

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**O Conceito Metafísico de Deus no Judaísmo e
Cristianismo (Séculos XI-XIII)**

GILSON CLÁUDIO BARBOSA DE MIRANDA

**GOIÂNIA
2001**

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**O CONCEITO METAFÍSICO DE DEUS NO JUDAÍSMO E
CRISTIANISMO (SÉCULOS XI-XIII)**

GILSON CLÁUDIO BARBOSA DE MIRANDA

Orientador: Prof^o Dr. José Nicolau Heck

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Ciências da Religião do Departamento de Filosofia e Teologia da Universidade Católica de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

**GOIÂNIA
2001**

Dissertação defendida e aprovada, com nota 9.0 (nove), em 17 de abril de 2001, pela banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. José Nicolau Heck (Orientador)

Prof. Dr. Joel Pimentel Ulhôa

Prof^a. Dr^a. Zilda Fernandes Ribeiro

Dedicatória:

À minha grande incentivadora que utilizou todos os meios possíveis, para que este sonho profissional, esta satisfação intelectual e pessoal se tornasse realidade. Falo da minha querida esposa a quem não incluí na lista de agradecimentos, pelo fato de que no amor não há espaço para dívida, e sim para gratuidade. Dedico também ao meu pai, Luiz de Miranda, e a minha mãe, Dolores Barbosa de Miranda, que, mesmo não entendendo meu jeito de viver sempre caminharam ao meu lado, movidos pela confiança de estarem vivendo uma produtiva experiência de amor.

AGRADECIMENTOS:

À minha família, pela partilha; a D. Antônio Fernando Figueiredo, pela amizade e apoio; a Genésia Marciana Vilela, pelo incentivo; ao IFITEG, pelo incentivo profissional e fraterno; a todos os professores do Curso de Mestrado de Ciências da religião da UCG, pela atenção e pelo incentivo destinado a minha pessoa, de modo especial à Prof^ª. Dr^ª. Zilda, aos professores: Dr. Manoel Ferreira Lima Filho, pelo exemplo profissional e Dr. José Nicolau Heck, responsável direto pela minha permanência em Goiás; ao Prof. Dr. Ildeu Moreira Coelho da UFG, pela amizade e aos professores Wilame Gomes, Waldir Guimarães e Eliane Curado pelo companheirismo profissional e amizade demonstram para comigo. Aos colegas, pela partilha intelectual e emocional experimentada durante o decorrer de todo o curso.

“Quando se trata de Deus, o pensamento
é mais verdadeiro do que a palavra e a
realidade mais que o pensamento.”
(Santo Agostinho)

SUMÁRIO

RESUMO.....	8
ABSTRACT.....	8
INTRODUÇÃO.....	9
Capítulo I	
1. O CONCEITO METAFÍSICO DE DEUS NO JUDAÍSMO	
1.1- Maimônides: contexto histórico e sua obra.....	12
1.2 - As obras de Maimônides.....	14
1.3 - As primeiras identificações metafísicas.....	17
1.4 - O racionalismo metafísico medieval.....	21
1.5 - A diversidade de posicionamentos na questão dos atributos divinos.....	23
1.6 - O pensamento atributista.....	26
1.7 - A oposição aos atributistas.....	28
1.8 - Uma dissidência mutazilita.....	30
1.9 - A questão lógica e a semântica.....	31
1.10 - A produção conceitual de Deus em Maimônides.....	36
1.11 - O confronto com o pensamento ético e político.....	44
1.12 - A presença da filosofia metafísica de Maimônides na teologia.....	61
1.13 - Conclusões preliminares.....	64
Capítulo II	
2. O CONCEITO METAFÍSICO DE DEUS NO CRISTIANISMO	
2.1 - Santo Tomás, seu tempo e sua obra.....	68
2.2 - O mundo intelectual de Santo Tomás de Aquino.....	70

2.3 - O conceito de Deus na filosofia tomista.....	76
2.4 - A concepção tomista de ser.....	70
2.5 - Os constituintes do ser: do composto ao simples.....	84
2.6 – A existência de Deus.....	96
2.6 - A doutrina das cinco vias.....	102
2.7 - Deus É.....	105
2.8 - A importância da filosofia do ser de Deus em Tomás.....	113
3 – CONCLUSÃO.....	115
4 – REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	118

RESUMO

O conceito metafísico de Deus no judaísmo e no cristianismo é um enfoque que contempla o Ser de Deus no debate filosófico ocorrido entre os séculos XI e XIII. Dois personagens marcaram o mundo intelectual de então, Maimônides pelo judaísmo e Santo Tomás pelo cristianismo. O primeiro desenvolve sua concepção filosófica de Deus pela teoria da predicação negativa e o segundo elabora a doutrina das cinco vias que o permite predicar Deus positivamente. Eles se tornaram os principais participantes do debate intelectual que se travou naquele tempo dentro da universidade de Paris, no século XIII. Maimônides e Tomás de Aquino foram os aportes para que judaísmo e cristianismo dialogassem em igualdade de condição com o meio intelectual daquele tempo, com credibilidade e cientificidade.

ASBTRACT

The metaphysical concept of God in Judaism and Christianity is a perspective that contemplates the Being of God in the philosophical debates that occurred between the 11 th. and 13 centuries. Two major personalities imprinted their names on the intellectual world: for Judaism Maimonide and Saint for Christianity Saint Thomas. Maimonide spoke of the Being God from a negative predication followed by positive predication of Being of God development of his doctrine of God. They face space each other in a intellectual debate at Paris University in the 13 century. Maimonide and Thomas developed the foundation for Juwish and Christians dialogue on equal terms there fore giving scientific credibility for the intellectuals the time period.

INTRODUÇÃO

O trabalho examina o conceito metafísico de Deus no judaísmo e cristianismo no período que se estende entre os séculos XI a XIII. Trata-se de esclarecer um conceito com origem nitidamente teológica, mas cuja explicitação adquire caracterização filosófica à medida que é veiculado retoricamente e usado como arma apologética por dois mestres medievais – Maimônides e Tomás de Aquino.

O caráter filosófico da investigação está assegurado pela teologia natural de Aristóteles, assumida como doutrina conclusiva das posições metafísicas do Estagirita. A dissertação procura rastrear os veios arqueológicos da referência primeva do monoteísmo judaico e cristão, e objetiva avaliar a pretensa cientificidade das concepções de Maimônides e Tomás de Aquino no epicentro das disputas acadêmicas do Medievo.

A pesquisa está delimitada ao problema da definição ontológica de Deus no horizonte da clássica doutrina do ser. Com base nesse referencial, o trabalho elabora a respectiva sistematização metafísica do ente supremo da filosofia medieval, centrada no expoente maior do judaísmo e cristianismo da época. A investigação dedica cuidado especial ao manuseio terminológico dos pensadores em foco e registra as alterações substanciais sofridas pela teologia natural de proveniência aristotélica no âmbito da discussão filosófica da alta Idade Média.

O procedimento filosófico de Maimônides consiste menos em adaptar o conteúdo da revelação veterotestamentária a padrões filosóficos do que mostrar que o conhecimento filosófico é apropriado para entender conteúdos revelados, de

modo que as posições assumidas pela crença religiosa podem ser sustentados pela discurso filosófico. A questão-chave da obra de Maimônides parte da constelação se os atributos divinos pertencem ou não à natureza simples de Deus. No primeiro caso, os designativos das Escrituras significam os atributos que Ele tem, no segundo caso há um problema semântico a resolver acerca do significado dos termos predicados a Deus.

Maimônides desenvolve sua doutrina entendendo que a crença é uma noção que se encontra representada na alma tal como ela é em realidade, e para atingi-la é necessário que se tenha certeza de que uma outra crença diferente não é possível de nenhuma forma. A partir dessa posição, o trabalho procura esclarecer a chave compreensiva do caráter epistêmico dos atributos negativos de Deus. Para cumprir o intento, procura-se observar o contexto que deflagra a reflexão do pensador judaico, ou seja, com quem Maimônides está dialogando e qual a relevância de sua filosofia acerca do ser de Deus. A mesma preocupação guia a investigação relativa à filosofia do ser divino em Tomás de Aquino.

Ponto de partida da teodicéia tomista é a tese de que a existência de Deus não é conhecida pelos homens por intuição nem por demonstração, mas pelos efeitos causados por Ele nas criaturas. O Aquinate vale-se ostensivamente da teoria aristotélica das causas para provar a existência do ente supremo, origem de todo ser e de todo bem.

O trabalho procura esclarecer a estratégia de Tomás de Aquino no âmbito da recepção medieval da teologia natural de Aristóteles. Atenção especial merece a ordem de um universo constituído de coisas que, segundo as perfeições diminuídas do ser, da vida e da inteligência, têm mais ou menos o ser, a vida, inteligência,

razão por que tendem para aquele que é soberanamente vivente, inteligente e ser – Deus. Ponto alto da pesquisa constitui a reconstrução das provas de Deus pelo caminho das cinco vias tomistas, bem como a distinção entre ser e essência e, finalmente, a indistinção das categorias ontológicas no ser simples de Deus.

Dentro dos limites propostos, a dissertação oferece uma contribuição substancial ao estudo da filosofia do judaísmo e do cristianismo na esfera da área do conhecimento das Ciências da Religião. Os resultados do trabalho confirmam a hipótese de que as divergências teológicas, configuradas nos dois pensadores medievais, não são solúveis por meio dos recursos filosóficos.

Capítulo I

1. O CONCEITO METAFÍSICO DE DEUS NO JUDAÍSMO

1.1 - Maimônides: contexto histórico e sua obra

O conteúdo teórico do presente capítulo foi desenvolvido e sistematizado principalmente pelo grande filósofo e rabino, Moshé bem Maimon, RamBam, para os orientais, e Maimônides para o ocidente latino. Dada a importância histórica do autor para o judaísmo, apresentaremos um pouco de sua história, suas obras e o seu tempo. Ele nasceu em Córdoba, em 14 de Nisan de 4895; para o calendário cristão, 30 de março de 1135. Filho de Rabi Maimon e descendente de família pertencente à categoria de juízes e letrados, dentre os quais pode-se destacar Rabi Yehuda ha-Nasi, o redator da *Mishná*; conforme a tradição, pertencia à própria linhagem de Davi. Maimônides se fez um rabino muito respeitado; foi discípulo de Ibn Migas¹, que sucedeu ao rabinato. Não se conhece nenhum registro mais aprofundado da juventude de Maimônides.

¹ Joseph bem Meir ha-Levi Ibn Migas, rabino e compositor de réplicas talmúdicas, viveu entre 1077 e 1141. Foi nomeado por Isaac Alfasi, para suceder-lhe em seu rabinato; foi também diretor da academia que ele fundou. Conforme David Conforte, Ibn Migas teria sido professor de Maimônides. (Cf. *Enciclopédia judaica*, Tomo 2).

Em 1148, os Almohadas², sob a liderança de Abd-el-Mumin, conquistam o poder

sobre Córdoba. Com isto teve início um tempo de perseguição a judeus e cristãos. Tendo seus centros de estudos e sinagogas queimados, a comunidade israelita ainda foi proibida de exercer a prática religiosa publicamente. O resultado desse episódio histórico foi um alto número de mártires e apostasias. Sob a liderança de Abd-el-Mumin, os almohadas conquistaram um grande império, composto pela África setentrional e a Espanha.

É possível que durante algum tempo a família de Maimônides tenha apostasiado da fé antes de ter se exilado. Goodman, em *Readings in Maimônides*,³ registra que ele teria estado entre aqueles que ao menos nominalmente teriam se convertido ao Islã. Também há possibilidade de que, em Fez, a família tenha professado a fé judaica entre um pequeno grupo de pessoas. A viagem de Córdoba a Fez levou praticamente 11 anos (1148-1159).

Em 1159, a família de Maimônides chegou em Fez. Por lá encontrou uma certa tranqüilidade; a cidade era um refúgio comum dos judeus perseguidos na Espanha. Fez possuía uma das poucas academias judaicas que restaram nos limites do império dos Almohadas. Essa academia era dirigida pelo grande talmudista Rabi

² Almohadas é uma seita islâmica fundada por ibn-Tumart, da região Magreb, hoje Tunísia e Líbia. Os seguidores de Ibn-Tumart, em sua maioria eram bérberes. Ibn-Tumart teria sido discípulo de Al-Ghazali, que teria influenciado o seu pensamento religioso. Na interpretação do Corão, ele condena a antropomorfização de Deus. Tal visão era muito comum entre os habitantes da Espanha e do Norte da África. Defendeu a interpretação alegórica do Corão e considerava herege a todos aqueles que dessem traços antropomórficos ao interpretar o Corão. Ele se proclamou descendente do profeta Mohammed e

Mahdii, isto é, enviado do Senhor. Para uma história mais detalhada do Império Almohada, ver MERCIER, Almoravides et les Almohades d'près les hisoriens arabes. *Revue Africaine : Juornal des travaux de la société Historique Algérienne*. Alger, 12e. année, v. 67, p. 55 Alger, 1968.

³ Cf. GOODMAN, Lenn E. *Rambam, readings in the philosophy of Moses Maimônides*. New York : The Viking press, 1976. p. 32-44.

Juda ha-cohen Ibn Sousan. Possivelmente tenha sido esta a causa da escolha da cidade. A calma em Fez se manteve por cinco anos, tempo suficiente para Maimônides se tornar médico. Teve também contato com filósofos islamitas de postura moderada.

Em 1165, a família migra novamente; desta feita, para Aco, em Israel. Como a perseguição continuava, eles fugiram para Alexandria e, em seguida, para Fostat, parte velha do Cairo. Ali Maimônides se estabeleceu em definitivo. Pouco tempo depois de se estabelecerem na cidade, faleceu o seu pai e a família ficou sob a liderança do seu irmão mais velho, que em 1169 faleceu em um naufrágio. Seguindo os preceitos da tradição judaica⁴, Maimônides assume a responsabilidade de arrimo de família.

A nova situação obrigou-o a se desdobrar em seu ofício de médico e no ensino voluntário da Torá. Mas, se o ofício de médico o ocupava, também lhe ofereceu reconhecimento. Em 1171, foi feito médico do vizir, chefe da justiça, pessoa próxima e importante colaborador de Saladino, que assumiu a condição de soberano no Egito após a morte do último descendente da dinastia Fatimida⁵. Pouco depois, Maimônides foi declarado médico de Al-Afdal, filho mais velho de Saladino. Em 1187, foi nomeado médico da corte. Al-Afdal assume a corte após a morte de Saladino e mantém Maimônides no cargo até 1204, quando o judeu de Córdoba veio a falecer.

⁴Pela tradição judaica, o filho mais velho assume os rumos da família após a morte do pai.

⁵A dinastia Fatimida foi fundada em 910 na Tunísia, por Ubaiadullah, que dizia pertencer à linhagem do profeta Muhammed, como filho de Fátima. Ele se declarou califa e ocupou o poder em 968, conforme se encontra registrado por HOURANI, Albert. *Uma história dos povos Árabes*. São Paulo : Cia das Letras, 1960. p. 44; 58s.

1.2 - As obras de Maimônides

A primeira produção do israelita de Córdoba se deu quando o mesmo tinha vinte e três anos, e chamou-se *Ma'amar ha-'ibdur*. O conteúdo era o calendário judaico. Ele tratou de questões determinantes dos princípios do referido calendário. A segunda obra provavelmente foi redigida em árabe, e nela tratou dos termos da lógica. Em apreciação de sua obra, Maimônides afirma que ela é composta de quatorze capítulos, cujo conteúdo consiste em termos técnicos próprios da lógica, que são usados pela física, a teologia ou a ciência política.

No transcurso da fuga da Espanha, Maimônides inicia o *Comentário sobre a Mishná*. O vocábulo Mishná, em árabe *kitab al-Sarj* e em hebraico, *Sefer há-Maor*. Sete anos mais tarde, esta obra foi concluída na África. Ela diz respeito ao estudo da doutrina da lei. É o segundo texto da lei depois do Pentateuco, compilado por Judá ha-Nasi, entre os anos 135 e 220. Trata-se de um texto correspondente à lei oral, conforme se encontra registrado no volume terceiro da enciclopédia judaica.

Segundo Tadeu Verza,⁶ trata-se de uma obra composta de concisos comentários, que se delongam um pouco mais quando tratam de questões de ética, princípios teológicos, matemática e astronomia. O resultado dessa produção foi muito bom, e isto o encorajou a produzir *O Livro dos Preceitos*, em hebraico, *Mitzvot*. A função deste era facilitar consultas rápidas às leis objetivas. Ele deu a face contemporânea, própria de seu tempo, aos preceitos essenciais do

⁶ Cf. VERZA, Tadeu. *A doutrina dos atributos divinos no guia dos perplexos de Maimônides*. Porto Alegre : EDPUCRS, 1999. p.176.

comportamento correto de um judeu. Sua pretensão foi a de esclarecer e orientar os judeus que por algum motivo se encontravam apostasiados da fé e, conseqüentemente, das leis. Este livro foi também uma preparação para o lançamento da obra *Mishné Torah*.

O *Mishné Torah*, *Yad ha-hazakah* em hebraico, é a única obra que Maimônides compôs em língua hebraica. Ela foi dividida em 14 livros e uma introdução. Foi composta entre os anos 1170 e 1180. Embora combatida, a obra foi copiada pelos escribas e se espalhou por todo o mundo. Desta forma, Maimônides teve o seu trabalho reconhecido por sábios, rabinos, juízes e estudiosos. Foi também por causa dessa obra que surgiram seus opositores pessoais, que o consideravam herege por se colocar no lugar dos juízes e não indicar a fonte dos seus preceitos.

Em 1165, Maimônides escreve sua *Epistola sobre a Apostasia* (*Igeret ha-Shemad* ou *Maamar Kidush ha-Schem*), na qual o autor responde à problemática sobre o culto forçado ao Islã. A sua resposta revela uma posição moderada. Ele declara que o culto forçado não é idolatria, e que não é necessário que o judeu se consuma em martírio por causa disso, exceto se forçado a adorar ídolos.

Além desta primeira carta, Maimônides redigiu outras; uma das mais importantes foi a que visava responder a Rabi Iacov ben Natanael Al-Faiumi, rabino da comunidade do Iêmen, em 1171. O mencionado rabino fez um relato da situação de sua comunidade: primeiro, alguns judeus eram forçados à apostasia; segundo, alguns acreditavam que certas passagens bíblicas faziam alusão à missão do profeta Mohammed; terceiro, alguns membros de sua comunidade seguiam a qualquer que se apresentasse como Messias. Questionou o porquê do sofrimento do

povo judeu e pediu orientação para responder a um convertido que afirma que a Torá previa a vinda do profeta Mohammed.

A resposta de Maimônides foi elaborada na língua da região, ou seja, em árabe. Ele discursou longamente sobre as questões levantadas pelo rabino. A carta foi redigida ao nível intelectual dos seus destinatários e não ao da intelectualidade habitual do autor. Pode-se dizer que o autor fez um escrito inculturado. Este escrito não tem o teor lógico e filosófico de seus outros escritos.

Em 1189, escreve o *Tratado sobre a Ressurreição (Magala fi Tehiyyat ha-Metim.)*. O motivo deste escrito foi novamente a comunidade de Iêmen, que lhe escreveu informando-o de que por lá estavam negando a ressurreição dos mortos com base nos escritos sagrados. A carta oferece orientações sobre as formas viáveis de solucionar o referido problema. Também nas obras *Comentários à Mishná e Mishné Torá* foi trabalhado rapidamente este assunto. Em 1194, Maimônides redigiu a *Carta aos Rabis de Marselha (iggeret le-Haklmei Derom Tzarfat)*. Nesta questiona os fundamentos legais da astrologia.

Além destas, que normalmente são consideradas as mais importantes, ele escreveu outras tantas sobre os mais diversos assuntos, de forma especial sobre questões de conteúdos próprios da medicina. Foram ainda atribuídos a RamBam vários escritos apócrifos. Seu último escrito foi o *Guia dos Perplexos*, redigido entre os anos 1187 e 1190, sendo considerada a sua principal obra. Destinava-se a orientar o relacionamento harmônico entre fé e razão.

1.3 – As primeiras identificações metafísicas

A identidade conceitual de Deus no pensamento religioso hebreu tem traços metafísicos inconfundíveis. O pensamento religioso israelita está familiarizado com um conceito de Deus absolutamente soberano em sua vontade. Trata-se, portanto, de um ser completamente diferente daquele conhecido pelos humanos. Antes de adentrar especificamente em Maimônides, o grande mentor desta questão, apresentar-se-á neste tópico uma sequência fragmentada da concepção de Deus contemplada na religião israelita que se encontra registrada dentro do pensamento filosófico grego, mais propriamente na filosofia de Xenófanes.

Três são os fragmentos de Xenófanes que contêm vestígios da concepção israelita de Deus. O fragmento de Sexto, o fragmento de Estobeu e o fragmento de Herodiano. Nesses textos encontra-se uma sequência de evocações que apontam para a natureza metafísica do Deus hebreu. No fragmento de Sexto lemos: “Ninguém conhece, ou jamais conhecerá, a verdade sobre os deuses e sobre tudo aquilo de que falo: pois, ainda que, por acaso, alguém dissesse toda verdade, mesmo assim ainda não daria conta disso; mas a aparência está forjada sobre todas as coisas [ou a fantasia está forjada no caso de toda humanidade].” No fragmento de Estobeu se lê: “Contudo, não foi desde o início que revelaram tudo aos mortais: mas é a investigar que estes com o tempo descobrem o que é melhor.” E, finalmente, no fragmento de Herodiano está escrito: “Se deus não tivesse criado o louro mel, os homens achariam os figos bem mais doces.”⁷

Os fragmentos atestam que aos homens não é dado acesso ao *Ser* da divindade em sua totalidade. O filósofo pré-socrático apresenta o Ser Supremo

⁷Cf. KIRK Geoffrei. *et al. Os filósofos pré-socráticos*. História crítica com seleção e textos. 4. ed. Trad. do grego por Carlos L. Fonseca. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1983. p. 184.

como Ente possuidor de um saber superior, portador de uma ordem que difere dos conhecimentos humanos. Isto evoca o pensamento judaico de Deus. No judaísmo Deus pertence a uma outra ordem de conhecimento, não idêntica ao conhecimento dos mortais. Aos homens só é dado conhecer de Deus o que ele próprio lhes revela, ou seja, Deus pertence à ordem do conhecimento revelado. Tal revelação ocorre na história dos homens.

No fragmento de Estobeu há uma referência à temporalidade do ser humano. A afirmação diz que a revelação por parte de Deus não se deu desde sempre, mas em certo momento histórico propício à sua revelação. Na teologia e filosofia israelitas, o homem chega ao conhecimento de Deus pela revelação do próprio Deus. A afirmativa é coerente, pois se os deuses tivessem, ou se Deus tivesse se revelado desde sempre aos homens, isto implicaria, necessariamente, que os últimos teriam sido desde toda a eternidade. O pensamento do filósofo incita os leitores a se ocupar da questão de deus.⁸ É graças a tal ocupação que os homens podem participar do conhecimento divino e, por meio dele, aspirar ao que é melhor.

O homem não nasce sábio e, se quiser adquirir sabedoria, tem obrigatoriamente de se empenhar. Mas, mesmo com muita dedicação, almejando o melhor que pode, o seu saber resulta sempre limitado. Pois a verdade no sentido de um saber perfeito, exato, capaz de conter o que de fato as coisas são, ninguém jamais a conheceu e nem a conhecerá. Ela é prerrogativa do *divino*. Só deus está em condição de reter a verdade (*alétheia*). A razão disso está no fato de que somente deus não carece, ao retê-la, de um órgão ou de uma faculdade de conhecimento.

Caso carecesse, ele seria assim como os homens são – seres em si mesmos cindidos, imperfeitos e detentores de um conhecimento limitado.

O deus evocado por Xenófanés é um modelo de perfeição não mais concebido como mera crença. Em outras palavras, deus não é um dado da epopéia, pois ele é distinto dos homens. Nem sua figura, nem seu pensamento são semelhantes aos mortais. Deus não é idêntico na forma e também não se comporta como um homem – é totalmente Outro. Nele o ver, o ouvir e o pensar compõem-se de uma única realidade, de modo que não há cisão entre a percepção sensível e a razão.

Sendo Deus modelo de perfeição, ele não é como normalmente se concebem os humanos, cujo aparato cognitivo está cindido em si mesmo e é, portanto, imperfeito.⁹ O ver e o olhar dos homens estão naturalmente dissociados da razão e, como tais, são deficientes. O aparato cognitivo humano está condicionado por certos limites, de tal modo que não é permitido saber com exatidão se aquilo que se vê é justamente o que é. Falta à faculdade humana do conhecimento clareza e segurança. Tampouco os humanos conseguem expressar com exatidão o que pensam, vêem e ouvem. Os meios utilizados para enunciar o saber dos homens são limitados. A expressão humana não é capaz de conter todas as verdades das coisas.

⁸ Optamos por deus, e não Deus, todas as vezes que esta palavra estiver voltada para a concepção de Xenófanés, pelo fato da literatura judaica-cristã considerar a cultura grega como pagã.

⁹ De acordo com Babut, Xenófanés tinha como objetivo ultrapassar o nível das representações épicas tradicionais. “On pourrait d’abord avoir l’impression que Xénophane n’apporte rien de bien nouveau en soulignant que Dieu n’est semblable à l’homme ni par l’aspect ni par la pensée. Mais en fait, cette double négation est le seul moyen dont il dispose, pour opérer la même radicalisation de la conception traditionnelle du divin: Dieu n’est pas seulement plus grand, plus beau, plus fort, plus intelligent que l’homme, comme le croient les poètes, sa nature est qualitativement distincte de la nature humaine, et c’est bien pourquoi il n’y a aucune commune mesure, aucune comparaison possible, entre l’une et l’autre”. Cf. BABUT, Daniel. Sur la *théologie* de Xénophane. *Revue Philosophique*, Paris, n. 4, p. 409, oct./déc., 1974.

Para Xenófanes, o contrário ocorre com deus: “Todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve”.¹⁰

No fragmento de Herodiano observamos a presença do Um incorpóreo e eterno, indivisível e contínuo, imóvel, imune à geração, à mudança e à deterioração, criando um ato de sua exclusiva vontade. Este dado confere com o fato bíblico da criação do mundo por Deus; em suma, no fragmento Herodiano é sustentado que toda existência difere de deus criador. Deus é criador e mantenedor de tudo aquilo que existe. Tal é o traço rudimentar comum entre o *logos* de Xenófanes e a narrativa do *Gênesis*. Esta é, talvez, a razão por que Aristóteles não fez muito caso do filósofo pré-socrático. Assim registra a *Metafísica* do Estagirita: “Quanto a Xenófanes, que fundou a doutrina do Um [...], não esclareceu nada [...], a não ser que, tendo dirigido o olhar para todo o céu, afirma que o Um é deus”.¹¹ Na história da filosofia, Xenófanes é desvinculado da tradição posterior a Parmênides, bem como da doutrina eleática,¹² muito embora seja considerado o fundador do eleatismo e de sua proposição fundamental.

1.4 – O Racionalismo Metafísico Medieval

No bojo dos pensamentos israelita e cristão encontramos diferenças irreduzíveis. De acordo com o entendimento primevo hebraico, Deus é preexistente, isto é, um existente anterior, primevo. A existência do mundo se deve única e

¹⁰ Cf. BORNHEIM, Gerd (Org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo : Cultrix, 1985. p. 42.

¹¹ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. do grego por Leonel Vallandro. Porto Alegre : Globo, 1969. p. 48. Nessa passagem Aristóteles conclui, escrevendo: “Estes, pois como dissemos, devem ser omitidos na presente investigação; dois deles – Xenófanes e Melisso – totalmente, pois são demasiadamente rústicos”.

¹² Cf. SOUZA, Eudoro de. Fontes da história da filosofia antiga. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, n. 4, p. 293. 1954.

exclusivamente à vontade de Deus. Ele concebe o mundo, criando-o a partir do nada. O mundo não é divino, porque Deus não tirou o mundo de si, mas do nada. Tudo poderia ter sido diferente, se sua vontade tivesse sido outra. Na concepção hebraica, o mundo por constituição é algo inteiramente diferente de Deus.¹³

Enquanto o discurso filosófico ocidental se consolida pela distinção entre aparência e realidade, a tradição veterotestamentária toma como ponto de partida uma vontade absolutamente soberana. No primeiro caso, cabe à filosofia identificar o que é substancial na multiplicidade fenomênica, detectando uma ordem cuja estabilidade faça com que o universo se torne inteligível. No segundo caso, o cosmo somente tem explicação por meio de uma vontade primordial, origem do ser e de todo bem.

A filosofia grega e o pensamento bíblico apresentam posições metafísicas incongruentes. O monoteísmo judaico inicia-se com o conceito de criação. Desde a primeira frase da Bíblia, a vontade do criador existe como fato incontrovertido. O mundo, em contrapartida, carece de suporte e tem necessidade de um discurso que explicita sua razão de ser. Na tradição hebraica, a existência de todas as coisas deriva da existência do criador, e sem ela nada subsiste. A vontade de Deus é variável ao longo do tempo; seus limites não cabem na razão humana e nem sequer podem ser formulados de maneira coerente. Somente Deus pode ordenar “não matarás” e, sem se contradizer, exigir espécimes da raça humana em sacrifício. O saber mais precioso ao qual o homem religioso aspira não é o conhecimento das

¹³ Cf. SCOLNICOV, Samuel. *Essência e existência*. São Paulo : Associação Judaica Universitária, 1994. p. 7-18.

coisas mundanas, mas a ciência profética, quer dizer, “conhecer hoje o que Deus fará amanhã”.

O começo da filosofia grega está localizado no extremo oposto do conceito veterotestamentário dos primórdios. A tese dos fisiólogos pré-socráticos, com raríssimas exceções, pode ser expressa pelo dito latino *ex nihilo nihil fit* (nada pode ser feito do nada). De acordo com tal *take off* explicativo, constitui uma suposição irracional que algo venha a existir à revelia da continuidade dos seres no cosmo. A vida pode, por certo, originar-se *in vitro*, mas tal surgimento não provém do nada, e sim de algum germen que está na origem do que é concebido, nasce e se desenvolve. O bloco de gelo desaparece na água que, por sua vez, pode acabar evaporando-se, mas nada pode desaparecer no nada, uma vez que de nada coisa alguma tem procedência. “Isto nunca será forçado”, escreve o velho Parmênides de Eléia, “que os que não são, sejam”.¹⁴ Para os gregos, tanto a geração quanto a morte tratam invariavelmente de algo que provém de algo e de algo que desaparece em algo.

A tradição clássica de razão está comprometida com a lei e a justiça enquanto ordem, harmonia e proporção, ao passo que na tradição judaica a lei diz respeito à vontade de alguém e a justiça prescreve obediência à sua vontade. Tal disjunção entre lei, enquanto regularidade, e lei como expressão de vontade soberana, configura diferentes concepções de futuro. De acordo com o discurso bíblico, Deus não apenas decide sobre o destino dos povos, mas também intervém por meio de milagres no curso da natureza, ou seja, o Senhor aniquila ou salva, enquanto a sua

vontade permanece imperscrutável. O contrário ocorre com o *logos* grego. Nele a predizibilidade do futuro depende do conhecimento presente das leis que comandam a sucessão de todas as coisas sob o sol.¹⁵

A busca por fundamentação racional, no Judaísmo, ocorre com Ibn Gabirol e Maimônides, independentemente do fato de serem eles platônicos ou aristotélicos. Os pensadores judaicos respondem racionalmente às interrogações oriundas dos questionamentos islâmicos, sem dispensarem sua identidade religiosa.

1.5 - A diversidade de posicionamentos na questão dos atributos divinos

O processo acima descrito não foi algo homogêneo nem tranqüilo. Ao contrário, dentro do próprio judaísmo havia uma facção que se opunha à filosofia como suporte racional da fé. Os representantes dessa facção defendem um judaísmo puro, sem a influência filosófica. Dentre eles, podem ser citados Nachmânides e Al-Ghazali. Ambos consideram evidente a incompatibilidade total entre as concepções filosóficas e teológicas.

Para que se possa situar, no interior do pensamento de Maimônides, o que diz respeito à problemática dos atributos divinos, é importante que sejam apresentadas as várias correntes que participaram das reflexões em torno da questão. A temática foi trabalhada de forma sistemática por RamBam, em sua tentativa de responder aos problemas racionais relativos à fé naquele tempo. Ele dialogou com a intelectualidade judaica e islâmica de seu tempo. Resumidamente, este tópico é um

¹² Cf. SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos*: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega. Porto Alegre : Edipucrs, 1998, p. 304. Cf. também SILVA, Avelino. Só o ser é. *Fragments de Cultura*. Goiânia, v. 9, n. 1, 1999. p. 53-73.

esforço de recomposição do cenário intelectual que envolvia o pensamento judaico no século XI.

O primeiro pensador a se preocupar com a linguagem revelada da escritura no que diz respeito a Deus foi Fílon de Alexandria¹⁶. Por meio de uma abordagem filosófica, o filósofo de Alexandria concebe a incorporeidade divina inspirado pelo pensamento aristotélico. Na sua reflexão, ele sustenta que a essência divina é destituída de composição e de materialidade, bem como de forma e acidente, ou ainda de substrato.

Para ele, a unidade de Deus se apresenta na mais completa simplicidade; conseqüentemente, isto impede que a essência de Deus possa se compor de gênero e diferença de maneira específica. Assim sendo, o que se conclui é que Deus não pertence a nenhuma classe; que sua essência é indefinível e indescritível, e que não pode ser compreendida e muito menos conhecida.

Como resultado dessa afirmação, ele foi contestado; a Bíblia apresenta Deus de forma antropomórfica. Em resposta à contestação, Fílon afirma que tal problema advém da interpretação literal aplicada à Sagrada Escritura. Deste modo, ele assume a interpretação metafórica figurada do livro sagrado nas passagens em que o assunto é Deus.

¹⁵ Ibidem. “Assim ou totalmente é necessário ser ou não. (...), está portanto decidido, como é necessário, uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira via não é, e sim a outra, de modo a se encontrar e ser real”.

¹⁶ Fílon de Alexandria, ilustre filósofo do século I. A data provável de nascimento teria sido entre os anos 25- 10 aC., provavelmente faleceu em torno dos anos 40 dC. Ele foi o primeiro pensador a refletir a questão da fé mosaica sobre a ótica filosófica, isto é, a relação entre fé e razão. A filosofia deve a ele um considerável número de conceitos, dentre os quais o de criação. Ele é considerado por muitos como antecessor dos Padres da Igreja. Cf. VERZA, op. cit., p. 35. Ver também: Cf. REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: antigüidade e idade média*. São Paulo : Paulus, 1990. p. 402.

O pensamento de Fílon pode ser considerado universal, uma vez que teve presença influente nos pensamentos grego, judaico, árabe e cristão. Todos estes pensamentos, ao trabalhar o tema da linguagem antropomórfica de Deus, sustentam de forma unânime que Deus em sua essência é indefinível, indescritível, incompreensível e impossível de ser conhecido em sua totalidade.

Esta discussão, em princípio teológica, era a reinterpretação das escrituras, que foi aos poucos ganhando espaço na reflexão filosófica. O fim último desse esforço intelectual pode ser entendido como uma reflexão filosófica que tem por objetivo oferecer uma resposta metodológica, pela qual se pudesse compreender o verdadeiro sentido em que as expressões das Escrituras tratam do ser de Deus.

A consequência desse processo foi a discussão envolvendo os atributos divinos. Esta questão eclodiu na Idade Média entre os filósofos árabes, judeus e cristãos. Tal temática está presente nas reflexões de todas as correntes intelectuais da época. Tal quadro provocou um grande esforço intelectual, cujos resultados foram os diversos posicionamentos que demonstraram a complexidade do tema.

Dentre os diversos temas se encontram: os problemas ontológicos, no que diz respeito à natureza de Deus; os lógicos, que se referem à predicabilidade de Deus; os semânticos, que são os que refletem os termos predicáveis a Deus e como são predicáveis; e por último, a questão epistemológica, relativa ao conhecimento de Deus. Na seqüência deste tópico apresentaremos, de forma resumida, os posicionamentos e as reflexões desenvolvidas pelos diferentes enfoques mencionados. Assim, entendemos ser possível a compreensão das bases sobre as quais se assentou a postura de Maimônides em sua reflexão sobre Deus.

Quanto ao problema ontológico, a questão que se coloca é se os atributos podem ou não pertencer à natureza simples de Deus. Caso os atributos pertençam à natureza em conformidade com o que dizem as Escrituras, então se abre mão da simplicidade absoluta da natureza de Deus. No sentido contrário, afirmando-se a natureza absoluta de Deus, passa-se a ter uma polêmica semântica, que consiste em dizer o que significam tais atributos do texto sagrado.

A solução implica necessariamente em negar a simplicidade absoluta, ou resulta na negação dos atributos. Segundo Fílon e seus discípulos, a negação da simplicidade absoluta de Deus consiste em negar as Escrituras e também a compreensão racional de Deus. Por outro lado, negar os atributos de Deus é deixar de compreender a atitude de Deus. Neste caso, como se explicariam a criação, a providência, a revelação e os milagres de Deus? Para responder a este aglomerado de possibilidades dilemáticas, faz-se necessário trabalhar a teoria atributista, a teoria antitributista e a teoria dos modos.

1.6 - O pensamento atributista

No cerne do pensamento atributista se defende que os atributos são reais, coeternos com Deus e eternamente inseparáveis Dele. Baseados nessa tese, os atributistas sustentam ser possível falar de um Deus por meio de uma concepção pessoal sem ferir os ensinamentos das Escrituras. Estas apresentam Deus como criador, sábio, legislador e providente da bem-aventurança. Assim sendo, eles podem ainda determinar um significado para certos termos das Escrituras aos quais

dão o significado de atributo. É exatamente esta a concepção comum entre os defensores desta teoria.

Tal pensamento foi sustentado por filósofos de peso, como Al-Ghazali (1058- 1111) e Ibn Khaldun (1332-1406), este último com restrições. Também se encontram na defesa da referida tese dois grupos islamitas. O primeiro foi chamado de asharita¹⁷ e o segundo de mutakallimun¹⁸.

Discute-se ainda entre os atributistas sobre quais são os atributos de Deus e como estes estão relacionados com sua natureza. Os mutakallimun sustentam em sua fé que Deus deve possuir atributos antropomórficos semelhantes ao homem. Os asharitas afirmam que em sua fé é impossível qualquer forma de antropomorfismo em Deus, que os atributos de Deus são somente os de vida, poder, conhecimento e vontade. No entanto, a relação à natureza destes atributos não foi explicada de forma sistemática. Há quem afirme a diferença, enquanto outros não afirmam nem diferença, nem igualdade.

¹⁷ Os asharitas professavam a sabedoria de Deus por meio de um poder querente por meio de uma vontade que lhe eram especiais próprios. Eles utilizavam os antigos doutores desta escola na demonstração dos princípios e usavam muitos argumentos. Um destes consistia em julgar o que estava ausente e invisível pelo que estava presente e visível. Eles afirmavam que a causa, a definição e a condição do presente podem ser aplicadas sem nenhuma diferença ao ausente. Segundo eles, é evidente que a causa é o que torna sábio um ser presente, é o mesmo saber que torna sabido um ser ausente. Cf. KHALDUN, Ibn. *Os prolegômenos ou filosofia social (Al-Muqaddima)*. Trad. do árabe por José Khoury e Angelina B. Khoury. Safady, Instituto Brasileiro de Filosofia : São Paulo, 1960. V. III. p. 162.

¹⁸ Mutakallimun, grupo pertencente à escola de filosofia extremamente ortodoxa. O surgimento do grupo tem por objetivo se opor à filosofia peripatética, que foi seguida por muitos no Islame da Idade Média. Dentre estes podem ser citados Averróis e Avicena. Com o advento da oposição entre as novas teorias e Alcorão, este posicionamento foi combatido pelos defensores do Kalam, que defendiam a necessidade da harmonia entre fé e razão. Posicionamento semelhante levou o Kalam ser comparado com a escolástica cristã. Ambos os movimentos buscaram na filosofia inspiração e argumentos necessários às abstrações necessárias para uma organicidade no campo teológico do absoluto. É comum encontrar soluções semelhantes na argumentação tanto na escolástica como na kalanita. Curioso é o fato de que em vários casos os kalanitas sofrem a influência da escolástica na defesa dos dogmas mahometanos. KHALDUN, op. cit., p. 148.

A posição de Ibn Khaldun, em relação aos atributos de Deus, sustenta-se o pensamento de uma existência real dos atributos. Ele afirma que os referidos atributos não são diferentes nem semelhantes a Deus. O resultado do seu posicionamento é o questionamento do que torna possível uma mesma coisa ser e não ser ao mesmo tempo.

A solução que foi oferecida é a que sustenta a impossibilidade de responder se a unidade de Deus e os seus atributos não podem ser compreendidos pela mente humana. Por meio deste argumento, ele justifica sua prova da existência de Deus. Afirma ele que todo ser necessita pelo menos de uma causa para vir a ser. Quanto a Deus, enquanto criador, Ibn Khaldun afirma que Ele é a sua própria causa. Deus é, portanto, a causa das causas.

Crer na unidade de Deus e na realidade dos atributos como algo idêntico ou diferente é, para Ibn Khaldun, uma posição de aceitação para com as verdades reveladas. As críticas à posição deste filósofo devem-se do seu pensamento chocar-se com a unidade de Deus revelada pelas escrituras e com o pensamento filosófico que defende a simplicidade divina. Ele recebe críticas também pelo fato de seu pensamento violar a lei do terceiro excluído.¹⁹ Para responder às críticas, os atributista formularam uma distinção entre ontológica entre atributos e natureza.

1.7 - A oposição aos atributistas

¹⁹ Chama-se de terceiro excluído, o terceiro artigo da fé israelita, que foi composto por Maimônides e que será apresentado mais adiante, neste mesmo capítulo no tópico intitulado *A presença da Filosofia metafísica de Maimônides na Teologia*. Neste artigo se nega a existência de antropomorfismo em Deus.

Em oposição à teoria atributista encontram-se os mutazilistas²⁰. Estes se opõem geralmente aos asharitas, negando que os atributos divinos sejam, na realidade, entidades ontologicamente distintas da natureza divina. Reafirmavam a unidade e consideravam os atributos como conhecimento, vida e poder. (Entendidos como um e iguais à natureza divina). Na linha do pensamento mutazilista, os atributos são reconhecidos como seres idênticos à essência divina de Deus, eles seriam apenas nomes diferentes dados a mesma coisa.

Esta solução resolve o problema da compatibilização entre os atributos e a simplicidade de Deus. A conclusão é: “Deus é e o que Ele faz é explicado por sua essência e não pelos atributos que subsistem nela”.²¹ Por parte dos judeus, Al-Muqammis, que viveu no final do séc. IX e por Saadia Gaon (entre 882 - 942).²²

Sob a influência do neoplatonismo que identificou o Uno como a essência divina, para além de toda divisão e muito além da unidade da matemática abstrata. Fora do âmbito dos mutakallimuns, essa forma de discussão filosófica, esta teoria pode ser encontrada entre os aristotélicos. São defensores deste pensamento: Averróis (1126- 1198), Avicena (980-1037), Al-Farrabi (870-950). Dentre os

²⁰ A palavra mutazalis tem o sentido de dissidente e foi usada para identificar a seita fundada por Wacil Ibn-‘Ata, que provavelmente viveu entre os anos de 699 - 748. Seu ensinamento, enquanto chefe de escola, formulou uma doutrina a partir de elementos advindo de outras seitas que precederam à sua. Divididos em diversas correntes, os mutazalis têm em comum: a posse da ação livre por parte do homem, sendo o próprio homem causa do bem e do mal no que diz respeito à sua ação; afirmam também a unicidade de Deus, sustentando ainda que, os atributos de Deus não diferem de sua essência. Objetivam a justiça e a unidade absoluta de Deus. No entanto há entre eles aqueles que negam os atributos de Deus, pelo fato de entenderem que estes (atributos) são incompatíveis com a unicidade de Deus. Outros defendem a existência dos atributos essenciais afirmando que Deus é vivente por sua essência e não por atributo da vida, que é conhecedor de sua essência igualmente e não por atributo da ciência etc. Cf. MUNK, S. *Mélanges De Philosophie Juive Et Arabe*. Paris : J. Vrin, 1988. V. I. p. 181, 337.

²¹Cf. VERZA, op. cit., p. 40.

²² Pode-se conhecer mais o autor em: GUTTMANN, J. *Philosophies of judaism: philosophical and historical studies from biblical times to Franz Rosenzweig*. New York : Doubleday Anchor Books,

pensadores judeus, além de Maimônides pode-se mencionar Abraham Ibn Daud²³ (1110-1180).

Todos os pensadores mencionados afirmam a simplicidade e unicidade de Deus como consequência de sua existência necessária. Avicena e Maimônides adotam a teoria dos universais. Sustentam que os atributos não podem ser entendidos como entidades comuns, como coisas subsistentes na essência de Deus, nem como conceitos que descrevem a essência de Deus. A tese deles está baseada na idéia de que, se assim fosse, admitido haveria a negação da unidade divina.

1.8 - Uma dissidência mutazilita

Alguns dos mutazilitas adotaram o pensamento formulado por Abu Hashin²⁴ (1032-1027, aproximadamente). Sua tese sustenta que os atributos não diferem da essência de Deus nem sequer ontologicamente, e muito menos são idênticos a ela; são antes, algo intermediário, denominado por ele modos. Em conformidade com esta teoria, os atributos são distintos da essência somente sob o aspecto conceitual. Vida, poder e conhecimento não passam de modos.

Por modos ele entende as condições necessárias da existência de Deus. Por ser de uma tremenda simplicidade, este pensamento permite uma concepção de Deus personalizada, isto é pessoal. A teoria dos modos, como ficou conhecida, Representa uma posição intermediária entre os realistas e os nominalistas. No

Doubleday & Company, 1966. p. 15 -23. Ver também HUISIK, Isaac. *A history of medieval jewish philosophy*. New York : Meridian books, 1960. p. 83 – 92, 111 - 119.

²³ Ver GUTTMAN, op. cit., p. 162-172 ou HUSIK, op. cit., p. 197-235.

²⁴ Ver CORBIN, Henry. *História de la filosofía Islâmica*. Madrid : Trota, 1994. p. 145s.

pensamento israelita, esta teoria encontrou acolhida em Joseph bem Abraham Al-Basir, que viveu provavelmente em meados do século XI.²⁵

A crítica feita a Joseph bem, deve-se ao fato dele ter adotado o pensamento de Abu Hashin. A tese deste último pensador sustenta que os atributos não são, ontologicamente, nem idênticos e nem distintos da essência divina. Neste caso os atributos são modos que têm uma função intermediária. A crítica tinha cunho teológico, a sua concepção dirimia o terceiro excluído no qual se afirma: “Eu acredito plenamente que o Criador, que o seu nome seja bendito, é étero; que Ele não tem nenhuma propriedade antropomórfica; que nada é parecido com Ele”.²⁶

Conforme o pensamento de Verza,²⁷ diversos foram os modos empregados para expressar as teorias atributista, antiatributista e modalista. De acordo com esse estudioso, os principais são quatro: o primeiro sustenta que “Deus possui um conhecimento que é distinto de sua essência”. No segundo se afirma que “Deus possui um conhecimento que é idêntico à sua essência”. No terceiro argumento encontramos: “Deus não possui um conhecimento distinto de sua essência”. O último argumento defende a idéia de que “Deus possui um conhecimento que não é idêntico com sua essência nem distinto dela”.

O primeiro e o último são usados pelos atributistas. Eles fundamentam a teoria realista sustentada pelos atributistas. Os antiatributistas só não lançam mão do primeiro para justificar a teoria nominalista e negar a realidade dos atributos como entidades reais ou como modos. Também os modalistas só não utilizam o

²⁵ Cf. WOLFFSON, Henry. Maimonides on modes and universals. *Maimondes: a collection of critical essays*. Notre Dame : J. A. Buijs, University of Notre Dame, 1988. p. 110.

²⁶ Cf. MAIMON, Moshe Bem. *Mishné Torá*. Trad. do hebraico por Yacov Israel Blumenfeld. Rio de Janeiro : Imago, 2000. p. 301.

primeiro dos quatro preceitos para afirmar os atributos enquanto modos e não como realidades ou entidades.

1.9 - A questão lógica e a semântica

Considera-se problema lógico o esforço desempenhado no sentido de saber se os atributos são termos de proposições ou se são predicáveis a Deus. Por outro lado, considera-se problema ontológico a reflexão que diz respeito ao estatuto dos atributos e qual é a relação que se estabelece com a natureza de Deus. Caso sejam entendidos como atributos em sentido ontológico, os atributistas estão sem problemas para sustentar sua tese, a qual defende que os atributos são possuídos por Deus. Facilidade existe igual para os modalistas, pelo fato de entenderem os atributos como conceitos associados à essência de Deus.

Os antiatributistas por sua vez, afirmam a unicidade e a simplicidade absoluta de Deus e excluem desta todo tipo de multiplicidade. Nem ontológica nem conceitual, esta corrente exclui todo e qualquer tipo de divisão de qualquer ordem em Deus. A sustentação dessa tese fica difícil, pois, para que se tenha predicação, faz-se necessário estabelecer a diferença entre sujeito e predicado. Além disto, ainda pesa o fato de os predicados pertencerem à ordem dos universais. Deste modo, qualquer proposição positiva que tenha Deus por sujeito gera multiplicidade e comparação com outros seres. A situação fica mais difícil ainda, caso os universais sejam considerados sob o ponto de vista realista.

²⁶ Cf. VERZA, op. cit., p. 41.

A solução para esta problemática é trabalhada e formulada por Fílon de Alexandria, que utiliza a teoria de Aristóteles, o qual sustenta que os predicados comportam uma função ou definição, propriedade ou gênero, ou então, o acidente de um sujeito. Assim afirma o mestre de Estagira em seu pensamento filosófico:

Com efeito, os argumentos partem de “proposições”, enquanto os temas sobre os quais versam os raciocínios são “problemas”. Ora, toda proposição e todo problema indicam ou um gênero, ou uma propriedade, ou um acidente - já que também a diferença, aplicando-se como se aplica a uma classe (ou gênero), deve ser equiparada aqui ao gênero. Entretanto, como aquilo que é o próprio a algo qualquer, uma parte significa a sua essência e outra parte não, vamos dividir a propriedade nas duas partes mencionadas e chamar “definição” à que indica a essência. E quanto ao restante, adotaremos a terminologia geralmente usada a respeito disso, referindo-nos a ele como uma “propriedade”. O que acabamos de dizer torna, pois, claro que, de acordo com nossa divisão, os elementos são quatro ao todo, a saber: definição, propriedade gênero e acidente.²⁸

Para Fílon, as propriedades como predicáveis de Deus podem ser reduzidas a uma só, podendo inclusive ser eternas caso o sujeito seja eterno. Segundo ele, o agir de Deus pertence a Ele mesmo, que é também a causa do mundo. Deste modo, todas as propriedades ficam reduzidas a somente uma, que é o poder da ação de Deus como causa de toda ação no mundo. Esta concepção evita que ele possa possuir mais de uma, o que mantém a simplicidade e a unicidade própria do ser de Deus.

²⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Tópicos*. Trad. do grego por Leonel Valandro e Gerd Bornhein. : São Paulo Abril Cultural, 1978.

²⁶ Cf. VERZA, op. cit., p.44.

Os antiatributistas, de modo geral, estão sob a liderança de Fílon, que já foi apresentado ao longo deste tópico. O filósofo sustenta que as propriedades possam ser verdadeiramente predicáveis de Deus, mesmo sendo Ele totalmente simples e incorporeal. As interpretações sobre o sentido lógico das propriedades foram representadas pelo atributista Al-Najjar (798-844, aproximadamente) e pelo nominalista Abu'l-Hudhail (841-899)²⁹. O primeiro destes afirma Deus como vivente em virtude de si mesmo e não em virtude da vida; por outro lado, o segundo sustenta Deus como vivente em virtude da vida, que é ele mesmo.

Pelo pensamento de Al-Najjar, não há possibilidade para se atribuir propriedades a Deus, porque elas são o mesmo que a essência de Deus, em sentido amplo. A consequência de seu pensamento é a existência de nenhuma diferença entre ter uma propriedade como predicado e uma definição de sua essência, pois ambas são impossíveis de serem conhecidas. Para ele, Deus é vivente em virtude de si mesmo. A vida é uma propriedade idêntica à essência, pelo fato de ser propriedade que deve ser entendida em sentido negativo. Seu pensamento incide diretamente na negação dos atributos como entidades reais, bem como na teoria dos modos, porque modos implicam atributos como algo distinto da essência.

Abu'l-Hudhail propõe que se distinga propriedade de essência, ainda que esta pertença somente ao sujeito. A consequência é que, em sua visão, a propriedade deve ser diferente do sujeito, assim como este deve ser diferente em relação a algo. Resumidamente, se Deus é vivente, logo, a vida deve ser diferente de Deus; porém, em virtude Dele ser a própria vida, conclui-se que a vida se

identifica com a essência de Deus. Tal pensamento se choca com a teoria dos atributos reais, mas não com a dos modos.

Posição que fica fora das pendengas até aqui apresentadas é a de Al-Muqamnis. Este pensador sustenta que as teses que lingüisticamente se opõem possuem o mesmo significado. Entende Al-Muqamnis que o lógico e o ontológico estão relacionados na medida em que temos atributos que são verdadeiramente predicáveis de Deus, independentemente de multiplicarem características ou não em sua natureza. Porém, o lógico e o ontológico se distinguem na medida em que o ser de Deus é absolutamente simples e isto não implica necessariamente que algum atributo deva ser aplicado a Ele. E muito menos que a aplicação de alguns atributos a Deus não implica necessariamente que sua natureza não seja simples.

Em todos os segmentos com os quais Maimônides está dialogando, faz-se necessário abordar o problema semântico e a interpretação ativo-relacional. Primeiramente, quanto ao problema semântico, entende-se ser insuficiente a reflexão dos predicados somente como propriedades para se ter uma resposta para a problemática dos atributos. Embora as propriedades não se constituam em obstáculos para a sustentação da simplicidade de Deus, entende-se que os predicados aplicados a Deus tenham o sentido igual ao que é aplicado às criaturas.

A questão semântica diz respeito justamente ao sentido destas propriedades, quando utilizadas em relação a Deus. Embora seja distinto de qualquer coisa, uma vez aplicado este se apresenta qualificado nas Sagradas Escrituras na condição de predicado. O que se diz de Deus no livro Sagrado, de algum modo e em algum sentido é verdadeiro. Logo, faz-se necessário que se descubra o sentido em que tais afirmações espelham verdade. O que se conclui de tal questão é que, para que se

tenha a compreensão do sentido do que está dito no livro Sagrado, é necessário averiguar em que sentido foi empregada a linguagem.

Quanto à interpretação ativo-relacional, o quadro que se estabeleceu é que, os atributistas viram a questão problema semântico como uma possibilidade interpretativa do texto revelado, um artifício pelo qual o homem “consegue” fazer comparações com o ser de Deus, ao qual, em verdade, nada se compara. Os mutakalimun insistiram na extrema literalidade e compararam Deus a outros seres. Por outro lado, os asharitas rejeitaram a literalidade e, ao que parece, deram-se por satisfeitos com tais termos ao afirmar injustificadamente que eles dizem exatamente o que dizem.

Os antiatributistas e modalistas seguiram Fílon, que propôs solucionar o problema com a proposição lógica. Para tanto, ele reduziu todas as propriedades a uma única que, em seu entendimento, pode verdadeiramente ser predicada a Deus. Fílon defendeu a idéia de que a Deus só se predica o seu poder de agir. Obstáculo a sua posição é o como justificar os vários nomes e descrições de Deus no livro Sagrado. A objeção é respondida pela distinção que Fílon faz entre casual e relacional de Deus.

Para galgar seus objetivos, Fílon fez uso do pensamento metafísico aristotélico levantando a tese de que a ação estabelece uma relação entre o ativo e o passivo, entre a causa e o efeito. Ele sustentou que os diferentes termos das Escrituras e as descrições de Deus dizem respeito “ao variado resultado da ação de Deus manifestado no mundo e descrito antropomorficamente. Ele compreende que a relação de Deus com o mundo criado tem uma direção única, unidirecional”. Tal

condição permite o uso antropomórfico da linguagem para descrever a ação de Deus nas verdades reveladas das Sagradas Escrituras.

1.10 - A produção conceitual de Deus em Maimônides

Maimônides começa, no século XII, seu trabalho com a compilação das leis (*Mischné Torá*). Na segunda Tora é apresentada, pela primeira vez, uma codificação total e completa da lei judaica. O autor inicia com as seguintes palavras:

“O princípio dos princípios, e o pilar da ciência, é saber que há um primeiro Existente, e ele dá a existência a tudo o que existe, e todos os existentes, no céu e na terra e, tudo o que há entre eles não existe senão pela verdade de sua existência. E se pudesse imaginar que Ele não existisse, coisa alguma não poderia existir. E, se pudesse imaginar que fora dele existisse, só ele continuaria a existir.”³⁰

As apropriações das teorias de Aristóteles e Platão pela filosofia judaica medieval são divergentes. Assim, por exemplo, o pensamento de Ibn Gabirol se afasta da posição neoplatônica, que postula a existência de um princípio; ou seja, no neoplatonismo Deus é conceituado como pura unidade. Deus é a unidade pura e primária da qual tudo emana. Já no aristotelismo judaico e islâmico, e em contraposição, Deus é o pensamento que se pensa. De acordo com tal versão interpretativa, a unidade não importa ao aristotelismo, e nem mesmo a essência é unitária. Deus é um pensamento cujo objeto está ausente e presente em si mesmo.

³⁰ MAIMON, op. cit., p. 73.

Desta forma, na concepção judaico-aristotélica, Deus é uma exceção do princípio da não-contradição da filosofia naturalista dos gregos.

Para Scolnicov³¹ quase não há aristotelismo puro na Idade Média. Segundo ele, os grandes aristotélicos judaicos dos séculos XII e XIII têm todas as tendências neoplatônicas. Mesmo o maior pensador aristotélico, Averróis, é filiado ao neoplatonismo. Todos concebem Deus como o pensamento que se pensa. Maimônides representa a única exceção, ao defender a idéia da primazia da unicidade de Deus. Isto torna sua concepção de Deus distinta das demais.

Para o aristotelismo medieval, a máxima condição do homem consiste na experiência da efetivação do conhecimento divino. Esta é a situação intelectual que o homem deve buscar, por ser a potência máxima que pode potencializar. A efetivação da união com Deus ocupou espaço considerável dentro da produção filosófica medieval. Contudo, o conhecimento do qual falam os aristotélicos se resume no conhecimento racional. Tal saber nada tem a ver com a mística da fé, nem com a natureza emocional, defendida dentro da concepção judaica do relacionamento humano-divino. Este posicionamento distingue e divide seguidores aristotélicos e neoplatônicos. A racionalidade própria de Aristóteles repercute fortemente em Maimônides.

Em *Guia dos perplexos*,³² Maimônides explicita em oito capítulos a tensão existente entre os saberes filosófico, religioso e científico. O destinatário é um

³¹Cf. SCOLNICOV, Samuel. *Essência e existência*. São Paulo : Associação Judaica Universitária, 1994. p. 65.

²⁸ Utilizamos basicamente a versão em língua espanhola, editada por David Gonzalo Maeso, e, parcialmente, a tradução francesa da biografia sobre Maimônides por parte de Heschel,

aluno que, embora muito erudito, desconhece a problemática intelectual da época, acabando num impasse, não tendo condições para lidar com relação aos saberes conflitantes da filosofia, da religião e da ciência. Maimônides configura, desde o início, a tensão inerente ao assunto, quando alerta que o leitor necessita de muita convicção religiosa para não vir a perder a fé com a leitura da obra, e que, neste caso, o livro não teria utilidade alguma. Ao longo do texto, a tensão entre fé e razão move-se entre a necessidade de a fé precisar ser esclarecida e o risco iminente de o leitor vir a perder a fé pelo entendimento inadequado do esclarecimento.

O aluno de Maimônides se confronta com questões relativas à antropomorfização do Deus bíblico. Como entender “a voz de Deus, a mão de Deus” e outras figuras desse tipo, correntes na Bíblia? Em resposta às perplexidades de seu aluno, Maimônides escreve um tratado sobre os atributos metafísicos e teológicos do Deus veterotestamentário.

Os atributos divinos são divididos em duas classes. Os primeiros constituem atributos da ação divina, vale dizer, Deus cria e comanda, Deus concede e retribui, Deus guarda e faz justiça. Maimônides classifica as ações de Deus em atos de criação, de justificação e de retribuição. A ação de atribuir a Deus alguma coisa é a ação do homem de acrescentar algo à essência de Deus. Este comportamento não fica sem conseqüências para o comportamento ético religioso judaico. O que resulta da relação humano-divina é uma parceria entre Deus e o homem. Nesta aliança, Deus participa com a graça que eleva e dignifica o ser do homem e este responde,

respectivamente. Cf. MAIMON, Mose Ben. *Guía de perplejos*. Madrid : Trotta, 1954; HESCHEL, Abraham. *Maimonide*. Trad. do alemão por Germaine Bernard. Paris : Payot, 1936.

livremente, por meio de um comportamento ético adequado para a manutenção da aliança.

Uma forma especial de atribuir algo a Deus é por predicação negativa.³³ De acordo com tal modalidade, dizer que Deus é justo equivale a dizer que ele não é injusto. Ou seja, quando atribuímos a Deus uma qualidade qualquer, afirmamos a inexistência do contrário em Deus. O homem é capaz de praticar atos qualificados e desqualificados. Em Deus, ao contrário, as qualidades são invariavelmente plenas. Deus não duvida nem ignora. Ele tem sempre uma atitude de afirmação totalmente qualificada. Nele não há espaço para o desqualificado, o negativo e o incerto.

O modelo da atribuição negativa isenta Deus de qualquer causação do mal. O mal é próprio de uma existência dúbia, eivada de potência. A compreensão da predicação negativa de Deus por Maimônides difere da posição neoplatônica medieval. A relação humano-divina não é de grau e sim, de original e cópia. A linguagem usa termos e palavras iguais com sentidos diferentes. Segundo Maimônides, utiliza-se de atributos humanos, palavras, para identificar Deus.

No pensamento aristotélico, primário é aquilo que pode existir sem algum outro. Assim, por exemplo, um pode existir sem o dois, mas dois não existem sem o um. Desta forma, não podem existir essências que não sejam, pois o que existe tem necessariamente de ser algo. Visto que a existência tem sua causação fora de si, nada tem condições de criar a si mesmo, à exceção de Deus. Como Deus representa

³³Cf. MAIMON, op. cit., p. 175: “Sábete que la descripción de Dios (...) por medio de negaciones es la única verdadera, lo cual no precisa de laxitud en el lenguaje, ni implica deficiencia de ninguna especie respecto al Creador; en cambio, la atribución enunciada en forma afirmativa encierra la idea de asociación e imperfección, que ya expusimos.”

a exceção, filosofar sobre Deus equivale a usar palavras iguais com significados diferentes.

Por meio deste raciocínio, conclui Maimônides: Deus é realidade que existe, sem a existência de um conceito concreto. Ele é sábio, não pela sabedoria; é justo, não pela justiça. A questão se fecha pela predicação negativa. Afirmamos Deus ao distinguir o que Ele não é. Acerca da existência de Deus, a filosofia nada tem a dizer, exceto que Deus não é inexistente. Por ser o Outro, nada podemos atribuir a Deus.

“Los atributos negativos”, escreve Maimônides, “son los que necesariamente han de emplearse para encauzar el intelecto hacia lo que de él debemos creer, pues de ahí absolutamente ninguna idea de multiplicidad habrá de resultar, y ellos son los que encaminan al intelecto hasta la meta de la asequible al hombre en la percepción de Dios”.³⁴

Para Maimônides, Deus é um, mas esse um difere das demais coisas das quais dizemos que delas há uma porque poderia haver duas. Não é assim de Deus, porque não pode haver dois. Não há dois, porque não pode haver outro Dele. A linguagem do homem não é para falar de Deus. Ela não identifica Deus, razão pela qual Deus se manifesta na passividade do homem, pela ausência de nossa linguagem. A linguagem usa atributos, e como todo atributo é universal, por questão de princípio, cada atributo pode referir-se a mais de um objeto. Sempre que houver um objeto a mais, o atributo poderá ser usado, ser predicado de novo. Como, porém, cada atributo se refere tão-somente a uma qualidade do objeto, predicar atributos a um objeto implica que nele haja outras dimensões factuais. Para que se pudesse aplicar

³⁰ Cf. MAIMON, op. cit., p. 158.

atributos a Deus, seria necessário que tais atributos fossem também predicáveis a outros objetos. Desta forma, resta dizer o que Deus não é. Sendo a linguagem uma ferramenta de atributos e, não podendo os atributos ser aplicados a mais de um Deus, dele só podemos falar do que Ele não é.³⁵

Em conformidade com Maimônides e Aristóteles, os objetos recebem atributos pelo fato de serem complexos. Como Deus não é objeto de atributos, concluímos que Deus não é complexo; ao contrário, Ele é simples. A análise evidencia que o homem não dispõe de uma linguagem capaz de definir assertivamente o que Deus é. Nossa linguagem, embora tenha os seus atributos, é uma ferramenta inadequada para falar de Deus. Pela linguagem do homem, tudo o que se define assertivamente recebe, pela definição, limites. Isto torna problemático dizer o que Deus é, porque Nele não há limites.

No pensamento de Maimônides há indícios de uma existência separada da essência.³⁶ Essência e existência, segundo o autor em questão, são dados a Deus de modo diferente. Para o pensador judaico, pode haver entidades às quais predicamos atributos essenciais e não essenciais. Neste caso, a existência advém de fora e é acrescentada à essência. Trata-se de uma existência superveniente, que nada adiciona à essência da existência, a não ser o fato de existir. Tal existência exige uma entidade causadora, que logicamente não pode valer para Deus. O contrário não leva em conta a teoria do ente de razão de Aristóteles. Não fosse assim, toda

³⁵ Cf. HESCHEL, op. cit., p. 133-148.

³⁶ Cf. ABBAGNANO, Nicola. Essência e existência. *Dicionário de filosofia*. Trad. do italiano por Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo : Mestre Jou, 1982. p. 343: “A distinção real entre essência e existência é uma das doutrinas típicas do pensamento do séculos XIII. Ela foi exposta pela primeira vez por Guilherme de Alvéria, no seu *De trinitate* [...]. Seus criadores foram os Neoplatônicos

existência que foge à realidade material existente ganharia a essência de um ente de razão.

Segundo Maimônides, o fato de que a essência vem primeiro não é suficiente para afirmar que seja mais determinante. Para o aristotelismo medieval, há essências desprovidas de existência. Esta tese pseudoaristotélica está na raiz das tensões medievais entre filosofia e teologia. No judaísmo, as posições assumidas por Nachmanides e Al-Ghazali configuram uma incompatibilidade entre fé e saber que, talvez, nunca será de todo superada.

Para Maimônides, Deus é a condição das coisas que são e das coisas que não são. Ambas estão condicionadas a Ele. Há uma assimetria entre Deus e o universo, de modo que a possível dependência de Deus afetaria todas as coisas existentes. A doutrina do filósofo judeu marca, na tradição israelita, os limites que separam o Deus bíblico do Deus filosófico.

O pensamento filosófico grego e o pensamento hebraico partem de diferentes concepções metafísicas de Deus. Ao longo dos séculos, ambas as tradições assumem posições ora divergentes, ora excludentes. São visões primárias não opostas na base de cada uma. Cada uma é justificada por fontes literárias diversas.

A Bíblia tem seu início com o conceito de criação. Desde o seu princípio, Deus é um fato incontestável, sendo que o mundo se apresenta como algo derivado e, portanto, carente de elucidação. O mundo carece de uma explicação que o esclareça para o entendimento humano e o justifique. Ele se apresenta como uma derivação da existência primária, isto é, de Deus. Enquanto princípio necessário e

árabes e especialmente Avicena que a expusera na sua *Metafísica*. Maimônides, por sua vez, a adotara, modificando-a no sentido de reduzir a existência a um simples acidente da essência [...]”.

fundamental, Deus é tal que tudo o que não é Ele forçosamente depende Dele. Enquanto derivado da existência de Deus, o mundo necessita ser explicado por existir como existe.³⁷

Em Maimônides, o conhecimento negativo de Deus torna necessário que tanto os atributos da ação quanto os atributos próprios de Deus só o são como efeitos negativos. Dizer que Deus é justo implica necessariamente dizer que Deus não é injusto. Absolutamente todos os atributos que se aplicam a Deus são negativos, para o filósofo judeu; isto é somente uma questão de homonímia, quer dizer, pelo uso de palavras iguais são descritas coisas diferentes, como já foi dito.

Da mesma forma, no *Comentário da Mishná*, onde Maimônides estabelece os treze princípios da fé judaica, um deles refere-se diretamente à preocupação de formular adequadamente os atributos do Altíssimo. O princípio terceiro reza:

“Devemos crer que Ele não possui nenhum dos atributos da corporalidade”, isto é, devemos crer que este referido Ser Uno não é um corpo ou um poder dentro de um corpo, e não está sujeito a quaisquer acidentes que afetam objetos físicos – tais como movimento, repouso, permanência, lugar – seja no que se refere à Sua essência ou a qualquer evento que possa acometê-Lo. Nossos sábios, de abençoada memória, disseram que quaisquer referências feitas nas sagradas Escrituras concernentes a Ele como mostrando atributos humanos, tais como andar, ficar de pé, sentar, falar – bem como todas as outras expressões similares – devem ser entendidas no sentido figurativo, pois Ele não é corpo e nem uma força física.”³⁸

³⁷ Cf. DAVIDSON, Herbet. Maimonides on metaphysical knowledge : *Maimonidean studies*, New York, v. 3, p. 29-48, 1992.

³⁸ MAIMON, Moshé Bem. *Oito capítulos: introdução à ética dos pais*. Trad. de Alice Frank. São Paulo : Maayanot, 1992. p. 80-81.

As Escrituras dizem que muitas coisas de Deus são impossíveis de serem tomadas em seu sentido aparente, o que se agrava por muitas delas contradizerem outras, gerando problemas que à primeira vista só poderiam ser solucionadas por meio de uma escolha entre razão e revelação. A análise que Maimônides faz da linguagem, a respeito de Deus, mostra que tal escolha não somente é desnecessária como também impossível: o uso correto da razão e a correta compreensão dos termos bíblicos conduzem ao mesmo fim.³⁹

1.11 – O confronto com o pensamento ético e político

O conhecimento de Deus é completamente negativo. Nada pode ser aplicado a Deus, nem sequer um atributo ao menos. Sendo assim, o que torna possível a existência de uma ética religiosa? A resposta de Maimônides é dada com ressalvas. Suas respostas são sempre contextualizadas. Ele diz coisas diferentes em lugares diferentes. Isto gera desacordo sobre a interpretação adequada. Desta forma, toda interpretação sobre o que Maimônides articula merece a expressão *me parece*. Mais que isto, não é possível dizer com certeza.

O conceito de ética mais primitivo é o de vergonha. O conceito passa por um processo dividido em fases, até chegar à concepção da ética do dever, sendo esta uma concepção tardia no pensamento ocidental. No conceito mais primitivo, encontra-se implicitamente o que se pode chamar ética da poluição. Para os gregos, *miasma*, e para os hebreus *toeva*, isto é, abominação. Esta é uma ética na qual o ato

³⁹ Cf. VERZA, op. cit., p. 59-70.

está completamente dissociado do agente. Este modelo de ética está presente em algumas passagens da Bíblia. Em Deuteronômio, 21, 1-8, lemos:

“Quando for encontrado um homem estendido no campo, na terra cuja posse o Senhor te dará, e ninguém souber quem o matou, teus anciãos e teus escribas sairão e medirão as distâncias até às cidades que estiverem em redor do morto, determinando a cidade mais próxima do morto. A seguir, os anciãos daquela cidade farão com que a novilha desça até uma torrente de água permanente, onde ninguém trabalha nem semeia. E ali, sobre a torrente, desnucarão a novilha. Depois aproximarão os sacerdotes levitas, pois foram os que Iahweh teu Deus escolheu para o seu serviço e para que abençoem em nome de Iahweh, cabendo-lhes também resolver qualquer litígio ou crime. E todos os anciãos levarão as mãos sobre a novilha desnucada na torrente fazendo a seguinte declaração: ‘Nossas mãos não derramaram este sangue, e nossos olhos nada viram. Perdoa ao teu povo Israel, e este sangue lhe será perdoado’”.⁴⁰

O texto bíblico apresenta um pensamento ético segundo o qual deve-se praticar o sacrifício como meio eficaz de remover a poluição. Pela ocorrência de algo, a poluição advinda do fato da ocorrência precisa ser removida. Não dá para falar ainda de consciência, de responsabilidade e transformação de um agente. Tudo o que pode ser dito é que a poluição recai sobre alguém.

Este modelo ético encontra-se na Bíblia e na Grécia antiga. Na última, o desenvolvimento refere-se a outro modelo de ética. Trata-se da ética da vergonha. O citado modelo ético está fortemente relacionado com a condição social. Aqui o *status* social tem função determinante no que diz respeito à questão da ação. É a ética do herói. A figura do herói não tem culpa quando erra; o resultado ético

⁴⁰ MAIMON, op. cit., p. 104. Ver também Bíblia de Jerusalém em Dt. 21, 1 - 8.

do seu erro é a vergonha. A abrangência desta ética é puramente exemplar. Sua sanção se resume na vergonha perante os iguais. Nesta ética, a vergonha não coage a pessoa a sacrificar. Ela, a vergonha, de caráter pessoal passa a estatuir-se em exemplo para os demais membros da cultura épica.⁴¹

Sócrates defende um conceito de ética caracterizada como moral interior. Há coisas que o homem deve ou não fazer. Não porque das faltas fica impedido de mostrar seu rosto em público, mas porque isto não é compatível com o cuidado que ele tem com sua própria alma. Tal ética não depende de sanção social. É o próprio agente que leva a entidade sancionadora dentro de si.

O que se desenvolve como ética no pensamento da Grécia clássica, convencionou-se chamar de ética naturalista, segundo a qual o comportamento é ditado pela natureza humana e não pela sociedade. Isto se distingue da ética de Sócrates, Platão, Aristóteles e dos estóicos. Todos estes são concordes quanto à qualificação ética pela natureza humana.

Platão e os neoplatônicos, tendo as devidas diferenças respeitadas, preconizam a subjugação do apetite pela razão, chegando a desenvolver um certo ascetismo. Neoplatônicos, como Plotino, tinham verdadeiro horror ao corpo. Platão ainda não rejeita totalmente os sentidos. Ele exige certa subjugação dos apetites. No *Banquete*, a ascensão ética inicia-se pelas sensações e desemboca no que se convencionou chamar amor intelectual. O filósofo ateniense preconiza um ascetismo.

⁴¹ Cf. JAEGER, Werner. *Paidéia*. A formação do homem grego. 2. ed. Trad. do alemão por Artur M. Parreira. São Paulo : M. Fontes, Brasília : Ed. da UnB., 1989. p. 40-41.

Platão e seus seguidores exigem a superação dos apetites em nome de uma natureza mais nobre. Não se trata de anular a natureza humana, e sim de afirmar que a natureza humana não está limitada aos apetites. Desta forma, fica evidente que a ética não escapa ao naturalismo. A ética naturalista é o máximo que os gregos chegam a desenvolver. A natureza é o grande vaso do qual os gregos extraem seus valores e princípios éticos. Para eles não, importa que tipo de natureza está em jogo; decisivo é que o bem esteja amparado na natureza.

O conceito bíblico apresenta-se como valor que se sobrepõe à natureza e até mesmo pode se opor a ela. Neste caso, o que decide é o dever. Tal conceito permanece ausente na ética grega, na qual não encontramos enunciados prescritivos do tipo *mandamento*. O que mais se aproxima do conceito de dever entre os gregos é o que pode ser definido como a coisa certa por fazer, ou seja, o comportamento mais adequado ao momento. É o agir em conformidade com as circunstâncias. Neste caso, o adequado deixa de estar presente no Ser de Deus e passa à realidade do contexto.

Para os judeus, o valor ético traz em si a capacidade de sobrepor-se à natureza. Por vezes pode ir, inclusive, contra a natureza. Isto quer dizer que, no mundo israelita de cultura bíblica, a ética é uma realidade que independe da natureza. Tal possibilidade seria a introdução do absurdo no pensamento grego. Assim sendo, a ética veterotestamentária gira em torno dos mandamentos, revelados por Deus a Moisés. Não se trata, pois, de estabelecer uma relação intranatural, mas assegurar vínculos interindividuais entre seres munidos pela faculdade de fazer isto e deixar de fazer aquilo.

O mandamento implica a existência de uma vontade que exige algo, que poderia exigir ou não algo, uma vontade a que se poderia obedecer ou não. O mandamento parte da vontade. A inexistência da vontade destruiria a condição de mandamento, pois neste caso ele seria uma imposição inevitável. O mandamento é uma ordem que deixa em aberto a possibilidade de ser cumprido ou não, é uma norma que depende da vontade de quem o recebe.

A lei da natureza é uma regularidade a que todos os objetos naturais estão submetidos. Somente podemos falar de obediência quando se tem a possibilidade de desobedecer. O mandamento está presente onde a obediência advém de um ato de escolha. O que caracteriza a presença do mandamento é a decisão da vontade livre que obedece ou não. Vontade e decisão não marcam presença no universo conceitual grego.

O fato de não se ter o conceito de resolução torna impossível o conceito de obediência na produção filosófica grega. Nisto consiste o problema da fraqueza de vontade presente na análise de Aristóteles. “A ética grega é uma ética da perfeição”, escreve Scolnicov; “é uma ética de virtudes humanas. A ética hebraica é uma ética de mandamentos, que constitui uma variante da ética do dever, sendo o mandamento a fonte do dever (...). Os valores gregos são, em última análise, valores naturalistas”.⁴²

O filósofo grego analisa a ação sem o conhecimento pleno dos fatos e da ação coagida. Édipo mata, sem conhecimento da identidade do homem com quem se encontra na encruzilhada, o próprio pai. Segundo Aristóteles, Édipo não pode ser responsabilizado pela morte que causou a seu progenitor. A alegação do filósofo é

que não houve deliberação por parte de Édipo e, em consequência, não pode haver imputação do ato a seu agente. Para Aristóteles, deliberar consiste em determinar os fins desejados e julgar os meios a serem usados para se chegar aos fins. Feito isto, o homem age assim ou assado. O ato deliberado pode resultar em um erro situado entre o fim e os meios necessários para alcançá-lo. Sobre fins, diz Aristóteles, não há deliberação. Somente sobre os meios pode incidir o raciocínio, eis que o fim último do homem é invariavelmente dado pela natureza do homem – a felicidade em Aristóteles é algo final e auto-suficiente; é o fim a que visam todas as nossas ações.⁴³

No pensamento clássico grego não se concebe, a rigor, uma fraqueza da vontade. Fala-se do erro de raciocínio. A natureza move o homem em direção ao sucesso e o impele a ser feliz. A consequência de um silogismo prático é ação. Silogismo prático é o raciocínio relacionado, por um lado, com ações possíveis, com o que é oportuno fazer para obter-se o resultado disto ou daquilo e, por outro lado, está sempre comprometido com alguma ação concreta; ou seja, na conclusão do silogismo prático, está necessariamente embutida uma ação. Para Aristóteles, entre ação e conclusão não há intervalo, o raciocínio vem seguido, de imediato, pela ação. Um conceito peremptório de vontade inexistente, razão porque a falha é sempre de caráter intelectual e não exige um colapso da vontade.

O pensamento grego carece de uma noção de vontade que é absolutamente incausada. O protótipo de tal vontade somente pode ser atribuído a Deus como criador. Deus quis criar o mundo porque quis, vale dizer, poderia também não

⁴² Cf. SCOLNICOV, op. cit., p. 22 e 24, respectivamente.

querer. O fato de haver querido, não foi resultado de uma deliberação ou consequência de uma determinação perfeccionista de Sua natureza. Da vontade de Deus se conhece tão somente o efeito, e nada mais.

Em Deuteronômio 30, 15, depois da recapitulação feita por Moisés de toda a lei, Deus fala: “Eis que Eu ponho diante de ti o bem e o mal; a vida e a morte, e escolherás o bem”. Por um lado, a passagem contém uma deliberação, isto é, o homem tem de considerar, e dessa operação mental segue uma ação. A opção é clara e inevitável, a não ser que a natureza de quem delibera esteja doente.

Por outro lado, o texto encerra com um imperativo – “e escolherás o bem”. Uma vez feita as considerações e a situação esclarecida, ainda resta ao homem acionar sua vontade. Essa pode ser contrária ao que foi deliberado, independentemente dos fatores cognitivos que falam contra ou a favor do ato volitivo. Em outras palavras, a passagem apresenta as consequências de um mandamento que pode ou não ser obedecido.

Para a tradição judaica, um mandamento ao qual é impossível desobedecer não merece o designativo de mandamento. Visto sob esse prisma, o mandamento bíblico pressupõe um conceito de vontade que independe de causas naturais ou de razões lógicas, bem como de toda a gama diversificada de conexões intelectuais. Somente à luz da possibilidade de o homem poder não agir de acordo com o dever, ressalta aos olhos a eminência do primeiro mandamento bíblico. Ele constitui, por assim dizer, o segredo do Deus metafísico do judaísmo através dos séculos. No capítulo 6, versículos 4 a 9, se lê:

⁴³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. do grego por Mário Gama Coury. 2. ed. Brasília, Ed. da UnB, 1992.

“Escuta, oh Israel, Javé é nosso Deus, o Senhor é o único. E amarás ao Senhor teu Deus de todo o coração, com toda a tua alma e com todo o teu poder. Também aos teus filhos tu ensinarás essas palavras e delas falarás a eles em casa e a caminho, quando deitas e quando levantas. Sim, tu as terás como sinais sempre à mão, elas estarão quais estigmas na tua fronte e tu as escreverás nas portas de tua casa e nos pórticos das cidades”.⁴⁴

A passagem não articula algo parecido a um enunciado ético aristotélico, voltado ao aperfeiçoamento do homem e tampouco sugere um perfeccionismo incomum, incorporando o homem a um objetivo ao qual ele não poderia furtar-se. O que é proposto não diz respeito a relações recíprocas, transações de dar e receber. A passagem formula um mandamento incondicionado. Obedecer ou não a tal mandamento independe da esperança de ser atendido, e tampouco é tributado ao temor de ser prejudicado por Javé. Na verdade, trata-se do primeiro mandamento, porque confronta o ser humano com a possibilidade de obedecer ou de desobedecer, e não de dar simplesmente livre curso à natureza para ter uma perfeição que, sem a observância do mandamento, ele não poderia ter.

Sendo a ética aristotélica uma ética de perfeições humanas, descrevendo como o homem alcança a sua própria perfeição, os pensadores de proveniência judaica se colocaram no problema da possível relação existente entre os mandamentos e uma ética racional do tipo aristotélico. O primeiro pensador a refletir tal problema foi Saadia Gaon, por volta do século décimo. Ele tenta redefinir a posição religiosa judaica em termos racionalistas, com base numa concepção filosófica neoplatônica.

⁴⁴ Cf. Deuteronômio, 6,4 – 9.

Em sua obra, *O livro das crenças e opiniões*, ele tenta dar uma consistência filosófica ao Judaísmo por meio de uma classificação dos mandamentos bíblicos. Estes são agregados em dois grandes grupos. Os primeiros mandamentos, denominados inteligíveis, são aqueles que podem ser definidos independentemente das noções religiosas. Um segundo grupo é chamado de mandamentos de obediência. Estes compreendem prescrições que devem ser obedecidas enquanto mandamentos. Para o último tipo, não haveria uma explicação *convincente*. Como exemplo dos mandamentos de obediência, Saadia indica a prescrição de que certos animais podem ser comidos e outros não, ou o mandamento de acordo com o qual se deve sacrificar um boi e duas ovelhas em *Yom Kipur*, e não três ovelhas ou três bois.⁴⁵

Mesmo para os mandamentos inexplicáveis Saadia procura encontrar aspectos racionais plausíveis. Tais mandamentos fixariam limitações para limites arbitrários, quer dizer, um mandamento aparentemente desconexo tem a virtude de excluir a total arbitrariedade do agir humano. Assim, é racional que o homem não coma de tudo, já que então também pode comer carne humana. Como é preciso fixar um limite que se pode ou não comer, tal limitação é necessariamente mais ou menos arbitrária, mas de qualquer modo oferece um limite do qual não se pode prescindir de todo. O mesmo vale semelhantemente para os intercursos sexuais. Onde se põe o limite é, em última análise, irrelevante. Decisivo é, em contrapartida, que haja um limite.

⁴⁵ Cf. SAADIA, Gaon. *The book of beliefs and opinions*. Trad. do árabe por Sander Rosenblatt. New Haven : Yale University Press, 1948. p. 38.

Além disso, há mandamentos que não visam em princípio outra coisa senão a obediência, pois objetivam exercitar o homem individual a submeter a sua vontade à vontade divina, uma vez que todos os homens devem estar acostumados a acatar a autoridade estabelecida. Em suma, como é inconcebível que tudo seja permitido entre os homens, os mandamentos do Senhor são “a causa que promove a perfeição e o bem perpétuos”.⁴⁶

De acordo com Scolnicov, Saadia efetua uma helenização do conceito de *mitzva*. O mandamento não passaria de uma maneira de levar o homem a comportar-se de acordo com sua própria perfeição. Como a maioria dos homens provavelmente não atinge a perfeição por si mesma, mesmo os mandamentos de Deus aparentemente mais disparatados obrigariam os homens a chegar ao seu próprio bem.⁴⁷ Dentro desta visão, o mandamento estaria mais para a imposição de atitudes e comportamentos, que para uma orientação divina que respeita a liberdade do homem de permanecer fiel ou não ao mandamento divino.

No *Guia dos perplexos*, Maimônides coloca o problema de outro modo. Para ele, Saadia está dizendo que os mandamentos são supérfluos, inferiores ao bem natural do homem. Não fazem mais do que forçar os homens àquilo que por sua própria natureza eles teriam feito. Com isso, desapareceria toda e qualquer diferença entre a posição judaica e a posição grega. Maimônides introduz uma modificação neoplatônica em seu aristotelismo. Os mandamentos não levam à perfeição do homem, mas sim à imitação de Deus, quer dizer, levam o homem não à perfeição humana, mas à perfeição divina. Maimônides assegura assim que,

⁴⁶ Cf. GAON. Op. cit., p. 14.

⁴⁷ Cf. SCOLNICOV. op. cit., p. 79-80.

contrariamente ao que fizera Saadia, os mandamentos não são a causa do bem humano perpétuo, mas constituem o imperativo de imitar Deus.

Maimônides apenas aparentemente encaminha bem o problema, pois todos os atributos divinos são completamente homônimos. Sendo assim, não há lugar para a imitação de Deus, uma vez que o conceito que Dele temos é totalmente negativo. Segundo Maimônides, a relação entre Deus e o homem não ocorre entre um ser absolutamente perfeito – Deus – e seres totalmente imperfeitos – os homens. Tal formulação seria aristotélica, pois estabelece uma comparação entre Deus e as criaturas, ou melhor, com essa formulação Deus fica positivamente definido pela mente humana, o que contraria necessariamente a tese de que de Deus o homem somente pode ter um conceito absolutamente negativo.

Maimônides não pode admitir a definição escolástica de Deus como *summum ens*. Deus não é a entidade máxima, porque não há uma analogia de ser entre Deus e os homens, como ocorre no pensamento tomista, no qual se afirma que Deus é o análogo e o homem é o analogado. De acordo com a tradição judaica de Maimônides, Deus somente pode ser definido com a asserção segundo a qual Ele é o absolutamente Outro. Se isso é assim, então é conseqüente que não faz sentido falar de imitação de Deus.

Maimônides procura resolver o problema de outro modo. No capítulo segundo de *Guia dos perplexos* ele retoma o episódio da expulsão dos primeiros homens do paraíso. Deus chama o homem. No momento em que o homem escuta Deus, ele percebe que está nu e evita encontrar-se com Deus – Adão se esconde.

Quando Deus lhe perguntou por que estava se escondendo, Adão respondeu que estava nu e se envergonhava disso.

Maimônides chama a atenção para o fato estranho de que, antes da transgressão, falta ao homem e à mulher um determinado conhecimento que eles, de acordo com o relato bíblico, adquirem depois de haverem comido o fruto proibido, portanto um saber que lhes adveio por acréscimo com a transgressão. Maimônides interroga-se sobre o sentido de um castigo que é aplicado ao homem transgressor e traz um conhecimento que lhe faltava antes do castigo.⁴⁸

Para Maimônides, tal interpretação corrente deve estar errada, ou seja, a desobediência a Deus não pode ter dado aos homens uma faculdade que antes não tinham. Para o pensador judeu, o homem e a mulher não possuíam antes da transgressão o conhecimento moral, porque não tinham necessidade de um tal conhecimento, uma vez que estavam de posse do conhecimento teórico. De acordo com essa explicação, o castigo imposto aos nossos pais consiste na impossibilidade de os primeiros homens continuarem a ter o que até aquele momento tinham, a saber, o conhecimento teórico.

Uma vez transgressores, os homens têm por necessidade de uma segunda categoria de conhecimento, denominado *conhecimento moral*. Em vez de conhecer algo pelas razões últimas, cada descendente de Adão e Eva precisa recorrer àquilo que é definido como bom por seu semelhante e, enquanto tal, é bem acolhido pela sociedade e transmitido de geração em geração, sem que ninguém saiba exatamente porque aquilo que todos devem observar é bom, salutar, merece ser passado adiante

⁴⁸Cf. MAIMON, op. cit., p. 237.

e de que, afinal, o homem se envergonha ao fazer o contrário daquilo que a lei prescreve.

Assim, finaliza Maimônides, os homens não têm clareza sobre as razões que os levam a ter vergonha quando andam sem roupas. As razões, os motivos e as explicações que têm para sentirem o que sentem advêm todas da tradição, da palavra transmitida de pai para filho, da sanção social imposta a quem não observa o que há milênios é exigido dele, enfim, a vergonha tem suas origens na desobediência enquanto tal.

Em conformidade com a posição de Maimônides, o homem é obrigado a se orientar no conhecimento moral como substituto inferior do conhecimento teórico, vale dizer, pudesse o homem dispor do último, ele não teria necessidade do primeiro. Dessa formulação Maimônides adquire duas conclusões: a primeira assevera que o conhecimento da perfeição moral é imprescindível à descendência adâmica, e a segunda diz que o conhecimento teórico, por ser superior, fica mais ou menos reservado ao conhecimento profético.

Nos capítulos seis e sete do livro *Oito capítulos*, Maimônides explicita o seu entendimento sobre a doutrina exposta pelos profetas. Assim se encontra registrado no

capítulo seis: “Creio plenamente que todas as palavras dos profetas são verdadeiras”.⁴⁹ No capítulo sete, ele atesta a veracidade dos profetas perante sua fé ao afirmar que: “Creio plenamente que a profecia de Moshé Rabênu é verídica, e

⁴⁹ Comentário: “Devemos saber que na espécie humana podem ser encontrados indivíduos possuidores de qualidades excelentes, refinadas e perfeitas ao extremo; suas almas são dispostas de modo a assumir a forma da razão. Essa razão humana pode depois unir-se ao Intelecto Ativo do qual

que ele foi o pai dos profetas, tanto dos que o precederam quanto dos que o sucederam”.⁵⁰ Para Maimônides, todos os profetas viram a Deus através de véus, à exceção de Moisés, que O viu através de um só véu translúcido.

Maimônides entende que aos véus correspondem estados de perfeição moral. Quanto mais véus, mais imperfeições há e, por conseguinte, menos perfeito é o conhecimento de Deus. Inversamente, quanto mais perfeições houver, menos véus haverá, a ponto de Moisés tê-lo visto por meio de um só véu. Para Maimônides, Moisés é o senhor dos profetas. Só lhe faltava desfazer o último véu, que é o véu da condição humana, o qual não pode ser desfeito, razão por que também Moisés não atingiu a perfeição total.

Quando, no *Êxodo*, se relata “verás as minhas costas, mas a minha face não verás”, Maimônides entende que a situação é igual a quem reconhece alguém pelas costas, mas não pode ter a certeza absoluta de que ele é aquele a quem pensa estar reconhecendo, em comparação a quem vê a face de alguém e o reconhece mesmo em meio de uma multidão.⁵¹

Segundo Maimônides, quando Moisés recebeu os mandamentos do decálogo, Deus lhe falou face a face. O pensador judeu interpreta o dado como significando

emanações significativas procedem em direção a ela – tais homens são profetas, e esta é a natureza e maneira da profecia [...]”. Cf. MAIMON, op. cit., p. 82.

⁵⁰ Comentário: Moshé Rabênu foi o escolhido na espécie humana, tendo atingido um conhecimento maior do que jamais foi conseguido por homem algum no passado ou no futuro [...]. A profecia de Moshé Rabênu diferia da de todos os outros profetas de quatro formas. Primeiro, com Moshé Ele se comunicou sem qualquer mediador. No segundo, no caso de Moshé, a palavra divina lhe vinha mesmo durante o dia, enquanto estava de pé entre os dois querubins na Arca da Aliança. Terceiro, Moshé não sentiu medo da Palavra, isto sendo devido à intensa união da sua razão com o Intelecto Ativo. Quarto, Moshé Rabênu, sempre que ele quis, foi capaz de dizer: ‘Esperai para que eu possa ouvir o que o Senhor ordenará para vós’”. MAIMON, op. cit., p. 82-83.

⁵¹ Maimônides. op. cit p. 130. Ver também HESCHEL, op. cit., p. 98.

uma relação de pessoa para pessoa. Não se trata de metáfora, mas de uma confrontação direta. Nesse episódio há uma relação direta entre Deus e Moisés, e o que acontece mais tarde, não é uma descrição de um encontro entre Deus e o homem, mas sim, do reconhecimento de Deus pelo homem. É uma questão homonímia, é o emprego de palavras iguais para se dizer coisas diferentes.

Quando Moisés chega ao conhecimento de Deus, ele traduz tal conhecimento em mandamentos. Ele transforma o encontro em conhecimento moral. Deste modo, ele cumpre seu papel de profeta. Ele, por ter o conhecimento máximo, poderá conduzir o povo por força desse conhecimento. Moisés é o profeta máximo pelo fato de ele ter sido capaz de traduzir esse conhecimento em regras de conduta prática, com as quais organizou e conduziu o povo de Deus; eis que o povo não tem esse conhecimento e tampouco as condições necessárias para atingi-lo. O profeta deriva os mandamentos de seu conhecimento teórico, isto é, a moral verdadeira supõe o conhecimento verdadeiro de Deus – o negativo.

Esta é a tarefa que Maimônides se propõe. É desta maneira que o pensador judeu entende o seu trabalho, ou seja, dar continuidade ao cumprimento mosaico. Ele escreve o *Guia dos perplexos* para aqueles que podem alcançar o máximo conhecimento negativo de Deus. Ele escreve ainda o *Mischná Torá*, uma imensa compilação total da *halakhá*, do conjunto de regras da vida judaica. Tal é o instrumento para a liderança do povo. Moshé ben Maimon (Maimônides) está instituindo um conjunto de leis pelo qual o povo pode ser conduzido. Ele não se considera igual a Moisés. Pelo contrário, o maior dos profetas promulgou leis que ele, Maimônides, apenas está codificando.

Todas essas leis levam ao conhecimento, a imitação de Deus é uma imitação intelectual, e nada mais do que isso. Os que não podem chegar a esse conhecimento divino vão continuar sendo regidos pelas leis de Moisés e codificadas por Moshé ben Maimon. Outros podem ir além delas, sem jamais as poderem abandonar.

Sendo a lei uma condição necessária para se chegar à perfeição moral, ela é pré-requisito para a perfeição intelectual. O que aconteceu a Moisés é ter chegado à condição de perfeição intelectual e moral anterior ao tempo da lei. Para Maimônides, Moisés não precisou de leis para chegar à perfeição moral. A questão: se, para expiar uma falta ritual, deve ser praticado o sacrifício com uma ou duas pombas, ou se deve praticar certo ritual de uma ou outra maneira, isto não tem importância em si mesmo, a não ser como propedêutica ou como meio de levar o homem a um certo tipo de comportamento. Moisés não necessita da lei, porque viu Deus o mais próximo possível. Assim sendo, a codificação das leis destina-se àqueles que, em primeiro lugar, não podem ler o *Talmud* e chegar às conclusões por si próprios, e, em segundo lugar, aos que não são filósofos.⁵²

Esta situação é exemplificada por Maimônides, através da figura do rei dentro de seu palácio. Alguns não sabem nem da localização do palácio, outros têm o conhecimento da localização e conseguem ir até a porta do palácio, outros vão até o átrio. Nesta seqüência encontrar-se-ão aqueles que vêem a fisionomia do rei. Para Maimônides, os rabinos não chegam ao átrio, porque lhes falta a instrução filosófica. O fato de que alguém se conduza de acordo com essas leis, sem entender

⁵² Cf. a introdução de MOSE Ben MAIMON (Maimónides), op. cit., 1954. Nesta passagem o livro é dedicado ao discípulo versado no *Talmud* e conhece os livros dos filósofos.

muito o que está fazendo, por si só não vai levá-lo à perfeição humana, mas vai pô-lo numa situação bem melhor do que se não fizesse isso.

A *Torá* usa uma linguagem usual. Falar desse modo é dizer que Deus tem mão, voz, é justo e misericordioso e instituiu um código de comportamentos que pode ser entendido, apreciado, obedecido por todos instintivamente. No fim das contas, os mandamentos são, para Maimônides, um instrumento educativo e político, inculcando nos homens uma medida apropriada a eles do conhecimento da autoridade absoluta de Deus. Maimônides escreve:

[...] *A Torá fala a linguagem dos filhos do homem.* O significado disto é que tudo que todos os homens são capazes de compreender e representar para si mesmos em princípio pensou-se ser aplicado a Deus como necessariamente pertencendo a ele, seja ele exaltado. Portanto, atributos indicando corporalidade foram predicados dele de forma a indicar que ele, seja ele exaltado, existe, visto que a multidão não pode em princípio conceber qualquer existência, salvo apenas a de um corpo”.⁵³

A necessidade condicional do silogismo prático aristotélico não é suficiente para se poder passar ao mandamento com um valor absoluto. É preciso, sim, um ato de vontade que dê ao homem um comando absolutamente imperativo, do mesmo modo que é preciso um ato paralelo de vontade que obedece irrestritamente ao mandamento. Para Maimônides, o valor absoluto é a necessidade incondicional. A vontade corresponde à obediência como reconhecimento dessa incondicionalidade.

⁵³ Cf. MAIMON, op. cit., p. 154.

Comandar com autoridade divina é exprimir, no ato de comandar, o valor absoluto do mandamento. E esse valor, independentemente da natureza física e social que lhe é própria, pode-se originar de um ser que é a causa de toda existência e cuja própria existência é absolutamente incausada. Moisés aprendeu, na medida do humanamente possível, esta necessidade incausada da existência de Deus, que difere da existência causada e contingente de tudo o mais o que existe sobre a face da terra e alhures. Além do significado educativo e social dos diversos mandamentos, o profeta, no próprio ato da instituição política, imita a Deus, como possuidor de vontade e portador de poder que comanda.

No Monte Sinai, Moisés atingiu o máximo da possibilidade humana no que diz respeito ao conhecimento de Deus. Dentro da condição humana, ele entendeu como criatura de carne e osso, o que é ser um ente cuja existência é inseparável de sua essência. Ele anteviu, através de um único véu, a diferença entre um ser precário, contingente e passageiro – ele próprio – e um ser necessário por definição – Deus.

A compreensão do maior dos profetas é única. Para Maimônides, ela também não pode ser reconstruída, repetida e revivida filosoficamente, eis que a criação não pode ser filosoficamente demonstrada, nem tampouco ser refutada. O elemento imperativo do mandamento é insubstituível. Moisés transmite ao povo a sua visão no Monte Sinai, não por intermédio do conteúdo do mandamento, mas através do próprio ato de comandar. O mandamento exige obediência irrestrita, não compreensão total. A obediência ao mandamento é que exprime uma vontade incondicional e que nos aproxima do que é vedado ao homem conhecer, por força própria, um saber que permanece ininteligível aos humanos e do qual somente

podemos conhecer o negativo de um ser cuja existência não é separável de sua essência.

A justificação para a linguagem negativa reside, em Maimônides, na própria linguagem religiosa. Os caracteres ontológicos e lógicos, os atributos, exigem que os termos das Escrituras sejam interpretados de maneira equívoca ao se referir à essência divina, ou como ações ao se referirem às ações de Deus no mundo. O primeiro resulta em proposições do tipo “Deus é Deus”, e os últimos não dizem nada da essência divina, não levando ambos a qualquer conhecimento da essência divina. Ao se interpretar “Deus é X” como “Deus não é não-X” (“Deus não é igual à privação de X”), confere-se certa inteligibilidade à primeira proposição, na medida em que se fica sabendo o que está sendo negado.⁵⁴

1.12 - A presença da filosofia metafísica de Maimônides na teologia

Com base em seu comentário sobre a Mishna Sanhedrin, Maimônides formulou os treze princípios da fé israelita. Nesta se fazem visíveis os princípios de uma visão metafísica do conceito de Deus aplicados à formulação teológica israelita. Na seqüência deste tópico serão apresentados os princípios e apontados quais conceitos metafísicos que formam a base ou fundamento destes mesmos artigos.

No primeiro artigo se lê: “Eu acredito plenamente no Criador, que o Seu nome seja bendito e guia de todos os seres, que Ele, apenas Ele, criou, cria e criará todas as coisas”. Nesta afirmativa está presente o conceito de um princípio único,

⁵⁴ Cf. BURRELL, David. *Knowing the unknowable God*. Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas. Paris : University of Notre Dame, 1988. p. 87-89.

que é o da origem de todas as coisas. A unicidade é um conceito metafísico de ser que Maimônides aplica a Deus. Outro conceito indiretamente presente é o de causa primeira, aquilo que torna possível todas as outras coisas. Deus é o princípio criador, no pensamento de Maimônides.

O artigo segundo traz o seguinte imperativo: “Eu acredito plenamente que o Criador, que o Seu nome seja bendito, é um e único e que não existe nada de mais único do que Ele; que apenas Ele é nosso Deus, era, é e será.” De forma incisiva, volta a reafirmar a unicidade de Deus, bem como o conceito metafísico do eterno. Deus, na compreensão de Maimônides, está fora do tempo, mas se manifesta no tempo e se presentifica na temporalidade da existência do ser homem, permitindo que este tome conhecimento de seu Ser. Nisto consiste a ação reveladora de Deus.

O terceiro preceito da fé israelita diz o seguinte: “Eu acredito plenamente que o Seu nome seja bendito, é etéreo; que Ele não tem nenhuma propriedade antropomórfica; que nada é parecido com Ele”. Este preceito, que sustenta a pureza celestial de Deus, traz ocultamente também o conceito metafísico da exclusividade, da totalidade, da auto-suficiência e da imaterialidade de Deus. Tem-se, desta forma, a visão de exclusividade no sentido de um Deus completamente outro e que em nada se equipara ao homem. Totalidade, aquilo no qual não se encontram partes, isto é, a afirmação de Deus como Ser simples e indivisível. Um Ser que nada pode compor com Ele.

No quarto preceito encontramos a seguinte máxima: “Eu acredito plenamente que o Seu nome seja bendito, é o primeiro e o último”. A idéia do preceito aponta Deus como causa primeira e fim de toda a existência. Ora, os conceitos de causa

primeira e causa final são conceitos que foram desenvolvidos pela metafísica aristotélica.

O quinto preceito diz respeito ao comportamento do homem na relação humano-divina. Do sexto ao oitavo ele afirma a fé israelita nos profetas. No nono, ele não fala diretamente de Deus, mas afirma a sua imutabilidade que se revela na Torá, a qual não será modificada. A imutabilidade é um conceito metafísico próprio do ser perfeito, auto-suficiente. Aquele ao qual nada pode ser acrescido.

Tais qualidades são próprias de Deus no pensamento de Maimônides. Pode ser observado que ele, para não reduzir o Ser de Deus, O predica negativamente. Vejamos o texto do artigo nono: “Eu acredito plenamente que esta Torá não será modificada e que não haverá outra dada pelo Criador; bendito seja o Seu nome”.

No décimo princípio, Maimônides sustenta a onisciência e a onipresença de Deus, afirmando: “Eu acredito plenamente que o Seu nome seja bendito, conhece todas as ações e todos os pensamentos de todos os seres humanos, como está escrito: “ Ele molda o coração de todos, Ele capta todas as ações”.⁵⁵ Este princípio está correlacionado com a idéia de ser perfeito desenvolvida pela metafísica.

Os artigos onze e doze não tratam de predicar Deus. O primeiro destes visa expor o comportamento ético e justo de Deus em relação ao homem. Já o segundo, o de número doze, tem caráter profético, fala da vinda do Messias. São dois artigos cujo conteúdo não diz respeito ao assunto que aqui se desenvolve.

Por fim, no décimo terceiro artigo, ele reafirma Deus como princípio e fim, a eternidade, para onde tendem todos os homens. Como já foi dito, o conceito metafísico de eternidade apresenta um Deus Senhor do tempo. Eis o texto deste

princípio de fé: “Eu acredito plenamente que haverá a ressurreição dos mortos no momento em que desejar nosso Criador; bendito seja Seu nome; exaltada seja a Sua recordação para todo o sempre.”⁵⁶

Deste modo, entende-se como indiscutível que o que Maimônides compreende como Deus é um Ser necessário, perfeito, imutável, eterno, sem princípio nem fim. Causa e fim de todas as coisas. Um Ser nitidamente metafísico. Todos estes predicados estão presentes em sua produção filosófica, que tem por o tema o Ser de Deus.

1.13 – Conclusões preliminares

A partir de uma visão preliminar, o que se pode concluir é que a filosofia do ser de Deus produzida por Maimônides é simplesmente uma produção de quem viveu uma época onde o conhecimento racional interrogou a fé sobre a veracidade racional de seus ensinamentos. Esta foi a discussão que predominou no ambiente intelectual daquele tempo.

Interpelado por essa realidade, a proposta desenvolvida até o presente momento sentiu-se no dever de esclarecer como ocorreram os fatos que vieram a culminar na produção filosófica de Maimônides sobre o ser de Deus. Só que Maimônides não filosofou a partir do nada ou de um “santo” que desceu; não foi uma iluminação que atingiu o filósofo no deserto. Ele viveu em um mundo intelectual habitado; sua produção dialoga com islamitas e com as variadas

⁵⁵ Cf. Salmo 35,15.

⁵⁶ Todas as citações que se encontram entre aspas, ao longo deste último tópico, são da obra *Mishné Tora*, de Maimônides. Cf. MAIMON, op. cit., p. 301.

correntes intelectuais da teologia e da filosofia judaicas. O filosofar ocidental é produto do mundo grego posterior à formulação da teologia judaica e de alcance universal dentro do Ocidente e que respingou no Oriente. Desse modo, pode-se entender como se tornou necessário que se procurasse buscar vestígios do pensamento religioso israelita na filosofia grega. A hipótese que foi confirmada pela filosofia de Xenófanés, Fílon, Aristóteles, etc. Na filosofia de Xenófanés encontram-se dois traços do Deus de Israel. O primeiro diz respeito à crítica à antropomorfização dos deuses na cultura grega. O segundo diz respeito à natureza de Deus como ser completamente diferente do humano.

Confirmada a hipótese da influência do Deus de Israel em parte da filosofia grega, fez-se necessário um segundo passo, que é o da reconstrução do ambiente filosófico israelita com o qual Maimônides dialoga. A grande surpresa foi a vastidão de correntes e pensadores israelitas, todos imbuídos da mesma proposta, qual seja, a de conciliar o Deus revelado, o Deus de Moisés e da Bíblia, com os preceitos metafísicos da unicidade e simplicidade do ser de Deus. É neste ambiente que se encontram atributistas, antiatributistas e modalistas com seus respectivos problemas de lógica e de ordem semântica. Eles formaram correntes como os ashritas e mutazilis, também filósofos como: Ibn Khaldun, Al-Muqammis, Al-Najjar e o grande Fílon de Alexandria.

Este é o contexto intelectual com o qual Maimônides interage. É neste ambiente que ele, enquanto rabino e filósofo, sente-se obrigado, pelas circunstâncias do momento histórico, a desenvolver sua síntese entre a fé e a razão; ele a faz utilizando-se da herança filosófica ocidental de Aristóteles e preservando a

cultura judaica e a tradição revelada da religião de Israel. O seu trabalho procura evidenciar o Ser de Deus dentro de uma época em que o homem, fazendo uso de razão, ousou pedir provas do ser Deus.

O trabalho de Maimônides foi justamente preservar os atributos antropomórficos de Deus registrados nas Sagradas Escrituras, bem como a unicidade de um ser simples, auto-suficiente, completamente diferente do homem; uma realidade para a qual não temos expressão nem critérios lingüísticos adequados. Para cumprir o seu objetivo, ele retoma ao estudo do ser que se encontra na Metafísica de Aristóteles. Foi dentro da filosofia naturalista grega que ele encontrou conceitos capazes de uma sistematização metafísico-filosófica de Deus.

A partir do conceito de Causa Primeira ele retira o fundamento para necessário ao entendimento de Deus como ser criador de todas as coisas. Sabe-se que o conceito filosófico de criação é simplesmente inexistente na filosofia grega. É curioso que Maimônides se utilize da filosofia naturalista grega para destronar a soberania da natureza e substituí-la por Deus. Por dedução lógica, ao considerar Deus como criador do universo, ele salvou a eternidade de Deus, e o mundo deixa de ser um processo físico natural, passando a ser o resultado da vontade de Deus. Por sua vez, Deus passa à condição de Ser Absoluto, diferente de todos os demais seres.

Desta forma, pode-se dizer que o caminho para o ser ilimitado de Deus estava aberto. Restava, porém, saber: como falar de Deus ? como predicar Deus? como atribuir a Deus suas qualidades sem limitá-las ? A solução proposta por Maimônides foi a da predicação negativa de Deus. Dizer o que Deus é pelo que Ele não é. A solução deve-se ao fato de o rabino-filósofo perceber que a linguagem

humana é ineficaz para dizer do ser de Deus. Em sua concepção, Deus se revela no vácuo de nossa fala. Isto significa: dizer que algo não é, não quer dizer que existe o não ser do que se afirma, pois do inexistente nada se diz.

Resolvidas as questões do ser de Deus pela teoria da predicação negativa, restou a Maimônides uma concepção que desse sentido para a relação humano-divina. Isto ele faz dotando tal relação, de um caráter de parceria fundada no conteúdo ético. Deus dá ao homem existência e, em troca, exige em contrapartida fidelidade à parceria.

A importância do pensamento de Maimônides consiste justamente em fundamentar o ser de Deus de maneira racional e dar um sentido para o comportamento religioso do homem. Ao fundamentar a veracidade do ser de Deus, ele salva a veracidade da religião, e ao demonstrar a auto-suficiência de Deus, ele salva a necessidade do homem manter-se fiel a Deus; e, por fim, ao demonstrar que Deus é o criador de todas as coisas e o homem sua criatura, ele revela a importância do comportamento do homem, que enquanto devedor de Deus, tem por missão de fazer acontecer a vontade deste último.

2. O CONCEITO METAFÍSICO DE DEUS NO CRISTIANISMO

2.1 - Santo Tomás, seu tempo e sua obra.

Para alguns autores, Tomás de Aquino nasceu no ano de 1221; para outros, a sua data de nascimento teria sido 1225, e ainda outros a colocam hipoteticamente em 1226. Portanto, não há um consenso sobre a data de nascimento do Aquinate. Porém, quanto ao local de nascimento, os autores consultados unanimemente afirmam ter sido Roccasecca, na região sul do Lácio. Tomás era filho do italiano Landolfo, conde de Aquino. Sua mãe era uma normanda chamada Teodora.

Tomás recebeu educação básica na abadia de Montecassino, que, devido às guerras entre o imperador romano e o Papa, foi abandonada, ficando em estado deplorável. Por tal razão, Tomás foi para Nápoles, onde prosseguiu os estudos na universidade fundada por Frederico II. Em Nápoles, teve contato com os dominicanos, muitos dos quais se dedicavam às atividades acadêmicas. Isto atraiu o jovem Tomás para a vida religiosa, envolvida no debate cultural, aberta a novas instâncias sociais. Era uma maneira de viver livre dos interesses mundanos. Para assumir a sua decisão de seguir a vida religiosa, o maior obstáculo foi vencer a resistência da família.

Nos estudos se destacou como discípulo de Alberto Magno, em Colônia, entre os anos de 1248 e 1252. Foi o mesmo Alberto que o recomendou ao provincial para a tarefa de ir a Paris na condição de professor. Entre 1252 e 1256, lecionou em

Paris. Nos dois primeiros anos, atuou como *baccalaureus biblicus* e, nos últimos dois anos, como *baccalaureus sententiarius*. Dessa época, o que restou do trabalho de Tomás foram os seus comentários às sentenças de Pedro Lombardo e o grandioso *Scritum in libros quattor sentenciarum*. São ainda do mesmo período: *De ente et essentia* e *De principiis naturae*, onde o Aquinate expõe princípios metafísicos de modo geral. Tais princípios foram fontes de inspiração para suas futuras reflexões.

Superados os obstáculos advindos de mestres do pensamento secular, Tomás recebe o título de *Magister* em Teologia, obtendo também uma cátedra em Paris. Em Paris, ficou ensinando entre 1256 e 1259. Foi nesse período que ele desenvolveu as *Questiones disputatae de veritate*, o comentário ao *De trinitate* de Boécio e a *Summa Contra Gentiles*. Passado esse período, Tomás fez peregrinação por várias universidades da Europa, como Colônia, Bolonha, Roma e Nápoles. Foi neste período também que ele escreveu as *Questiones disputatae de potenti*, o comentário ao *De divinis nimiribus*, do Pseudo-Dionísio, o *Compendium theologiae* e o *De substantis separatiis*.

Retornou a Paris para combater os antiaristotélicos e os averroístas representados principalmente pelo prestigiado mestre Siger de Barbant. Neste tempo, Tomás escreveu o *De aeternitate mundi* e o *De unitate intellectus contra averroistas*, ao mesmo tempo em que preparou a sua maior obra, a *Summa Theologica*. Esta última teve início quando de sua passagem por Roma, ou Viterbo, e sequenciada em Paris; por último, em Nápoles, mas não foi concluída. Santo Tomás de Aquino faleceu em 7 de março de 1274, no mosteiro cistercense de

Fossanova, quando se dirigia para Lião, onde participaria do importante Concílio de Lião.

Segundo Batista Mondin,⁵⁷ a obra de Tomás compõe-se de quatro grupos distintos: o primeiro recebeu o nome de obras somáticas; o segundo, de questões disputadas; o terceiro compõe-se dos comentários filosóficos, e no quarto grupo estão os comentários bíblicos. O citado autor os ordena na seguinte ordem cronológica:

1. O grupo dos escritos somáticos: *In quattuor libros sententiarum* (Sobre os Quatro Livros das Sentenças - 1254/1256 -); *Summa Contra Gentiles* (Suma Contra os Gentios - 1258/1264 -); e *Summa Theologica* (Suma Teológica - 1267/1273-);

2. O grupo que reúne as questões disputadas compõe-se de cinco escritos: *De veritate* (Sobre a Verdade - 1254/1256); *De potentia* (Sobre a potência - 1256/1259); *De Malo* (Sobre o Mal - 1263/1268-); *De anima* (Contra a alma - 1269/1270-); *De Virtutibus* (Sobre as virtudes - 1269/1260-);

3. O terceiro grupo é composto dos comentários filosóficos. São comentários que partem de obras de Aristóteles, Boécio e o Pseudo-Dionísio. De Aristóteles ele comentou: a *Física* (1265-1270); a *Metafísica* (1265-1270); a *Ética* (1266); a *Política* (1268); *Analíticos posteriores* (1268); *Da alma* (1270); *Perihermencias* (Sobre a Interpretação - 1269/1272);

⁵⁷ Cf. BATISTA, Mondin. *Curso de filosofia*. Trad. do italiano por Benoni Lemos. São Paulo : Paulinas, 1981, V. I. p. 171. (Coleção Filosofia)

4. O último grupo dos escritos do *Doctor Angelicus* é composto de dois ensaios de grande valor que *O Ente e a Essência* e *De regimine principum* (Sobre o governo dos Príncipes). O primeiro destes tem conteúdo metafísico e o segundo político.

2.2 - O mundo intelectual de Santo Tomás de Aquino.

Pode-se afirmar que a produção filosófica de Tomás de Aquino, tem por fim a defesa da fé cristã em dois sentidos. O primeiro sentido está direcionado contrariamente à posição teológica adotada pelos gentios, isto é, os não cristãos, mais propriamente os judeus e os mulçumanos. A segunda tem por fim o combate às heresias no interior do próprio cristianismo.

No âmbito externo do cristianismo, a filosofia de Tomás de Aquino busca defender a fé cristã, no confronto com os pensamentos religiosos de islamitas e judeus. Ele assume a tarefa de responder e justificar racionalmente as teses cristãs. Para cumprir sua tarefa, ele se faz leitor dos grandes filósofos, do islamismo, do judaísmo, do cristianismo e de maneira especial, grande estudioso de Aristóteles, de quem recebeu maior influência.

Os islâmicos, que ocupavam boa parte da península Ibérica, possuíam a filosofia de Avicena e Averróis.⁵⁸ Este último exerceu grande influência no debate

⁵⁸ Averróis (1126-1198), pensador islamita, nascido em Córdoba. Filósofo, jurista e médico, ficou conhecido na história da filosofia como “O leitor de Aristóteles. O tema central de sua produção filosófica foi a problemática da fé e da razão. A ele coube o mérito de colocar o problema visando dar um suporte racional e sistemático para a questão da fé islâmica e a razão. Suas principais obras são: *Comentário médio; o grande comentário, relativo à Física, Metafísica, De anima, Analíticos primeiros; Tratado decisivo sobre a concordância entre filosofia e religião; A conjunção entre intelecto material e intelecto separado e A eternidade do mundo*. As falsas interpretações dadas à obra de Aristóteles, de modo especial por Avicena. “ Se é verdade que a filosofia e a religião ensinam a verdade, então não pode haver desacordo substancial entre elas. Em caso de contrastes,

filosófico religioso cristão do século XIII. Os intelectuais islâmicos e israelitas eram possuidores de uma grande cultura e apresentavam questões de soluções difíceis. Isto pode ser confirmado por Odilão Moura, em sua introdução à *Suma contra os gentios*,⁵⁹ o qual afirma que Jaime I, conquistador de Aragão, estava preocupado com os mouros e os judeus; possuidores de sólida cultura filosófica e religiosa, apresentavam questões difíceis à fé cristã.

A Averróis coube a tarefa de trazer Aristóteles para o campo da filosofia religiosa do mundo medieval. Partindo de Aristóteles, ele foi o primeiro a defender um posicionamento único por parte da fé e da razão, afirmando a unicidade da verdade. O posicionamento desse autor era polêmico no que diz respeito à questão da verdade, porque ele dava primazia à filosofia em relação à religião; vejamos:

“Se é verdade que filosofia e religião ensinam a verdade, então não pode haver desacordo substancial entre elas. Em caso de contrastes, então, é preciso interpretar o texto religioso no sentido exigido pela razão, porque a verdade é uma só, a da filosofia. Não existe, portanto, dupla verdade; existe apenas a verdade da razão; as verdades religiosas expostas no Corão são símbolos imperfeitos [...]”⁶⁰

Os averroístas formaram, na universidade de Paris, uma forte corrente cristã. Eles foram representados, no tempo de Santo Tomás, pelo renomado filósofo e professor Siger Barbant⁶¹, a quem coube a liderança do grupo que contou ainda com

então é preciso interpretar o texto religioso no sentido exigido pela razão, por que a verdade é uma só, a da filosofia (REALE, op. cit., p. 536).

⁵⁹ Cf. MOURA, Odilão. Introdução a *suma contra os gentios*. In: AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*. Caxias do Sul : Sulina, Ed. da UCS, 1990. p. 5.

⁶⁰ Cf. REALE, op. cit., p. 537.

⁶¹ Siger Barbant, (1240-1284, aproximadamente), filósofo cristão, defensor das idéias de Averróis. Intelectual respeitado dentro da Universidade de Paris, que foi o maior centro de disputas acadêmicas daquela época. AQUINO, op. cit., p. 589s.

Boécio de Dácia e Bernier de Nevélles.⁶² Os pontos principais do pensamento averroísta podem ser sintetizados em cinco teses. O primeiro ponto pertence ao campo da lógica. Diz respeito à coexistência de duas verdades, podendo estas ser contraditórias entre si. Esta tese coloca a fé dentro de uma visão que independe da razão.

O segundo ponto de vista pertence ao campo da psicologia. Os islamitas defendiam a existência de um único intelecto para todos os homens. O que difere é o modo pelo qual se dá o uso desse intelecto em cada pessoa. O pensamento é o de que mediante os sentidos internos da imaginação e da estimativa, acontece a variação pessoal em cada indivíduo.

O terceiro é de ordem moral, e consiste na negação da liberdade da pessoa sustentando deste modo o determinismo. O quarto ponto da questão é cosmológico, diz respeito à eternidade do cosmo. O mundo, no pensamento de Averróis, não tem princípio e nem fim. Este pensamento sustenta que as formas substanciais estão presentes na matéria desde e sempre. Finalmente, o quinto ponto tem conteúdo teológico e diz respeito à afirmação de que a transcendência de Deus o impede de conhecer as criaturas e de ter o conhecimento do que é necessário e universal, e nem tão pouco de se chegar ao conhecimento daquilo de que é causa. Isto é, Deus criou o mundo, mas não o conhece.⁶³

⁶² Além destes, outros islamitas que gozavam de grande popularidade na Universidade de Paris, Tomás cita todos os pensadores mulçumanos de que se tem conhecimento. Eis alguns deles: Albumassar; Algazel; Avemplace. Segundo Giovanni Reale, para combater o pensamento Árabe, Tomás escreve *De aeternitate mundi* e o *De unitate intellectus contra averroísta*. Cf. REALE, op. cit., p. 554.

⁶³ Cabe observar que não é pretensão do presente trabalho expor o pensamento islâmico e, sim, mostrar com quem Tomás de Aquino está dialogando.

Embora os pensadores árabes tenham contribuído para a difusão de Aristóteles no ocidente cristão, eles não escaparam às críticas do Aquinate. Fortes críticas se dirigem, de forma especial, para as filosofias de Avicena, de quem aceita muitas teses, e a Averróis, autor que teve grande influência nos meios intelectuais daquele tempo e gerador da corrente filosófica que recebeu o nome de averroísta.⁶⁴

Tomás de Aquino analisa e critica também os filósofos israelitas. Embora o Aquinate tenha deixado explícito o seu respeito pela figura de Maimônides, ele refutou sua tese sobre o número dos anjos. Rejeitou também a opinião de Avicebron (1029), que diz respeito à idéia da inatividade do corpo. Segundo Avicebron, a ação é uma faculdade exclusiva da alma. Outras doutrinas judaicas rejeitadas são: a de que Deus não pode ser conhecido pela razão; a que sustenta que Deus tem figura corpórea e se purifica de pecados. Foram rejeitados, ainda, antigos erros de fariseus e saduceus.⁶⁵

No âmbito interno da própria Igreja, Tomás de Aquino contradiz também as heresias daquele momento histórico. De modo especial, a dos cátaros e albigenses.⁶⁶ Trata-se de teses heréticas trazidas do oriente pelos cruzados, quando do retorno das lutas. Quanto ao conteúdo destas heresias, elas estão relacionadas com o ser de Deus: a primeira é a tese de que o mundo é criação do Diabo. Tal afirmativa fere o princípio do ser de Deus como criador de todo o universo. A segunda tese, é a que foi defendida pelos hereges, e nega a ressurreição da carne.

⁶⁴ A afirmativa do parágrafo acima encontra respaldo na *Suma contra os gentios*, (SCG.). Cf. L. I c. II; VI e XXVIII; L. II c. CXXIV; L. III c. XXVII; LVI; LIX.

⁶⁵ As refutações de Tomás às teses israelitas podem ser confirmadas na SCG. Cf. L. I c. II; XII; XX; XCV; L. II c. LXXXIX; L. III c. LXIX; LXXXV; CII; L. IV c. LVII.

⁶⁶ Cátaros e Albigenses formaram um grupo herético, que professava a doutrina maniqueia, no Sul da França, entre os Séculos XII e XIII. MOURA, op. cit., p. 6.

Esta atenta contra o Ser de Deus, enquanto salvador, e deixa também uma porta aberta para a tese da reencarnação. Por que, se não há ressurreição da carne, a alma não teria necessariamente individualidade corporal. Em geral, as teses heréticas que reviviam antigas heresias.

Para refutar os erros contidos nas teses dos hereges, Tomás de Aquino se vê na necessidade de combater também a antiga tese do maniqueísmo, que dava fundamento às teses destes grupos heréticos. No âmbito interno ou externo, Tomás de Aquino acredita ter cumprido sua missão de defensor da fé. No capítulo XX do livro primeiro, entre os números 189 e 195, na versão latina e entre os capítulos XX e XXI, na versão traduzida pelo professor Odilão Moura, o Aquinate mostra quais são seus interlocutores. Primeiramente ele se dirige aos filósofos naturalistas, nos seguintes termos:

“[...] fica destruído o erro dos primeiros filósofos naturalistas, os quais nada admitiam a não ser as causas materiais, como o fogo e a água e outras coisas semelhantes. Assim declaravam que os princípios das coisas eram corpos e a estes denominavam deuses”.⁶⁷

Havia, ainda, um segundo grupo de filósofos que divinizavam os corpos celestes. Eles afirmavam que Deus era constituído dos quatro elementos e mais a amizade. Tomás reconhece e distingue a filosofia de Anaxágoras que afirma: “[...] que o intelecto move todas as coisas”.⁶⁸ Também a estes Tomás afirma ter refutado em sua argumentação.

Ao apontar os erros dos filósofos naturalistas, da fase cosmológica da filosofia, o Aquinate entende ter também refutado os gentios, que, baseados na

⁶⁷ Cf. AQUINO. op. cit., p. 20, 189.

⁶⁸ Idem, p. 192.

⁶⁹ Idem, p. 193.

filosofia naturalista, afirmavam “[...] que os elementos do mundo como o sol, a lua, a terra e a água, e coisas semelhantes, e as forças neles existentes, eram deuses”.⁶⁹ Além destes, Tomás se opõe ainda aos judeus e aos hereges, de modo especial aos maniqueus. Sobre estes afirmou:

“Pelos argumentos presentes são também destruídas as alucinações dos simplórios judeus, de Tertuliano, dos heréticos vadianitas e antropomorfistas, que imaginavam Deus com aparência corpórea, a ainda as alucinações dos maniqueus, que consideravam Deus como uma substância de luz infinita espalhada pelo espaço infinito”.⁷⁰

Motivo especial ao qual se atribui o avanço e a grandiosidade da produção filosófica de Tomás de Aquino, é o fato de ele ter vivido no século XIII. Marca esse período o florescimento das universidades, de forma especial, a universidade de Paris, que se abriu ao debate filosófico com uma visão universal. No seu debate, todas as filosofias encontraram espaço, inclusive a filosofia árabe. Isto é o que registra o texto introdutório da *Suma contra os gentios*.

“[...] as idéias aristotélicas minadas pelos erros de Averróis, foi em 1225 que o averroísmo, ou “aristotelismo heterodoxo”, apareceu em pleno vigor. Naquele ano, permitiu-se o ensino da filosofia de Aristóteles na universidade de Paris; tal filosofia, logicamente, estava respingada de averroísmo. A corrente averroísta foi liderada por Siger Barbant, Boécio de Dácia e Bernier de Nevelles, sendo que o primeiro gozava de grande prestígio nos meios intelectuais. O ecletismo aristotélico-averroísta, aceito e propalado por muitos, criou um conflito doutrinário que perdurou por trinta anos”.⁷¹

Esta diversidade de pensamentos forma o conjunto da intelectualidade do tempo de Tomás de Aquino. Este movimento intelectual tornou o século XIII, seguramente, um dos séculos que mais contribuíram para a grandiosidade

⁷⁰ Idem, p. 194.

⁷¹ Cf. AQUINO, op. cit., p. 7.

intelectual da humanidade ocidental. Foi um século tão importante que é conhecido academicamente como o iluminismo medieval.

2.2 - O conceito de Deus na filosofia tomista

Na tarefa de se conceber um conceito teórico para Deus, Tomás de Aquino fala da existência de dois tipos de verdades. Algumas verdades excedem os limites da razão humana e outras são verdades que podem ser apreendidas pelo intelecto humano. Sobre as verdades que excedem a capacidade intelectual do homem, comenta o Aquinate:

“É evidentíssimo que existem verdades referentes a Deus e que excedem totalmente a capacidade da razão humana. Ora, o princípio de todo conhecimento que a razão apreende em alguma coisa é a intelecção da sua substância [...] Daí ser conveniente que, segundo o modo pelo qual a inteligência conhece a substância da coisa, seja também o modo de conhecer tudo o que pertence a esta coisa”.⁷²

A razão humana só pode apreender as coisas que não excedam à sua capacidade. Porém, no que diz respeito a Deus, isto não acontece, porque Deus excede a capacidade da inteligência humana. Segundo Tomás, o intelecto humano não pode apreender a substância de Deus pela sua condição natural. Explica o Aquinate:

“No estado da presente vida, tem o conhecimento iniciado pelos sentidos, aquelas coisas que não caem nos sentidos não podem ser apreendidas por ele, a não ser enquanto delas tenha sido deduzido das coisas sensíveis. Ora, as coisas sensíveis não podem levar nosso intelecto a ver nelas o que é a substância

⁷² Cf. AQUINO, op. cit., p. 22.

divina, por que elas são efeitos não equivalentes à virtude da causa”.⁷³

Entende Tomás, que partindo das coisas sensíveis, é possível que o intelecto humano permita ao homem o conhecimento de Deus. Para ele, há também possibilidades de se chegar a conhecer realidades que possam ser tributadas ao primeiro princípio, Deus. Ele afirma haver, na realidade, atributos inteligíveis que estão ao alcance da razão do homem.

Tomás chega a inferir que Deus é a sua essência, quiddidade ou natureza. Entretanto, para se ter uma visão adequada da concepção de Deus na filosofia tomista é preciso entender, no mínimo, os seguintes itens: o primeiro diz respeito à filosofia do ser; no segundo, trata-se dos constitutivos do ser; já o terceiro reflete sobre as questões próprias da existência de Deus e, por fim, no quarto item, Tomás desenvolve a teoria das cinco vias, objetivando provar a veracidade do ser de Deus.

A produção filosófica de Tomás sofreu influência do pensamento metafísico de Aristóteles e de Platão, mais do primeiro que do segundo. Contudo, mesmo sob influência do pensamento da filosofia clássica grega, ele vai além, atingindo originalidade em sua produção filosófica. Sua produção trata basicamente da relação entre fé e razão. Isto justifica a ideia tomista de que a filosofia é escrava da teologia.

O pensamento metafísico de Tomás pode ser dividido em: o ser como perfeição máxima; os seres que se originam na ação criadora de Deus; a criação é uma participação dos seres por semelhança na perfeição do Ser; e a essência é a limitação da perfeição nos seres. Como se pode notar, o conceito de ser metafísico

⁷³ *ibidem*.

está presente ao longo de toda reflexão que envolve o ser de Deus na filosofia de Tomás de Aquino.

O desenvolvimento desses temas possibilitou a Tomás a construção de um novo sistema filosófico, por meio do qual foi possível tratar da natureza de Deus. Sendo o ser o pilar maior da metafísica tomista, nada mais lógico que se busque primeiramente compreender qual a concepção de ser tem Santo Tomás. Essa é a tarefa do próximo tópico.

2.3 - A Concepção tomista de ser

O conceito básico e fundamental do edifício metafísico tomista é o de ser.⁷⁴ Sobre o ser, ele afirma com linguagem clara e precisa: “De todas as coisas, o ser é a mais perfeita. O ser é a atualidade de todos os atos e, por isso mesmo, a perfeição de todas as perfeições”.⁷⁵ Acerca dessa tese, o Aquinate sustenta que o ser é a perfeição máxima; ele se justifica dizendo tratar do ser em ato e não do ser idéia, isto é, trata-se de um ser real. Na filosofia tomista, ato e potência dividem o ente, “*Potentia et actus ita dividunt ens [...]*”. Esta afirmação possibilitou a Tomás “batizar”, tornar cristão, o conceito do ser originário de Aristóteles. Nisto consiste a diferença entre a filosofia de Tomás de Aquino e a de Aristóteles.

Diferentemente de Aristóteles, que identificou o ente nas coisas de modo múltiplo e diverso, o ser como substância (de modo particular, principal, primeiro e

⁷⁴ A filosofia do ser perpassa a estrutura da *Suma contra os gentios*, dando forma a todos os seus argumentos, de modo especial, em alguns princípios fundamentais como: Como Deus é o princípio do ser; no ser de Deus identificam-se essência e existência; a noção análoga de ser, etc. Ver MOURA, op. cit., p. 9.

⁷⁵ *De potentia*, 7, 2, ad. 9. *Apud*. BATTISTA, op. cit., 174.

privilegiado), e os acidentes (como modificações secundárias da substância), Tomás propõe a teoria da analogia, que esclarece sobre a relação entre os entes finitos, e precisa a relação entre Deus e as criaturas. Esta nova concepção de ser esclarece a finitude, o agir e a semelhança das coisas. Conforme Eduardo Hougou (1922), não se pode deixar de reconhecer que S. Tomás seguiu as trilhas de Aristóteles, mas ele reformulou de tal modo os ensinamentos do Estagirita que arquitetou outra filosofia.

O ponto de partida da concepção de Deus em Tomás de Aquino teve por origem a teoria da participação do ser, segundo a qual a existência dos seres finitos deve-se ao fato destes participarem do Ser infinito de forma limitada. Tais seres são semelhantes ao ser infinito pelo fato de se parecerem com a perfeição deste último. Agem porque, por meio da ação, os seres finitos irradiam o ser na mesma medida que o possuem. Na medida em que participam do Ser de Deus, as criaturas se assemelham parcialmente ao próprio Deus. No fenômeno da participação não há identidade, nem tão pouco equivocidade, porque a imagem de Deus está refletida no mundo, de tal maneira que, entre Deus e as criaturas, há relação de semelhança e dessemelhança, ou de analogia. Isto é, aquilo que se diz de Deus, diz-se também das criaturas, porém, com diferente grau de intensidade.

O fundamento metafísico da relação entre o humano e o divino consiste em: primeiro, a relação pela analogia baseada no fato de que, causando, a causa transmite-se, de certa forma, a si mesma; segundo, a relação por semelhança, para Tomás, não se refere a uma adição de qualidades, e sim, a algo co-essencial à natureza do efeito, do qual é tão somente sinal exterior. Para ele, o mundo é santo

porque a sua relação com Deus é de dependência, e está impressa em seu próprio ser. Nisto consiste o estabelecimento da transcendência de Deus, o sentido da própria teologia negativa.⁷⁶ O pensamento de Tomás em relação à teologia negativa é expresso por Reale nos seguintes termos:

“Deus não tem essência porque esta se identifica com o ser, e se todo o nosso conhecimento é uma tentativa para precisar sua natureza, então podemos compreender por que a teologia negativa é superior à teologia positiva: nós sabemos mais aquilo que Deus não é do que aquilo que Deus é”.⁷⁷

Contudo, mesmo reconhecendo a validade da teologia negativa, Tomás não abre mão de buscar um caminho racional, filosófico, para predicar positivamente a Deus. Isto distingue a sua filosofia da de Maimônides. O resultado da busca do *doctor angelicus* foi uma sistematização filosófica e metafísica, que ainda hoje perdura, e que se apresenta ao longo de todo o curso da filosofia cristã tomista.

O conceito analógico de ser formulado por Tomás possibilitou-lhe explicar importantes relações de elementos que compõem o dualismo aristotélico, tais como: finito e infinito, corpo e alma, substância e acidente, matéria e forma, e, de maneira especial, Deus e criatura. O ser do *doctor angelicus* permitiu-lhe ainda fundamentar, de forma objetiva, a moral, afirmando que o fim último do agir é a realização de um modo de ser. “O ser é o fim último de toda ação”.⁷⁸

Para defender a tese do primado do ser em sua teoria, Tomás de Aquino afirma: “Ao ser não se pode acrescentar nada que lhe seja estranho, porque nada lhe

⁷⁶ A teologia negativa pode ser considerada como o terceiro modo de classificar a relação entre o humano e o divino: é a relação por dessemelhança.

⁷⁷ REALE, op. cit., p.561.

⁷⁸ *De substantiis separatis*, 7, 16 Apud BATTISTTA, op. cit., p. 174.

é estranho, com exceção do não ser, que não pode ser nem forma nem matéria”.⁷⁹ A relevância da questão em sua filosofia é apresentada pelo próprio filósofo, quando ele coloca o ser no topo da existência, dizendo: “O ser é o que de mais íntimo tem uma coisa e o que de mais profundo existe em todas as coisas”.⁸⁰

Em relação à tese de que os seres procedem do Ser por criação, sustenta Tomás que a unicidade da perfeição se identifica com Deus. Com suas próprias palavras afirma: “O Ser⁸¹ subsistente não pode ser mais um [...]. Logo, os seres diversificados [...] necessariamente devem ser causados por um Ser primeiro perfeitíssimo”.⁸² Isto se deve ao fato da ação do Ser ter cunho de ação criadora. O processo pelo qual o Ser comunica aos seres a sua perfeição não é o da emanção, e sim o da criação, da produção, e a partir do nada.

Em outra tese, o Aquinate afirma que a criação é uma participação dos seres, por semelhança, na perfeição do Ser de Deus. Participação é a palavra chave usada por ele para descrever a ação pela qual o Ser comunica a sua perfeição aos demais seres, que ganham a existência a partir da criação. Ele divide o modo de participação em duas formas distintas: a primeira denomina-se participação comunicativa; e a segunda, participação receptiva, sendo esta última subdivida em participação predicamental, que é material ou composta, e participação transcendental, a que se dá por semelhança. Este último sentido contempla a participação das criaturas.

⁷⁹ Idem 7, 2 ad 9.

⁸⁰ *Suma Teológica*, I, 8, 1 Apud BATTISTA, op. cit., p. 175.

⁸¹ Chamamos a atenção para o vocábulo Ser, que será escrito com S maiúsculo e não com s minúsculo, toda vez que se tratar do Ser detentor de características metafísicas que possam ser atribuídas a Deus.

⁸² MONDIN, op. cit. p. 44.

Há dois modos de participar de alguma coisa: o primeiro se dá pela participação da substância participante. Esse gênero é participado pela espécie.⁸³ Neste caso, o gênero faz parte da substância da espécie. Quanto ao modo pelo qual o Ser é participado pelas criaturas, ocorre a participação sem que estas tomem parte na essência daquele. Os seres participam do Ser como a cópia participa de seu modelo. É, portanto, uma participação por semelhança e não por essência. Com esta colocação, o autor mantém a importância das criaturas, além de escapar do panteísmo e manter a divindade imitativa do Ser delas.

Para Tomás de Aquino, a limitação do ser nas criaturas acontece pela potência⁸⁴, ou seja a essência. É função da potência limitar a participação dos seres no Ser. Essa necessidade advém do fato do Ser ser em si mesmo infinito, uno e auto-suficiente. Sendo o Ser absoluto, faz-se necessário que, os seres contingentes sejam limitados, para que possam participar de forma limitada do Ser. Em suma, os seres recebem o seu ser do Ser.

A essência foi dividida por Santo Tomás em pura (o caso dos anjos) e mista. Esta última se compõe de matéria e forma. Desta concepção é que deriva a

⁸³ Cf. A concepção de Tomás sobre gênero e espécie é a mesma de Aristóteles. No livro V da *Metafísica*, afirma Aristóteles: “Gênero” é, pois usado em todas estas acepções: (1) em referência à geração contínua da mesma espécie, (2) ao primeiro motor, o qual é da mesma espécie que a coisa movida por ele, e (3) como matéria; pois a diferença ou qualidade pertence ao substrato do que chamamos matéria. No que diz respeito à espécie, diz Aristóteles: “A diferença entre espécie é a diferença entre uma coisa e outra dentro de algo que deve ser comum a ambas (...). Pois não só a natureza comum deve pertencer às coisas diferentes, isto é, não só devem ser ambos animais, mas é preciso que essa própria animalidade seja diferente para cada um (...) de sorte que a natureza comum difere especificamente num e noutro. (...) A diferença de espécie seria, então, uma contrariedade, como também se pode demonstrar por indução. Cf. ARISTÓTELES, op. cit., 220-222.

⁸⁴ Tomás está novamente baseado em Aristóteles, que define Ato como toda realidade que tem por características ser determinado, finito, perfeito, completo, e por Potência como toda realidade que se apresenta indeterminada, passiva e capaz de assumir várias determinações. (ARISTÓTELES, op. cit. p. 93). Em relação ao conceito de ato encontra-se registrado na página 186, do volume I, da obra *História da Filosofia*, dos autores Giovanni Reale e Dario Antiseri o seguinte: “[...] o ato é também

importante teoria que faz a distinção real entre essência e existência. A idéia de distinção real em Tomás tem sua origem no pensamento de Avicena. No entanto, ela é desenvolvida de forma radicalmente diferente pelo Aquinate. Este substituiu o pensamento de essência e existência, como relação accidental, para uma relação de potência substancial. Isto faz com que o ser de uma coisa não seja considerado como acrescentado, como acidente, e sim, como algo ao nível dos princípios da essência. A distinção real entre essência e existência explica a finitude dos seres.

Finalmente, Tomás de Aquino sustenta que entre os diversos seres e o Ser há as relações por analogia, ou semelhança. Para ele, a semelhança é caracterizada pelo grau de profundidade maior ou menor. Conforme o grau de pertença ou não à mesma espécie, a semelhança é específica. Porém, se pertencente ao mesmo gênero, a semelhança é genérica. A não pertença do mesmo gênero, ou da mesma espécie, produz a semelhança por analogia.

A origem da relação por analogia, segundo o pensador em estudo, deve-se ao fato de que entre os seres e Deus, nasce a participação daqueles na perfeição Deste. Sustentando que a presença da semelhança se dá por analogia entre os seres e o Ser, diz Tomás: “Entre Deus e as criaturas pode haver uma semelhança de analogia [...]. Uma vez que as coisas são feitas à semelhança da natureza divina”.⁸⁵

Sobre estes princípios Santo Tomás ergue sua metafísica, preservando no interior destes elementos da metafísica platônica e aristotélica. Eis porque seu

chamado por Aristóteles de “enteléquia”, que significa realização, perfeição em concretização ou concretizada.”

⁸⁵ *De potentia*, III, 4 ad. 9. *Apud* BATTISTA, op. cit., p. 176.

⁸⁵ ARISTÓTELES, op. cit., 114s.

pensamento demonstra vigor e grandiosidade no desenvolvimento do conceito metafísico do Deus cristão.

Feito isto, ele passa a analisar duas questões de suma importância, que são: se a existência de Deus pode ser conhecida por si mesma e se é possível a prova da existência Deus. Esta última questão ele a desenvolve pela teoria das cinco vias, onde reúne provas racionais e filosóficas. Tal é o conteúdo que será desenvolvido em seguida. Antes, porém, faz-se necessário focar os elementos conceituais envolvidos no percurso teórico que vai do ser composto ao simples.

2.4 - Os constituintes do ser: do composto ao simples

Entendendo por verdade certa aquilo que, partindo de coisas compostas, chega-se ao conhecimento da coisa simples, o Aquinate trabalhou no sentido de que, a partir do conceito de ente, se pudesse chegar ao da essência. Apóia-se no livro V da Metafísica, de Aristóteles, onde se sustenta que o ente em si mesmo comporta duas acepções - uma em sentido necessário, em que o ser é o que é, e outra, em que o que é e o não ser pode ser de outro modo, ser por si e em outro sentido, ser a partir do outro.⁸⁶

Tomás entende não ser possível denominar ente alguma coisa que não acrescente algo à coisa. Desta forma, conceitos como o de cegueira não podem receber a denominação de ente, uma vez que conceitos como estes representam a falta de algo à coisa, e não acréscimo. Neste caso, algumas coisas se encontram destituídas de essência, o que caracteriza privação. O sentido de essência deriva do ente. O primeiro sentido do ente é aquilo que significa em alguma coisa a sua

substância. Essência é aquilo que se apresenta comum a todas as naturezas. A universalidade dos entes é contemplada na multiplicidade de gêneros e espécies.

Desta forma se compreende a essência como aquilo por meio do qual uma certa coisa se efetiva em seu gênero e espécie. A definição de tal coisa é identificada por meio de um conceito. Definir alguma coisa consiste em dizer o que é esta coisa. Aristóteles definiu no livro VII da metafísica que “ser significa o que uma coisa é”.⁸⁷

Outra definição que o Estagirita faz é a de forma. Por forma entende ele a perfeição ou a certeza de cada coisa. Esta posição é confirmada por Avicena,⁸⁸ no livro terceiro de sua Metafísica. A forma pode também ter o sentido de natureza, em conformidade com o pensamento de Boécio⁸⁹, em sua obra *Sobre as duas naturezas*. Boécio sustenta que a natureza é tudo o que, de uma ou de outra maneira, pode ser apreendido pela inteligência, porque todas as coisas que são inteligíveis o são pela sua essência e identidade conceitual.

O ente é qualificado e distinguido, primeiramente, a partir de suas substâncias e, secundariamente, de forma analógica pelos acidentes. Desta forma, entende-se que a essência é encontrada nas substâncias e nos acidentes de forma secundária, ou analógica no sentido menos próprio. Como há algumas substâncias que são simples e outras compostas, tanto em uma quanto na outra é encontrada uma essência.

⁸⁷ ARISTÓTELES. op. cit., p. 163-166.

⁸⁸ Ibn Sina (980-1037) - conhecido como Avicena, filósofo árabe da idade média. Seu mérito consistiu em inserir todas as distinções metafísicas de Aristóteles sobre as bases da cosmologia platônica. Ver também BATISTA, op. cit., p. 163.

⁸⁹ Severino Boécio (480-526) foi tradutor e intérprete das obras lógicas de Aristóteles. É considerado o filósofo mais significativo na transição da antiguidade para a era medieval. Cf. REALE, op. cit. p. 462.

Contudo, nas substâncias simples a essência se mostra em sentido mais elevado e verdadeiro. Isto se deve, ao fato das substâncias serem possuidoras de um ser mais nobre, bem como pelo fato de se constituírem como causa das substâncias compostas. Para Tomás, pelo menos em Deus tal afirmativa se comprova.

Como as substâncias simples são as mais ocultas para os homens, para desvelar as coisas mais ocultas, Tomás parte de substâncias compostas, que são as mais fáceis para se conhecer em grau máximo, enquanto que as substâncias simples são as mais difíceis. Entende Santo Tomás que esta lógica torna o trabalho filosófico mais facilitado. No que diz respeito às substâncias compostas são conhecidas forma e matéria, do mesmo modo que também no homem se conhece corpo e alma. Contudo, não se pode dizer que a essência se encontre em um desses elementos de forma isolada. Não é a matéria o princípio do conhecimento, como também não é por meio dela que uma coisa é determinada quanto à sua espécie ou gênero.

Tomás entendia como essência aquilo pelo qual alguma coisa revela o seu sentido “[...] a essência é a potência limitativa do ser [...]”.⁹⁰ Segundo ele, para se definir as substâncias naturais de algo é preciso ter o conhecimento da matéria e da forma da mesma. Caso contrário, não se distinguirão definições das coisas naturais de definições matemáticas. Não se pode afirmar muito em relação à matéria, no processo de definição da substância natural, uma vez que ela representa algo que acrescenta alguma coisa à essência da mesma. Isto porque a essência de uma coisa compreende a matéria e a forma.

⁹⁰ Cf. MONDIN, op. cit., p. 176.

Pelo pensamento do Aquinate, não se pode afirmar que a essência seja a significação da relação existente entre matéria e forma. Isto resultaria em um acidente estranho à coisa. Também não se pode dizer que a coisa seja conhecida pela essência. A função da essência se dá por meio da forma que, por sua vez, é o ato da matéria que se concretiza em algo real. Desta forma, o que se afirma é que o acréscimo não se dá somente em relação a matéria e, sim, também em relação à atualidade do ser, o ser em ato.

Do exposto acima, pode-se concluir em relação às substâncias compostas, que por essência se entende a composição de matéria e forma. A posição defendida por Tomás tem base no pensamento de Boécio.⁹¹ Em seu comentário sobre as categorias, Boécio defendia que a ousia (ουσια.), essência para os gregos, significava composto. Sobre as substâncias compostas, faz-se necessária uma distinção. O ser das substâncias não é apenas o ser das formas, ou da matéria separadamente e, sim, do próprio composto. Deste modo, a essência consiste naquilo pelo qual se diz que algo existe, que se denomina ente. Embora seja só a matéria a causa de tal ser ou essência, não se separam matéria e forma. No estudo das coisas constituídas de vários princípios, não se nota a presença de denominação desse tipo de coisas que considere um único princípio.

Nestas substâncias, a forma assume a condição de universal, enquanto que a matéria se revela como princípio de individuação. Não se trata de qualquer matéria e, sim, da matéria signada. Chama-se de matéria signada aquela que é considerada

⁹¹ Conforme se encontra registrado em *O ente e a essência*, capítulo I, a afirmativa de Avicena se encontra em sua obra *Sobre as duas naturezas*. Após pesquisa em várias fontes, nenhum outro registro foi encontrado sobre esta obra. Cf. AQUINO, Tomás. *O ente e a essência*. Trad. por Alexandre Correa. Bauru : Edipro, 1996.

em certas dimensões. Ela é, portanto, a matéria que está presente nas unidades reconhecidamente definida e distinta das demais. A essência definida no gênero difere da encontrada na espécie, em conformidade com o signado e não signado. Em um e no outro, o modo da designação ocorre de forma distinta. A designação da espécie em referência ao gênero se dá tendo em vista a diferença derivada da forma da coisa.

A distinção da nomeação encontrada na espécie, no que diz respeito ao gênero, se dá pelo conteúdo próprio da essência encontrada na espécie. Isto equívale a dizer que o que não se encontra na espécie também não pode ser encontrado no gênero. No pensamento tomista, tudo o que está presente na espécie está presente no gênero. Porém, em relação ao gênero, esta presença não se encontra especificada, como ocorre na espécie. Isto porque não se pode predicar parte de algo. Pois, nenhuma parte pode conter em si a integralidade do todo.

Pode-se observar o acima mencionado tomando por objeto dessa reflexão o corpo, entendido como parte do animal ou como gênero, o corpo atende às duas acepções. Porém, não se pode tomar o corpo, enquanto espécie, como se toma o gênero. Segundo Tomás, o corpo pode ser tomado tanto como parte integral como gênero, só que de forma diferente. Defende ainda que o que pode ser encontrado como o todo na espécie encontra-se também no gênero, porém de forma indefinida, podendo o corpo ser tomado em várias acepções. Predicado na substância, o corpo é aquilo que possui uma natureza.

No pensamento tomista, o ser que possui uma perfeição atinge outra perfeição ulterior. O termo corpo pode indicar uma coisa que de certa forma tem origem na derivação. Contudo, se alguma coisa lhe for acrescentada independentemente de ser

fora da significação do corpo, este passará a ser parte material e integral do animal. Desta forma, Tomás consegue explicar o corpo humano nas realidades do composto corpo e alma, sendo que a alma acrescenta algo ao corpo e com ele faz um composto de partes constituintes do animal.

Por gênero Tomás entende algo no qual esteja contido, além da matéria, tudo aquilo que se encontra na espécie. O gênero é o todo, uma certa denominação da própria forma. Mesmo não sendo matéria, dela deriva. Isto, se por corpo entende-se certa perfeição. Pelo fato de ser material, esta perfeição pode ter uma perfeição ulterior.

Entendendo por animado, aquilo que é possuidor de alma, Avicena defende que o gênero não está na diferença como parte da essência, mas somente como ente fora da quiddidade ou da essência. Do gênero não se pode predicar diferenças. Este pensamento, para Tomás se sustenta com base no pensamento de Aristóteles, o qual defende que a matéria determinada é a que se designa pelo gênero e que, conforme se nota as diferenças é que se pode obter a forma de cada essência distinguindo-a das demais. Desta maneira, fica evidente a razão segundo a qual gênero, espécie e diferença relacionam-se de maneira proporcional à matéria, à forma e ao composto próprio da natureza, sem com eles se identificar.

Para Santo Tomás, o homem é animal racional, mas não que o homem conste de animalidade e racionalidade. Ele diz que no homem há corpo e alma. Nesta última expressão fica evidente a idéia de que, da junção de duas coisas diferentes, encontramos uma terceira, e que nesta não se encontra nenhuma delas e, sim, o resultado das duas anteriores. Assim sendo, conclui-se que uma noção não recebe predicção das noções que a constituem. Deste modo, o que ganha sentido de

gênero contempla em si uma diversidade de essências próprias das espécies. Em outros termos, que há no gênero uma natureza possuidora de diversas espécies.

Santo Tomás cita Avicena, para o qual, segundo ele afirmou no livro XII da *Metafísica* de Aristóteles, a matéria primeira é chamada de una pelo fato dela se encontrar destituída de forma. Em relação ao gênero, se diz una pela comunidade da forma signada. A explicação da diferença remove a indeterminação que ocorria no que diz respeito à causa do gênero que tem espécie em sua essência.

A espécie tem natureza indefinida no que diz respeito ao indivíduo. Do mesmo modo, o gênero que se predica a partir da espécie, assim como está implicitamente predicado em sua significação seu sentido, ainda que de forma indistinta. Do mesmo modo a espécie se predica a partir do indivíduo. Tudo o que está disposto essencialmente existe no indivíduo também de maneira indistinta.

Assim sendo, a essência da espécie significada é designada por exemplo, pelo termo homem, por exemplo. Este termo só passa a ser especificado, definido, quando a reflexão acerca do homem recai sobre o indivíduo definido. Pela natureza da espécie manifesta se abstrai a matéria signada, que é o conteúdo de individuação. Cada indivíduo será entendido dentro desta acepção, como parte daquilo que se denomina humanidade. Esta, por sua vez, consiste no que distingue o ser homem do ser de outra coisa.

Pelo pensamento do *doctor angelicus*, a parte não pode predicar o todo, como a humanidade não predica homem. Nisto concorda com a idéia de Avicena, quando este afirma que a quiddidade de um composto não se reduz ao composto do qual é quiddidade. Por matéria signada, o nosso autor entende aquilo que tem sua

constituição advinda de alguma coisa “ad extra ad esse in se”, isto é, de fora de si mesma.

Desta forma, conclui o autor que aquilo que se reconhece por espécie, em relação ao gênero, se dá pelas formas. Do mesmo modo, o que se caracteriza como indivíduo em relação à espécie, se faz pela matéria. Neste caso, há necessidade do termo significar a natureza do gênero, sendo excluído da forma determinada que acresce à espécie, do mesmo modo que o corpo é a parte material do todo. Assim sendo, a essência do homem, em Tomás, ganha seu significado. O termo gênero indica a essência do homem como um todo, que não designa matéria e, sim, que a possui indistintamente. Da mesma forma, o termo humanidade designa o homem como parte, cujo significado compete exclusivamente ao homem enquanto tal.

Após examinar o significado do termo essência nas substâncias compostas, Tomás assume a tarefa de investigar a relação existente entre os conceitos de existência e gênero, espécie e diferença. Estes conceitos são termos com os quais se predica acerca do significado singular. Contudo, eles não são atribuídos às essências que tomam parte na significação de parte de um dado tema, por exemplo humanidade.

Gênero, espécie e diferença não são predicadas do indivíduo. Isto ocorre pelo fato de não podermos dizer que alguma pessoa seja aquilo que está fora dela, e nem tão pouco que o que foi separado dela seja de utilidade para o conhecimento do significado singular. Os mencionados conceitos são convenientes à essência que se revela como significância à moda de um todo. Do mesmo modo, homem ou animal, como detentores do todo, se comportam de maneira implícita e indistinta de tudo aquilo que existe na unidade de um dado ser. Em conformidade com este

pensamento, compreender a essência ou natureza de duas formas consiste em um comum acordo com sua natureza e noção.

Neste caso, nada se diz a respeito da essência, afora o que lhe é aplicado enquanto tal. Pois, se a unidade pertencesse ao conceito de natureza, pessoas diferentes seriam uma só. Também não se pode afirmar a pluralidade da natureza. Outra acepção a ser considerada é a visão de essência como possuidora de um ser nisto ou naquilo. Em tal caso, alguma coisa pode ser predicada da natureza como algo que acidentalmente pode estar ligado a alguma coisa na qual pode ser encontrado em um dado momento.

Santo Tomás considerou como natureza aquilo que tem um duplo ser ou existência: um nos singulares e outro na alma. Em ambos os casos, o acidente acompanha a natureza. A existência múltipla é encontrada na diversidade dos singulares. O que Tomás conclui disto é que a natureza é algo de existência abstrata tirada de todas as notas individualizantes. Assim sendo, entende-se que o conceito de uniforme que contempla todos os indivíduos concretos que são existentes fora do intelecto “ad extra intellectus”. O intelecto descobre o conceito de espécie e o atribui a si. É, portanto, um equívoco querer deduzir da universalidade da forma inteligível a unidade do intelecto.

É próprio do gênero ser predicado de outros. Predicar é o exercício da ação sintetizadora e analítica tendo por base a coisa em si. Tal base, na coisa em si, consiste na unidade de elementos que permitem predicar um acerca do outro. Aquilo a que o intelecto atribui a noção de predicabilidade não é a noção de gênero e, sim, aquilo a que o intelecto atribui a noção de gênero. Por fim, Tomás defende que essência ou natureza se relaciona com o conceito de espécie. Esta (a espécie)

refere-se aos acidentes que seguem em conformidade com o ser que têm no intelecto. Na seqüência de sua exposição, Tomás se preocupa com a forma pela qual a essência se encontra nas substâncias separadas, nos âmbitos da alma, da inteligência e da causa primeira.

A imaterialidade intelectual se comprova pela necessidade que toda substância dotada de inteligência tem imunidade total da matéria, de maneira que a matéria não seja sua parte integrante, nem sob a forma de matéria impressa. Tomás afirma também que qualquer matéria que impede a inteligibilidade se restringe à matéria corporal. Caso a visão fique reduzida à sua forma corporal, poder-se-ia concluir que a matéria tem a propriedade de impedir a inteligibilidade em virtude de sua face corporal. Levando-se em conta a imaterialidade da inteligência, que, na alma intelectiva e na inteligência, não pode haver nenhum tipo de matéria como as das substâncias corporais. Porém, Tomás afirma a existência da composição forma e ser.

Tomás afirma a distinção entre substância composta e substância simples. Para ele, a essência da substância composta não pode ser tomada da essência simples, em parte ou no todo. Esta é a primeira distinção universalmente aceita. O inverso a esta possibilidade não se verifica. Tomás recorre novamente a Avicena, que defende a tese de que a quiddidade da substância simples é o próprio simples, pelo fato de nada existir para recebê-la. Outra diferença consiste no fato de que algumas substâncias compostas são recebidas na matéria designada, podendo multiplicar-se segundo esta divisão. São idênticas quanto à espécie e diversas quanto ao número. Tendo-se em vista o princípio pelo qual se afirma que a essência das coisas simples não é recebida na matéria, o que se verifica é que, no

mencionado caso, não pode existir multiplicidade. A consequência disto é que, quantos forem os indivíduos, igualmente será o número das espécies.

Todavia, a concepção de substância simples não deve ter caráter absoluto. A substância não deve ser entendida como ato puro. Há nela uma mescla de potência. Isto se evidencia pelo seguinte: o não essencial à compreensão da quiddidade constitui algo procedente de fora, que compõe com a essência, visto que nenhuma essência pode ser compreendida sem os elementos que constituem as partes da mesma essência. No entanto, toda quiddidade pode ser entendida como alguma coisa do seu ser ou existência, podendo se compreender que há algo independente de sua existência real. Logo, pode-se compreender que a existência seja diferente da essência e da quiddidade.

A exceção à regra acima fica por conta da hipótese de que em uma dada realidade, na qual a quiddidade seja seu próprio ser, isto é, a não distinção entre essência e existência. Neste caso estaremos diante de alguma coisa que só pode ser uma, pura e tão somente a primeira, a qual nada mais se acrescenta. Para o “*doctor angelicus*”, é impossível que aconteça a multiplicação de alguma coisa, exceto pela adição de alguma diferença. Isto pode ocorrer quando a natureza do gênero se multiplica em espécie ou quando a forma é recebida em diversas matérias. Neste caso, ocorre a multiplicação da natureza da espécie nos diversos indivíduos. Pode ocorrer, ainda, de uma coisa ser una e abstrata, ou uma coisa ser una e abstrata e a outra ser recebida em algo.

Contudo, caso houvesse algo que fosse exclusivamente ser, de maneira que o próprio ser fosse subsistente, este ser não poderia receber qualquer adição ou diferença, uma vez que ele já não seria apenas ser, mas ser de alguma forma. Para

Santo Tomás, esse ser não poderia receber matéria alguma; nele o não ser subsiste. Isto o leva a concluir que a sua existência exige ser apenas uma única coisa. Qualquer outra coisa além desta exige uma distinção entre a existência da quiddidade e a natureza, ou ainda sua forma.

Assim sendo, faz-se necessário que toda coisa cujo ser difira de sua natureza tenha sua existência advinda de outra. Isto implica dizer que o que existe por outro pode ser reduzido ao que existe por si (*ex sistere per se*). Isto implica a existência de um ser que seja a causa de sua existência para todas as outras causas. Este ser é puro ser, pois, em conformidade com Aristóteles, entende Tomás que em caso contrário iríamos até o infinito. Neste caso, haveria a negação do ser puro. Pois tudo o que tem sua causa em outro não pode ser puro ser.

Entende o nosso autor que a lógica da existência pede, exige um primeiro ser, um existente “esse per se”. Isto é, DEUS. No pensamento de Tomás, tudo o que recebe alguma coisa de outro está em potência com relação a esse outro. Por sua vez, o que recebe tem no recebido o seu ato. Assim sendo, pode-se afirmar que nesta forma está a quiddidade, que é a inteligência humana, que necessariamente está na condição de potência em relação ao ser que recebe de Deus. Desse modo, concluiu o Santo que o ser está na razão segundo a qual alguns filósofos afirmam que estas substâncias se compõem por aquilo pelo qual são, “quo est”, e do como são, “quod est”.

Embora para Santo Tomás existam três modos pelos quais a essência pode se encontrar nas substâncias, no presente trabalho, porém se utilizará unicamente do primeiro modo. Isto se deve ao fato dele ter por conteúdo o ser Deus que, por sua vez, é conteúdo da presente reflexão. No pensamento do *doctor angelicus*, é

sustentado que, em Deus, essência equivale ao seu próprio ser ou existência. Esta afirmação levou alguns filósofos a negar a existência da essência de Deus.

Do mesmo modo, Deus não pode ser incluído em nenhum gênero, uma vez que tudo o que se acha incluído em algum gênero possui necessariamente quiddidade além do ser ou existir. Deus é o ser ao qual nada se pode acrescentar. Sua pureza o torna distinto de todos os outros. Isto justifica o comentário segundo o qual a individuação à primeira causa, que é puro ser, ocorre por pura bondade. Ao seu intelecto nada acrescenta. Deus é, para Tomás, ser exclusivo, possuidor de todas as perfeições presentes em todos os gêneros. Nele todas as perfeições se reduzem tão somente a uma só coisa. Porque Deus é possuidor em si mesmo de todas as perfeições existentes, é o Ser auto-suficiente, o simples, o indivisível, o único ao qual nada se iguala.

2.5 - A existência de Deus

Para trabalhar a hipótese “se a existência é conhecida por si mesma”, o Aquinate se põe na tarefa de formular uma argumentação que pudesse tornar válida esta afirmativa hipotética. A referida questão foi refletida por Damasceno,⁹² que diz: o conhecimento da existência de Deus é naturalmente inserido, inato em todos. “Logo, a existência de Deus é conhecida por si mesma.”

Reforçando a idéia favorável à existência de Deus, Tomás lança mão da argumentação de Aristóteles, pela qual sustenta que, conhecidas as proposições e

⁹² João Damasceno viveu na primeira metade do século VIII. Considerado o último padre da Patrística, intitulou sua obra de *Fonte do conhecimento*. Seu pensamento filosófico foi fundamentado em Aristóteles e serviu de base para a sistematização do pensamento escolástico. Cf. REALE, op. cit., p. 423.

conhecidos os termos segundo os quais o que se conhece é conhecido pelos primeiros princípios da demonstração. Ele sustenta que o sabido diz respeito ao todo, e que a parte é menor que o todo que a contém em si, na sua totalidade enquanto parte.

Desta forma, temos que, se o nome de Deus for inteligido, logo inteligida fica sua existência. Por nome de Deus, Tomás entende aquilo do qual nada se pode exprimir que seja maior. Maior, para ele, é o que existe na realidade e no intelecto comparado com o que existe somente no intelecto. Desta maneira, o nome de Deus ganha existência no intelecto, se for inteligido. Em conformidade com esta concepção, pode-se afirmar que a existência de Deus é por si mesma conhecida.

Por fim, o terceiro argumento diz respeito à verdade, da qual se diz que, uma vez existente, é conhecida por si mesma como verdade, e quem lhe nega a existência, a concede, pois, se digo que algo não existe, é verdade que não existe. Mas se alguma coisa é verdade, implica que a existência de tal verdade é necessária. Sendo Deus a verdade, é necessário que Deus exista. Portanto, Deus é a verdade necessária e absoluta. Na presente questão, o *doctor angelicus* busca apoio na sagrada escritura, onde se lê “Eu sou o caminho, a verdade e vida”. Do mesmo modo, sendo Deus a Verdade, e sendo que a verdade conhece a si mesma, disto se conclui que Deus conhece a si mesmo enquanto existente.

Em conformidade com o pensamento aristotélico, na teoria sobre os primeiros princípios da demonstração, ninguém pode conceber o contrário do que é conhecido por si mesmo. Logo, quando a Bíblia afirma que: “o néscio diz em seu coração

Deus não existe”⁹³, está dizendo tão somente que Deus existe, porque o inexistente não se diz.

Na tentativa de solucionar a questão da existência de Deus, o Aquinate aponta duas maneiras pelas quais uma coisa pode ser conhecida por si mesma. Absolutamente e relativamente a nós e absolutamente e não relativamente a nós. Qualquer coisa que se conheça a si mesma se dá quando necessariamente o predicado traz em si na noção de sujeito. Do contrário, tal condição não ocorre. Esta é a condição para que algo se conceba.

Pode-se dizer que Deus existe quando a sua natureza é evidente, quando o predicado se identifica com o sujeito. Assim sendo, não se sabe o que é Deus, uma vez que ele não se faz evidente para o homem. O que não é evidente precisa ser demonstrado pelos efeitos, para ser conhecido. Desta forma, entende Tomás que, pelos efeitos revelados, pode-se conhecer a Deus, e não pela sua própria natureza.

Para responder às objeções apresentadas na investigação quanto às possibilidades do homem conhecer a Deus, Tomás afirma que, conhecer Deus é uma necessidade natural do ser homem. Pois Deus é a própria felicidade do homem. Como naturalmente o homem deseja a felicidade, logo o homem deseja Deus. Conhecer Deus tem um sentido específico para o homem. É que representa a condição que possibilita aos homens os demais conhecimentos.

Outra resposta trabalhada por Tomás tem por fim responder à tese do conhecimento de Deus como algo natural, ao se inteligir o nome de Deus. Ele afirma que pode ocorrer que, quem toma conhecimento do nome de Deus, não o consiga entender. O nome de Deus não ganha significado pelo fato de Dele ser

⁹³ Cf. Salmo 14, 1.

maior, aquele segundo o qual nada pode ser pensado. Para muitos, este ser, ao qual nada se iguala em tamanho, é o próprio corpo de Deus. No entanto, mesmo sendo concedido a alguém conhecer Deus por esta significação, ou seja, o ser ao qual nada se pode equiparar, nada pode ser pensado, isto não pode ser suficiente para que aquele que inteligiu o conhecimento de Deus possa se dizer possuidor do conhecimento real da existência de Deus.

A terceira e última questão refletida, por Tomás, está relacionada com os seus questionamentos particulares e diz respeito à verdade. Segundo a sua concepção, a existência em geral não pertence à ordem do humano. Deste modo, ela tem que ser necessariamente revelada ao homem, pois a mesma, pela sua natureza, não é relativa ao homem enquanto humano. Com este pensamento, Tomás dá por encerrada e solucionada a questão de que, de fato, a existência de Deus é por si mesma conhecida e parte para o segundo artigo, no qual ele pergunta se a existência de Deus é demonstrável.

A primeira objeção apresentada, em relação à demonstração de Deus, diz respeito à reflexão sobre a afirmativa, pela qual se sustenta, que diz ser a existência de Deus artigo de fé, e que as coisas da fé não se demonstram. Nesta linha de pensamento, a demonstração é coisa pertencente à ordem da ciência, e a fé é própria das coisas que não são aparentes, isto é, não se demonstram. Desta maneira, a demonstração de Deus é algo impossível.

A segunda objeção procura fazer a demonstração de Deus da seguinte forma: O termo próprio da demonstração é a quiddidade, e conforme o que dissera Damasceno, não se pode saber o que é Deus. Assim sendo, não há como

demonstrar a existência de Deus, se não há como demonstrar. Logo, Deus não é objeto de demonstração.

A última objeção colocada na problemática da existência de Deus afirma que, a demonstração do mesmo poderia implicar em seus efeitos. Pois, sendo Deus o infinito, os seus efeitos não o abarcariam em toda a sua existência. Segundo o pensamento desta objeção, não se demonstra Deus pelo efeito. Logo, não podemos demonstrar a existência de Deus.

Respondendo às objeções apresentadas, Tomás afirma que, pelo pensamento bíblico, se diz que as coisas invisíveis de Deus são apresentadas após a criação do mundo. Considera-se Deus a partir das obras, isto é, pelo efeito. Caso a existência do ser de Deus não pudesse ser demonstrada desta forma, Ele seria somente um contra-senso, pois, normalmente se entende que, um ser é se ele existe. A solução que o Aquinate apresenta para a problemática da demonstração da existência de Deus é, em primeiro lugar, baseada na causa. É a partir das causas que se desnuda o porquê das coisas. A segunda maneira é pelos efeitos, que são os ditos conhecimentos a posteriori. Neste caso, partindo do efeito, se revela a causa. Pode acontecer que os efeitos revelem mais da causa do que a causa em si, ou melhor, há efeitos que exigem causa, sem que esta se manifeste. Em relação à existência de Deus, temos a causa não revelada. Porém, temos efeitos que pedem a sua existência como causa.

Feito isto, Tomás retorna como de praxe a responder às objeções inicialmente apresentadas. O conhecimento da existência de Deus obtido por via natural não é artigo de fé, como fora afirmado na objeção apresentada como conteúdo próprio da reflexão filosófica. Para o Aquinate, a fé pressupõe o conhecimento natural das

coisas. Deste modo, quanto maior for o conhecimento natural das coisas, maior será a fundamentação da fé. A graça pressupõe a natureza, assim como o perfeito, ou o perfectível.

A segunda objeção a ser respondida por Tomás é a que trata da demonstração da existência de Deus. O autor argumenta com o fato de que, em alguns casos, a causa é demonstrada pelo efeito, o que confirma a existência de Deus. No ato da prova de alguma coisa, usa-se o termo médio, pelo qual se nomeia a coisa, mas não diz o que esta coisa é. A questão deve-se ao fato de que, para que se possa dizer que uma coisa seja, é preciso que se ponha um outro problema, que é o de saber “se a coisa é”. Desta forma, entende-se que, sendo os nomes a Deus são impostos pelos efeitos da ação do próprio Deus. Isto permite sustentar a significação do nome de Deus como termo médio.

A última objeção do artigo segundo diz respeito a infinitude em Deus. Santo Tomás reflete sobre a problemática de que a causa que se faz conhecida pelo efeito não produz conhecimento perfeito da causa. Porém, afirma ele que o que importa é que pelo efeito se pode conhecer a causa, e que isto é o suficiente para se afirmar a existência de Deus. Finalmente, chegamos ao ponto vital que é se Deus Existe. Para responder a esta problemática, Tomás retorna à Metafísica de Aristóteles, a partir da qual desenvolve a teoria das cinco vias, que racionalmente levam o homem a Deus.

Duas dificuldades são apresentadas, no desenvolvimento da proposta de Tomás. A primeira delas é de ordem lógica, pela qual se afirma que o infinito destrói por completo o outro. Como pode alguma coisa coexistir com o infinito? Ou seja, o infinito é algo que contém em si simplesmente tudo. Desta forma, sendo

Deus infinito, e uma vez comprovada a existência dos contrários, evidentemente opostos como bem e mal estariam em Deus e nele estaria a causa tanto do bem quanto do mal. Ora, como Deus é o supremo bem, a existência de Deus implicaria a inexistência do mal. Como o mal existe no mundo, isto implica que Deus não existe.

A segunda dificuldade apresenta-se em relação à questão da existência de Deus. É o preceito de que, enquanto se pode fazer com o menos, não se deve utilizar o mais, conquanto as coisas possam ser feitas por outros princípios, caso Deus não exista. Sustenta Tomás de Aquino que este comportamento é natural aos princípios próprios da natureza o proposital, à vontade ou a razão humana. Desta forma, a existência de Deus é desnecessária, portanto não há nenhuma necessidade de Deus.

Desta feita, Tomás se inspira na sagrada escritura, que afirma ser Deus aquele que é. Assim, sendo ele um crente do livro sagrado, um estudioso do conhecimento revelado, pode então viabilizar novos caminhos que lhe possibilitassem chegar a Deus por uma via racional e independente da fé. Para atingir este objetivo, o Aquinate desenvolve a teoria das cinco vias. Estas ficaram conhecidas, na produção filosófica ocidental, como provas do ser de Deus. As cinco vias formuladas pelo *doctor angelicus*, são o conteúdo do próximo tópico.

2.6 - A Doutrina das cinco vias

As cinco vias de Tomás de Aquino são reconhecidas como uma produção de alcance universal. Sinteticamente pode-se sustentar que elas se firmam sobre os seguintes argumentos:

“A primeira prova é tirada do movimento ou da passividade das criaturas; a segunda, da sua atividade ou causalidade; a terceira da sua essência, ou do caracter de contigência, que os faz indiferentes a ser ou não ser; a quarta, dos degraus da perfeição; a quinta da ordem do universo”.⁹⁴

A primeira via tem por base a teoria do movimento de Aristóteles, segundo a qual tudo o que se move por alguma coisa é movido; a primeira causa do movimento é imóvel.⁹⁵ Para Tomás, esta afirmativa é comprovada pelos sentidos. Entende ele que tudo o que é movido, o é porque alguma coisa só existe enquanto potência no que é movido.

O movimento, para o *doctor angelicus*, consiste em levar algo da condição de potência a ato. Seguindo o princípio da não contradição, de Aristóteles, Tomás sustenta que é impossível que algo seja potência e ato ao mesmo tempo, sob o mesmo ponto de vista. A conclusão lógica deste raciocínio é que todo movimento é antecedido por um primeiro movimento. Isto é, o movimento é um efeito que necessariamente tem sua causa, a qual, por sua vez, é efeito de outra causa. No entanto, isso não pode ser uma seqüência sem fim. Conseqüentemente, é preciso haver um motor que cause movimento sem ser movido. Ele conteria a causa primeira de todos os movimentos. De tal causa só se conhecem os efeitos. Essa causa primeira, esse primeiro movimento, é o que chamamos de Deus.

A segunda via é uma espécie de compreensão da própria natureza da causa eficiente. Entende Tomás haver uma certa ordem nas causas eficientes nos seres sensíveis. Porém, não se concebe que alguma coisa seja causa eficiente de si

⁹⁴ Cf. HUGON, Édouard. *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino*: vinte e quatro teses fundamentais. Trad. do francês por Odilão Moura. Porto Alegre : EDPUCS, 1998.

⁹⁵ Aristóteles, op. cit., p. 87.

mesma. Esta possibilidade apresenta-se como impossível, uma vez que a sua condição implica a existência de algo anterior a si mesmo. É, portanto, impossível que alguma coisa que se move seja movida por si mesma, de um só ponto de vista e do mesmo modo. Também é impossível o pensamento segundo o qual a causa eficiente chegue ao infinito, uma vez, que isto geraria uma ciclicidade *ad infinitum*. Desta forma, fica

patente a necessidade de admitir uma causa eficiente primeira, entendida como aquela que seria para todos Deus.⁹⁶

A terceira via advém do ser contingente ao Ser necessário. Os seres contingentes são detectados pelos sentidos, nascem e morrem. Acerca destes Tomás afirma que certas coisas podem ser e não ser. Isto implica que tais coisas podem ser geradas e corrompidas. Este modo de existir das coisas não pode estar presente em todas as coisas. Ora, o que pode vir a não ser implica a existência de um tempo que ainda será. No caso em que todas as coisas pudessem não ser, naturalmente, haveria um tempo em que todas as coisas não eram, e como alguma

⁹⁶ No Compêndio de Teologia, Cap. 3, efetivamente, Tomás de Aquino observa que “tudo quanto se move é movido por outros. Assim, os seres inferiores são movidos pelos seres superiores, da mesma forma como os elementos são movidos pelos corpos celestes. Nos elementos terrestres, por sua vez, o que é mais forte move o que é mais fraco. Também nos corpos celestes, os inferiores são movidos pelos superiores. Ora, é impossível que este processo se prolongue até ao infinito. Com efeito, se tudo aquilo que é movido por outro é como que um instrumento da primeira causa movente, caso não existisse uma primeira causa movente, todas as causas motoras seriam instrumentos. Se procedermos até ao infinito na sucessão das causas motoras, não existiria uma primeira causa motora. Nesta hipótese, todos os infinitos que movem e que são movidos serão instrumentos. Ora, até mesmo os não-letrados percebem que seria irrisório afirmar que os instrumentos não são movidos por algum agente principal. Equivaleria”. Isso aproximadamente a afirmar a possibilidade de fazer uma caixa ou uma cama com a serra e o machado, porém, sem a intervenção de um carpinteiro. Em conseqüência, é indispensável que haja uma primeira causa motora, superior a todas as outras. A esta causa motora denominamos Deus.” Cf. . AQUINO, Tomás. *O ente e a essência*. Trad. por Alexandre Correa. Bauru : Edipro, 1996.

coisa só pode passar a existir por intermédio de algo preexistente, então se torna necessária à existência de um ser.

Neste caso, este ser necessário tem sua causa de fora ou não a tem. Como não é possível atingir o infinito, nos seres necessários, que têm a causa da própria necessidade, faz-se necessária a admissão de um ser cuja existência não tenha de fora a causa de sua necessidade, e que seja a causa necessária dos outros seres. Assim sendo, esse Ser é Deus.

A penúltima via advém do grau encontrado nas coisas. A questão dos graus se coloca na quantificação dos atributos encontrados nas coisas, podendo ser maior ou menor nas coisas a quantidade de bem, de verdade, de nobreza etc. Desse modo, reconhece-se que há coisas que se laproximam ao máximo da veracidade, da nobreza e de outros atributos. Já outras se distanciam ao máximo da totalidade desses atributos. Deste modo, o ser em que mais se maximizam estes atributos contém em si todo o gênero deles, é a própria perfectibilidade. Esse ser possuidor de todos os atributos em grau máximo é perfeito em tudo. É o absoluto, que imperativamente e necessariamente chamamos de Deus.

Advinda do governo das coisas, a quinta e última via fala da carência do conhecimento natural detectado em alguns corpos. Estes corpos, por serem carentes de conhecimento, se dirigem sempre a um fim. Pode-se deduzir que buscam sempre a otimização, a plenificação da existência de seu ser, "*quod est fias plenum*", dizia Tomás, isto é, seja cada vez mais aquilo que é. Na busca da plenificação do seu ser as coisas chegam ao seu fim pela intenção, jamais pelo acaso. A regularidade da finitude destas coisas demonstra que estas são dirigidas para esse fim. De tal modo,

o ignorante por si mesmo não busca seu fim, uma vez que, para isto, faz-se necessário um ente conhecedor e inteligente. Essa realidade torna necessária a existência de um ser pelo qual as coisas naturais se encaminhem para o fim; a este ser chamamos de Deus.

2.6 – Deus É

A teoria das cinco vias permitiu a Tomás ir além dos limites impostos pela filosofia, da predicação negativa do israelita Maimônides, em seu propósito de conceituar Deus pela racionalidade filosófica. E a partir da doutrina das cinco vias que Tomás justificadamente predica positivamente Deus. Somente após cumprir todos os quesitos necessários à fundamentação metafísica Tomás se permite dizer que Deus É alguma coisa.

Tomás sustenta a tese de que, para se chegar ao conhecimento de que Deus é, tornar-se necessário antes fazer a remoção do que Ele não é. Ele entende que se aproxima do que Deus é, afirmando o que Ele não é. O Aquinate sustenta que há um primeiro existente, e que neste se reconhece o ser Deus. Contudo, a substância divina deste primeiro ser excede os limites da capacidade intelectual do homem.

Neste ponto Tomás se faz um com o pensamento de Maimônides, e afirma:

“[...] a substância divina excede, pela intensidade, toda forma que o nosso intelecto atinge. Por isso, não podemos conhecê-la apreendendo dela o que é. Assim, poderemos ter alguma noção da mesma pelo que ela não é, e tanto mais aproximaremos do seu conhecimento quanto mais o nosso intelecto remover-lhe atributos”⁹⁷.

⁹⁷ Cf. AQUINO, op. cit., p. 45.

⁹⁷Cf. AQUINO, op. cit., 177.

Uma das primeiras teses acerca do que seja Deus, é aquela segundo a qual Tomás sustenta que Deus é o criador e que a sua criação advém do nada. A exposição sobre esta questão se encontra na primeira parte do livro *Suma contra os gentios*, e cujo título é: “Da produção das coisas no ser,” capítulos VI a XXXVIII.

As teses registradas sob este título têm por fim demonstrar Deus como a única força criadora dos demais seres. Deus é o Ser que cria sem necessidade de intermediários, visto que Ele é a causa incausada de todas as coisas. A primeira tese que defende nesse sentido é a de que Deus é o princípio de todas as coisas. Tal afirmativa está embasada em Aristóteles, que afirma que “existe uma causa eficiente que chamamos de Deus”. Esta causa eficiente conduz seus efeitos para o ser. Deste modo, pode-se concluir que “Deus existe como causa do ser das coisas”.⁹⁸

Para Tomás, a produção de efeitos é algo próprio da natureza do ente. Tal condição deve-se ao fato de que tudo aquilo que age o faz enquanto ato. Ora, sendo Deus ato, então, pode-se concluir que a Deus compete a tarefa de tornar alguma coisa ato, na condição de causa desta mesma coisa. Isto se deve, também, ao fato de Deus ser perfeito. Sobre esta realidade argumenta Tomás:

“Além disso, é sinal de perfeição das coisas inferiores poderem produzir efeitos semelhantes a si, como se evidencia em Aristóteles (IV Sobre os meteoros 3, 380a). ora, Deus é perfeito de maneira máxima, como foi demonstrado (I.I, c. XXVIII). Logo, compete-lhe produzir algum ente semelhante a si, sendo-lhe assim causa do ser”.⁹⁹

Tomás justifica Deus como criador pela sua própria vontade. Segundo ele, Deus quer comunicar seu ser às coisas pela semelhança. A vontade de Deus é perfeita como ser, princípio de ação e movimento. Assim sendo, afirma o Aquinate:

“[...] a vontade divina perfeita, não lhe faltará a virtude de comunicar o ser divino a alguma coisa por modo de semelhança. Assim, ser-lhe-á próprio causar o ser”.¹⁰⁰

A distinção entre Deus e o homem, na reflexão tomista, se dá pela teoria do ato e da potência. Deus é ser em ato puro; enquanto tal, é mais perfeito que o homem, cujo ser mescla ato e potência. Dessa forma, ao homem cabe uma função passiva, enquanto que Deus desempenha um papel ativo. Deus é o ato que movimenta a potência do homem, para a condição de ser em ato. Contudo, a movimentação imposta por Deus à potência do homem para o ato não extingue toda a potência do homem; caso isto ocorresse, o homem ganharia as condições de ser simples, ato puro, e estas condições são próprias do ser de Deus. Deste modo, conclui Tomás que Deus é possuidor de uma potência ativa que se identifica com a ação divina.

Ainda dentro da concepção tomista encontra-se a afirmativa de que, em Deus, há a presença da potência ativa, identificada com a própria substância de Deus. A justificativa de Tomás está fundada no seguinte argumento:

“Com efeito, a potência ativa compete a alguma coisa que está em ato. Ora, Deus é o próprio ato, pois não é ente por outro ato que não seja o próprio Deus, porque em Deus não há potência, [...]. Logo é a sua própria potência”.¹⁰¹

Em meio a tantos atributos de Deus, faz-se necessário apresentar a reflexão de Deus como criador de todas as coisas. Ora, criar alguma coisa é se fazer causa primeira desta mesma coisa. Esta tese se baseia na idéia de que Deus é o princípio primeiro do ser de algumas coisas. Ela se justifica pela necessidade de demonstrar

⁹⁹ Cf. AQUINO, op. cit. p. 178.

¹⁰⁰ Cf. AQUINO, op. cit., p. 177.

¹⁰¹ Cf. AQUINO, op. cit., p. 178.

¹⁰² Cf. AQUINO, op. cit., p. 183.

¹⁰³ Ibidem.

que todo ser que é fora de Deus dele provém. No ordenamento do ser de alguma coisa, Tomás de Aquino afirma que:

“[...] tudo aquilo que convém a uma coisa não segundo a essência convém-lhe por alguma causa, [...], pois o que não tem causa é primeiro e imediato, e é necessariamente por sua essência e em virtude de si mesmo. Ora, o que convém a uma coisa enquanto é dita tal, não a excede [...] por conseguinte, se uma coisa convém a outras duas, não convém em razão de seu próprio ser. Por isto, é impossível que uma coisa se predique de duas de modo a não ser como causa da outra, pois é necessário que uma seja causa da outra [...]. Por conseguinte, é impossível que haja duas coisas das quais nenhuma tenha causa do ser, mas é necessário que ambas tenham uma causa do ser, ou que uma seja causa do ser da outra [...] é necessário que tudo aquilo que de algum modo é, provenha daquilo que não tem causa do ser”.¹⁰²

A conclusão do Aquinate segue a lógica do raciocínio exposto acima que lhe permite afirmar: “Deus é este ente sem causa do ser. Logo, tudo aquilo que de algum modo é, provém de Deus”.¹⁰³

No pensamento do filósofo de Aquino, o potente que não se identifica com sua potência tem sua potência advinda de outra. No ser de Deus isto é impossível, pelo fato de Deus ser o seu ser, e isto impede que alguma coisa em si seja por participação. Isto implica que Deus é a sua potência.

Outra afirmação, formulada por Tomás de Aquino, é a de que Deus é eterno. Como foi comprovado nas vias primeira e segunda, Deus é plenamente imóvel. Portanto, Ele não carece de princípio ou fim. Ele é a causa primeira de todas as outras coisas e todo movimento. Enquanto ser eterno, Deus não tem nem princípio e nem fim, afirma o Aquinate utilizando-se de um processo filosófico metafísico. Deus é e não pode deixar de ser. Justifica Tomás seu argumento da seguinte forma:

“[...] observamos existirem no mundo coisas que podem ser e não ser, como as sujeitas à geração e

corrupção. Ora, tudo o que é possível de ser tem causa, porque enquanto por si mesmo refere-se a dois termos, isto é, ao ser e ao não ser, necessita, se o ser lhe for apropriado, que de tal se dê proveniente de uma causa. Mas como acima foi demonstrado por argumento de Aristóteles, há de se admitir algo que seja necessariamente ser”.¹⁰⁴

Outro atributo de Deus, que Tomás sustenta em sua argumentação, é a de que Deus é ato puro. O fato de Deus ser eterno permite ao filósofo de Aquino afirmar que, em absoluto, em Deus não há potência, porque não pode haver carência Nele. Também não é possível a existência de potência em Deus. Isto se deve ao fato de que o que tem potência pode vir a não ser e isto incompatibiliza A natureza absoluta e necessária de Deus. Na caracterização de ato e potência, Santo Tomás argumenta:

“[...] a potência tenha prioridade de tempo em relação ao ato, contudo, o ato tem prioridade sobre a potência, porque a potência por si mesmo não se reduz a ato, senão que seja só o é por algo que esteja em ato. Por conseguinte, tudo aquilo que de algum modo está em potência, pressupõe algo anterior a si. Ora, Deus é o primeiro ente e a causa primeira [...]. Logo, coisa alguma de potência não tem consigo misturada”.¹⁰⁵

Da citada visão de ato e potência Tomás justifica, conclusivamente, que Deus é necessariamente puro ato, imutável e impassível. Sustenta ainda que é realidade, o fato de que há no mundo coisas que passam da condição de potência à de ato. Ele explica que isto só é possível mediante a ação de outro ato. Por si mesma a potência não tem a capacidade de agir. Como este processo de redução de potência a ato não pode ser *ad infintum*. Então, é necessário chegar a algo que seja tão somente ato. “Esse algo é Deus”.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Idem, p. 124.

¹⁰⁵ Idem, p. 129.

¹⁰⁶ Cf. AQUINO, op. cit., p. 48.

O filósofo de Aquino sustenta a tese de que Deus é um Ser simples. Isto é, Deus não é possuidor de matéria, composição ou corpo. Quanto ao fato de no ser de Deus não haver matéria, Tomás diz que a matéria tem natureza própria de potência, não é ativa. Para ele, a matéria não é princípio de ação, e no mesmo sujeito não se conciliam causalidade eficiente e matéria. Deste modo, é impossível haver em Deus matéria. Com esta posição Tomás responde a tese de um certo Davi de Dinant, que sustentava que Deus era somente matéria prima.

Enquanto ser simples, o Deus de que fala Tomás não faz composição, porque todo ser composto compõe-se de matéria e forma. Quanto a esta questão, afirma o Aquinate:

“[...] em toda composição há necessariamente ato e potência, pois de muitas coisas não se pode construir unidade perfeita a não ser que umas estejam em ato, e outras, em potência. As coisas estão só em ato, com efeito, não se unem senão como aglomerados ou reunidas, mas isto não constitui unidade perfeita”.¹⁰⁷

Em seus argumentos, Santo Tomás afirma que toda coisa composta tem potência em sua composição e que esta implica necessariamente a possibilidade de vir a não ser, muito embora contenha elementos para evitar que tal coisa aconteça. Sustenta, ainda, que toda composição tem necessidade de um compositor. Eis o seu argumento: “Ora, o dissolúvel está em potência para o não ser. Mas tal não acontece em Deus, porque Deus é, por essência, o ser por necessidade. Logo, não há, em Deus, composição alguma”.¹⁰⁸

Para Tomás, nada há de estranho para Deus; isto se deve ao fato de Deus ser simples. Ora, ao ser simples nada se acresce, pois, se acresce, ele passa de simples a

¹⁰⁷ Cf. AQUINO, op. cit., p. 49.

composto. Também, caso fosse acrescido algo Ele deixaria de ser simples. Além disso, nada de violento pode se encontrar em sua natureza. Acerca da violência argumenta Tomás:

“[...] nas coisas em que há violência, pode haver algo que não lhe convenha naturalmente, porque a violência é contrária ao que é segundo a natureza. Ora, em Deus não é possível haver algo estranho ao que lhe convém segundo a natureza, porque ele, segundo a natureza, é o ser por necessidade”¹⁰⁹.

Por fim, Tomás nega a existência do corpo em Deus. Por corpo ele entende aquilo que é ser contínuo e composto de partes. Ambos os elementos são impossíveis de ter existência no ser de Deus, uma vez que em Deus não pode haver composição de partes.

Um Deus que se conceitua racionalmente a partir do primeiro motor da *Metafísica* de Aristóteles. É um Deus que age, e sua ação consiste em mover todas as coisas, sem se deixar mover por nenhuma delas e nem por si mesmo. Em conformidade com a teoria de Aristóteles, se este Deus viesse a se mover, seria ele possuidor de potência, e esta, por sua vez, implica carência de ser. Isto é impossível, visto que Deus, para Tomás, é plenitude, é grau máximo, é o ato perfeito.

Esse Deus também se conhece pelos efeitos e não pela causa, pois, aristotelicamente falando, se Deus implicasse uma causa, a sua existência tornaria necessária um outro ser. Tal possibilidade inviabilizaria todo o pensamento filosófico do Aquinate, que comprova a necessidade de uma causa incausada, que sustenta um Deus necessário, uma vez que o contingente busca um fim no qual sejam satisfeitas todas as suas carências. No pensamento de Tomás, todas as coisas

¹⁰⁸ Cf. AQUINO, op. cit., p. 49.

tendem para a perfeição. Logo, a perfeição é necessária; para ele, esse necessário perfeito é o próprio Deus.

Resumidamente, o Deus de Tomás de Aquino é ato puro, uma vez que nele não se encontra nenhuma carência de ser. Por isto, Deus é o grau máximo da plenificação do ser. Encontra-se em Santo Tomás um Deus onisciente. Porque, conforme foi comprovado na quinta via, se em Deus houvesse ignorância, isto implicaria a existência de alguma coisa que não fosse proveniente de Deus, e isto não é possível, uma vez que, em Tomás, Deus é criador, é causa de todo mover e tudo o que se move busca um fim, e o fim último está contido em Deus. Estas predicções de Deus na filosofia de Tomás deram suporte científico à teologia, e ainda hoje estão presentes na concepção cristã de Deus.

A concepção de Deus elaborada por Tomás representou a cristianização da filosofia aristotélica. Para o cristianismo, representou a maioridade da razão na intelectualidade cristã, a consolidação, e a dominação da cultura filosófica grega no universo cristão. Esta consolidação se deu de forma sólida por meio de uma sistematização filosófico-metafísica. Nesta se ordenou logicamente com perícia todo um emaranhado de conceitos metafísicos.

1.7 – A importância da filosofia do Ser de Deus em Santo Tomás

São muitas as relevâncias que se podem apontar sobre qualquer ponto que Tomás de Aquino tenha abordado em sua filosofia. No que diz respeito à sua reflexão acerca do Ser de Deus, não é diferente. Contudo, é injusto que não se apontem algumas relevâncias que são visíveis “a olho nu”. É interessante observar a

¹⁰⁹ Cf. AQUINO, op. cit., p. 50.

sabedoria com que o filósofo de Aquino conduz a reflexão sobre o Ser de Deus, combinando elementos polêmicos, que até então se encontravam separados. Estes elementos são as filosofias de Aristóteles, Averróis, Maimônides e Alberto Magno, Santo Agostinho, além das afirmativas teológicas formuladas ao longo da história do cristianismo, que às vezes careciam de fundamentação científica.. Tudo isto sem contar com as possíveis influências de ordem política, uma vez que Tomás foi figura politicamente ativa.

Talvez seu mérito maior tenha sido trabalhar com todos estes elementos, preservando o conteúdo teológico, dentro da ortodoxia, embora tenha tido alguns problemas com Estevão de Tempier,¹¹⁰ e com a ciência de seu tempo. Tomás consegue oferecer, através da sua filosofia, um caráter científico para a teologia, sustentando a unicidade da verdade divina e, conseqüentemente, a necessidade de harmonia entre fé e razão.

No que diz respeito à sua doutrina do Ser de Deus, é meritoso realçar que, em todas as teologias cristãs, filosoficamente, até o presente momento Deus se apresenta tal e qual se encontra em sua reflexão. Talvez seja na concepção do Ser de Deus, elaborada por Tomás de Aquino, que se encontre uma possível raiz teórica comum do universo teísta.

Foi também com a produção de Tomás de Aquino que o cristianismo pôde marcar presença no fervilhante mundo intelectual da Universidade de Paris do século XIII. Ele consegue defender a fé e produzir um diálogo fértil com

¹¹⁰ Estevão de Tempier, arcebispo de Paris, que em 1270 condenou o averroísmo representado por Siger Barbant. A condenação foi renovada em 1277, quando se estendeu às teses tomistas, além do próprio averroísmo. Cf. REALE, op. cit., p. 591.

pensadores e teólogos islâmicos, judeus. Aperfeiçoa os pensadores cristãos apontando soluções e correções para as posições entendidas como heréticas.

Pode-se afirmar que as teologias mudam, uma após outra, dentro de um tempo historicamente contextualizado, mas a fundamentação metafísica do ser de Deus ainda é a mesma que fora formulada pelo *doctor angelicus*. Ela tem permanecido como um baluarte que sustenta discretamente, sem aparecer, o princípio sobre o qual fundamenta as religiões de salvação, Deus. Ele coloca as religiões de salvação em condição de igualdade teórica com as religiões de aperfeiçoamento.¹¹¹ Parece que na presente questão se apresenta um paradoxo pelo qual se pode afirmar: as teologias passam, mas o fundamento metafísico do Ser de Deus, sobre o qual se constroem as teologias, onde as ciências da religião atuam, permanece.

3 - Conclusão

Este trabalho contempla o esforço de expor o conceito metafísico de Deus como aparece nas filosofias judaica e cristã. Ele consistiu numa tentativa de mostrar que judeus e cristãos, por meio das filosofias de Maimônides e de Tomás de Aquino, desenvolveram uma concepção filosófica em suas propostas de tratar de Deus. Deste modo, eles deram uma fundamentação teórico-racional e científica às teologias dos mencionados credos. Em síntese, pode-se afirmar que a produção desses mencionados autores consistiu em apresentar o que se entende por Deus do ponto de vista filosófico.

¹¹¹ Considera religião de salvação as que defendem a tese de que a salvação do homem se dá pela graça de Deus, e de aperfeiçoamento, as religiões que professam a teoria da reencarnação como meio pelo

Nosso objetivo foi o de resgatar o trabalho de compreender Deus, dentro de uma concepção sistematizada, a partir da metafísica naturalista de Aristóteles. Ambos, Maimônides e Tomás de Aquino, partiram dos mesmos princípios filosóficos para formular uma teoria conceitual de Deus, pela qual a filosofia servisse de fundamento à teologia. Princípios como os de unicidade, imutabilidade, incorporeidade, perfectibilidade, imobilidade. São marcas conceituais registradas que se encontram no Ser de Deus concebido pelos dois filósofos.

No entanto, se por um lado os princípios são iguais, por outro a apropriação dos mesmos ocorre de modo diferente. O divergente na teoria dos dois autores tem a ver com o método. Outra divergência correlacionada com o presente assunto que cria uma fenda intransponível entre judaísmo e cristianismo, é a trindade. Mas isto é uma questão teológica e não filosófica.

Maimônides esquivava-se da dificuldade lingüística de tentar dizer o que Deus é partindo do que Ele não é. Sua atitude reflete um comportamento que se esforça para definir Deus sem reduzi-lo. Entende Maimônides que a predicação positiva limita e acresce alguma coisa ao ser predicado. Por isto mesmo ele conclui que este método é impraticável a Deus, ao qual nada se pode acrescentar, pelo fato de sua perfeição ser plena.

Dizer o que Deus é implica necessariamente reduzir o Ser total e auto-suficiente de Deus em alguma coisa que possa ser limitada por critérios humanos. Compreende Maimônides que o homem não está habilitado a ter conhecimento do Todo. Procedendo deste modo, ele entende que a afirmação de Deus se apresenta na extensão do nosso

qual o homem se eleva à condição de perfeito. Neste caso a libertação é a conquista da perfeição pelo homem.

silêncio e passividade do homem que se põe além dos limites da afirmação negativa; no vácuo do que está presente, no não dito pelo homem.

Por outro lado, o filósofo de Aquino, apesar de reconhecer a validade do processo da predicação negativa para se tratar do conhecimento de Deus, busca conceber Deus e predicá-lo positivamente, por meio do processo dedutivo da teoria das cinco vias. Para tanto, ele faz uso de conceitos metafísicos, aos quais aplica o raciocínio lógico. Partindo da teoria do ser, o *Doctor Angelicus* justifica a criação e o saber do homem em relação a Deus por meio da teoria da participação. Por meio de tal teoria, ele afirma que Deus permite que participemos do Ser de Deus.

Tomás compreende Deus como a perfeição de que o homem toma conhecimento, não pela emanção, mas pela participação, semelhança ou analogia. O ser de Deus se configura, na filosofia do Aquinate, como o Ser, um Deus imutável, simples, imaterial, perfeito, criador, causa e fim de toda a existência. Para Tomás, Deus é o Ser que se conhece pelos efeitos. E pelos efeitos que se deduz a necessidade de Deus como causa.

Este trabalho pretende ser uma contribuir para o estudo e a investigação das ciências da religião, na medida em que resgata às importantes iniciativas de apresentar o fundamento científico próprio das teologias judaica e cristã, fundamento esse elaborado sobre uma base racional sistematicamente organizada, capaz de suportar o fortalecimento da descrença nas religiões nos séculos posteriores. O movimento de secularização do homem e da sociedade afirmou, por muitas vezes, a inexistência de Deus, e as religiões foram postas, ou entendidas, como movimento destituído de verdade, de conhecimento racional. Em nome da verdade, principalmente da verdade científica, foi pedido o banimento das religiões e dos deuses.

Pode-se dizer que as filosofias de RamBam e do Aquinate contribuíram e continuam a contribuir para que haja sempre uma abertura no fosso que, por muitos séculos, ao longo da história, se tentou erigir. Uma verdadeira imposição de uma separação total dos conhecimentos filosófico e científico do conhecimento religioso. A histórica polêmica da questão posta entre fé e razão encontrou na filosofia medieval de Maimônides e Tomás de Aquino um sustentáculo que não se pode ignorar. É esta produção filosófica que reforça, protege e mantém o espaço de Deus, e consequentemente, das religiões de salvação no mundo da intelectualidade e, por que não dizer, no processo de legitimação das teologias destas religiões.

Por outro lado, vê-se a fineza da produção filosófica destes dois baluartes do pensamento ocidental, os quais ao oferecerem uma base filosófica do Ser de Deus, o fizeram com tal capacidade intelectual que ainda hoje os grandes teólogos e filósofos reconhecem a validade filosófica na sistematização do conteúdo de suas produções e os reverenciam com um lugar nobre em suas teologias e filosofias. Eles permanecem presentes nas discussões religiosas que envolvem não só os credos a que pertenceram, mas se presentificam no mundo próprio das investigações das ciências da religião, como é o caso deste trabalho que aqui se encerra.

4 - Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. Trad. do italiano por Alfredo Bosi. São Paulo : Mestre Jou, 1982.

AQUINO, Tomás. *Compêndio de teologia*. Trad. por Luiz J. Baraúna. São Paulo : Abril cultural, 1996.

AQUINO, Tomás. *O ente e a essência*. Trad. por Alexandre Correa. Bauru : Edipro, 1996.

AQUINO, Tomás de. *O Ente e a essência*. Trad. do latim por Luiz J. Baraúna. São Paulo : Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores)

AQUINO, Tomás, *Suma contra os gentios*. Trad. Do latim por Odilão Moura e Ludgero Jasper ; revisão de Luis de Boni. Porto Alegre : Sulina, Caxias do Sul : Universidade de Caxias do Sul, 1990.

AQUINO, Tomás de. *Suma contra los gentiles*. Trad. do latim por Jesus M. Pla Castellano e Mateo Febber. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*.. Trad. do latim por Alexandre Corrêa. 2. ed. Porto Alegre : Sukina, Caxias do Sul : ed. da UCS, 1980. V. I.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. do grego por Mário Gama Coury. 2. ed. Brasília : Ed. da UnB, 1992.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. do grego por Leonel Vallandro. Porto Alegre : Globo, 1969.

ARISTÓTELES. *Tópicos*. Trad. do grego por Leonel Valandro e Gerd Bornheim. São Paulo : Abril Cultural, 1978. (Col.Os Pensadores)

BABUT, Daniel. Sur la Théologie de Xénophane. *Revue philosophique..* Paris, n. 4. oct./déc., 1974.

BATISTA, Mondin. *Curso de filosofia*. Trad. do italiano por Benoni Lemos. São Paulo : Edições Paulinas, 1981. V. I. (Col. Filosofia)

BORNHEIM, Gerd (Org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo : Cultrix, 1985.

BURRELL, David. *Knowing the unknowable God*. Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas. Paris : University of Notre Dame, 1988.

CORBIN, Henry. *História de la filosofia Islâmica*. Madrid : Trota, 1994.

CRÜSEMANN, Frank. “Conhecereis a vida do estrangeiro” (Ex. 23,9). *Concilium*, Petrópolis, n. 248, mar. 1993.

DAVIDSON, Herbert. Maimonides on methaphysical knowledge. *Maimonidean Studies*. New York, v. III, 1992.

DURANT, Will. *A História da filosofia*. Trad. do inglês por Luiz Carlos N. Silva. São Paulo : Nova Cultural, 1996.

GUINSBURG, Jacó. *Do estudo e da oração*. São Paulo : Perspectiva, 1968.

GUINSBURG, Jacó. *O Judeu e a modernidade*. São Paulo : Perspectiva, 1970.

GUTTMANN, Julius. *Philosophies of judaism*. New York : Schocken, 1973.

HESCHEL, Abraham. *Maimonide*. Trad. do alemão por Germaine Bernard. Paris : Payot, 1936.

HOURANI, Alberti. *Uma história dos povos Árabes*. São Paulo : Cia das Letras, 1995.

HUGON, Édouard. *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: vinte e quatro teses fundamentais*. Trad. do francês por Odilão Moura. Porto Alegre : EDPUCRS, 1998.

HUISIK, Isaac. *A History of medieval jewish philosophy*. New York : Meridian books, 1958.

IBN GABIROL, Salomon. *Livre de la source de vie*. Trad. do Francês por Jacques Schangler. Paris : Aubier Montaigne, 1970.

JAEGER, Werner. *Paidéia. a formação do homem grego*. 2. ed. Trad. do alemão por Artur M. Parreira. São Paulo : M. Fontes, Brasília : Ed. UnB, 1989.

KHALDRUN, Ibn. *Os prolegômenos ou filosofia social (Al-Muqaddima)*. Trad. do árabe por José Khoury e Angelina B. Khoury. São Paulo : Safady - Instituto Brasileiro de Filosofia : São Paulo, 1960.

KIRK, Geoffrey et al. *Os filósofos pré-socráticos*. 4. ed., trad. do inglês por Carlos Alberto L. Fonseca. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LEPARGNEUR, Hubert. Heidegger e Tomás: uma alternativa no tocante ao ser. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. XXV, n. 81, 1998.

MAIMON, Moshé Bem. *Mishné Torá*. Trad. do Hebraico por Yaacov Israel Blumenfeld. Rio de Janeiro : Imago, 2000.

MAIMON, Moshé Bem. *Guía de perplejos*. Madrid : Editorial Trotta, 1954.

MAIMON, Moshé Bem. *Oito capítulos: introdução à ética dos pais*. Trad. de Alice Frank. São Paulo : Ed. Maayanot, 1992.

MERCIER. Almoravides et les Almohades d'après les hisoriens arabes. *Revue de la société Historique Algérienne*, Alger, 12e. année, v. LVII, 1968.

MOURA, Odilão. Introdução à suma contra os gentios. In: AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*. Porto Alegre : Sulina, Caxias do Sul : Ed. da UCS, 1990.

MUNK, S. *Mélanges de philosophie Juive et Arabe*. Paris : J. Vrin, 1988.

NETO, Francisco Sampedro. El futuro de las relaciones Judeo-Católicas. *Medellín*, Medellín, v. XXV, n. 98, 1999.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da filosofia: antigüidade e Idade Média*. São Paulo : Paulus, 1990. (Col. Filosofia)

- SEGUNDO, J. L. *A nossa idéia de Deus*. São Paulo : Loyola, 1977.
- ROSANIA, Geraldo. Compaixão nas Sagradas Escrituras Judeu-Cristãs e budistas. *Fragmento de Cultura*, Goiânia, v. X, n. 1. Jan-fev. 2000.
- ROSS, David Sir. A teologia de Aristóteles. *Aristóteles*. Trad. do inglês por Luís F. Bragança Teixeira. Lisboa : Don Quixote, 1987.
- SCOLNICOV, Samuel. *Essência e existência*. São Paulo : Associação Judaica Universitária, 1994.
- SHANGLER, Jacques. *La Philosophie de Salomon en Ibn Gabirol*. [s.l.] : Leiden e J Brill, 1968.
- SOUZA, Eudoro de. Fontes históricas da filosofia antiga. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, n. 4, 1954.
- SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1998. (Col. Filosofia)
- STEAD, Christopher. *A filosofia na antigüidade cristã*. Trad. do inglês por Odilon S. Leme. São Paulo : Paulus, 1999. (Col. Filosofia)
- VERZA, Tadeu Mazzola. *A doutrina dos atributos divinos no guia dos perplexos de Maimônides*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1999. (Col. Filosofia)

WOLLFSON, Henry. Maimonidees on modes and universals. *Maimondes*: a collection of critical essays. Notre Dame : J. A. Buijs, University of Notre Dame, 1988.