêntica doutrina de Aristóteles. O que parece impossível é sustentar que, na doutrina de Aristóteles, a alma é uma substância composta de sua própria forma, essência ou quididade e do seu próprio ato de ser.

Òbviamente, o mesmo não se poderia dizer de tôdas as formas, nem de tôdas aquelas que, dentre as formas, são almas. Há almas que tão ligadas estão às matéria que, quando a morte dissolve o composto a forma não pode subsistir por si. Estas são as "formas materiais", pròpriamente ditas. Como sabemos que nossa alma não é uma delas?

Este é um ponto em que a consideração do conhecimento intelectual é de importância capital. A priori, não há, de fato, razão por que não se deva considerar a alma humana como forma material do tipo comum. O homem tem um corpo e a alma é a forma do corpo. Tudo isto é verdade mas, ainda assim, a alma faz algo mais do que simplesmente animar o corpo: conhece; exerce conhecimento intelectual. Por essa razão ela é realmente uma "substância intelectual." Ora, ter conhecimento intelectual é estar apto a tornar-se e a ser outras coisas de modo imaterial. Se, ao vermos uma pedra, a sua vista nos transformasse numa espécie de substância de pedra, seriamos a pedra, mas não o saberíamos. O conhecimento intelectual é uma operação de que não participa a matéria corporal. Por conseguinte, a alma do homem é uma forma capaz de realizar operações puramente espirituais; eis por que ela é uma substância espiritual, uma realidade que subsiste em si, dotada de sua própria essência, ou quididade e de seu próprio ato de ser (esse). Tal não se dá com as formas materiais, isto é, com as formas cuja única função consiste em atualizar a matéria.

^{(1) &}quot;Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis, quidditas creata... Unde angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diversis; sed tamen advenit ibi compositio quidditatis et esse" (In Sent., 1. I, d. 8, q. 5, r. 2). - "Ad sextum dicendum quod anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis; quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud; sicut diaphanum formaliter advenit aeri, quod tamen est potentia respectu luminis, "(Qu. disp. de anima, a. 1, ad6m.). -"Cum igitur anima sit quaedam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus et potentiae, id est esse et quod est, non autem compositio materiae et formae" Op. cit., a. 7, Resp. Veja-se de spiritualibus creaturis, r. l, Resp., fim da resposta. — "Mas nas substâncias intelectuais, há composição de atualidade e de potencialidade, não, de fato, de matéria e forma, mas de forma e ser participado. Portanto, alguns (Boethius) dizem que são compostas daquilo pelo qual são e daquilo que são, pois ser (esse) é aquilo pelo qual uma coisa é" (S. T., I, 75, 5, ad 4m).

Numa substância material, a matéria não é o ato de sua própria essência, porque não têm essência própria. A forma de uma substância material é a forma da matéria que ela transforma num corpo e nada mais. No caso do homem, ao contrário, esse é o ato da alma e, através dêle, é o ato do corpo. Por esta razão, a alma é uma forma absoluta, que não depende da matéria (forma absoluta non dependens a materia), característica que deve, na hierarquia de sêres, à sua semelhança a Deus e à proximidade dêle. Por êste motivo, também, a alma tem um ser próprio, que as outras formas materiais não têm (habet esse per se quod non habent aliae formae corporales). Ora, dizer isso, equivale a afirmar que, na alma humana, não, porém, nas outras formas, há composição daquilo que a alma humana é e do seu ato de ser (I. Sent., loc. cit., I, p. 230).

Estas afirmações datam do princípio da carreira teológica de São Tomás. O "Comentário às Sentenças", é trabalho dos primeiros anos de sua carreira, mas podemos, sem dúvida, encontrar afirmações semelhantes em trabalhos de muitos anos depois, porque esta doutrina se prende à própria noção do ser. que é o primeiro princípio da filosofia. A razão para que alguns dos seus historiadores parecam ter pouco interêsse por êste problema, é que não reconhecem, aqui, a doutrina de Aristóteles da qual Tomás pretendeu não se afastar. E, de fato, se devemos considerar a alma humana na perspectiva aristotélica, não há outra alternativa senão fazer dela uma substância intelectual separada, isto é, uma Inteligência separada, ou então uma forma material destinada a perecer com o seu corpo. Ora, o que caracteriza o Tomismo neste como em tantos outros pontos, é, precisamente, negar a alternativa. Tomás, porém, não se contenta com aceitar duas posições contraditórias. Êle transcendeu a ambas, e o resultado de seu esfôrco foi algo que só se pode definir como concepção pròpriamente tomista da alma humana e do homem.

Eis o dilema: é a alma uma substância espiritual ou uma forma? .Tomás de Aquino responde: a alma é forma por ser precisamente a espécie de substância espiritual que é. Isto

faz com que a alma humana seja forma inteiramente diferente das formas de outros sêres ou coisas.

A antropologia de São Tomás foi alvo de muitas críticas; julgaram-na eriçada de dificuldades, de subterfúgios e de contradições. Realmente assim é, se, desprezando a parte essencial que nela desempenha o ato de ser, começamos por torná-la inconsistente. Neste ponto, a noção que se deve entender é a do modo de união que há entre a alma e o corpo do homem. A alma, repete sempre São Tomás, não é a forma de seu corpo não obstante ser ela substância; ao contrário, é por sua substância que ela é a forma do homem. Que significa isto?

Em tôdas as substâncias materiais em que há composição de matéria e forma, a existência atual sobrevém ao todo através da forma. Isto significa que há apenas um ato de ser para todo o composto incluindo a matéria e a forma, a substância, a quantidade e as qualidades; em resumo, o ser da forma é o de todo o ser. No caso do homem, aplica-se o mesmo princípio, embora com esta diferença que o ser que se comunica com o corpo não é mais o de uma simples forma, e sim o de uma substância espiritual cuja quididade se atualiza pelo seu próprio ser. Nas palavras de Tomás, o ato de ser recebido pela forma torna-se o ato de ser de todo o composto, da forma e da matéria. (1). De spiritualibus creaturis, art. 2, ad. 3m:

^{(1) &}quot;Non tamen sequitur quod corpus ei (animae) accidentaliter uniatur, quia illud idem esse quod est animae, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi". Qu. disp. de anima, a. 1, ad 1m; Marietti, II, 284. Note-se, no artigo 9, Resp. (Marietti, II, 315), a transição de actus primus para actus secundus ou operação: "Sed quia eadem forma quae dat esse materiae est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu, necesse est quod anima, sicut et quaelibet allia forma, sit etiam operationis principium." Depois, segue o princípio da ordem hierárquica de causas: "Sed considerandum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu. Et ideo quanto aliqua forma est maioris perfectionis in dando esse, tanto etiam est maioris perfectionis in operando." — Esta unidade de esse para tôda substância está expressa, de maneira incisiva numa passagem do "De spiritualibus creaturis", art. 2, ad 3m, Marietti, II, 376: "Ad tertium dicendum quod anima habet esse subsistens, in quantum esse suum non

Anima habet esse subsistens... et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus. Se assim não fôsse, a unidade do homem não seria realmente uma unidade "substancial". Ao contrário, porque a alma atualiza a matéria de seu próprio corpo por sua própria substância, inteiramente constituída, como é, de essência e existência, a existência do corpo é a do todo substancial do qual é parte. O Tomismo é uma doutrina na qual, em virtude da substancialidade da alma, é legítimo falar em unidade substancial do homem. É o que diz São Tomás (Contra Gentiles, II, 68, 3) numa dessas fórmulas cuja densidade metafísica lhe é peculiar: "Pois, de fato, não é inadequado que o ato de ser (esse) no qual subsiste o composto, seja o mesmo que o ato de ser no qual a forma em si subsiste. visto que o composto existe tão sòmente pela forma e nenhum dêles existe separadamente". Por meio desta comunhão com o ser da alma, o corpo não se torna uma alma, mas se encontra elevado, como sujeito dela, ao ato de ser que tem a alma, na qualidade de princípio e de acôrdo com a sua própria natureza, enquanto forma (Ibid. 5). Todo o universo, na concepção de Tomás, é, assim, uma hierarquia de formas de diferentes níveis, nas quais as menos elevadas são, digamos assim, levadas acima do seu próprio nível através da perfeição de alguma forma mais alta. A observação, frequentes vêzes citada, do próprio Tomás de Aquino, de que a alma intelectual é uma como espécie de horizonte, ou de linha divisória, entre coisas corpóreas e coisas incorpóreas, encontra, aqui, a plenitude de seu significado. E por quê? Porque, diz São Tomás, a alma humana é uma substância incorpórea e é ainda a forma de um corpo (C. G. II, 68, 6; Liber de Causis, § 2, 8).

É também o que permite a São Tomás sustentar que a imortalidade da alma é não apenas verdade de fé, senão também proposição racionalmente demonstrável.

Poucas questões terão suscitado mais problemas na mente de alguns comentadores de São Tomás, simplesmente porque, tendo negligenciado um dos dados essenciais do problema, acharam-se incapazes de entender a sua solução (1). Sem dúvida, uma vez que eliminaram a noção sôbre a qual, em última análise, repousa tôda a doutrina, como poderiam justificar as suas conclusões?

Nos escritos do próprio São Tomás de Aquino, não há problema especial relativo à imortalidade da alma humana. Quando se lhe depara o problema, Tomás de Aquino já encontrou, e formulou a sua solução. Isto se pode observar na "Summa contra gentiles", Lv. II, na qual, depois de demonstrar: primeiro, que há algo em ato e algo em potência nas substâncias intelectuais criadas (Cap. 53); segundo, que ser composto de ato e potência não é o mesmo que ser composto de matéria e forma (cap. 54), Tomás logo procede à prova de que as "substâncias intelectuais" são incorruptíveis (cap. 55). Com efeito, se as substâncias intelectuais são incorruptíveis a alma humana, sendo substância intelectual, é incorruptível. Sòmente uma ilusão de perspectiva pode fazer-nos imaginar que há qualquer diferença entre o caso das substâncias intelectuais separadas, ou anjos, e o das substâncias intelectuais não separadas a que chamamos de "almas humanas".

dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. Et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis. Si autem secundum aliud esse uniretur sibi corpus, sequeretur quod esset unio accidentalis."

⁽¹⁾ Pode-se ver o que a doutrina tomista da imortalidade da alma representa, na mente de alguns dos seus atuais discípulos, lendo: J.-Y. Jolif, O. P., "Affirmation rationelle de l'Immortalité de l'âme chez Saint Thomas", em Lumière et vie, 4 (1955) 59-78. É digno de nota que o autor considere o que Tomás disse sôbre o assunto como uma espécie de esquema, ou plano, ou de programa estabelecido por um teólogo, que o filósofo tem, agora, de completar. (pgs. 65-66).

Isso faz o autor partindo de uma versão revista do Cogito Cartesiano, etc. Despreza-se ou elimina-se a noção de esse, como se não fôsse momento essencial da prova da imortalidade da alma na doutrina de Tomás de Aquino. Naturalmente, ninguém tem obrigação de seguir a filosofia de Tomás de Aquino. É espantoso, entretanto, ver alguém tomar tais liberdades com seu pensamento, no que se refere à elaboração de sua própria doutrina. Mas isto tem acontecido desde o fim do século XIII. Por que deveriam ser diferentes as coisas no século XX.

O princípio do qual Tomás deduz a incorruptibilidade das substâncias intelectuais, em geral, é o de que elas não têm matéria, causa da corrupção de qualquer ser. Tôda corrupção acontece em conseqüência de se separarem matéria e forma. E, de fato, a função da forma, na substância composta, é ser o sujeito próprio do ato de ser. Se recebe um ato de ser, a forma tem existência atual "primo et per se". Ora, aquilo que pertence a alguma coisa por si e como complemento natural de sua própria natureza, pertence-lhe de modo necessário e sempre, e é em si propriedade inseparável dela. É êsse o caso da forma, com respeito à existência atual; a forma pode não recebê-la, mas uma vez que a recebe, não tem possibilidade de perdê-la.

Esta é ainda uma das nocões básicas que cumpre conservar em mente, para se entenderem algumas das conclusões essenciais de Tomás de Aguino. Felizmente, para nós, não é esta a primeira vez que a encontramos. Como foi que Tomás de Aquino descreveu, pela primeira vez, para nós, aquilo a que os metafísicos chamam "ente"? Um ente é um "esse habens"; é aquilo que tem existência atual. Isto pôsto, e a fim de esclarecer esta noção principal, Tomás acrescentou a importante afirmativa de que, dentro da estrutura complexa a que chamamos ser, "aquilo que" é, é precisamente a essência, a forma, a natureza ou quididade. Ao examinar êste ponto, observamos que a função própria da forma era receber o ato de ser. Ora, se tôda a realidade da forma consiste em prover um sujeito para o ato de ser, como poderia ela perdê-lo depois o ter recebido? Se há problema, é o de provar que há substâncias intelectuais. Se há tais substâncias, não há problema no tocante à sua incorruptibilidade.

Esta conclusão decorre diretamente da natureza das almas humanas. Suas operações intelectuais provam que as almas são substâncias intelectuais, cujo ser se eleva acima das substâncias materiais. A conclusão segue de modo rigoroso e não se pode deduzí-la com palavras mais simples do que as do "Contra Gentiles": "Demonstramos que tôda substância intelectual é incorruptível: ora, como ficou provado, a alma do

homem é uma substância intelectual; logo, a alma humana é necessàriamente incorruptível." (C. G. II, 79, 2).

Ainda mais, Tomás de Aquino acumulou muitos outros argumentos a favor desta sua importante conclusão, mas a maioria dêles, destina-se a frisar a imaterialidade do ato de pensar, porque, admitindo-se que a alma exerça essa operação imaterial, fica demonstrada a sua existência como substância intelectual e, da mesma forma, garantida a sua incorruptibilidade.

Agora, deveria estar patente a razão pela qual as provas da imortalidade da alma parecem difíceis de entender na doutrina de Tomás de Aquino. Sua natureza é sobretudo negativa, no sentido de que consistem em provar que não há razão concebível por que um ser como êste, que é substância intelectual, cessasse de existir. O fato de que, no momento da morte, o corpo ao qual se comunica seu próprio ser não está mais em condições de recebê-lo, não afeta, de modo algum a existência da alma. O obstáculo real que impede certos espíritos de entender essa atitude muito simples, é a sempre renovada objeção: se a alma é a forma do seu corpo, como pode sobreviver sem êle?

Esquecem-se êles de que a alma humana é forma por sua essência e esquecem-se de que é uma substância porque não a concebem como um composto de essência e existência. O que êstes intérpretes de São Tomás de Aquino retiram da composição é a existência; desde logo, uma vez que não se inclui nenhum ato de existência na substância espiritual a que chamamos alma, como poderia ela subsistir?

Por vêzes digo que se pode usar a história da filosofia como uma espécie de laboratório no qual se podem fazer experiências sôbre certas sucessões de idéias filosóficas. Isto significa que os princípios de uma doutrina e suas conseqüências lógicas se ligam e se entrosam. Ao testemunhar o entrosamento de certa conseqüência que resulta da rejeição de determinado princípio, estabelecemos, de maneira positiva que a conseqüência em vista realmente decorre do princípio.

A doutrina da imortalidade da alma humana é terreno excelente para esta espécie de observação. Por exemplo, consideremos a doutrina do grande teólogo franciscano João Duns Escoto. Este teólogo não admite que entes finitos incluam dentro de sua própria estrutura qualquer coisa como um esse. ou ato de ser. Ele nunca se deu ao trabalho de refutar a nocão tomista de esse, ou ipsum esse. Para Escoto, esta nocão era simplesmente inútil. De fato, êle não poderia encontrar nela nenhum significado. Segundo o teólogo franciscano essentia era a própria realidade. Se a essentia de uma coisa fôsse posta na existência por alguma causa eficiente, então que mais poderíamos acrescentar-lhe, a fim de fazê-la real? Consoante suas próprias palavras (Ed. Vivès, vol. II, p. 508, Cf. Gilson, J. Duns Scotus, pág. 468): "Que uma essência seja posta fora de sua causa, sem, pelo fato mesmo, ter certo ser pelo qual é uma essência, isto, para mim, é uma contradição." Outro método que revela a diferença que há entre Escoto e Tomás neste ponto fundamental, consiste em comparar suas respectivas definicões de ser. Como já foi visto, no Tomismo, ens significa esse habens. No Escotismo, "tudo se chama ens, na medida em que é unum." (Gilson, livro citado, p. 205, nota 1) Está claro que não há actus essendi na doutrina de Duns Escoto (1).

Se não há ato de ser na doutrina de Duns Escoto, que acontecerá à imortalidade da alma? Ela deixará de ser demonstrável. A imortalidade da alma tornar-se-á matéria de fé. Como cristão, Escoto diz: cremos que haja, para nós, uma vida futura; logo, implicitamente, cremos que a alma é imortal. Cremos isto, mas não temos possibilidade de prová-lo. E, de fato, dizemos que a alma humana é a forma de seu corpo, de modo que a substância aqui é a unidade de matéria e forma, isto é, o homem. Quando o homem se desintegra, seus elementos devem também desintegrar-se. Assim, se a alma sobrevive ao seu corpo, o fato é pouco menos milagroso do que a subsistência dos acidentes depois da mudança de substância na Eucaristia. Segundo Duns Escoto, a imortalidade da alma não é impossível; há, provàvelmente, argumentos favoráveis a ela; êstes são mesmo mais prováveis do que os argumentos contra. Ainda assim, por mais elevada que seja, uma probabilidade não é uma certeza. Em última análise. a imortalidade da alma é absolutamente certa apenas por fôrça da fé religiosa. Na doutrina de Duns Escoto, desta primeira conclusão decorre outra, isto é, que não podemos saber se a alma humana é uma substância distinta, criada por Deus, em si e por si. Com efeito, uma vez que ela não tem ato de ser em si própria, separada da existência do homem, não exige que seja criada em si própria. O homem é criado, não a alma: porque há uma substância, o homem; não sabemos, porém, se há uma substância — alma.

⁽¹⁾ Desta diferenca inicial, outras decorrem, não só na Filosofia como na Teologia. Mas o ponto principal, para nós, é entender bem a posição de Escoto e a relação que existe entre o princípio e as consequências. Por exemplo, na sua interpretação do dogma da transubstanciação, êle encontrou a resposta que dá Tomás de Aquino ao problema da conservação das espécies do pão e do vinho, após a consagração. Com notável intrepidez, Tomás voltara à sua própria noção de ser substancial. Na Summa theologiae, III, 77, 1, ad. 4m, êle dissera que, antes da consagração, os acidentes das duas substâncias, pão e vinho, não tinham esse por si mesmos. Como acontece com todos os acidentes, êstes não tinham outro esse senão o de sua substância. Este esse é o seu inesse. Isso, porém, não se dá após a consagração. Visto que ainda os percebemos, devem êles subsistir à parte da substância que cessou de existir. Devem ter um esse por si mesmos; assim, afirma resolutamente Tomás, êles são compostos de esse e daquilo que são: sunt composita ex esse et id quod est. Ao que objeta Escoto: "Mas eu não entendo isto (Sed istud non capio). Com efeito, do mesmo modo que cada coisa tem essência, assim

também tem existência (Sicut enim unum quodque habet essentiam, ita et esse), porque tôda essência é ato, (Gilson, J. D. Scotus, p. 206, nota 1). Omnis essentia est actus; logo, o que é milagroso, na consagração, é a substituição da substância do pão e do vinho por nova substância: quanto à subsistência dos acidentes, esta é também milagrosa, mas o milagre não pode consistir no terem recebido de Deus atos de ser por si mesmos.

Isso nos mostra quão profundo penetra a Filosofia na contextura dos sistemas teológicos. Se ela influi nas soluções que dão os teólogos ao problema dos acidentes eucarísticos, não devemos nos surpreender ao verificar as conseqüências que se impõem ao problema filosófico da imortalidade da alma.

Estas duas conclusões: não-imortalidade da alma e não-criação da alma como substância distinta, são inseparáveis e, tomadas juntas, são ambas inseparáveis da negação do ato de ser. Se a alma não tem ato de ser em si mesma, então não é uma substância intelectual; não é, de modo absoluto, uma substância. Se não é uma substância, não é um ser distinto; então, como poderia ser criada em si mesma e como teria possibilidade de subsistir em si?

É evidente a conexão lógica que há entre estas posições. Elas se ligam e se entrosam. Por exemplo, na Summa theologiae, I, 75, 6, resp., Tomás provou que, se a alma tem um esse em si mesma, não pode corromper-se em consequência da corrupção de outra substância. "Aquilo que tem esse por si, não pode ser gerado nem corrompido, exceto por si mesmo." A fim de vir a ser, a alma deve ser criada por Deus; a fim de cessar de ser, deve ser aniquilada por Deus. Isso Duns Escoto viu claramente. De acôrdo com êle, a alma é criada por Deus, é uma substância distinta e, portanto, imortal. Em resumo, a alma é uma forma subsistente que tem um ser em si mesma, à parte do ser de seu corpo. Contudo, se não podemos provar que a alma tem um esse em si mesma, devemos crer no resto; não o sabemos pela luz da razão: sed haec propositio credita est et non per rationem naturalem nota. (Gilson, J. D. Scotus, p. 487).

Esta posição não é própria de Duns Escoto. Ainda hoje, um teólogo que não aceita a composição de essência e existência, acha difícil provar a imortalidade da alma. Na Idade Média e no tempo da Renascença, a dificuldade aumentou também pela convicção universal de que Aristóteles e verdade filosófica eram pràticamente uma só coisa.

Os historiadores ainda discutem o significado do que disse Aristóteles nesta questão. Em geral, há algum acôrdo quanto aos seguintes pontos: 1) Aristóteles afirma que há, no homem, operações cognoscitivas que não se podem exercer senão por uma substância intelectual; 2) uma substância intelectual deve necessàriamente ser separada e, por conseguinte, é incorruptível em virtude de sua própria natureza; 3) as formas naturais

não são substâncias separadas, logo, perecem quando se desintegra o composto de matéria e forma.

Dêstes três pontos, Averroes inferiu que, de acôrdo com Aristóteles, aquilo que exerce em nós as operações intelectuais é uma substância intelectual separada, a mesma para todos os homens. Como substância separada, êsse Intelecto é incorruptível e imortal, mas precisamente porque separado, não nos confere imortalidade pessoal. Por outro lado, temos uma alma, que é pessoal a cada um de nós porque é a forma do nosso corpo; mas, por esta razão (por ser a forma do nosso corpo) perece com êle. Para resumir: aquilo que produz em nós o conhecimento intelectual é separado e incorruptível, por essa boa razão que não é nossa própria alma.

A atitude de São Tomás, neste ponto, é muito embaraçosa. Êle retém da doutrina de Aristóteles a idéia de que as substâncias intelectuais são incorruptíveis em virtude de sua própria natureza. Em seguida, êle acrescenta a Aristóteles a demonstração do fato que a alma humana é uma como substância intelectual. Esta é a contribuição própria de Tomás de Aquino à discussão do problema, isto é, a prova de que a causa de nossos conhecimentos intelectuais é uma substância intelectual dotada de um ato de ser em si mesma. Em terceiro lugar, êle se dispõe a provar que, de acôrdo com Aristóteles, esta substância intelectual a que chamamos nossa alma é a forma do nosso corpo. No Contra Gentiles, II, 70, o título do capítulo diz o seguinte: "Segundo as palavras de Aristóteles, deve-se considerar o intelecto ao corpo como sua forma." Por que Tomás de Aquino não se contenta com apresentar sua própria doutrina, que é verdadeira, sem sustentar que era a doutrina de Aristóteles, o que, sem dúvida, era algo de muito difícil de provar?

Uma possível explicação para a atitude de São Tomás é a de que, numa época em que era soberana a autoridade filosófica de Aristóteles, teria pouca esperança de aprovação aquêle que estivesse em franca contradição com o Filósofo. Além disso, Averroes tentou justificar sua própria doutrina, dizendo que ela concordava literalmente com as palavras de Aristóteles.

(C. G. II, 59, 1-6). A fim de evitar que Averroes explorasse a autoridade de Aristóteles em benefício exclusivo de sua posição, Tomás de Aquino julgou oportuno colocar Aristóteles do seu lado. Pois bem, uma vez que Averroes tenta confirmar sua doutrina sobretudo pelo apêlo às palavras e provas de Aristóteles, resta-nos mostrar que, segundo o parecer do Filósofo, devemos dizer que o intelecto, com relação à sua substância, se une ao corpo como sua forma (C. G. II, 70, 1).

Não sei se o próprio Tomás de Aquino acreditava nisso, ou se apenas pensou que fazia jogada inteligente numa espécie de jôgo de xadrez filosófico ao afirmar que o acreditava. Mas não posso deixar de pensar que foi uma jogada muito infeliz, com desastrosas conseqüências históricas. (1)

Os argumentos que utiliza Tomás de Aquino para provar que "de acôrdo com as palavras de Aristóteles, se deve dizer que o intelecto se une ao corpo como sua forma" (C. G. II, 70.), correspondem muito pouco ao que prometem, pelo menos do ponto de vista do nosso modo de interpretar a posição de Aristóteles. A fim de justificar o título dêsse capítulo, Tomás deveria ter citado uma passagem de Aristóteles, que dissesse que o intelecto se une ao corpo como sua forma. Em vez disso, Tomás primeiro demonstra que "o céu se compõe de uma alma intelectual e de um corpo" (C. G. II, 70, 3); em seguida, que "o intelecto, por sua

Primeiro, Tomás de Aquino pràticamente identificou sua doutrina, neste caso, com a de Aristóteles. Desde estão, tornou-se clássico, por parte de seus adversários, mostrar que, na realidade, a doutrina da alma ensinada por Tomás de Aquino não sendo a de Aristóteles, sua própria doutrina não se justifica filosòficamente.

Segundo, a fim de defender Tomás de Aquino contra êsses ataques, numerosos bons tomistas tentaram provar que, pelo contrário, a noção tomista da alma e da imortalidade fôra realmente ensinada por Aristóteles. Muito fraca foi essa defesa, porquanto, nada mais difícil do que provar que Aristóteles disse algo que nenhuma das suas asserções escritas autoriza a atribuir-lhe. O mais grave, porém, é que êsse tomistas estavam convencidos de que, se não provassem que Tomás concordava neste ponto com Aristóteles, não poderiam demonstrar que a doutrina de Tomás de Aquino era verdadeira.

Daí a possibilidade de uma terceira atitude que era, para um tomista, a de não mais afirmar que Aristóteles provara a imortalidade das almas humanas, e, ao mesmo tempo, sustentar que Aristóteles poderia ter demonstrado a imortalidade das almas humanas em virtude de seus próprios princípios e sem recorrer à noção puramente tomista, logo não aristotélica, do ato de ser.

Isto fêz surgir curiosa espécie de Tomismo, na qual Tomás de Aquino passou a provar a imortalidade da alma em virtude tão sòmente dos princípios de Aristóteles, que nunca tentou

⁽¹⁾ Deve-se notar que não há necessidade de aceitar as conclusões de Averroes, muito embora não concordemos com Tomás de Aquino. Nada prova que a interpretação averroista de Aristóteles seja históricamente correta. Pomponácio era de opinião que ambos, Averroes e Tomás de Aquino, estavam errados em dizer que Aristóteles considerava imortal o intelecto humano. (Petri Pomponatii Mantuani, Tractatus de immortalitate animae, Tubingen, J. G. Cotta, 1791, capítulo IV, pgs. 19-20), mas considerou também a doutrina averroista da unidade do intelecto humano como "falsissima, verum inintelligibilis, et monstrosa, et ab Aristotele prorsus aliena, immo existimo quod tanta fatuitas nunquam fuerit nedum credita, verum excogitata." (op. cit. capítulo IV, p. 7). Pomponácio nada tem a acrescentar à refutação desta doutrina por Tomás de Aquino, que a destruiu de modo tão completo, que os seguidores de Averroes nada podem responder. " Totum enim impugnat (Thomas), dissipat et annihilat, nullumque Averroistis refugium relictum est, nisi convicia et maledicta in Divinum et Sanctissimum virum." (ibid. p. 8). Era possível, portanto, sustentar contra Averroes, que Aristóteles não ensinara a unidade do intelecto humano e afirmar, contra Tomás de Aquino que Aristóteles nunca admitiu a imortalidade das almas intelectuais dos homens.

substância, se une ao corpo celeste como sua forma" (Ibid., 5); por fim, Tomás argumenta que "o corpo humano é o mais nobre de todos os corpos inferiores e que, pelo equilibrio de sua compleição, é o que mais se assemelha ao céu isento por completo de tôda contrariedade; assim, segundo o pensamento de Aristóteles, a substância intelectual se une ao corpo humano não por certas imagens, porém como sua forma" (ibid., 6). Esta espécie de argumento leva a concluir que a afirmação em debate não se deve encontrar em nenhum dos escritos de Aristóteles. Os textos de De anima, II, 3, 414 b 19 e 415 a 9, citados por Tomás de Aquino neste capítulo, não dizem que os homens e as demais coisas em que "há intelecto e o poder de compreensão" unem-se a êsse intelecto e poder como suas formas. E é isso que se devia demonstrar.

prová-lo, e sem recorrer à noção de esse, através da qual Tomás de Aquino provou que a alma humana era uma substância intelectual e, portanto, imortal. Quais poderiam ser as conseqüências dessa atitude? Seria fácil adivinhar a resposta, mas nem é preciso adivinhá-la. A História no-lo dirá.

Aos 19 de dezembro de 1513, reuniu-se a VII Sessão do Concílio de Latrão sob a presidência do Papa Leão X (D. T. C. T. 8 (1925), col. 2681-2683). Durante a sessão, o Papa reiterou as condenações feitas no século XIV contra aquêles que ensinaram que a alma humana é mortal. Insistiu também em que, "não podendo a verdade contradizer a verdade", poder-se-ia demonstrar a imortalidade da alma humana ensinada pela fé católica. Todos os teólogos presentes ao Concílio concordaram, por fim, com a constituição pontifícia, com duas exceções sòmente. Uma delas foi a de Nicolas Lippomani, bispo de Bérgamo, por razões pessoais, que não conheço. A segunda foi a do Mestre Geral da Ordem Dominicana, a cujo respeito lemos na Amplissima Collectio de Nansi, vol. 32, col. 843: "E o Reverendo Frei Tomás, mestre geral da Ordem dos Pregadores, disse que não aprovava a segunda parte da Bula, que prescrevia aos filósofos que persuadissem os seus ouvintes da verdade da fé." (Caietano De anima, ed. Coquelle, Introdução por H. H. Laurent, I. XXXVIII - XXXIX).

O nome dêsse Mestre Geral era Tomás de Vio, cardeal Caietano. Êle não negava a imortalidade da alma; todavia, não se julgando capaz de apresentar uma demonstração filosófica dessa doutrina, não via de que forma um professor de filosofia se sentiria obrigado a dar a seus discípulos demonstrações filosóficas daquilo que, êle próprio, não considerava demonstrável.

De certo modo, esta era realmente uma atitude tomista. Tomás de Aquino já insistira em que nenhum teólogo deve apresentar como racionalmente demonstráveis, conclusões de fé que não se podem demonstrar. Êle próprio recusou-se, com firmeza, a apresentar como demonstrável a criação do mundo no tempo e o fêz contra murmurantes, porque não há demonstração daquilo que não se pode demonstrar.

Todavia, era notòriamente contrário ao Tomismo declarar que não há demonstrações filosóficas da imortalidade da alma. Na realidade, duas vêzes em suas próprias obras, ou mesmo três, se incluirmos o comentário à Summa theologiae, Caietano apresentara demonstrações da imortalidade da alma. Fizera-o. porém, de maneira muito curiosa. No comentário à Summa, recorrera à notável sutileza de eliminar, de seu próprio comentário, a noção de ato de ser pela qual Tomás de Aquino prova, não que a alma humana é intelectual, e sim que é uma substância. No seu próprio tratado De anima, sem dizer uma palavra sôbre a noção de esse, Caietano tentou provar a imortalidade da alma humana por meio de dois autênticos princípios de Aristóteles, a saber: a alma exerce atos de que não participa o corpo: a alma tem, pelo menos, uma faculdade (o intelecto) cuja existência é independente do corpo. Ainda assim, não se fêz, neste tratado, menção do ato de ser. Manifestamente, só com os princípios de Aristóteles, Caietano não poderia provar aquilo que o próprio Aristóteles nunca fôra capaz de demonstrar. Não é, pois, de admirar que Caietano não conseguiu convencer nem sequer a si próprio de que encontrara uma verdadeira demonstração.

Anos mais tarde, no Comentário às Epístolas de São Paulo (ed. Paris, 1542, f. 67 verso), falando do mistério da predestinação, Caietano diz que não chega a ver como se pode conciliá-lo com o livre arbítrio. Não compreendendo isso, diz Caietano: "assim como não entendo o mistério da Trindade, como não entendo a imortalidade da alma, como não entendo de que modo o Verbo se fêz carne e tantas outras coisas, nas quais, apesar disso, creio". Assim, para Caietano, a verdade da imortalidade da alma, que êle supunha demonstrar pelos princípios de Aristóteles, sem valer-se dos de São Tomás de Aquino, convertia-se, aqui em simples objeto de fé, exatamente como o mistério da Trindade.

Análoga observação se encontra no comentário de Caietano ao seguinte passo do Eclesiastes, cap. III, 21: "Quem sabe se sobe para o alto o espírito dos filhos de Adão, e vai para baixo o espírito dos brutos?" Aqui, observa Caietano no seu co-

mentário, o autor sagrado está apenas fazendo uma pergunta; "contudo diz a verdade quando rejeita todo conhecimento científico da imortalidade da alma". Com efeito, nenhum filósofo jamais demonstrou que a alma do homem é imortal; não parece haver razão demonstrativa a favor disso, mas nós a afirmamos pela fé e como mais provável do ponto de vista do raciocínio" (In Ecclesiasten, ed. Romae, 1542, p. 117; Coquelle, p. XXXV, nota 4).

Não há dúvida quanto à posição final de Caietano nesta questão. Nas suas próprias Quaestiones in tres libros de Anima Aristotelis, outro Dominicano, Crisóstomo de Casale, mais conhecido pelo nome de Javelli objetou que, neste ponto, "Tomás Caietano se desviou (de Tomás de Aquino), para Harvey de Nedellec e para Escoto". Ao relatar êste julgamento de um contemporâneo, o excelente editor de Caietano (a quem devemos a compilação de tôdas estas informações). não pôde deixar de sentir que, aqui, Javelli foi realmente um pouco longe demais: "Esta última censura (ad viam Hervei et Scoti declinavit Thomas Caetanus), que é muito severa contra Caietano, já fôra feita por Spina no seu Propugnaculum." Ora, a questão não é saber se a censura formulada por Javelli e Spina era severa, mas antes, se justificada. Acho que sim, mas uma vez que não teria fim essa discussão, limitar-nos-emos a algumas observações sôbre o assunto, a título de conclusão.

Em primeiro lugar, se era uma crítica, a observação de Javelli era uma crítica puramente dominicana. Sem dúvida, nada há de mal em que um teólogo subsereva uma das conclusões de Duns Escoto, se pensa que no ponto em questão, Escoto estava certo. Tanto quanto sabemos, seguir o Escotismo não é oficialmente considerado como pecado. Por outro lado, desde que as Constituições da Ordem Dominicana proibem ensinar qualquer coisa em contrário à doutrina de São Tomás de Aquino, era realmente um problema, para Caietano, saber se poderia professar sua convicção de que não havia nenhuma demonstração racional da imortalidade da alma. Dêste ponto de vista, era, realmente, muito duro censurar um dominicano por trair o Doutor Oficial da Ordem e por juntar-se aos segui-

dores do mais célebre Doutor da Ordem Franciscana. Mas havia algo de mais grave. Caietano não era simplesmente um dominicano, era o Mestre Geral da Ordem Dominicana. Como tal, a menos que eu me engane, estava encarregado de exigir que se obedecesse às Constituições da Ordem; o que não parece ter feito no presente caso. Mas quem era êsse outro Hervaeus, que parece teria feito coisa semelhante? Era Harvey de Nedellec (Hervaeus Natalis), também Mestre Geral da Ordem Dominicana (1318); o mesmo homem que promovera a canonização de São Tomás de Aquino (1323). Ora, Harvey também, parece ter unido suas fôrças com Duns Escoto e isto bastaria para me prevenir contra a erença, geralmente aceita, na perfeita homogeneidade da Escola Dominicana.

Embora sua doutrina não tenha sido ainda assaz estudada, parece que Harvey Nedellec, êste "proeminente tomista", como um de seus historiadores o chamou, recusou-se firmemente a aceitar a composição tomista de essência e existência, nos sêres finitos. Ora, se não há ato de ser distinto da essência nos sêres finitos, não há ato de ser na essência da alma humana; e se nela não há ato de ser, a alma não é uma substância; então, como poderia sobreviver após a morte do seu corpo? Isso, pelo menos, se deveria dizer em abono dêste Mestre Geral da Ordem Dominicana que, tendo discordado de Tomás de Aquino quanto ao significado do primeiro princípio (isto é, ser), foi bastante lógico, pelo menos, para discordar também dêle nesta importante conseqüência do princípio.

O mesmo elogio merecido por Harvey Nedellec se deveria tributar a Caietano. Já mencionamos a observação de Bañez sôbre a atitude de Caietano, com respeito à noção de ato de ser. De acôrdo com Caietano, a existência é o ato último da coisa, porque é o têrmo do processo natural de geração. Quando um ser está para existir, não podemos considerá-lo realmente como ser, antes que termine o processo da geração. Esta é a noção do ato de ser à qual objetou Bañez que, antes de ser o ato último de uma coisa, esse é seu ato primeiro. É último sòmente neste sentido que é o mais excelente de todos os atos: supremus, excellentissimus. Sem dúvida alguma, Caietano é um daqueles

"tomistas" que, de acôrdo com Bañez, se recusam a ouvir o que Tomás tem a dizer sôbre o ser (et Thomistae nolunt audire).

Pois bem, se para Caietano a alma não tem ato de ser por si mesma, se não é composta de essência e existência, como poderia ser uma substância? E se não é uma substância, como poderia subsistir após a morte de seu corpo? Por outras palavras, se a alma já não é uma substância antes da morte do homem, como poderia tornar-se uma substância depois de sua morte? Aquilo que não é substância não tem possibilidade de subsistir. Não é, pois, de admirar que Caietano, como Harvey Nedellec, considere como indemonstrável a imortalidade da alma humana.

Por nossa parte, não estamos censurando Caietano por coisa alguma. A única função de um historiador é decrever o que aconteceu, de modo tão exato quanto possível. A História pode servir à verdade filosófica auxiliando-nos a compreez der as posições filosóficas, na sua integridade. No presente caso, o que nos ensina a História da Filosofia, é que, na autêntica doutrina de Tomás de Aquino, há necessária conexão entre a noção de ato de ser e a possibilidade de demonstrar a imortalidade da alma humana.

A História ensina-nos, também, a resposta correta que se deve dar à questão suscitada no início destas preleções. Indagávamos que noção metafísica deveria ficar-nos na memória, como contribuição pessoal de São Tomás ao bem comum da philosophia perennis. A resposta, penso eu, não permite dúvida. É a noção de esse, ou de actus essendi.

Composto e Impresso na Indústria Gráfica Siqueira S/A Rua Augusta, 235 — São Paulo