INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ

WILSON BARBOSA DE SOUSA

Trabalho de Conclusão de Curso - Filosofia
ICESPI - Trabalhos Monografícos
Filosofia - Monografias Acadêmicas

O PRIMEIRO MOTOR NO LIVRO XII DA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

Cod 4096
C100
S725P

ICESPI - Biblioteca
9365 | 11/03/2013

TERESINA

2012

WILSON BARBOSA DE SOUSA

O PRIMEIRO MOTOR NO LIVRO XII DA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

Trabalho de Conclusão de Curso – TCC apresentado ao Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí – ICESPI como pré-requisito à obtenção da Licenciatura Livre em Filosofia, sob orientação do Prof. Msc. Possidônio ferreira Barbosa de Sousa.

TERESINA

2012

INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ

O PRIMEIRO MOTOR NO LIVRO XII DA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

Data: ____/____/____

_____

Profº. Msc. Possidônio Ferreira Barbosa Júnior

Orientador

BANCA EXAMINADORA

1º LEITOR: _____

2º LEITOR: _____

Dedico a todos os que buscam a sabedoria de forma livre, com retidão intelectual e com paixão.

Agradeço a Deus, à minha família e aos meus amigos e amigas.

"[...] O primeiro movente move como o que é amado, enquanto as outras coisas movem sendo movidas".

Aristóteles (*Metafísica* XII, 7, 1072 b 3-4).

RESUMO

SOUSA, Wilson Barbosa de. **O primeiro motor no livro XII da metafísica de Aristóteles.** Trabalho de Conclusão de Curso – TCC. 42f. 2012. Licenciatura Plena em Filosofia. ICESPI. Teresina.

Este trabalho tem como objetivo expor a filosofia, de maneira especial, a metafísica aristotélica. Apresentar do ponto de vista metafísifico-filosófico a concepção do "primeiro Motor Imóvel". Tendo-o por base para fundamentar a possível existência de Deus. Aristóteles oferece, assim, uma das primeiras demonstrações racionais da existência de Deus construindo o argumento de que toda forma de movimento explica-se com um princípio motor. E este é justamente Deus, que é vida pura, vida de inteligência que pensa a si mesma. Deus é suma beleza, sumo bem. Como prosseguimento do pensamento aristotélico, trata-se ainda da questão chave das cinco vias para provar a existência de Deus segundo Tomás de Aquino.

Palavras chave: Aristóteles, Primeiro Motor, Metafísica, Teologia, Existência de Deus, Causa, via, Tomás de Aquino.

RESUMEN

SOUSA. Barbosa of Wilson. **The first engine in the twelfth book of Aristotle's metaphysics.** Completion of course work - TCC. (?) f. 2012. Full Degree in Philosophy. ICESPI. Teresina.

This work aims to expose philosophy, especially the Aristotelian metaphysics. Presenting the standpoint metaphysical-philosophical conception of the "first Unmoved Mover." Having him on base to support the possible existence of God. Aristotle thus offers one of the first demonstrations of the existence of God rational constructing the argument that any form of movement is explained with a motor principle. And this is precisely God who is pure life, life intelligence that thinks itself. God is a supreme beauty, supreme good. As a continuation of Aristotelian thought,, this is still the key issue of the five ways to prove the existence of God according to Aquinas.

Keywords: Aristotle's, Prime Mover, Metaphysics, Theology, Existence of God, concerned, via, Aquinas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 10

CAPÍTULO I: OS PRINCIPAIS CONCEITOS DA METAFÍSICA ARISTÓTELICA.....13

1.1. As definições de metafísica e as suas principais características..... 16

1.2. Aitiologia aristotélica: as quatro causas.....18

1.3. A usiologia aristotélica.....19

CAPÍTULO II: A TEOLOGIA ARISTOTÉLICA..... 16

2.1. Demonstração da existência da substância supra-sensível.....16

2.2. A natureza do Primeiro Motor Imóvel..... 17

2.3. Deus e o mundo.....20

CAPÍTULO III: AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM SÃO TOMÁS DE AQUINO.....25

3.1. A primeira via, ou via do movimento.....26

3.2. A segunda via, ou via da causalidade eficiente.....27

3.3. A terceira via, ou via da contingência.....28

3.4. A quarta via, ou via dos graus de perfeição.....29

3.5. A quinta via, ou via do finalismo.....30

CONCLUSÃO..... 42

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....43

INTRODUÇÃO

A questão da existência de Deus abrange uma área do pensamento muito discutida, por isso deve-se delimita qual seja o propósito deste trabalho. A questão da existência de Deus abrange um vasta discussão no decorrer da história do pensamento atingindo as mais diversas concepções desde aquelas mais remotas que dão compreensão à origem do mundo, do homem e todas as coisas, bem como aquelas que compreendem Deus a partir de uma intuição racional e até mesmo aquelas que negam o próprio Deus. Deste modo, a discussão sobre Deus sempre é atualizada e de grande repercussão, sobretudo nos dias de hoje em que a sociedade vive. E o sentido de tudo e a busca da verdade originária e da felicidade completa se encontram em Deus.

O presente trabalho objetiva lançar um olhar mais aprofundado sobre a problemática da possível existência de Deus. Com o tema "O primeiro motor no livro XII da Metafísica de Aristóteles", pretende-se analisar, partindo do ponto de vista filosófico metafísico, a prova real de uma substância suprassensível. Esta é uma questão-chave de um paralelo entre o pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino, o qual, põe-se em destaque, de modo objetivo, a existência de Deus.

Nos tempos atuais, a questão da existência de Deus não toma o mesmo corpo como nos clássicos e nos medievais e em algumas circunstâncias de reflexão é até mesmo esquecida ou abandonada. Por isso, faz-se mister dentro das provas da existência de Deus em Aristóteles e Tomás de Aquino questionar esse esquecimento de Deus como uma questão de esfera filosófica. Portanto, perguntar qual a pertinência desse assunto nos tempos hodiernos é justamente querer entender a causa primeira de todas as coisas e a razão pelas quais elas existem, bem como a sua destinação e fim que dão sentido à sua existência.

Antes de ser abordados pela pergunta acima feita, perguntamos nós mesmos: por que a existência de Deus não é pertinente, ou melhor, deixou de ser pertinente na história da filosofia? O presente trabalho, que se norteia em direção à problemática da existência de Deus quer afrontar com as seguintes questões: será mesmo cabível excluir Deus do pensamento filosófico? É possível provar racionalmente que Deus existe? E se de todo conhecimento começa nos sentidos, e se Deus não temos nenhuma experiência sensível, como podemos demonstrar a sua existência mediante a razão? Qual é a coerência lógica destas questões metafísicas?

Aristóteles oferece uma das primeiras demonstrações racionais, ou seja, toda forma de movimento explica-se com um princípio de um motor imóvel e que move todas as coisas, e que é justamente sua causa. Portanto, deve haver um motor primeiro, eterno, ato puro, sem matéria e sem potencialidade. E, enquanto tal, ele move como objeto de amor, isto é, como fim supremo. E este é justamente Deus, que é vida pura, vida de inteligência que pensa a si mesma. Deus como suma beleza, sumo bem, início, fim e razão de tudo que existe.

Já Tomás de Aquino propôs uma nova linha de se interpretar, uma maneira alternativa através de seu sistema, que, à luz da doutrina aristotélica, são verdades patrimoniais do pensamento ocidental.

Parte da concepção de que Deus é o primeiro na ordem ontológica, isso fica bem claro que não se capta imediatamente, mas por via de inferência, a partir de seus efeitos. Neste sentido, nosso filósofo formulou cinco demonstrações da existência de Deus, conhecidas como "cinco vias". Que constituem uma única prova: a de que Deus existe e é cognoscível pela razão.

Este trabalho é dividido em três partes que discorrem sobre as seguintes temáticas. Num primeiro momento, primeiro capítulo, trata-se de apresentar os principais conceitos da metafísica aristotélica com suas definições e características. O segundo capítulo, discorrerá sobre a teologia aristotélica oferecendo bases para a fundamentação do argumento da possível existência de Deus. Por fim, no terceiro capítulo, apresentam-se como questão chave as vias, isto é, as provas da existência de Deus em Tomás de Aquino.

CAPÍTULO I

OS PRINCIPAIS CONCEITOS DA METAFÍSICA ARISTÓTELICA

Aristóteles (nascido em Estagira em 384/383 e falecido em 322 a.C.) busca estabelecer a ciência da sabedoria, investigando as causas e princípios das coisas.

Ele parte do princípio que todo homem busca o saber, e a filosofia é a busca, o amor pelo saber, é a ciência primeira que estuda o princípio primeiro e as causas últimas de todas as coisas. É considerada a mãe (base) do conhecimento universal, pois estuda todas as realidades, a totalidade, o universo tomado globalmente. A filosofia é a ciência teorética, que se forma na investigação dos primeiros princípios e causas, e do Bem, que sendo uma das causas, é também sua finalidade.

A natureza da filosofia vem do entusiasmo, da admiração, da dúvida, e foi para fugir à ignorância, pelo desejo do saber (gerado pelo deleite da visão), que os homens começaram a filosofar. A falta de compreensão, a inquietude, e a falta de certeza a respeito das coisas em si, e tampouco a si mesma, que despertaram nos homens a admiração, agitação e o interesse para investigar, questionar e buscar a realidade mais profunda. É o desejo desinteressado de saber por saber que não busca utilidades, mas a si mesmo. Deste modo, configura-se a liberdade da Filosofia que existe por si só, um discurso admirado ou espantado com o mundo.

Assim, para Aristóteles a metafísica é a ciência primeira, a mais elevada, suprema. Sendo assim, o fato de ir ás causas das causas terá que se chegar numa

causa incausada e necessária, que só pode ser admitida pela existência de um Deus supremo, que pensa e contempla a si mesmo. E a admiração, fonte do filosofar, é uma atitude metafísica.

Nesse primeiro capítulo, será abordada de modo sucinto uma exposição preliminar dos princípios gerais da metafísica aristotélica. Ressaltando as definições de metafísica e suas principais características, ou seja, a aitiologia aristotélica, além disso as quatro causas e a usiologia aristotélica, isto é, o problema substância.

1.1 AS DEFINIÇÕES DE METAFÍSICA E AS SUAS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS

Aristóteles dá pelo menos quatro definições acerca de qual seja o objeto da metafísica. A primeira é a de ser a ciência das causas primeiras e dos princípios primeiros ou supremos. Ora, segundo esta primeira definição, a metafísica apresenta-se como coroamento da especulação filosófica precedente.

A metafísica é ciência porque é o último de todas as coisas, é a ciência da razão suprema da realidade, é a ciência sem comparação às outras ciências particulares. A segunda definição é a de ser a ciência do ser enquanto ser. Portanto, escreve Aristóteles:

> [...] Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas, delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim o fazem, por exemplo, as matemáticas. (*Metafísica* II, 1, 1003 a 21 – 25).

A terceira definição de metafísica dada pelo Estagirita é que ela é a ciência que indaga acerca da substância. O problema da substância (usiológico) é o coração da filosofia primeira de Aristóteles. Por ser a ciência das causas e dos princípios primeiros, a substância é o fundamento de todo o ser. A metafísica é a ciência das causas e dos princípios da substância. Sem possibilidade de equívoco:

> Em geral, investigar os elementos dos seres sem ter distinguido os múltiplos sentidos nos quais se entende o ser significa comprometer a possibilidade de encontrá-los, especialmente se o que se investiga são os elementos constitutivos dos seres. Certamente não é possível buscar os elementos constitutivos do fazer ou do padecer ou do reto, pois se isso é possível, só o pode ser pelas substâncias. Investigar os elementos de todos os seres ou crer tê-los encontrado daquele modo é um erro. (*Metafísica* I, 9, 992 b 18 – 24).

Ora, também sob este ponto de vista ela permanece fiel a uma questão que nasce com a superação do monismo dos eleatas. Com efeito, uma vez superada esta concepção segundo a qual o ser era uma realidade unívoca, e admitindo-se, por conseguinte, que seu conceito implica numa multiplicidade de significados, torna-se perfeitamente compreensível a questão: qual a realidade a que se deve predicar o ser com maior propriedade? O que, mais propriamente, denomina-se ser? Segundo Aristóteles, esta realidade é a ousía, a substância. Desta sorte, tomada sob esta a perspectiva, a metafísica torna-se uma usiologia, o que também nos remete aos pré-socráticos e a Platão.

A quarta definição da metafísica tem-se como uma ciência teológica e/ou ciência divina, ou seja, uma expressão racional do theion, teologia. Ora, percebe-se também aqui que há uma notória influência dos pré-socráticos e platônicos que, se bem que com nuances diversas, identificaram o princípio ou a causa suprema de todas as coisas com Deus ou com o divino.

Agora bem, de todas as definições, a que concebe a metafísica como "teologia" é a mais apropriada, pois abarca todas as outras. Com efeito, todas as outras definições convergem para ela, Isto é, desembocam na teologia. Assim, quem se pergunta pelo princípio ou causa suprema de todas as coisas, irá chegar a Deus, necessariamente. Igualmente, quem indaga acerca do ser enquanto ser encontra-se inserido na problemática de descobrir se existem, para além dos seres sensíveis, os seres supra-sensensíveis, e, no cerne da questão, a questão de Deus torna-se inevitável enquanto indagação sobre a substância.

Sem embargo, quem especula acerca da substância, forçosamente terá que se perguntar se, par além das substâncias sensíveis, há substâncias supra-

sensíveis, e, neste escopo, também se faz mister levantar o problema da existência de Deus. De sorte que não é à toa que Aristóteles tenha chamado à "metafísica" de "teologia" ou "filosofia primeira":

> Com base nisso, compreende-se bem que Aristóteles tenha utilizado o termo teologia para indicar a metafísica, á medida que outras três dimensões levam, estruturalmente, à dimensão teológica. A pesquisa sobre Deus não é só um momento da pesquisa metafísica, mas é o momento essencial de definidor. (REALE, 1994, p.337).

"Se não existisse outra substância além das que constituem a natureza, a física seria a ciência primeira". (*Metafísica* VI, 1,1026 a 27).

Segundo, Aristóteles, uma das coisas que define a metafísica enquanto distinta de todas as demais ciências, é o fato de ela estar livre de todas as necessidades, e não buscar nenhum fim prático que seja ulterior a ela próprio. Na verdade, o fim da metafísica é intrínseco a ela mesma, pois ela procede de sede natural do homem que consiste em conhecer a razão última de todas as coisas. A metafísica se justifica por si mesma, é uma ciência que possui um fim em si mesmo, pois só ela pode proporcionar ao homem a condição de realizar plenamente as potencialidades da sua natureza racional. Aliás, ela nasce da natureza do homem, que, admirada ante a realidade que acerca, interroga-se acerca dos "porquês" últimos dessas coisas que rodeiam. Donde a metafísica procede diretamente da racionalidade humana. Eis como o próprio Filósofo a descreve:

> Os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática. [...]. É evidente, portanto, que não a buscamos por nenhuma vantagem que lhe seja estranha; e, mais ainda, é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim só esta ciência, dentre todas as outras, é chamada livre, pois só ela é fim para si mesma. (*Metafísica* I, 1, 982 b 20 – 28).

Como ciência das coisas divinas, pela metafísica o homem "participa", de certo modo, do conhecimento de Deus, que, conhecendo a si próprio, conhece todas

as coisas em seus princípios universais, visto que é o princípio e a causa suprema de todas as coisas. O homem, pela especulação metafísica – deveras não de forma contínua e perfeita como Deus, mas de modo parcial e imperfeito – busca conhecer a Deus enquanto fundamento de todas as coisas que são. Eis as palavras do próprio Estagirita:

> Esta [a metafísica], de fato, entre todas, é a mais divina e a mais digna de honra. Mas uma ciência só pode ser divina nos dois sentidos seguintes: (a) ou porque ela é ciência que Deus possui em grau supremo, (b) ou porque ela tem por objeto as coisas divinas. Ora, só a sapiência possui essas duas características. De fato, é convicção comum a todos que Deus, exclusivamente ou em sumo grau, tenha esse tipo ciência. (*Metafísica* I, 2, 983 a 5 – 9).

Ora, é nesta espécie de contemplação – noção que Aristóteles desenvolverá na Etica – que se encontra a felicidade perfeita do homem; é nela, de resto, que reside a verdadeira Areté do homem. Da metafísica, diz expressamente o Filósofo: "Todas as outras ciências podem ser mais necessárias ao homem, mas superior a esta nenhuma". (*Metafísica* I, 2, 983 a 10s).

1.2 AITIOLOGIA ARISTOTÉLICA: AS QUATRO CAUSAS

Como já foi dito, Aristóteles apresenta a metafísica, em primeiro lugar, como "busca das causas primeiras". Assim, devem-se estabelecer quais e quantas são essas "causas". Aristóteles distingue quatro espécies de causas: a) causa material, que é aquilo de que uma coisa é feita, b) causa formal, que designa a essência ou natureza da coisa, c) causa eficiente ou motora, que é aquilo que produz o movimento ou mudança da coisa, d) causa final, que é aquilo em virtude da qual ou em função da qual o movimento ou a mudança da coisa é produzida.

Em outras palavras, a causa final é aquilo em virtude ou em função da qual ocorre o movimento e uma coisa é ou advém:

> Ora, as causas são entendidas em quatro diferentes sentidos. (1) Num primeiro sentido, dizemos que causa é a substância e a essência. De fato, o porquê das coisas se reduz, em última análise, à forma e o primeiro porque

> é justamente, uma causa e um princípio; (2) num segundo sentido, dizemos que causa é a matéria e o substrato; (3) num terceiro sentido, dizemos que causa é o princípio do movimento; (4) num quarto sentido, dizemos que causa é oposto do último sentido, ou seja, é o fim e o bem: de fato, este é o fim da geração e de todo movimento. (*Metafísica* I, 3, 983 a 26 - 32).

Com efeito, se a realidade fosse estática e não dinâmica, como queria Parmênides e os eleatas, ou seja, se ela não comportasse o devir, a causa material e a formal poderiam responder por ela toda. Entretanto, ante a realidade do "vir-a-ser", isto é, do movimento e da mudança, urge admitir a existência de uma causa eficiente que produza este devir, e uma causa final que dê conta do "porquê" último do "vir-a-ser" das coisas.

1.3 A USIOLOGIA ARISTOTÉLICA

A questão de saber o que é a substância é a mais completa de toda a metafísica aristotélica. Os naturalistas haviam inferido que a substância é a matéria sensível. Os platônicos, que se colocavam no extremo oposto, afirmavam que a substância é a forma supra-sensível. O senso comum, porém, afirmava que a substância é a coisa concreta.

"E compreende-se o motivo pelo qual a problemática da substância revela-se a mais complexa e espinhosa, precisamente pelo fato de ser a substância o eixo em torno do qual giram todos os significados do ser". (REALLE e ANTISERI, 2007, p. 183).

"Nesse sentido, o princípio da metafísica é o da contradição, porque só ele permite delimitar e reconhecer o ser substancial". (ABBAGNAMO, 2007, p. 269). Aristóteles disse:

> Em geral, os que raciocinam desse modo suprimem a substância e a essência das coisas. De fato, eles devem necessariamente afirmar que tudo é acidente e que não existe a essência do homem, esta não poderia ser nem a essência de não homem nem a não essência de homem (embora essas sejam as negações da essência de homem); [...] E a substância de uma coisa significa que a essência dela não pode ser diferente. (*Metafísica* IV, 4, 1007 a 21).

Para Aristóteles a questão última é saber se, para além das substâncias sensíveis, existem as supra-sensíveis. Entretanto, se quisermos saber o que é a substância em geral, e se existe uma substância supra-sensível, teremos que começar a nossa inquirição pelas substâncias sensíveis. Por conseguinte, há dois problemas a serem resolvidos: 1) Saber o que é a substância em geral e 2) saber quais substâncias existem. O primeiro é um problema da usiologia, e o segundo é um problema formalmente metafísico ou teológico. Eis como Aristóteles explica o seu "método", numa passagem que se tornará clássica para a "propedêutica medieval":

> Todos admitem que algumas das coisas sensíveis são substâncias; portanto deveremos desenvolver nossa pesquisa partindo delas. De fato, é muito útil proceder por graus na direção do que é mais cognoscível. Com efeito, todos adquirem o saber desse modo: procedendo por meio de coisas naturalmente menos cognoscíveis [= as coisas sensíveis] na direção das que são por natureza mais cognoscíveis [= as coisas inteligíveis]. (*Metafísica* VII, 3, 1029 a 33 ss).

Em última análise, a questão a que se deve responder é a primeira; entretanto, é preciso começar à segunda questão porque "todos admitem que algumas das coisas sensíveis são substâncias" e porque é metodologicamente oportuno "começar por aquilo que para nós é mais evidente" (e que, portanto, todos admitem) para, depois, seguir rumo àquilo que para nós, homens, é menos evidente (mesmo que em si e por si, ou seja, por sua natureza, seja mais cognoscível).

O que é, então, a substância em geral?

> 1) Os naturalistas apontam os elementos materiais como princípio substancial. 2) Os platônicos indicavam a forma. 3) Para os homens comuns, no entanto, a substância pareceria ser o indivíduo e a coisa concreta, feitos a um só tempo de forma e matéria. Quem tem razão? Segundo Aristóteles, ao mesmo tempo, todos e nenhum têm razão, no sentido de que, tomadas singularmente, essas respostas são parciais, ou seja, unilaterais, mas, em seu conjunto, nos dão a verdade. (REALLE e ANTISERI, 2007, p. 184).

Aristóteles começa por admitir três significados para o termo substância. Em primeiro lugar, a forma pode designar a substância. Neste sentido, a substância seria a essência da coisa, ou seja, aquilo que faz com que a coisa seja isto e não outra coisa. Assim, a substância do homem é a sua alma racional, a substância do animal é a sua alma sensível, e a substância das plantas é a sua alma vegetativa.

É preciso ponderar que, para Aristóteles, ao contrário do que comumente se pensa, a forma (eidos) não é o universal. Antes, ela é algo determinado e determinante, uno e que dá unidade, ela é ato e atualiza a matéria, determinando-a, conferindo-lhe unidade, e fazendo com que ela exista por si e enquanto sínolo.

Universal é, ao contrário, o gênero, por exemplo, quando digo, "animal". Com efeito, se nada acrescento a este gênero, ele não passa de uma coisa abstrata, que não tem existência em si mesma. Sem embargo, o gênero "animal" só passa a existir concretamente, quando é informado pela alma humana ou por uma forma de qualquer outro animal:

> Como se vê a *ousía-eidos* de Aristóteles, como estrutura ontológica imanente da coisa, não pode absolutamente confundir-se com o universal abstrato. O universal é, ao invés, o gênero, que não tem uma realidade ontológica separada. A alma do homem, como eidos, é um princípio que informa um corpo e faz dele um homem, e tem a sua realidade ontológica: ao contrário, animal, entendido como gênero, só é um termo comum abstrato, que não tem realidade em si e não existe senão no homem ou em outra forma de animal. (REALE, 1994, p.361).

É bem verdade que o Estagirita costuma considerar a forma também no seu aspecto lógico, isto é, entendida como espécie. Sob esta perspectiva, ela pode ser considerada universal, pois, por meio dela, o intelecto conhece a espécie. Quando abstraio a forma deste homem, por exemplo, Sócrates, conheço por meio desta forma a espécie humana. Entretanto, a forma só se "universaliza", por assim dizer, enquanto é pensada pela mente humana:

> Mas e o eidos no sentido lógico de espécie? Evidentemente a espécie não é senão o eidos enquanto pensado na mente humana. E, portanto, poder-se-ia dizer que, enquanto estrutura ontológica ou princípio metafísico, o eidos não é um universal; ao invés, enquanto pensado e abstraído pela mente humana, torna-se um universal. (REALE, 1994, p.361).

ICESP! - Biblioteca
9365 11/03/2013

E segundo lugar, a matéria também pode designar a substância, posto que o homem não existiria se a sua alma não informasse a matéria. De igual modo, o animal não existiria se a alma sensitiva não informasse a matéria, e tampouco a planta existiria se alma vegetativa não informasse uma matéria.

Em terceiro lugar, o sínolo – que é concreto e individual – como de resto se pode deduzir do que foi dito acima, também pode designar a substância. Portanto, de certo modo, tanto matéria quanto a forma e o próprio sínolo podem designar a substância.

Num segundo momento da sua pesquisa, ele começa a inquirição acerca do que concede a uma coisa o "título" de substância, e destaca cinco características que devem pertencer, inexoravelmente, à substância em geral.

1ª – só pode ser substância o que não inere a outro e não se predica de outro, mas, ao contrário, é substrato de inerência e de predicação de todos os demais modos de ser; 2ª – tudo o que se denomina substância deve existir por si e ser capaz de subsistir separadamente do resto; 3ª – toda substância deve ser algo determinado e não um atributo geral, abstrato ou universal; 4ª – toda substância deve ser uma e não um agregado de partes sem articulações que formem uma unidade organicamente disposta; 5ª – só é substância o que é ou está em ato.

O Filósofo dá um passo a mais. Ele passa a analisar o que antes havia considerado como substância: a matéria, a forma e o sínolo, só que agora a partir destas características elencadas acima, as quais toda substância deve possuir.

A matéria, por exemplo, possui apenas a primeira destas características, a saber, ela não inere a nada, mas todo resto inere a ela. Contudo, a matéria não subsiste por si, pois não há matéria que não esteja informada, isto é, que já não possua uma forma. Ademais, ela é indeterminada, pois o que a determina é precisamente a forma. Além disso, ela não é uma, porque o que a torna coesa e uma é a forma. Ela está em potência, uma vez que quem a atualiza também é a forma.

Para concluir, podemos dizer que, desse modo, o sentido do ser fica plenamente determinado. Em seu significado mais forte, o ser é substância; a substância em sentido (impróprio) é matéria, em um segundo sentido (mais próprio) é "sinolo" e em terceiro sentido (e por excelência) é forma; o ser, portanto, é a matéria; em grau mais elevado, o ser é sinolo; e, no sentido mais forte, o ser é a forma.

Desse modo, pode-se compreender por que Aristóteles chegou a chamar a forma até mesmo de "causa primeira do ser" (precisamente porque ela "em forma" a matéria e funda o sinolo).

CAPÍTULO II

A TEOLOGIA ARISTOTÉLICA

Neste capítulo, as abordagens verificam os elementos para provar a existência de Deus numa perspectiva aristotélica, resaltando a demonstração da substância supra-sensível, a natureza do primeiro motor imóvel e a relação Deus e o mundo.

Aristóteles trata, no livro XII da *Metafísica*, de questões acerca da teologia e do movimento de todas as coisas. O cerne da discussão está no que seja a substância primeira de maneira a poder explicar o vir-a-ser das substâncias que constituem o mundo.

Aristóteles falou das substâncias em devir, examinou seus elementos constitutivos, materiais e formais, mas não deu nenhuma explicação sobre origem do seu devir. É necessário, porém, dar-lhe uma explicação. Para isso, o Estagirita enfrenta o estudo do Motor imóvel, Deus. (MONDIN, 1982, p.96).

Em outra obra, isto é, na *Física*, Aristóteles já tratara amplamente da existência de Deus. Na metafísica ele retoma, de modo sintético, as teses da obra precedente. Os elementos fundamentais da prova são os seguintes: o fato do devir (a experiência mostra-nos que as coisas estão sujeitas a incessantes mudanças) e os dois princípios: a) tudo que se move é movido por outro (ou por si mesmo enquanto outro); b) na série dos que move (isto é, dos motores) não se pode retroceder infinitamente. (MONDIN, 1982, p.6).

> Admitimos o fato e os dois princípios, segue-se inelutavelmente a conclusão: existe um motor imóvel. Esta é a célebre prova aristotélica da existência de Deus pela existência do movimento (mudança). Não é a única prova usada por ele; nas obras juvenis ele usou também as provas

> baseadas nos graus de perfeição e na ordem das coisas. Sendo imóvel, Deus é ato puro, único, inextenso, eterno, inteligente, etc. (MONDIN, 1982, p.97).

2.1 DEMONSTRAÇÃO DA EXISTÊNCIA DA SUBSTÂNCIA SUPRA-SENSÍVEL.

Alguns preâmbulos são necessários antes de entrar positivamente na demonstração. Em primeiro lugar temos as substâncias sensíveis e corruptíveis; compostas de matéria e forma, a matéria que as compõem, isto é, as substâncias sensíveis envolvem elementos contrários, como a terra e água, o fogo e o ar, estas substâncias encontram-se sujeitas a todas as formas de movimento ou mudança, como a alteração, o aumento e a diminuição, a geração e a corrupção.

Em segundo lugar vêm as substâncias sensíveis e incorruptíveis; enquanto compostas de matéria e forma, a matéria que entra na composição delas é incorruptível. Aristóteles chama esta matéria incorruptível de éter ou quintessência. Ora, quem são estas substâncias sensíveis, porém, incorruptíveis? Segundo o Filósofo são os corpos celestes, sujeitos apenas ao movimento local. Todos estes dois gêneros de substância povoam o que o Estagirita chama de mundo sublunar.

Agora bem, em terceiro lugar, isto é, acima dos dois gêneros de substâncias elencadas acima, encontram-se as formas puras, isentas de toda matéria e, por conseguinte, privadas de qualquer potencialidade. Tais formas puras são atos puros, ou seja, seres absolutamente incorruptíveis e imóveis. Dentre estas substâncias, está Deus e todas as demais inteligências motoras. Tais entes habitam o mundo supralunar. Dos dois primeiros gêneros de substância ocupam-se a física e a geometria; do terceiro gênero de substâncias ocupa-se a metafísica.

"Aristóteles não demonstra Deus pela ordem do mundo; ele vê o divino imediatamente presente na ordem do céu, vale dizer, na ordem da região superior, supralunar, de mundo cujo centro se supõe ser a terra". (HUISMAN, 2004, p. 793).

De posse destes esclarecimentos preliminares, podemos proceder à demonstração. Ela parte da eternidade do tempo e do próprio movimento. Ou seja, o

tempo é incorruptível e eterno. Por conseguinte, o movimento também é eterno, visto que o tempo nada mais é do que a medida do movimento.

Segundo Aristóteles, as substâncias têm prioridade relativamente a todos os outros modos de ser, e se todas fossem corruptíveis, então tudo o que existe seria corruptível. Mas é impossível que o movimento se gere e se corrompa, porque ele sempre foi, e também não é possível que se gere e se corrompa o tempo, porque não poderia haver o antes e o depois se não existisse o tempo. (*Metafísica* XII 6,1071 b 5).

> Portanto, o movimento é contínuo, assim como o tempo: de fato, o tempo ou é a mesma coisa que o movimento ou uma característica dele. E não há outro movimento contínuo senão o movimento senão o movimento local, antes, propriamente contínuo só é o movimento circular. (*Metafísica* XII, 6, 1071 b 10).

Agora bem, inobstante o tempo e o movimento serem eternos, eles não podem ser causa de si mesmos, porque então seriam "anteriores" a si mesmos, o que também é absurdo. Ademais, como nada pode mover-se a si mesmo, mas deve se movido por outro, e como, além disso, na série de moventes e movidos não podemos regressar ao infinito, porque, como o movido depende do movente, se não houvesse um primeiro movente, não haveria, tampouco, um segundo movente.

> Portanto, é necessário que haja um Princípio, cuja substância seja o próprio ato. Assim, também é necessário que essas substâncias sejam privadas de matéria, porque devem ser eternas, se é que existe algo de eterno. Portanto, devem ser ato. (*Metafísica* XII, 6, 1071 b 20).

Em outras palavras, urge admitir a existência de um "Primeiro Motor", que de resto, precisará ser eterno como os seus efeitos (o movimento e o tempo) o são, pois a causa deve ser congruente ao seu efeito. Precisará, além do mais, ser imóvel, já que, se não o fosse, não seria o primeiro motor, e entraria naquela série que não pode retroceder ao infinito.

E para ser imóvel, precisa ser isento de matéria, pois a matéria é principio de movimento. Além disso, sendo isento de matéria, ele é forçosamente ato puro, ou

seja, é uma forma pura, porque a matéria tem razão de potência. Ademais, ele precisa ser ato puro, porque é ele que causa o movimento em ato, e a causa deve ser proporcional ao seu efeito.

Eis, portanto, os principais atributos do "Primeiro Motor Imóvel" de Aristóteles: eterno, imaterial, forma pura e ato puro. Sintetiza Reale:

> Em conclusão: dado que há movimento eterno, é necessário haver um Princípio eterno que o produza, e é necessário que tal Princípio seja a) eterno, se eterno é o que ele causa b) imóvel, se a causa absolutamente primeira do móvel é o imóvel, e, c) ato puro, se é sempre em ato o movimento que ele causa. (REALE, 1994, p.366).

Ora, como este "Primeiro Motor Imóvel" exerce a sua causalidade? Decerto ele não é a causa eficiente das coisas, pois não as produz no ser, inclusive porque elas são eternas.

Destarte, Aristóteles, a fim de descobrir de que forma ele causa o movimento e o devir das coisas sensíveis, analisa primeiro, se existe, entre nós, algo que mova sem ser movido. E descobre que belo e o bem atraem a vontade e fazem com que ela se incline em direção a eles sem que eles mesmos se movam. O mesmo acontece em relação ao conhecimento.

De fato, o inteligível move a inteligência, mas ele próprio permanece imóvel. Ora, de acordo com o Estagirita, é este o modo de causalidade exercido pelo "Primeiro Motor Imóvel" sobre as coisas. Ele as atrai sendo para eles objeto de amor e fim último ao qual elas tendem. Atrai-as como o amado atrai o amante. Em uma palavra, o "Primeiro Motor Imóvel" é causa final do movimento e do devir: "Deus, contudo, atrai; e atrai como objeto de amor, vale dizer, a guisa de fim; a causalidade do Motor Imóvel é, pois, propriamente uma causalidade de tipo final." (REALE, 1994, p.367).

2.2 A NATUREZA DO PRIMEIRO MOTOR IMÓVEL

Mas o que é este "Primeiro Motor Imóvel"? Ele é vida, diz Aristóteles. Vida que subsiste por si, e perdura eternamente. Na verdade, o mais elevado nível de vida, a saber, vida do pensamento, do puro pensamento. Os homens a experimentam, por brevíssimos instantes, mediante a contemplação. Tal contemplação causa-lhes enorme deleite; por ela chegam a participar das delícias da vida divina.

Sem embargo, se são sumamente aprazíveis estes breves momentos de contemplação que o homem pode gozar, quão mais prazeroso não será permanecer neste ato puro, de constante e ininterrupta contemplação, perenemente? Assim é a vida de Deus! Explicita Aristóteles, quase liricamente:

> Desse Princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E seu modo de viver é o mais excelente: é o modo de viver que só nos é concedido por breve tempo. E naquele estado Ele está sempre. Isto é impossível para nós, mas para Ele não é impossível, pois o ato de seu viver é prazer. E também para nós a vigília, a sensação e o conhecimento são sumamente agradáveis, justamente porque são ato, e, em virtude deles, também esperanças e recordações [...]. Se, portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se Ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele se encontra efetivamente nessa condição. E Ele também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isto, portanto, é Deus. (*Metafísica* XII, 7, 1072 b 13 - 18 e 24 - 30).

No entanto, o que Deus conhece? Decerto o objeto do seu pensamento é o que há de mais excelso. Ora, o que há de mais excelente é o próprio Deus. Por conseguinte, Deus pensa a si próprio. Na verdade, consistindo a sua vida no puro pensamento, e, sendo que o objeto deste pensamento é ele próprio – que é puro pensamento – Deus é pensamento de pensamento. Intui-se Deus a si mesmo, porque está sempre presente em si mesmo.

Mais do que capacidade de conhecer o inteligível, a sua inteligência, para Ele imediatamente inteligível, é ato puro e perene de conhecer-se. Em Deus confundem-se ou identificam-se, conforme as palavras textuais do filósofo, inteligência e inteligível:

> O pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente. (*Metafísica* XII, 7, 1072 b 18-24).

"Nos dois últimos livros da física e no livro A da metafísica, Aristóteles dará mais um passo para elevar a transcendência do divino acima de contaminações". (HUISMAN, 2004, p.67).

A operação própria de Deus é o pensamento, um pensamento sempre em ato (de outro modo Deus seria como alguém que estivesse dormindo), que tem por objeto a si mesmo (de outro modo dependeria do objeto externo e assim seria inferior a ele). (MONDIN, 1982, p.97).

> Em primeiro lugar, se não é pensamento em ato, mas em potência, logicamente a continuidade do pensar seria fatigante para ela. Ademais, é evidente que alguma outra coisa seria digna de honra do que a Inteligência, a saber, o Inteligível. De fato, a capacidade de pensar e a atividade de pensamento também pertencem a quem pensa a coisa mais indigna: de modo que, se isso deve ser evitado (de fato, é melhor não ver certas coisas do que vê-las), o que há de mais excelente não pode ser o pensamento. Se, portanto, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento. (*Metafísica* XII, 9, 1074 b 28-35).

Embora Aristóteles, segundo a forma de pensar dos gregos, admita que, além do "Primeiro Motor Imóvel", há outras cinquenta e cinco inteligências motoras, é só

ao "Primeiro Motor" que ele, predominantemente, chama de Deus. Posto que as demais inteligências motoras também tenham os mesmos atributos do "Primeiro Motor Imóvel", só à sua unicidade, isto é, do "Primeiro Motor Imóvel" que o Estagirita atribui a unicidade do mundo.

2.3 DEUS E O MUNDO

Já vimos que objeto do pensamento de Deus é ele mesmo. Entretanto, precisamente por possuir um conhecimento perfeito de si próprio, Deus pode conhecer também os princípios universais do mundo do qual ele, inclusive, é causa primeira e final.

Pode conhecer-se, ademais, como objeto de amor ao qual tendem todas as coisas. Todavia, do particular e singular, do homem tomado em sua individualidade, com as suas deficiências e imperfeições, Deus não tem conhecimento algum. Para Aristóteles o mundo não foi criado por Deus "ex nihil", tal ação é absolutamente indigna da dignidade de Deus e de sua iminência.

O Deus aristotélico é conhecido pelo homem, mas não conhece o homem; é amado por todas as coisas, mas não ama a ninguém. Permanece absoluto e impassível, na sua autarquia indeclinável. Eis palavras do Estagirita:

> Contudo, tanto na hipótese de que sua (= da inteligência de Deus) substância seja a capacidade de entender, como na hipótese de que sua substância seja o ato de entender, o que ela pensa? Ou pensa a si mesma ou pensa algo diferente; e se pensa algo diferente, ou pensa sempre a mesma coisa ou pensa algo sempre diverso. Mas, é ou não é bem diferente pensar o que é belo ou uma coisa qualquer? Ou não é absurdo que ela pense certas coisas? Portanto, é evidente que ela pensar o que é mais divino e mais digno de honra, e que o objeto de seu pensar não muda: a mudança, com efeito, é sempre para pior, e essa mudança constitui sempre uma forma de movimento. (*Metafísica* XII, 9, 1074 b 21-27).

"O pensamento divino é um ato simplicíssimo e único, dado que toda composição implica mutabilidade e mudança. Por isso, Deus não conhece o mundo nem as coisas que existem no mundo". (MONDIN, 1982, p.97).

Aristóteles tem uma concepção altíssima de Deus, mas julga necessário, para salvar a sua transcendência, privá-lo de três operações importantíssimas: criação, providência e conhecimento do mundo. O Deus de Aristóteles não cria o mundo, não cuida dele e não o conhece.

"É um espírito puríssimo, que não pode ter nenhum contato com a matéria: Deus não toca na matéria, não a conhece, não a cria. Deus não se importa com o mundo; pode-se até dizer que está de costas voltada para ele". (MONDIN, 1982, p.97). Mas o mundo sente o fascínio de Deus e, em estado de grande arrebatamento, se move na direção dele como para a sua meta final.

A concepção aristotélica de Deus representa a mais alta conquista do pensamento religioso grego: superando as grosserias da mitologia e da religião pública, que tinham humanizado os deuses ao ponto de os reduzirem a simples homens, Aristóteles liberta a face de Deus de todo antropomorfismo e lhe confere uma expressão sublime. (MONDIN, 1982, p.98).

CAPÍTULO III

AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM SÃO TOMÁS DE AQUINO

A questão da existência de Deus acompanha o desenvolvimento intelectual de Tomás de Aquino e tem papel central em sua Suma de Teologia, na qual o filósofo desenvolve sua resposta através das conhecidas cinco vias para a prova da existência de Deus.

No contexto das linhas metafísicas expostas, não será difícil captar o valor das cinco provas ou vias por meios das quais Tomás alcança a única meta, Deus, no qual tudo se unifica e adquire luz e coerência.

> Para Tomás, Deus é o primeiro na ordem ontológica, mas não na ordem gnosiológica. Mesmo sendo o fundamento de tudo, Deus deve ser alcançado por caminhos a posteriori, isto é, partindo dos efeitos, do mundo. Assim, se na ordem ontológica Deus precede suas criaturas como a causa precede os efeitos, na ordem gnosiológica ele vem depois das criaturas, no sentido de que é alcançado a partir da consideração do mundo, que remete ao seu autor. (REALLE e ANTISERI, 2007, p. 561-562).

O ponto de partida de cada via é constituído por elementos extraídos da cosmologia aristotélica que Tomás utiliza, confiante em sua eficácia persuasiva, num momento em que o aristotelismo era a filosofia hegemônica. Mas a força probatória dos argumentos em particular é toda e sempre de índole metafísica. (REALLE e ANTISERI 2007, p. 562).

3.1 A primeira via, ou via do movimento.

Na Suma Teológica, de forma mais concisa, Tomás a apresenta assim. É certo, porquanto os nossos sentidos nos atestam, que no mundo algumas coisas se movem. No entanto, nada se move a si mesmo, o que é o mesmo que dizer tudo o que se move é movido por outro. Acrescenta-se, ainda, que tudo o que se move, enquanto é movido, está em potência para aquilo para o que se move. Por outro lado, nada pode mover algo senão enquanto está em ato em relação àquilo a que moverá.

Escreve Tomás na Suma Teológica:

> A primeira [via], que é a mais evidente, é a do movimento. Nossos sentidos atestam, com toda a certeza, que neste mundo algumas coisas se movem. Ora, tudo o que se move é movido por outro. Nada se move que não esteja em potência em relação ao termo de seu movimento; ao contrário, o que move o faz enquanto se encontra em ato. Mover nada mais é, portanto, do que levar algo da potência ao ato, e nada pode ser levado ao ato senão por ente em ato. Ora, não é possível que o mesmo ser, considerado sob o mesmo aspecto, esteja simultaneamente em ato e em potência, a não ser sob aspectos diversos: Por exemplo, o que está quente em ato não pode estar simultaneamente quente em potência, mas está frio em potência. É impossível que sob o mesmo aspecto e do mesmo modo algo seja motor e movido, ou que mova a si próprio. É preciso que tudo o que se move seja movido por outro. Assim, se o que move é também movido, o é necessariamente por outro, e este por ainda. Ora, não se pode continuar até infinito, pois neste caso não haveria um primeiro motor, por conseguinte, tampouco outros motores, pois os motores segundos só se movem pela moção do primeiro motor, como o bastão, que só se move movido pela mão. É então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e tal ser, todos entendem: é Deus. (TOMÁS DE AQUINO. Suma Teológica. I, 2, 3, C.).

Essa é a via movimento, considerada a primeira e mais manifesta, para chegar ao primeiro Motor; Se nas outras formulações, seguindo de perto Aristóteles, Tomás se nos detêm diversos modos pelo quais um ente pode se mover, nesta formulação mais madura o aspecto cosmológico é secundário, emergindo com força o aspecto metafísico.

O movimento é analisado como passagem da potência ao ato, passagem que não pode ser efetuada por aquilo que se move, porque, caso se mova, isso significa que é movido e é movido por outro, ou seja, por quem está em ato, sendo, portanto, capaz de operar a passagem da potência ao ato. (REALLE e ANTISERI, 2007, p. 562).

O princípio de que tudo que se move é movido por outro é universal, devendo, portanto, ser aplicado a tudo aquilo que, de algum modo, se move. Em virtude de tal principio, deve se compreender como é frágil a objeção segundo a qual o mundo pode ser explicar sem recorrer a Deus, porque os fatos naturais se explicariam com a natureza, e as ações humanas com razão e a vontade.

Mas eis uma objeção: não se poderia recorrer a uma serie infinita de motores e coisas movidas? Não, porque o processo ao infinito ou circular desloca o problema e não encontra a razão última da mutação.

Portanto, é necessário afirmar a existência de um primeiro movente que não é movido por nada, isto é, a existência de um imutável. E esse imutável é o que todos chamam Deus.

3.2. A segunda via, ou via da causalidade eficiente.

Retomemos as coisas sensíveis, e verificaremos nelas uma ordem de causas eficientes, ou seja, uma ordem que consiste no fato de que certos entes produzem outros entes.

Observemos, por demais, que, também aqui, uma coisa não pode ser causa eficiente de si mesma, pois a causa é sempre anterior ao efeito; do contrário, se algo pudesse ser causa de si mesmo, teria que ser anterior a si mesmo, o que é um absurdo.

> A segunda via parte da razão de causa eficiente. Encontramos nas realidades sensíveis a existência de uma ordem entre as causas eficientes; mas não se encontra, nem é possível, algo que seja a causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível.

> Ora, tampouco é possível, entre as causas eficientes, continuar até o infinito, porque entre todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é a causa das intermediárias e as intermediárias são a causa da última, sejam elas numerosas ou apenas uma. Por outro lado, supressa a causa, suprime-se também o efeito. Portanto, se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária. Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus. (TOMÁS DE AQUINO. Suma Teológica. I, 2, 3, C.).

À primeira vista, o argumento parece subentender o universo de esferas concêntricas que é típico do pensamento antigo. Com efeito, nessa visão, a causalidade eficiente exercida no plano de uma das esferas se justifica pela causalidade eficiente da esfera imediatamente superior; além disso, o número de esferas intermediárias não pode ser infinito, porque, se assim fosse, não haveria a primeira causa eficiente e, consequentemente, não haveria causas intermediárias nem efeitos últimos, o que é falso.

Entretanto, quando afirma que não importa que as causas intermediárias sejam várias ou uma só, Tomás dá a entender que não quer ligar a validade dessa prova à cosmologia antiga. Sua prova tem valor metafísico e não físico. Com efeito, ele pretende dar razão da existência da causalidade eficiente no mundo. E isso é impossível enquanto não se chega a uma causa eficiente primeira, isto é, uma causa que produz e não é produzida.

O argumento, portanto, se baseia em dois elementos: por um lado, todas as causas eficientes causadas por outras causas eficientes; por outro lado, a causa de todas as causas. No fundo, trata-se de responder a esta interrogação: como é possível que alguns entes sejam causas de outros entes? Indagar sobre essa possibilidade significa chegar a uma causa primeira não causada, que, se existe, identifica-se com aquele ser que chamamos Deus.

3.3. A terceira via, ou via da contingência.

Em todas as coisas a essência é distinta da existência. Isso implica que não repugna a essência das coisas o não existir. De fato, se a essência não confere às coisas a existência, quem confere?

Então, este ser que confere a existência a uma determinada essência é necessário para que essa essência, a quem conferiu a existência, exista. Por outro lado, esta essência que recebeu a existência é contingente, porque não tem na sua essência a razão da sua existência.

> A terceira via é tomada do possível e do necessário. Encontramos, entre as coisas, as que podem ser ou não ser, uma vez que algumas se encontram que nascem e perecem. Consequentemente, podem ser e não ser. Mas é impossível ser para não ser não é em algum momento. Se tudo pode não ser, houve um momento em que nada havia. Ora, se isso é verdadeiro, ainda agora nada existiria; pois o que não é só passa a ser por intermédio de algo que já é. Por conseguinte, se não houve ente algum, foi impossível que algo começasse a ser; logo, hoje, nada existiria: o que é falso. Assim, nem todos os entes são possíveis, mas é preciso que algo seja necessário entre as coisas. [...] Aqui também não é possível continuar até o infinito na série das coisas necessárias que têm uma causa da própria necessidade, assim como entre as causas eficientes, como se provou. Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade, mas que é causa da necessidade para os outros: o que todos chamam Deus. (TOMÁS DE AQUINO. Suma Teológica. I, 2, 3, C.).

Este argumento parte da constatação de que as criaturas, já que nascem, crescem e morrem, são contingentes e, portanto, possíveis, isto é, não possuem o ser em virtude de sua essência. Como exemplificar, então, a passagem da possibilidade à existência atual e, portanto, ao grau de ser ou necessidade que de fato possuem?

Se tudo fosse possível, teria havido um tempo em que nada teria existido e agora nada existiria. Se quisermos explicar a existência atual dos entes, isto é, a

passagem do estado possível ao estado atual, é preciso admitir uma causa que não foi e não é de modo algum contingente ou possível, porque está sempre em ato. E essa causa se chama Deus.

3.4. A quarta via, ou via dos graus de perfeição.

A quarta via examina os graus de perfeições presentes nas coisas. A noção de ser é muito rica, podendo desdobra-se em várias noções. Este desdobramento da noção de ser busca privilegiar um aspecto a preferência de outros. A qual é designada de transcendentais. Podemos dizer que o ser é uno, que tudo, na medida em que é, é verdadeiro; que tudo, na medida em que é, é bom e belo, e assim por diante. Na verdade, todas essas noções são desdobramentos de uma única noção, a noção de ser.

> A quarta via se toma dos graus que se encontram nas coisas. Encontra-se nas coisas algo mais ou menos bom, mais ou menos verdadeiro, mais ou menos nobre etc. Ora, mais e menos se dizem de coisas diversas conforme elas se aproximam diferentemente daquilo que é em si o máximo. Assim, mais quente é o que mais se aproxima do que é sumamente quente. Existe em grau supremo algo verdadeiro, bom, nobre e, consequentemente o ente em grau supremo, pois, como se mostra no livro II da *metafísica*, o que é em sumo grau verdadeiro, é ente em sumo grau. Por outro lado, o que se encontra no mais alto grau em determinado gênero é causa de tudo que é desse gênero. [...] Existe então algo que é, para todos os outros entes, causa de ser, de bondade e de toda a perfeição nós o chamamos Deus. (TOMÁS DE AQUINO. Suma Teológica. I, 2, 3, C.).

Também esse caminho parte da constatação empírica, metafisicamente interpretada, relativa à gradação dos entes, segundo a qual o ser é participado e expresso diversamente. Há um mais ou menos no plano do ser e, consequentemente – recorde-se o que já se disse a propósito dos transcendentais – no nível de bondade, de unidade e de verdade.

Quanto mais ser um ente tiver, tanto mais é uno, verdadeiro e bom. Ora, constatada essa gradação, passa-se à explicação, afirmando que as coisas mais ou menos verdadeiras, boas etc., o são em relação a um ser absolutamente uno,

verdadeiro e bom, que possui o ser de modo absoluto. Esta é a razão da passagem: se os entes têm um grau diverso de ser, isso significa que tal fato não lhes deriva em virtude de suas respectivas essências, caso em que seriam sumamente perfeitos. E, se não deriva de suas respectivas essências, isso significa que o receberam de um ser que dá sem receber, que permite a participação sem ser partícipe, porque é fonte de tudo o que de algum modo existe.

3.5. A quinta via, ou via do finalismo.

Entre todas as provas da existência de Deus, o argumento teleológico ocupa um lugar destacado ao longo da história e também na atualidade. Foi articulado com especial vigor por Tomás de Aquino, que utilizou as ideias de Aristóteles, mas situou-se em um novo contexto. Ao longo de sua obra, propôs diferentes formulações do argumento, entre as quais se destaca a quinta via para demonstrar a existência de Deus. (ARTIGAS, 2005, p.440).

Este é o texto da quinta via:

> A quinta via é tomada do governo das coisas. Com efeito, vemos que algumas coisas que carecem de conhecimento, como os corpos físicos, agem em vista de um fim, o que se manifesta pelo fato de que, sempre ou na maioria das vezes, agem da mesma maneira, a fim de alcançarem o que é ótimo. Fica claro que não é por acaso, mas em virtude de uma intenção, que alcançam o fim. Ora, aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente, como a flecha pelo arqueiro. Logo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e isso nós chamamos Deus. (TOMÁS DE AQUINO. Suma Teológica. I, 2, 3, C.).

Também este último caminho parte da constatação de que as coisas ou algumas delas agem e operam como se tendessem para um fim. Dizendo que alguns corpos naturais agem sempre ou quase sempre do mesmo modo, Tomás quer destacar duas coisas.

A primeira é que ele não parte da finalidade de todo o universo (quando muito, apenas a aborda) e não pressupõe uma concepção mecanicista da natureza,

na qual Deus interviria, juntando pedaços indiferentes para constituir o relógio. A finalidade constatada diz respeito a algumas coisas, coisas que tem em si um princípio de unidade e finalidade. E a segunda é que as exceções devidas ao acaso não reduzem a validade desse ponto de partida. (REALLE e ANTISERI, 2007, p. 566).

Ora, se o agir em função de um fim constitui certo modo de ser, pergunta-se qual seja a causa dessa regularidade, ordem e finalidade, constatáveis em alguns entes. Tal causa não se pode identificar com os próprios entes, visto que eles são privados de conhecimento e, neste caso, é necessário o conhecimento do fim. Desse modo, é preciso remontar a um Ordenador, dotado de conhecimento e em grau de dar ser aos entes daquele modo específico no qual eles de fato operam.

> Encontramo-nos, portanto, diante de uma atividade natural altamente direcional e racional, levada a cabo por seres que carecem de conhecimento. Os corpos naturais não podem por si mesmos, ter essa direcionalidade, pois carecem de inteligência. Daí que seja preciso recorrer a uma inteligência capaz de explicar as tendências naturais e a sua ordenação para o bem. Por conseguinte, deve-se tratar de uma inteligência que supera completamente a natureza; mais ainda, de uma inteligência que derivam dele: e só um Deus pessoal criador pode dar ao natural o seu ser e o seu modo de ser. (ARTIGAS, 2005, p.442).

Parece possível afirmar que a quinta via conserva o seu valor na atualidade, porque todos os aspectos que mencionamos são coerentes com a cosmovisão científica atual quando retrata que os corpos naturais não podem por si mesmos, ter uma direcionalidade que não careça de uma inteligência.

> Daí que seja preciso recorrer a uma inteligência capaz de explicar as tendências naturais e a sua ordenação para o bem. Por conseguinte, deve-se tratar de uma inteligência que supera completamente a natureza; mais ainda, de uma inteligência que previu o modo de ser do natural e as tendências que derivam dele: e só Deus pessoal criador pode dar ao natural o seu ser e o seu modo de ser. (ARTIGAS, 2005, p.442).

São Tomas de Aquino é a figura mais destacada do pensamento cristão medieval. Elaborou os princípios da doutrina cristã numa síntese filosófica que teve

como base o pensamento de Aristóteles, através das traduções de Averróis, filósofo árabe.

Enfim, utilizando-se dos pensamentos de Aristóteles, na idade média, faz uma adaptação ou releitura dos textos adaptando-os ao cristianismo. A partir desse ponto surge a chamada filosofia Aristotélica-Tomista.

CONCLUSÃO

É possível provar a existência de Deus pela razão. Porém, representar Deus, jamais contém algo de definitivo e completo. Deus é, ao mesmo tempo, para a nossa razão finita, no que ele é em si mesmo e nas relações do mundo com ele, o alvo de todas as questões.

A metafísica de Aristóteles começa pela indagação acerca de qual seja o principio ou causa suprema de todas as coisas. Ao constatar que este princípio ou causa suprema é o ser, passa a inquirir qual seja a natureza do ser enquanto ser, e descobre os títulos de substancialidade que lhe são inerentes.

Na inquirição da substância faz nova descoberta, a saber, a existência da substância supra-sensível, que denomina substância por excelência. Perquirindo as características desta substância supra-sensível, descobre a existência de um "Primeiro Motor Imóvel", o qual denomina Deus, razão suficiente da existência do movimento e do devir de tudo o que existe. O cume da metafísica, no seu vértice encontra Deus, e a sua especulação encontra finalmente o seu píncaro, quando alcança esta dimensão teológica.

É também verdade que Deus, como fonte do sentido e princípio da compreensão, está acima de toda compreensão e que, por isso, para a metafísica, a própria Origem (a qual é contemporânea de todos os tempos e de todos os instantes, porque é próprio de tudo quanto se move começar sempre) é mistério.

A humanidade sente, por instinto, que seu destino não se esgota na acomodação do planeta e na realização de um conforto universal, hipoteticamente perfeito. A angústia que satura nossa civilização contemporânea e nossa cultura de massa recorda ao homem de hoje, ao menos por clarões, que ele não tem sentido senão metafísico, porque tudo, o econômico e o técnico, o político e o social, nada vale senão ao serviço dos valores humanos e em função do advento desse homem, plenamente homem, isto é, mais que homem, no qual se resumem e completam todos os valores do mundo.

Para o homem, Deus é tudo: sua causa primeira e seu último, a fonte de sua vida, a luz da sua inteligência, a chama da sua esperança, o objeto do seu amor. Por isso, o homem jamais deve cessar de buscá-lo com toda as forças do espírito, da mente, da vontade, em todos os instantes da sua vida. De fato, "os homens sempre procuram Deus, talvez nos ídolos, nos líderes políticos, no fragor do terrorismo, nos ídolos da música ou do esporte. Procuram alguma coisa de essencial, mesmo sem sabê-lo". (MONDIN, 2010, p. 5)

O problema de Deus é perene, sempre foi colocado e não para nunca de se apresentar à consciência humana. "O problema de Deus surge em todos os tempos, sempre que o homem experimenta tanto a mais profunda necessidade quanto a maior plenitude". (JONESCO, 1998, p.3). "O problema de Deus é o problema essencial do homem essencial, dando clareza a todos os demais problemas da existência: a ética, ao direito, à economia [...]". (FABRO apud MONDIN, 1967, p.136).

Nosso intento termina aqui. Devemos acrescentar que existe ainda muito por se escrever sobre o assunto e nem de longe foi de nossa competência exaurir toda a riqueza do tema. Não tínhamos a pretensão de fazer uma abordagem definitiva, mas somente pincelar, tocar, e trazer ao leitor um discurso que colaborasse para futuros pesquisa e aprofundamentos.

Por fim, ter conseguido haurir algumas pérolas desta vereda interminável que é Deus na filosofia de Tomás de Aquino: Faço minhas as palavras de Gilson:

"Esse Deus cuja existência afirmou não nos deixa penetrar o que Ele é. É infinito e nossos espíritos são finitos, portanto devemos contemplá-lo, sem jamais pretendermos esgotar seu conteúdo". (GILSON, 1995, p. 661.)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNAMO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.** 5. ed. rev. amp. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica.** Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. I.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. (2. Vol.).

ARTIGAS, Mariano. **Filosofia da natureza.** Tradução de José Eduardo de Oliveira e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2005.

GILSON, Etienne. **A Filosofia Na Idade Média.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos.** Tradução de Claudia Berliner et al. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

JOLIVET, Régis. **O Homem Metafísico.** Tradução de J. Duprat. São Paulo: Livraria Editora Flamboyant, 1960.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente**. v 1. 10ª. ed. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982.

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

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da Filosofia.** 8.ed. São Paulo: Paulus, 2007. (1. Vol.)