COMO DEUS EXISTE

Mortimer
J. Adler

TRADUÇÃO:
Alessandra Lass

VIDEEDITORIAL

Como provar que Deus existe - Mortimer J. Adler
Impresso no Brasil, Julho de 2013
Copyright (c) 2013 by CEDET
1° edição – julho de 2013 – Vide Editorial e Ecclesiae Editora

Editor
Diogo Chiuso

Tradução
Alessandra Lass

Revisão da Tradução
Ronald Robson

Projeto Gráfico / Editoração
Arno Alcântara Júnior

Impressão
Daikoku Editora e Gráfica

Os direitos desta edição pertencem ao
CEDET - Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico
Rua Angelo Vicentin, 70
CEP: 13084-060 - Campinas - SP
Telefone: (19) 3249-0580
e-mail: livros@cedet.com.br

Conselho Editorial
Adelice Godoy
Cesar Kyn d'Ávila
Diogo Chiuso
Silvio Grimaldo de Camargo

Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrónica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer meio.

Sumário

Mortimer Adler provou que Deus existe? 7

I. OS ARGUMENTOS DE ADLER A FAVOR DA EXISTÊNCIA DE DEUS

1. Como refletir a respeito da existência de Deus 15
Mortimer J. Adler

2. O Deus a quem rezo (uma conversa) 23
Mortimer J. Adler

3. Adler sob críticas 29
Mortimer J. Adler, William F. Buckley e Jeff Greenfield

II. UM DEBATE SOBRE DEUS E A CIÊNCIA

4. A mão condutora de Deus no Universo 59
Owen Gingerich

5. Deus, acaso e Teologia Natural 79
Mortimer J. Adler

6. Respostas de Gingerich a Adler 97
Owen Gingerich

7. A evolução da Ciência reforça o argumento de Adler sobre a existência de Deus. 101
John Cramer

III. AS DIFICULDADES INICIAIS DE ADLER COM A QUESTÃO DE DEUS

8. A demonstração da existência de Deus (1943) 123
Mortimer J. Adler

9. Uma resposta a Adler sobre a existência de Deus (1943) 159
Herbert Thomas Schwartz

10. Uma nova abordagem da existência de Deus (1943) 189
Mortimer J. Adler

A origem dos capítulos deste livro 375

Agradecimentos e autorizações 381

Glossário de termos e expressões 385

Índice remissivo 389

Mortimer Adler provou que Deus existe?

Este livro apresenta algumas das mais simples e diretas demonstrações dos argumentos de Mortimer Adler a respeito da existência de Deus. Um pouco do que agora aparece neste livro era outrora completamente inacessível ao público. Além disso, outros trechos foram difíceis de ser coletados.

Grande parte das primeiras obras do Dr. Adler sobre o assunto parece tomar forma argumentativa contra a existência de Deus. Mas o motivo disso é que Dr. Adler pretendia mostrar que alguns argumentos que satisfaziam determinadas pessoas não eram inteiramente adequados. Ele queria examinar minuciosamente vários argumentos distintos entre si que considerava insuficientes, embora em alguns casos contivessem excelentes *insights*, com o propósito de fazer ajustes a estes argumentos e, por fim, alcançar um argumento completamente consistente. Ele permaneceu esculpindo e polindo seu argumento entre as décadas 40 e 70. Acreditou, afinal, ter encontrado o argumento perfeitamente consistente que procurava.

Vez ou outra Dr. Adler menciona um "salto de fé", mas isso não quer dizer que pensava ser a fé obrigatória para demonstrar a existência de Deus. Dr. Adler defendia que a existência de Deus como criador e sustentador do Universo poderia ser estritamente demonstrada por argumentos puramente filosóficos, sem recorrer à fé. O salto de fé se torna necessário no momento em que se faz uma conexão entre este Deus e a vida pessoal daquele que crê – pois, afinal de contas, podemos imaginar a possível existência de um Deus que não se importaria com a condição de meros seres humanos.

A obra do Dr. Adler se baseou na tradição da filosofia conhecida como tomista, conforme a obra de Santo Tomás de Aquino (1224-1274). A maioria dos tomistas é católica, mas Dr. Adler não era católico e muito menos cristão até quase o fim da sua vida. Na maior parte da sua vida ativa como filósofo ele se declarara pagão e, ainda

assim, contribuíra com artigos para publicações tomistas, incluindo *The Thomist*. Seus frequentes artigos seguindo a tradição Tomista, juntamente com seu paganismo declarado, atribuíram ao Dr. Adler o apelido de "Tomista em potencial".

Santo Tomás de Aquino declarou que a existência de Deus pode ser provada puramente por raciocínio filosófico, sem a necessidade de apoiar-se na fé, na Bíblia ou na Igreja. Em uma famosa passagem da "Suma Teológica", Santo Tomás apontou cinco vias pelas quais a existência de Deus pode ser provada, e estas vias tem sido foco de intenso interesse e debate desde então:

As Cinco Vias de Santo Tomás

A primeira via, e a mais clara, parte do movimento. Nossos sentidos atestam, com toda a certeza, que neste mundo algumas coisas se movem. Ora, tudo o que se move é movido por outro. Nada se move que não esteja em potência em relação ao termo de seu movimento; ao contrário, o que move o faz enquanto se encontra em ato. Mover nada mais é, portanto, do que levar algo da potência ao ato, e nada pode ser levado ao ato senão por um ente em ato. Tal como algo quente em ato, por exemplo o fogo, torna quente em ato a madeira que está em potência para o calor, e assim a move e altera. Ora, não é possível que a mesma coisa, considerada sob o mesmo aspecto, esteja simultaneamente em ato e em potência, a não ser sob aspectos diversos: por exemplo, o que está quente em ato não pode estar simultaneamente quente em potência, mas está frio em potência. É impossível que sob o mesmo aspecto e do mesmo modo algo seja motor e movido, ou que mova a si próprio. É preciso que tudo o que se mova seja movido por outro. Assim, se o que move é também movido, o é necessariamente por outro, e este por outro ainda. Ora, não se pode continuar até o infinito, pois neste caso não haveria um primeiro motor, por conseguinte, tampouco outros motores, pois os motores segundos só se movem pela moção do primeiro motor, como o bastão, que só se move movido pela mão. É então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: é Deus.

A segunda via parte da natureza da causa eficiente. Encontramos nas realidades sensíveis a existência de uma ordem entre as causas eficientes; mas não se encontra, nem é possível, algo que seja causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível. Ora, tampouco é possível, entre as causas eficientes, continuar até o infinito, porque, entre todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é a causa das intermediárias e as intermediárias são a causa da última, sejam elas numerosas ou apenas uma. Por outro lado, supressa a causa, suprime-se também o efeito. Portanto, se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária. Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus.

A terceira via é tomada da questão do possível e do necessário. Ei-la. Encontramos, entre as coisas, as que podem ser e não ser, uma vez que se sabe que nascem e perecem; e, conseqüentemente, podem elas ser e não ser. Mas é impossível ser para sempre o que é de tal natureza, pois o que pode não ser em algum momento não é. Se tudo pode não ser, houve um momento em que nada havia. Ora, se isso é verdadeiro, até este exato momento nada existiria; pois o que não é só passa a ser por intermédio de algo que já é. Por conseguinte, se num determinado momento nada tivesse existido, teria sido impossível que algo começasse a existir; logo, hoje, nada existiria: o que é absurdo. Assim, nem todos os entes são meramente possíveis, mas é preciso que exista algo cuja existência seja necessária. Ora, tudo o que é necessário tem ou não a causa de sua necessidade em um outro. Aqui também não é possível prosseguir até o infinito com as coisas necessárias que têm em um outro a sua necessidade, tal como já se provou com relação às causas eficientes. Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade, mas que é a causa da necessidade das outras coisas: o que todos chamam Deus.

A quarta via se toma dos graus que se encontram nas coisas. Há, entre os seres, os que são melhores ou piores, mais verdadeiros ou menos verdadeiros, mais nobres ou menos nobres e assim por diante.

Ora, mais ou menos se diz de coisas diversas conforme elas se aproximam diferentemente daquilo que é em si o máximo. Assim, mais quente é o que mais se aproxima do que é sumamente quente. Existe em grau supremo algo verdadeiro, bom, nobre e, consequentemente, o ente em grau supremo, pois, como se mostra no livro II da *Metafísica*, o que é em sumo grau verdadeiro é ente em sumo grau. Por outro lado, o que se encontra no mais alto grau em determinado gênero é causa de tudo que é desse gênero: assim, o fogo que é quente, no mais alto grau, é causa do calor de todo e qualquer corpo aquecido, como é explicado no mesmo livro. Existe então algo que é, para todos os outros entes, causa de ser, de bondade e de toda a perfeição: nós o chamamos Deus.

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

Santo Tomás não considerava estas vias como provas rigorosas completamente resolvidas; são breves indicações dos caminhos que tais provas poderiam tomar. Uma objeção óbvia é que nenhuma das cinco vias chega a uma completa concepção de Deus. Por exemplo, o "primeiro motor", cuja existência é supostamente demonstrada na primeira via, pode ser alguma entidade menor que o Deus segundo a definição feita por cristãos, mulçumanos e judeus. Santo Tomás estava ciente dessa limitação e forneceu argumentos no sentido de que estas entidades eram de fato Deus em outra obra, sua *Suma Contra os Gentios*.

Dr. Adler sustentou que algumas destas cinco vias são insuficientes para provar a existência de Deus, enquanto outras delas necessitam ser mais desenvolvidas para chegar a um argumento completamente consistente e resolvido em totalidade.

Os primeiros escritos do Dr. Adler sobre a existência de Deus são um tanto difíceis, mas, à medida que ele adquiriu mais experiência, também desenvolveu a habilidade de apresentar suas idéias de modo mais acessível. As partes I e II deste livro mostram um Adler que expressa seus pensamentos de forma muito clara para o público em geral. Nenhum conhecimento prévio do tema é necessário para ler as partes I e II. A parte III contém um artigo que Adler escreveu em 1943 sobre a existência de Deus, em que em que aventa vários problemas nos argumentos tomistas tradicionais; um ataque contundente ao artigo do Dr. Adler pelo tomista tradicional Herbert Thomas Schwartz; e, em seguida, uma abordagem do Dr. Adler muito mais completa e detalhada sobre a questão, incluindo uma vigorosa resposta a cada um dos argumentos de Schwartz. Neste ponto é possível notar o respeito de Mortimer Adler ao rigor lógico, sempre preparado para abandonar um argumento se este não fosse suficientemente bom, até mesmo no caso de ele ter aparentemente produzido uma conclusão a que se almejava chegar.

Nas décadas de 1930 e 1940, Dr. Adler discursou e escreveu a respeito da sua crescente preocupação com a especialização exagerada dos acadêmicos, que produziam escritos inteligíveis apenas aos colegas do mesmo campo de pesquisa. Dr. Adler percebeu também que todos os autores dos grandes livros do século XIX escreveram para o leitor comum, não para especialistas. E, então, na década de 40, Dr. Adler decidiu que no futuro destinaria seus escritos a este tipo de leitor, não ao público especializado.

Mortimer Adler provou que Deus existe? A você, leitor, cabe decidir a resposta, após a leitura das partes I e II deste livro. Seja qual for sua decisão, você certamente terá uma experiência agradável e cativante, bem como irá aprender algo sobre Deus e argumentos filosóficos bons e ruins.

Ken Dzugan
Senior fellow e arquivista,
Centro para o Estudo das Grandes Idéias.

I

OS ARGUMENTOS DE ADLER A FAVOR DA EXISTÊNCIA DE DEUS

1. Como refletir a respeito da existência de Deus

Mortimer J. Adler

Deus existe? Você acredita em Deus? Estas são perguntas que a maioria das pessoas responde – afirmativa ou negativamente – sem muita reflexão. Suas respostas resultam de crenças ou descrenças habituais, condicionamentos na infância, anseios emocionais ou aversões, mas não de raciocínio bem fundamentado ou pensamento reflexivo.

Razão para crer em Deus?

Temos algum motivo para crer que Deus existe? Pode-se aduzir motivos para nossa crença em Deus? Estas são perguntas que não podem ser respondidas sem ampla reflexão.

Filósofos tentaram respondê-las desde a Grécia Antiga. De Platão a Aristóteles até o século atual, todo filósofo de relevo tentou dar sua contribuição ao tema – sem argumentar contra ou a favor da existência de Deus, mas sim contra ou a favor da razoabilidade da crença de que realmente exista um ser que corresponda à nossa noção de Deus. E, em nosso século, cientistas eminentes, até o final de suas vidas, também deram palpites sobre o assunto.

No que diz respeito ao pensamento, vê-se que não se trata de uma questão simples. Na verdade, é um dos problemas mais difíceis de se considerar clara e convincentemente. Passei mais de cinquenta anos da minha vida filosófica pensando sobre como pensar a respeito de Deus; e agora, caminhando para o fim dela, sinto que finalmente encontrei o modo de conceber uma solução que torna a crença na existência de Deus algo aceitável – pelo menos mais do que uma dúvida racional.

Desde o tempo em que eu estudava na Columbia University em 1921, quando li pela primeira vez o "Tratado de Deus" na Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, tenho nutrido uma fascinação

pelos argumentos a respeito da existência de Deus. Para quem gosta de reflexão, os dois maiores temas que colocam a mente para trabalhar são física matemática e teologia especulativa. Além disso, em nosso século, os avanços na física e na cosmologia nos ajudam a refletir sobre Deus. Se a mente humana pode inferir a existência de coisas físicas tão imperceptíveis e até mesmo indetectáveis como buracos negros, talvez possa chegar um pouco mais longe e inferir a existência de um ser que está além de toda a realidade física.

Ao longo de cinquenta anos tenho examinado minuciosamente os argumentos sobre a existência de Deus, lendo e relendo os livros de grandes filósofos e teólogos. Mas, em cada estágio de meu próprio desenvolvimento intelectual, encontrei falhas graves no que refleti previamente. Aula após aula, instruí de modo equivocado estudantes universitários, e, em vários estágios da minha carreira, tentei persuadi-los de que este ou aquele argumento solucionava a questão, apenas para descobrir mais tarde que tais argumentos eram falhos e não poderiam ser sustentados.

Certa vez um aluno me deu a punição merecida. Ao conduzir um seminário sobre o "Tratado de Deus", de Santo Tomás de Aquino, anunciei à sala que apenas quando eu tivesse persuadido a todos os presentes a respeito do êxito de Santo Tomás em demonstrar a existência de Deus eu volveria para outras questões sobre a natureza e atributos de Deus. Um por um, acabaram cedendo – fosse por convicção ou cansaço –, mas um deles, Charles Adams, resistiu bravamente.

Finalmente, meu colega de curso, Professor Malcolm Sharp, pediu uma pausa à discussão e sugeriu que, em vez de mostrar minhas armas, deveria falar aos alunos sobre a vida de Santo Tomás. Então contei a eles sobre este robusto e notável monge intelectual da Idade Média, que produziu incansavelmente, em menos de vinte anos, obras no mais alto nível intelectual, que preencheriam todas as prateleiras de várias estantes. Ele fez isso sem a conveniência de uma máquina de escrever, eletricidade, uma biblioteca decente, enquanto viajava de um lado para o outro em cima de uma mula através dos Alpes, de Paris a Roma.

Quando terminei, Charles Adams pediu a palavra: "Você deveria nos ter contado tudo isso sobre Santo Tomás desde o início", disse,

"em vez de ter desperdiçado nosso tempo com esses argumentos que de bons não têm nada." Quando questionei o motivo, Adams respondeu: "Porque, obviamente, Santo Tomás não poderia ter feito tudo isso sem a ajuda de Deus!"

Deus pela Luz da Razão

Nos dois anos seguintes à minha desistência de lecionar em universidades, dei palestras intricadas sobre as provas da existência de Deus para o público em geral, por todo o país. Menciono esse fato porque a experiência me ensinou quão difundido e intenso é o interesse popular pelo assunto.

Anuncie uma palestra sobre as provas da existência de Deus e você terá uma sala cheia, até mesmo se, como aconteceu certa vez em Chicago, um filme de Marilyn Monroe estiver passando no cinema ao lado. Nenhum outro assunto atrai ou prende tanta atenção. Quando a palestra se desenvolve ao ponto de certificar uma prova, é possível ouvir até mesmo o barulho de um alfinete caindo no chão.

Deixe-me dizer mais uma coisa a respeito desses públicos não especializados e as palestras que dei. O público incluía pessoas que já acreditavam em Deus por causa de sua fé religiosa. Tinham interesse em descobrir se razões não relacionadas à fé poderiam sustentar sua crença. O público consistia também em pessoas que não acreditavam em Deus, mas que tinham mente suficientemente aberta para se informar sobre se o pensamento, totalmente desligado da fé, pode produzir razões para crer. Nas palestras ministradas, tentei satisfazer ambas as partes da audiência abordando a questão da existência de Deus somente à luz da razão e sem nenhuma ajuda ou orientação da fé religiosa.

Ao longo dos últimos 40 anos, a palestra foi se tornando cada vez melhor, mas nunca boa o suficiente. Ao menos nunca me satisfez, apesar de algumas vezes ter deixado o público aparentemente satisfeito. Eu sabia melhor do que eles que o raciocínio continuava aquém da meta. Apenas nos últimos anos finalmente alcancei o objetivo. É por isso que afinal publiquei um livro sobre o assunto, Como Pensar sobre Deus, cuja redação eu vinha protelando por mais de um quarto de século.

Uma idéia clara de Deus

Para resumir meu melhor raciocínio sobre Deus à sua essência, vou me limitar a dois passos que devem ser tomados com o uso da razão. O primeiro é ter em mente a noção mais clara de Deus que alguém possa formular, de modo a ser capaz de usar a palavra "Deus" com máxima precisão. O segundo passo é formular a questão para a qual Deus seja a única resposta. Existe ainda um terceiro passo que irei mencionar antes da conclusão. Ou melhor, devo dizer: há uma terceira fase no modo de bem raciocinar sobre Deus que consiste em reconhecer um passo que a mente gostaria de tomar, mas com o qual a razão simplesmente não consegue lidar.

Qual significado damos à palavra "Deus"? Qual conceito vem a nossa mente quando usamos essa palavra? Um arcebispo de Cantuária do século XI, Santo Anselmo, descobriu uma maneira de responder essa questão. Quando pensamos a respeito de Deus, não estamos refletindo sobre um ser superior, do qual nada maior pode ser concebido? Ao pensar a respeito de Deus, não devemos estar refletindo sobre o ser supremo – o ser que Santo Anselmo tão hábil e precisamente descreveu com sua seguinte fórmula: "o ser do qual não é possível pensar nada maior"?

Perceber que temos de responder afirmativamente estas perguntas nos leva a reconhecer que somos impelidos a fazer outras afirmações. Devemos pensar no ser supremo como algo que realmente existe, não como algo que existe apenas dentro de nossa imaginação.

Como afirmou Santo Anselmo, se o Deus que pensamos existisse apenas em nossas mentes e não na realidade, então não estaríamos refletindo sobre um ser verdadeiramente supremo. Um milhão de dólares que temos no banco tem mais existência e mais poder do que um milhão de dólares que temos apenas em nossos sonhos de riqueza. Existir em realidade da mesma forma que na mente é ter existência superior.

É por isso que devemos pensar a respeito de um ser supremo como alguém que exista na realidade. Até aqui Santo Anselmo estava completamente certo, assim como acertou em insistir que o tipo de existência atribuída ao ser supremo deve ser sem começo ou fim. O único erro por ele cometido consiste em supor que do dever pensar no ser

supremo como algo que realmente existe resulta que o ser supremo deva ter existência real. O segundo "dever" simplesmente não é resultado do primeiro.

Contudo, várias outras coisas podem ser inferidas. Devemos atribuir ao ser supremo uma existência real que seja não apenas eterna ou perpétua, mas que também não dependa da existência de nada mais e nem seja limitada pelo poder de nada mais. Em suma, devemos pensar em Deus, o ser supremo, como independente e infinito. E nem poderia ser Deus o ser que do qual nada de maior se poderia pensar a menos que se o concebesse como onipotente e onisciente.

Fazendo a pergunta certa

Com esta noção de Deus perante nós, estamos agora preparados para dar o segundo passo da nossa reflexão, que consiste em fazer uma pergunta certa para a qual a única resposta seja Deus. Muitas tentativas foram feitas para encontrar essa pergunta. O fracasso em encontrá-la produziu muitos argumentos falhos da existência de Deus.

A pergunta certa é simplesmente esta: Por que existe algo ao invés de nada? A indubitável existência do mundo – o cosmos como um todo – nos proporciona o inegável fato de que existe algo. Mas poderia haver simplesmente nada. Então, até onde conhecemos e compreendemos a natureza do mundo, ele não contém em si uma razão suficiente para sua própria existência. Não é nada exceto um dentre vários mundos que poderiam ter existido. Em que pese o mundo ser como é, ele poderia ter sido diferente sob inúmeros aspectos.

O passo para concluir o raciocínio vem a seguir. Qualquer aspecto que poderia ter sido diferente do que é hoje, tal como o mundo em que vivemos, poderia também não existir de forma alguma. No lugar do mundo, poderia haver apenas o nada. Por que, então, existe algo ao invés de nada?

A única resposta a essa questão é a ação criativa de um ser supremo cuja onipotência inclui o poder de realizar o que apenas um ser infinito pode – criar algo a partir do nada ou impedir que algo existente deixe de existir e seja substituído pelo nada.

Usei a palavra "criativo". No significado estrito deste termo, nenhum ser finito pode ser criativo. Criação consiste em criar algo ex nihilo, a partir do nada. O sinónimo estrito de criação é "exnihilação". Seres humanos produzem muitas coisas, mas nunca "exnihilam", pois, qualquer coisa que realizem, fazem-no a partir de algo diferente de nada.

Até mesmo se o mundo tivesse sempre existido e nunca iniciado, como até agora a ciência e a filosofia afirmam ser possível, sua presente existência – neste exato momento e em cada momento de sua existência duradoura – requer que seja resguardado, impedido de ser substituído pelo nada. A única explicação da preservação de sua existência é a ação "exnihilante" de Deus.

Da Filosofia à Fé

Até aqui, nosso raciocínio filosófico pode nos carregar, mas não pode nos levar além. Ao Deus em quem encontramos razões para acreditar falta uma característica essencial do Deus que é cultuado nas três maiores religiões do Ocidente – um amor que transborda por Suas criaturas. O defeito crucial do pensamento filosófico sobre Deus é que ele não pode nos mostrar que o ser supremo, cuja ação criativa explica a existência do mundo, é também benignamente disposto para com a humanidade.

Em não o conseguindo, a razão não pode fazer a ponte e atravessar o abismo para o mundo caloroso em que há amor e amizade entre Deus e o homem. O melhor que pode ser feito com o raciocínio filosófico nos deixa no frio, fora deste mundo caloroso.

Desapontadas pela filosofia não poder ajudar mais no seu raciocínio sobre Deus, as pessoas podem ser impelidas a dispensá-la com indiferença e um "Bem, e então, o que importa isso?" Esta é uma boa pergunta e há uma boa resposta para ela.

O salto de fé que carrega o indivíduo através do abismo não é, como normalmente se supõe, um salto de nenhuma razão para crer em Deus para a obtenção de tal crença.

Em vez disso, é um salto de uma crença racional na existência de Deus (realização que, certamente, é um feito notável da mente

humana) para uma crença que está além de toda razão – crença em um Deus justo, misericordioso e amável, bem como em Seu cuidado e interesse benevolente pelo homem.

O pensamento filosófico não deve ser descartado como fútil porque não pode apoiar a fé religiosa até o fim. Pelo contrário, ele deve ser honrado ainda mais por reconhecer suas limitações e tornar claro o passo final que somente um salto de fé pode tomar.

2. O Deus a quem rezo (uma conversa)

Mortimer J. Adler

Mortimer Adler: Lá estava Adler I com uma crença camuflada em Deus, a qual tinha níveis diversos de intensidade. Ela não teve a mesma vitalidade por toda a minha vida.

Então Adler II, buscando fundamentos racionais para afirmar a existência de Deus, foi chegando cada vez mais perto, até finalmente alcançar a meta. Então, percebeu que o alcance da meta não era suficiente. O que poderia afirmar pela razão era o "Deus dos filósofos", para citar Pascal, e não o Deus de Abraão, Isaac e Jacó.

Eu não estaria sendo honesto se dissesse, àqueles que estão interessados em buscar Deus sem nenhuma outra luz a guiá-los, que estou tentando fazer isso estritamente como filósofo. Embora a razão não possa ser usada até o fim, quero ver até onde ela pode ir. Quero ir ao ponto em que haja um abismo entre o que a razão pode estabelecer sem nenhum direcionamento da graça ou da fé e o que resta para ser realizado à luz da fé.

Edward Wakin: O que esteve envolvido na transição do "filósofo pagão" de Adler I para Adler II?

Mortimer Adler: Comecei a ler Santo Tomás quanto tinha dezoito anos e ensinei seus escritos por muitos anos. Pensei que a primeira regra de fé religiosa por Santo Tomás seria a existência de Deus. Não foi. Nunca fiquei tão surpreso. Para ele, a regra é o "Preâmbulo da fé". Em seu ***Tratado da Fé***, a primeira regra é que Deus se revelou a nós. Não haveria jeito algum de provar isso. Sei que existem muitas referências históricas sobre Cristo, mas obviamente aquele que não crê pode tomar as referências históricas e fazer outra coisa com elas. Então isso realmente é um ato de fé, muito além do conhecimento.

Do ponto de vista da teologia sacra – e Santo Tomás escrevia teologia sacra –, a questão da existência de Deus vem em segundo lugar, *depois* de Ele ter se revelado. Na minha obra, a questão da existência de Deus aparece bem no final. O que deve vir primeiro é o significado da palavra "Deus" e, em seguida, as etapas de inferência. Santo Tomás não fez deste jeito. Como teólogo, ele não precisa fazer.

Por toda minha vida estive insatisfeito com as provas da existência de Deus. Nunca parei de pensar nisso. Tenho dois arquivos gigantescos com pastas e notas sobre a existência de Deus. Li quase todos os livros sobre o assunto, e produzi notas e mais notas. Ao longo dos últimos trinta anos, ministrei várias palestras sobre o assunto e penso que finalmente encontrei *o argumento* mais satisfatório. E vou contar-lhes os dois critérios do argumento.

Em primeiro lugar, deve-se estar satisfeito com algo menor que certeza. Deve-se contentar com uma prova de menor grau – o que é chamado, em um tribunal de justiça, de "além de qualquer dúvida razoável". Não sem sombra de dúvida, mas além de qualquer dúvida razoável.

Em seguida, deve-se procurar a pergunta para qual Deus seja a única resposta possível. Existem várias perguntas para as quais Deus é uma resposta, porém há outras respostas a estas perguntas também. Neste ponto, aplica-se a regra fundamental da inferência estabelecida pelo grande filósofo do século XIV, William de Occam. Quando se pergunta se algo existe, questiona-se se a resposta é absolutamente necessária. Se não for, Occam dá seu golpe com a navalha. Corta para fora a pergunta.

Edward Wakin: Você chegou a essa conclusão repentinamente como Saulo no caminho para Damasco?

Mortimer Adler: Nos últimos dois anos, eu me convenci de ter encontrado fundamentos razoáveis para afirmar a existência de Deus.

Edward Wakin: E quanto a uma pessoa que já acredita em Deus e na verdade revelada? O que Adler e sua afirmação significam para os que creêm?

Mortimer Adler: Acho que elas deveriam se interessar em aprender o quanto a razão serve de base para o que acreditam. O que seria melhor: Crer no que é, ao menos em parte, razoável; ou crer naquilo que é totalmente contrário a razão? Penso que os dois extremos

são igualmente errados – o dos racionalistas, que não cedem espaço algum à fé, e o dos fideístas, que não dão uso à razão. Eu sigo o caminho intermediário.

Edward Wakin: Antes de irmos adiante, vamos concluir a sua "afirmação razoável da existência de Deus".

Mortimer Adler: Como eu disse, você deve encontrar a pergunta para a qual não haja outra resposta. A pergunta é *Por que existe algo em vez de nada?* A ciência não pode responder essa pergunta. Como diria um existencialista, o mundo existe sem uma razão suficiente para existir. Sua única razão suficiente deve estar em outro, não em si. Que outro? Resposta: Deus. Em poucas palavras, é esse o argumento.

Edward Wakin: Esse argumento me soa familiar. O que há de novo em dizer que tudo precisa ter uma causa, levando-nos novamente à Primeira Causa, Deus?

Mortimer Adler: De jeito nenhum. Como Santo Tomás argumentou contra Aristóteles, não se pode provar que o mundo é eterno e nem se teve algum começo. Diante dessas alternativas, se você optar por dizer que o mundo teve início, você já supôs a existência de Deus. Isso suscita a questão. Você estaria supondo que Deus existe, quando isso é precisamente o que defendia. Para evitar esse erro, devemos ir adiante com a *suposição* de um cosmos eterno, um cosmo que sempre existiu.

Edward Wakin: Qual é o próximo passo do seu argumento sobre a existência de Deus?

Mortimer Adler: O mundo existe. Continua a existir. Porém, não é o único cosmos possível. Não há razão convincente para pensar que as leis naturais que governam o presente cosmos são as únicas leis naturais possíveis. Cientistas e filósofos modernos consideram o mundo apenas como um mundo meramente possível. Ele poderia ter sido de outra forma. E esta outra forma poderia também ser a não existência.

Isso leva à afirmação de Deus, não como criador, mas como um preservador do cosmos. Deus é a causa que preserva a continuidade da existência real do que é um cosmos meramente possível.

Edward Wakin: Até que ponto este argumento leva ao conhecimento de Deus?

Mortimer Adler: Se a razão me permitisse saber tudo sobre Deus, Deus não teria de se revelar. Os atributos que mencionei são metafísicos. Não são atributos morais. A razão por si só não pode fazer a ponte entre um ser supremo e infinito – que tem a existência em, através e a partir de si mesmo – para um ser que é justo, misericordioso, providente, interessado, benevolente, cuidadoso e moralmente bom.

Edward Wakin: Então este é o ponto em que a fé entra em cena?

Mortimer Adler: A crença em si é um dom dado por Deus. Você não a adquire, apesar de ser possível predispor-se a recebê-la. Todo o mérito de crer – como escreveu Santo Agostinho – é ser um ato gratuito além do alcance da razão. Se a razão pudesse provar todas as coisas, não teríamos mérito algum em crer.

Edward Wakin: Você pode prever o seu salto de fé?

Mortimer Adler: Esta é uma predição que não gostaria de fazer.

Edward Wakin: Então você parou no ponto em que afirmou a existência de Deus?

Mortimer Adler: Não exatamente. Eu não rezaria ao "Deus dos filósofos", então rezo a Deus privadamente.

Edward Wakin: Portanto você está rezando para um Deus moral que realmente se importa com você? O Deus metafísico não se importaria e nem estaria te ouvindo?

Mortimer Adler: É isso mesmo, precisamente.

Edward Wakin: Antes de surgir o Adler II que afirmou a existência de Deus, você rezava?

Mortimer Adler: Sim, rezava. Acho que por toda minha vida, de um jeito ou de outro, eu acreditava em Deus.

Edward Wakin: Então você acreditou na crença?

Mortimer Adler: Acreditei antes de encontrar o argumento que me satisfez. A última frase no meu livro diz que Pascal está certo: "O coração tem razões que a própria razão desconhece."

A teologia filosófica não pode oferecer uma solução à disputa em torno de se Deus é indiferente ao nosso destino ou se se preocupa com ele. Em nosso estado de ignorância, as probabilidades são iguais de qualquer maneira. Confrontado com essa escolha, o indivíduo pode recorrer ao raciocínio envolvido na aposta de Pascal. Este raciocínio levou Pascal a crer em um Deus que prometia recompensas e

suplícios eternos, não meramente de acordo com nossos méritos, mas também conforme sua graça benevolente. (Nas palavras de Pascal: "Se você ganhar, ganha tudo; se perder, não perde nada".) Como cada pessoa pondera as alternativas não é determinado, em última análise, apenas pela razão, mas por tendências que nascem dos mananciais mais profundos do espírito humano.

Edward Wakin: Para você, aonde isso conduz?

Mortimer Adler: Penso ser muito difícil acreditar na imortalidade da alma, ainda que isso seja realmente indispensável para assumir um compromisso ativo com a fé judia, muçulmana ou cristã. Acreditar em Deus sem crer na imortalidade da alma é uma crença curiosamente insatisfatória. Percebe isso?

Edward Wakin: Então você está se privando dos benefícios da fé.

Mortimer Adler: Tem razão. Suponho que a próxima coisa que devo fazer é voltar minha atenção à imortalidade da alma.

Edward Wakin: Você escreveu que, nascido judeu, teve pouco ou nenhum envolvimento com a vida religiosa judaica, embora tenha considerado se tornar cristão – um católico aos quarenta e poucos anos e um anglicano aos sessenta.

Mortimer Adler: Penso que ninguém possa dar uma resposta perfeitamente racional à pergunta: Por que *não* sou católico? Por que *não* sou anglicano? Essas perguntas estão além da razão.

Nos meus quarenta e poucos anos, era devoto de Santo Tomás e minha vida intelectual por inteira estava comprometida com a filosofia escolástica e com meus colegas escolásticos. Eu estava entusiasmado com a comunidade intelectual e senti o desejo de tornar-me um deles.

Na casa dos sessenta, eu me casei pela segunda vez. Minha esposa e a família dela eram anglicanas. Casamo-nos na igreja anglicana com as bênçãos do bispo da Califórnia. Por que não levei isso adiante? Não sei responder essa pergunta.

Edward Wakin: Isso é confuso, sabe?

Mortimer Adler: Sei, mas não me pressione. Embora, para concluir, eu teria muito a dizer sobre por que rezo a Deus – tanto de joelhos, na Igreja aonde vou com minha esposa e filhos, quanto à noite, deitado na cama, antes de dormir. Penso que a resposta seja que finalmente estamos, em última estância, sozinhos. E o único que

está lá é Deus – o Ser Supremo que gostaríamos de acreditar que é interessado e cuidadoso.

Edward Wakin: E se você fosse convidado a dar um sermão para crentes em um domingo de manhã, qual seria sua mensagem principal?

Mortimer Adler: Diria: Agradeçam a Deus pela crença que vocês têm e agradeçam à filosofia por lhes mostrar que ela não é absurda.

3. Adler sob críticas

Mortimer J. Adler, William F. Buckley e Jeff Greenfield

William F. Buckley: Mortimer Adler é bom em muitas coisas, mas indiscutivelmente é o filósofo mais obstinado do mundo e provavelmente o mais exuberante em disciplina. Ele não suporta o fato dos filósofos gastarem tanto tempo conversando uns com os outros, e por essa razão, desde o início da sua carreira, quando se vinculou ao reitor da Universidade de Chicago, Robert Hutchins, ele se comprometeu a instruir toda a comunidade disposta a ler e pensar, a instruir sobre como ler e como pensar.

Adler concluiu seu doutorado em Psicologia na Universidade de Columbia, embora nunca tenha se formado no curso de graduação, pois se recusou a fazer um teste de natação. Ele se interessava pelo estudo do Direito, mas pouco tempo depois se tornou, na realidade, estudante de tudo, realizando oportunamente a tarefa heroica de editar a versão da *Enciclopédia Britânica* dos *Great Books* com seu famoso *Syntopicon*[1], freqüentemente descrito como um Baedeker[2] do mundo intelectual.

Ao longo de sua vida agitada, Dr. Adler escreveu vários livros, e estamos aqui para discutir seu livro mais recente: *How to think about God: A Guide for the 20th-Century Pagan* (Como pensar sobre Deus: Um Guia para o Pagão do Século XX). É um livro que chega a uma conclusão que, por pura crueldade, não divulgarei até o final do programa. Dou a seguinte dica: Dr. Adler põe os agnósticos preguiçosos em uns maus bocados.

---

1 *A Syntopicon: An Index to The Great Ideas* (1952) é um índice publicado como volumes 2 e 3 da coleção da Enciclopédia Britânica intitulada *Great Books of the Western World*, compiladas por Mortimer Adler. O termo "syntopicon" foi cunhado especificamente para esta compilação e significa "uma coleção de tópicos." Os volumes catalogaram o que Adler e sua equipe julgaram ser idéias fundamentais contidas nos Grandes Livros, de Homero a Freud. O objetivo do *Syntopicon* é mostrar o desenvolvimento das grandes idéias da humanidade. (N.T.)

2 O termo refere-se aos guias de países escritos em 1829 pelo alemão Karl Baedeker (1801-1859). (N.T.)

Nosso interrogador de hoje será o Sr. Jeff Greenfield, o qual lhes apresentarei no momento oportuno.

Acho que vamos começar pedindo que Dr. Adler faça uma distinção entre teologia sacra e teologia filosófica.

Mortimer Adler: A teologia sacra tem os seus próprios princípios básicos e seus artigos de fé religiosa. É a razão comprometida a entender aquilo que a fé instrui à mente. A teologia filosófica segue pensando sobre Deus sem ajuda, orientação ou luz alguma da fé, usando apenas da razão e das evidências do nosso conhecimento.

É um assunto muito mais difícil que a teologia sacra, na qual, desde o início, nos são dados artigos básicos de fé. Veja-se a questão da existência de Deus: Santo Tomás nos ensina que a proposição de que Deus existe não é estritamente um artigo de fé por ela mesma, mas um preâmbulo da fé, do qual a primeira regra – ao menos da fé cristã – é que Deus se revelou a nós. E a filosofia teológica, é claro, procede sem essa regra.

William F. Buckley: Bem, aceitar a revelação, segundo Santo Tomás, é ou não um ato de fé?

Mortimer Adler: É.

William F. Buckley: Não é um ato da razão?

Mortimer Adler: Não. É inteiramente um ato de fé.

William F. Buckley: Em outras palavras, raciocínio puro não aceitaria a revelação.

Mortimer Adler: Não aceitaria.

William F Buckley: Certo. Assim sendo, no seu livro, embora saudando Santo Tomás e os teólogos sacros de várias outras religiões, você assinala ao leitor que partirá da premissa de que, na realidade, nada é conhecido, mas as coisas são çonhecíveis.

Mortimer Adler: Correto.

William F. Buckley: Então, neste sentido, você é um otimista epistemológico. Nessas circunstâncias, começa alcançando uma conclusão muito interessante que eu gostaria de ouvi-lo desenvolver, a saber: que não importa de fato se realmente houve um primeiro motor.

Mortimer Adler: Tal fato me parece ser terrivelmente importante. Isto é, se dermos o primeiro passo assumindo que o mundo começou em algum momento – houve um tempo em que não havia nada e o mundo começou.

William F Buckley: Você está considerando um aspecto temporal.

Mortimer Adler: Correto. Um aspecto temporal – portanto se ansiou pela pergunta porque se prossupôs a existência de Deus.

William F. Buckley: Por quê?

Mortimer Adler: Porque, caso algo venha a existir a partir do nada, necessita de uma causa, e essa causa deve ser a – meu termo para tal causa -

William F Buckley: Exnihilação.

Mortimer Adler: Exnihilação. E a palavra "criação" significa exnihilação. Portanto – e Santo Tomás é muito claro sobre isso –

William F Buckley: Por que essa causa não pode ser química?

Mortimer Adler: Porque tudo da nossa ciência natural, a que penso ser confiável, nos ensina que as causas na natureza não fazem nada além de causar mudanças. Não, não há causa natural que seja a causa da existência ou do ser.

Acho que aprendi a verdade fundamental que me ajudou a escrever *Flow to think about God* de uma frase de Santo Tomás – não no Tratado de Deus, mas no Tratado do Governo Divino –, na qual Santo Tomás diz: "Deus é a causa adequada do ser". Apenas Deus causa o ser – não o movimento, não a mudança, não o padrão das coisas. Deus – a única coisa de que Deus é exclusivamente a causa é a existência ou o ser.

Portanto, – e a outra coisa que aprendi de Santo Tomás que curiosamente me ajudou mais uma vez, não obstante eu estar procedendo sem a luz da fé –, há na teologia de Santo Tomás dois grandes *insights*. O primeiro é este sobre Deus como a causa exclusiva do ser. No outro, o próprio Santo Tomás argumenta que apenas pela fé sustentamos a hipótese de que o mundo começou. Obviamente, a fé está na frase inicial do Génesis: "No princípio, Deus criou os céus e a terra." A razão não pode provar que o mundo teve começo e nem que ele não teve começo. Quer dizer, com respeito à questão – a questão cosmológica – de o mundo ter começado em um determinado momento, Santo Tomás é um completo agnóstico, e eu penso da mesma forma.

William F. Buckley: Bem, você diz que, por um lado, a razão não tem o direito de preferir uma posição à outra.

Mortimer Adler: Correto.

William F Buckley: Mas você diz que a ciência tende ao big bang.

Mortimer Adler: Mas o big bang – os cientistas estão, é claro, muito...

William F Buckley: Mas continua sendo uma hipótese.

Mortimer Adler: Bom, a teoria do big bang não é uma teoria da exnihilação do mundo. Afinal de contas, algo explodiu. Algo existiu antes do big bang acontecer. Tudo o que o big bang esclarece é a forma atual do universo, não a sua origem. Então acho que os cientistas são muito vagos em afirmar que o big bang foi o começo. Não é um começo no sentido real da palavra. É meramente o surgimento da presente forma do cosmos.

Portanto, é necessário – para provar que Deus existe sem suscitar nenhuma pergunta – provar a existência de Deus em termos de um mundo que é eterno, sem começo ou fim.

William F. Buckley: Provar ou deduzir?

Mortimer Adler: Eu preferiria dizer que – acho a palavra "prova" muito forte. Penso que seja realmente uma alegação mais modesta que isso. Para estabelecer a razoabilidade da crença na existência de Deus...

William F. Buckley: E o inverso: a irracionalidade da descrença.

Mortimer Adler: Sim, o contrário. E, em certo sentido, fazer isso com o veredito do júri além de uma dúvida razoável – não sem sombra de dúvidas, mas além de uma dúvida razoável.

William F Buckley: Bem, agora explique melhor, se quiser, Dr. Adler, a importância na sua análise de deixar em suspenso a questão de saber se houve um começo.

Mortimer Adler: A importância disso é evitar fazer algo que seja um erro lógico e que viria a suscitar a pergunta. Se pressupomos, sem provas, que o mundo teve um começo, estamos na verdade pressupondo a existência de Deus. Portanto, para não tornar isso um pressuposto ilícito, devemos assumir o contrário – o problema difícil de assumir um universo eterno, um cosmos que não tem começo ou fim – e dizer então que, devido a este cosmos, podemos provar – podemos inferir – podemos mostrar a razoabilidade de acreditar em Deus.

William F. Buckley: Portanto, em outras palavras, o que você faz é escolher a mais difícil das duas alternativas.

Mortimer Adler: Exato. Aquela contra nós mesmos.

William F. Buckley: Certo. E então proceder com a argumentação a partir deste ponto.

Mortimer Adler: Precisamente.

William F. Buckley: Ok. Agora, tendo feito isso, você nos leva à singularidade da palavra "Deus", e imagino se nessa parte em particular do seu livro você não possa ser acusado de uma subjetividade formal.

Mortimer Adler: Acho que não. Neste ponto, a propósito, estou em grande débito com o admirável e extraordinário Arcebispo de Cantuária do século XI, Santo Anselmo. Ele dizia que, se você for pensar sobre Deus, seu intelecto o obriga a pensar a respeito de um ser do qual não seja possível pensar nada maior. Isso é vinculante para a mente.

William F. Buckley: O argumento ontológico...

Mortimer Adler: Não – não estamos argumentando sobre a existência de Deus. Este é um argumento a respeito do que devemos pensar guando pensamos sobre Deus. É chamado de argumento ontológico. É falacioso quando supomos que isso prova a existência de Deus. Santo Anselmo está dizendo que devemos pensar sobre Deus como um ser supremo do qual não seja possível pensar nada maior, isto é, o Ser Supremo, e se estamos pensando em um Ser Supremo devemos considerar que este ser realmente existe, pois se o ser em que você está pensando existir apenas na sua mente ele não será o Ser Supremo, pois é maior e mais supremo ser na realidade do que ser apenas no intelecto. Portanto, devemos pensar em Deus como existente de fato. Ademais, devemos pensar em Deus como tendo uma existência eterna ou perpétua, não transitória – que não venha à existência para depois desaparecer.

William F. Buckley: Estamos falando de um atributo agora ou de algo que...

Mortimer Adler: Não um atributo. Estamos falando de como devemos pensar sobre – qual noção formamos – a respeito de Deus. Se pensamos em Deus como o Ser Supremo – maior que o qual nada se pode pensar – devemos pensar em Deus como existente de fato, em existência permanente ou eterna, e também como um ser que possui existência independente e incondicional e que não depende de nada para existir e não é condicionado a coisa alguma. Tendo feito isso,

você terá pensado sobre o Ser Supremo que é onipotente e onisciente, incondicional e independente. Esta é a noção de Deus que –

William F. Buckley: Assim sendo, é possível que a noção de Deus, segundo suas especificações, seja diferente dependendo da pessoa? Ou ela deve, por definição, ser idêntica?

Mortimer Adler: Penso que, – ou melhor, Santo Anselmo – ao menos o que acredito que ele falaria –, se usamos a nossa razão para refletir sobre Deus, somos obrigados – nos sentimos necessitados – a afirmar que a nossa noção de Deus consiste nestes atributos: onipotente, onisciente, existência real, eterno, existência incondicional, existência independente.

William F. Buckley: Agora -

Mortimer Adler: Se me permite, o erro que – você mencionou o argumento ontológico –

William F. Buckley: Sim.

Mortimer Adler: O próprio Santo Anselmo – penso que ele realizou uma descoberta extraordinária quando fez isso – bem, ele cometeu o erro de dizer que, pelo fato de se dever pensar em Deus como existente de fato, logo ele existe. Isso não procede. Isso não procede. Mas o argumento ontológico – pseudo ontológico –, que não é uma base racional para acreditar na existência de Deus, é absolutamente balizador em termos de como se deve pensar sobre a natureza de Deus. E acho que isso inverte a ordem da teologia sacra, porque nela Santo Tomás procede da existência de Deus para a natureza de Deus, enquanto na teologia filosófica procedemos de um entendimento da natureza de Deus, como fez Santo Anselmo, à questão da existência de Deus. A menos que tenhamos essa clara noção da natureza de Deus – ou uma noção suficientemente clara – não podemos nem ao menos começar a perguntar se no mundo da realidade existe algo que corresponda a esta noção.

William F. Buckley: Bem, mas o cético, mesmo depois de ler Santo Anselmo, não é deixado com a suspeita de que a percepção de uma criatura como Deus –

Mortimer Adler: Tenho que interrompê-lo.

William F Buckley: Ah, sim, não posso usar "criatura". Você não gosta da palavra "criatura".

Mortimer Adler: Bem, o criador não pode ser criatura.

William F. Buckley: Está certo, está certo – a percepção de uma idéia como Deus é um ato de esforço filosófico que simplesmente tenta lidar com o infinito sem defini-lo?

Mortimer Adler: Bem, fico feliz que você tenha mencionado infinito, pois uma existência independente e incondicional é uma existência ilimitada e infinita. Novamente – Eu mencionei que –

William F. Buckley: Sim.

Mortimer Adler: Que, caso pensemos em Deus como o Ser Supremo do qual não se pode pensar nada maior, devemos pensar em um ser infinito.

William F. Buckley: Sim.

Mortimer Adler: Mas isso é simplesmente dizer – veja o que Santo Anselmo fez com aquela frase extraordinária – este é um dos atos mais extraordinários da mente: "Deus é aquele do qual não é possível pensar nada maior" – quando você diz isso, o que se segue – uma existência infinita, existência real, existência eterna, onipotência, onisciência, existência independente, existência incondicional – essa é a noção de Deus. Assim sendo, a pergunta permanece: realmente há um ser correspondente a essa noção? Este é o ponto crucial – onde o argumento começa.

William F. Buckley: Sim, e o argumento ontológico não é necessariamente derivado do *insight* de Santo Anselmo.

Mortimer Adler: Não.

William F. Buckley: Não há nexo. Então esta é a sua crítica à teologia sacra: dar um salto de raciocínio a partir do *insight* de Santo Anselmo para a existência ontológica –

Mortimer Adler: Santo Tomás critica Santo Anselmo não por ter feito o que eu acabei de dizer, mas por ter dito invalidamente que, se devo pensar em Deus como um ser que existe real e necessariamente, então Deus existe.

Curiosamente, Santo Tomás estava familiarizado com o argumento de Santo Anselmo como um indício da existência de Deus e não o considerava inválido. Mas ele não fez o que acabei de fazer. Ele não percebeu a contribuição extraordinária que Santo Anselmo havia feito sobre a necessidade de como devemos pensar a respeito de Deus, e não a necessidade da existência de Deus. E, com essa noção em mente, a questão se abre.

E o próximo passo é muito simples. É quase como se houvesse – Pergunte a si mesmo: qual é a pergunta para a qual só há uma resposta, ou seja, Deus? Qual pergunta podemos fazer à qual nenhuma outra resposta pode ser dada além de Deus? Por exemplo, por que o mundo – o cosmos – tem o formato que possui atualmente? Deus não é a resposta para essa pergunta, pois há outras respostas possíveis. Talvez Deus seja a resposta – mas talvez, não necessariamente. Por que as coisas acontecem como acontecem? Deus não é a resposta a essa pergunta, embora Deus possa ser a resposta, mas não necessariamente. Por que alguns homens colhem recompensas valiosas na vida e outros sofrem calamidades? Deus não é a resposta a essa pergunta.

William F Buckley: Não necessariamente.

Mortimer Adler: Não necessariamente. Só há uma pergunta para a qual nenhuma outra resposta é possível, isto é, por que existe algo em vez de nada? Por que existe algo em vez do nada? A princípio, isso pode parecer simplório, mas –

William F. Buckley: Porque alguém é capaz de exnihilação.

Mortimer Adler: A resposta é: se o mundo presente – o cosmos como existe agora, exatamente agora – for apenas um cosmos meramente possível, e todos – acho que ninguém diria que o mundo não poderia ser diferente do que é – e o que poderia ter sido de outra maneira também era capaz de nunca ter sequer existido. E se os cosmos atual, sendo capaz de ser de outra maneira que não a sua, é também capaz de não ter existência alguma, então neste momento mesmo, a menos que algo tenha causado a sua existência no sentido de impedir que ele seja reduzido a nada, o nada tomaria o seu lugar. E portanto, neste exato momento, e em cada instante do tempo em que o cosmos existe, sem começo ou fim, uma causa exnihilante está em funcionamento. O ato de Deus é exigido. É exnihilante, não no sentido de ter iniciado a existência do mundo, mas por preservá-la. Acho que aprendi mais com a questão 104 da *Suma Teológica* do que com qualquer coisa, na qual Santo Tomás explica que a preservação divina do cosmos é criativa.

William F. Buckley: Bem, sendo assim, isso explica por que a matéria, que hoje é coisa prosaica para o conhecimento científico, não pode ser destruída; ela meramente muda de forma.

Mortimer Adler: Correto.

William F Buckley: Sendo assim, aniquilação é tão difícil quanto a exnihilação.

Mortimer Adler: Precisamente. Neste –

William F. Buckley: Pode-se ter entropia, mas continua tendo matéria.

Mortimer Adler: Certo. Recapitulando, as três frases mais extraordinárias em toda a *Suma.* Primeiro, Deus é a causa adequada do ser, a única causa do ser. Segundo, não há como provar que o mundo teve começo ou fim. A terceira é – e fui surpreendido quando li isso pela primeira vez – Deus não aniquila nada.

William F. Buckley: Porque ele não pode?

Mortimer Adler: Não, não. Esse é um ato da vontade. É livre. Mas a questão principal aí é que, em toda a nossa ciência, nunca vimos nada que tenha sido aniquilado. Toda mudança, digo, é transformação. Falamos sobre destruição. Falamos sobre as coisas que são – usamos vagamente a palavra "aniquilado". Dizemos, "aquela cidade foi aniquilada por uma guerra". De jeito nenhum. É apenas reduzida a escombros e cinzas e pó. Nada é aniquilado e, já que não temos experiência alguma de aniquilação, não temos experiência de exnihilação também. Mas neste exato momento, já que o que é poderia ter sido de outra maneira – ou simplesmente não ter sido –, necessita-se de uma causa para a sua existência, a qual tal ser não possui em si próprio –

William F. Buckley: Em outras palavras, deve haver um agente do seu ser –

Mortimer Adler: Ser.

William F. Buckley: E também de sua continuidade no ser.

Mortimer Adler: Bem, tem que haver – em todo momento, deve haver um agente dessa continuidade do ser – e essa sua continuidade em ser é a sua existência – do seu primeiro momento ao momento atual em que existe.

William F. Buckley: Mas esse agente tem de ser inteligente?

Mortimer Adler: Bem, eu diria que essa é a parte menos, digamos, rigorosa do argumento. Se dissermos que devemos pensar em Deus como aquele do qual nada de maior possa ser concebido, devemos pensar nele como algo tão vivo quanto oposto a inerte? Esta pode ser a razão antropomórfica, mas me pareceria dizer que o que existe

como um organismo vivo tem mais ser do que o que é meramente um pedaço de matéria inerte. Portanto, se Deus é aquele do qual nada de maior pode ser pensado, devemos pensar nele como ser vivo. Será que um organismo vivo inteligente é – Será que um ser inteligente tem mais poder e mais constituição existencial do que um não inteligente? A resposta é afirmativa. Então penso que a atribuição de ambas as vidas – ontologicamente compreendidas, e não de modo unificado – a atribuição de vida e inteligência a Deus procede, embora não tão facilmente como a atribuição de existência.

William F. Buckley: Isso é algo em que Santo Anselmo insistiu, não foi?

Mortimer Adler: Sim.

William F Buckley: Está claro.

Mortimer Adler: Sim.

William F Buckley: Mas a insistência dele sobre isso era, talvez se pudesse chamar assim, uma dedução teológica –

Mortimer Adler: Não, eu diria, como filósofo, sem qualquer auxílio da luz da fé, diria que o que acabei de dizer prende minha atenção. Estou pensando o mais rigorosamente que posso.

William F. Buckley: Mas você disse que isso era menos rigoroso –

Mortimer Adler: Porque é – alguém poderia dizer, "Bem, quando você diz que estar vivo e ser racional ou ser inteligente é melhor do que não ser, você não está sendo, digamos, preconceituosamente humano?" Acho que não. Falo isso sobre a existência, o infinito e o incondicional. Não tenho dúvidas. Ninguém pode me desafiar nesse sentido. Acho que posso defender – e digo isso com um pouco mais de modéstia – a proposição de que, para pensar em Deus como aquele do qual nada de maior pode ser concebido, deve-se pensar em Deus como vivo e inteligente.

William F. Buckley: Bom, o escrutínio que Kant devotou a essa idéia, até este ponto dela, pôs em evidência quais falhas?

Mortimer Adler: Kant cometeu um erro simples. Ele disse, dispensando o argumento de Santo Anselmo, que cem dólares no meu bolso não valem mais do que cem dólares na minha mente. Penso que isso seja um absurdo. Cem dólares no meu bolso farão coisas que cem dólares no meu pensamento não poderão fazer. *(Risos)* Posso entender o erro que ele cometeu. A existência não é um predicado

ordinário – não é um atributo ordinário. Não é como vermelho ou verde, grande ou pequeno, aqui ou lá. E, portanto, ele pensou que a existência não caracterizasse coisa alguma. Talvez não caracterize. Existência não é um termo caracterizador. Mas dizer que o que existe em realidade não tem mais existência e mais poder do que aquele que existe apenas no pensamento é um disparate. E este é o erro que Kant cometeu.

William F Buckley: E qual foi o impacto deste erro sobre –

Mortimer Adler: Com isso ele dispensou o argumento ontológico, e então Kant cometeu outro erro, compreensível no tempo dele, mas não hoje. Uma das razões por que pensei que poderia fazer algo neste livro no século XX que não pôde ser feito por nenhum teólogo filosófico de qualquer século anterior é que eu posso superar a principal objeção de Kant à teologia filosófica, a de que não se pode usar conceitos extraídos da experiência para lidar com aquilo que transcende a experiência. Obviamente, Deus transcende a experiência. E se você tiver que usar apenas conceitos extraídos da experiência, você não pode, disse ele, de maneira legítima valer-se deles com relação a Deus. Na física do século XX, falamos sobre certas partículas elementares, falamos de buracos negros. Não estamos usando conceitos extraídos da experiência. Eles transcendem a experiência.

William F Buckley: E eles são deduzidos.

Mortimer Adler: Não. A lógica moderna da ciência contemporânea os chama – é muito importante – construções teóricas em vez de conceitos empíricos. Ora, pois eu afirmo que Deus não é um conceito empírico. Nós não, digamos, abstraímos isso de qualquer experiência. Abstraímos o cavalo ou a cadeira ou a vaca. Mas já que sabemos agora a partir do pensamento em física teórica que podemos selecionar um conceito teórico e, então, usando –

William F Buckley: E confiar nele.

Mortimer Adler: Confiar nele – e mostrar que realmente existe algo que corresponda àquele conceito teórico lançando mão daquele argumento tão fundamental de Occam – Occam é mais uma vez muito útil aqui – ele diz que você tem o direito de deduzir, para estabelecer a existência de uma construção teórica, caso nada mais explique o fenômeno. Quando cientistas afirmam que um méson existe – um méson nunca é perceptível –, eles querem dizer que a construção teórica

de um méson ou um neutrino ou um buraco negro, que não é um conceito extraído da experiência – "Deduzo a existência disso porque sem esta construção teórica não posso explicar o fenômeno que observo no laboratório – os indícios que aparecem na tela."

Então o que estou dizendo é que evitei a objeção de Kant, porque acho que se eu tivesse pensado em Deus como um... – não tenho nenhuma – A questão é: não tenho nenhuma definição de Deus. O que fiz com Santo Anselmo não é uma definição de Deus. O que fiz foi montar uma construção teórica que meu intelecto é obrigado a fazer e então dizer –

William F. Buckley: Não há outra explicação.

Mortimer Adler: Isso. Precisamente isso.

William F Buckley: Mas afinal, Kant deixou de lado a noção de construção teórica ou tinha sido a física que não avançara o suficiente?

Mortimer Adler: Este é precisamente o ponto. Ele não tinha nenhuma noção disso. Kant vivia na era da física newtoniana, e ela não precisava de construções teóricas. São realmente a cosmologia moderna e a física nuclear moderna que penso terem nos emancipado das restrições kantianas e criado isso – eu crio coragem para pensar sobre Deus do mesmo modo que os físicos pensam sobre buracos negros.

William F. Buckley: Sim, sim.

Mortimer Adler: Se eles podem fazer isso, eu também posso.

William F. Buckley: Certo. Agora, quando chega a hora de dotar o seu conceito com atributos, o que você faz?

Mortimer Adler: Agora você tocou no cerne do – penso eu – ponto mais difícil do livro, o epílogo, em que eu falo sobre o abismo e a ponte. Mais uma vez, permita-me contar com o auxílio de um grande pensador cristão, Blaise Pascal, que disse: "Eu não estou interessado no Deus dos filósofos. Estou apenas interessado no Deus de Abraão, Isaac e Jacó, de Moisés e Jesus Cristo." E ele está certo. O Deus dos filósofos não é um Deus para se cultuar. O que eu disse até agora, embora pense ter oferecido uma razão – uma boa e sólida razão – para acreditar na existência de Deus – o Deus em cuja existência dei razões para se acreditar tem atributos que ficam aquém dos atributos necessários de um Deus para se adorar, confiar e amar. Não provei que Deus é benevolente. Isso não é parte do meu raciocínio e pensamento sobre Deus. Não mostrei que Deus cuida de nós e se

interessa por nós. Não mostrei que a providência de Deus planeja as coisas bem e com sabedoria. E todas as coisas que penso ser necessárias para a vida das pessoas religiosas – bem, certamente a caridade, o amor de Deus, ser amado, amar – vamos considerar apenas o amor por um momento – benevolência. Não há nada, penso eu –

William F. Buckley: E o que dizer sobre a infusão da alma?

Mortimer Adler: Bem, a infusão da alma é vida.

William F. Buckley: Mas já que nada pode ser aniquilado, não haveria um compromisso dentro dos limites de sua arquitetura para com a durabilidade da alma?

Mortimer Adler: Bem, sim, mas você – quando você fala sobre a alma humana e sua imortalidade, você vai muito além das minhas premissas iniciais. Deixe-me ver se consigo dizer isso de outra maneira, Bill. O que é o salto de fé que é exigido para a vida religiosa? Creio eu que – na minha opinião, uma das principais contribuições que fiz neste livro é dizer que o salto de fé não parte de uma fundamentação insuficiente para acreditar em Deus para a crença em Deus. Isso é o que a maioria das pessoas pensa que seja o salto de fé – você não tem embasamento suficiente, então você tem de adicionar a fé. Digo que –

William F Buckley: Você está dizendo que há vários fundamentos.

Mortimer Adler: Há vários fundamentos para crer na existência de Deus. O salto de fé vai de acreditar na existência de Deus para a crença em um Deus benevolente. Esse é o salto de fé, pois neste caso, penso eu, vai-se além da razão.

William F Buckley: Quanto mais um Deus antropomórfico.

Mortimer Adler: Verdade. Bem, penso que essa expressão é uma má interpretação do significado de "pessoa". Nós somos pessoas – pois o significado da palavra "pessoa" em filosofia e teologia e na jurisprudência romana é um ser racional com livre arbítrio, e se atribuirmos intelecto e liberdade a Deus – como penso que fazemos quando falamos sobre Deus possuir inteligência incondicional e independente – dizemos que Deus é uma pessoa – uma pessoa no significado metafísico fundamental de pessoa. Se isso é antropomórfico, ok. Quero dizer, -

William F. Buckley: É claro, essa é uma grande afirmação cristã.

Mortimer Adler: Sim, claro.

William F. Buckley: Então agora estamos – não quero perder nossa linha de raciocínio. Neste ponto você está citando Pascal, que disse "Realmente não estou interessado" –

Mortimer Adler: – no Deus dos filósofos.

William F Buckley: Exato. Não estou interessado em qualquer prova de que existe um Deus no sentido desnaturado em que o Professor Adler o deduz. (***Risos)*** Quero saber qual papel Deus deve desempenhar em minha vida, se for o caso, e isso depende de dar-lhe um perfil –

Mortimer Adler: Que requer um ato de fé, aquele salto de fé de que falei.

William F. Buckley: Agora, é uma questão de – é a sua recusa de discutir o Deus cristão em termos de –

Mortimer Adler: Ou o Deus judeu, ou o Deus muçulmano – qualquer um destes três.

William F. Buckley: – essa é uma decisão terminológica baseada em uma decisão de não misturar pensamento empírico com especulativo, ou é porque você simplesmente não conseguiu contorná-la?

Mortimer Adler: Não. O subtítulo do livro – o subtítulo que os editores deram ao livro – ***é A Guide for the 20th Century Pagan (Um Guia para o Pagão do Século XX).*** Quis chamá-lo ***de An Introduction to Theology for the 20th Century Pagan*** (Uma Introdução à Teologia para o Pagão do Século XX). E usei a palavra "pagão" porque uma das definições de "pagão" no ***Webster's Dictionary é*** alguém que não cultua o Deus dos cristãos, judeus e muçulmanos. Aqueles que cultuam obviamente o fazem na base da fé, não na base da razão filosófica. Então eu quis ficar dentro dos limites do que pode ser dito aos pagãos sem nenhum apelo à fé, e dizer – o que se pode dizer sem nenhum apelo à fé aos pagãos é apenas isso: Isso não é inteiramente, digamos, recusável, pois o Deus em cuja existência eu dei razões para acreditar tem muitos traços em comum com o Deus que é cultuado. Não todos. Muitos.

Além disso, se o Deus de Abraão, Isaac e Jacó não fosse infinito, onipotente, onisciente, vivo, inteligente e o criador exnihiliante, então o Deus dos filósofos e o Deus de Abraão, Isaac e Jacó seriam totalmente diferentes. Mas não é assim. Eles convergem, mas não se equiparam. Este é a lacuna de que Pascal falava – o abismo entre o

Deus dos filósofos – neste ponto, ele virou as costas. Sendo de profunda fé religiosa, ele não precisava do Deus dos filósofos.

Estou dizendo que acho que indivíduos de profunda fé têm alguma necessidade de saber que a fé deles é razoável, embora se direcionem para além da razão. Esta é a resposta ao agnóstico. A pessoa de profunda fé deve continuar orgulhosa e feliz em saber que o que ela tem por fé possui fundamentos razoáveis, embora o que ela tenha por fé exceda o que se pode chamar de fundamentos razoáveis. Essa é a essência do que estou querendo dizer.

William F Buckley: Em outras palavras, o andaime está lá – o andaime intelectual está lá – e a fé fornece, por assim dizer, a fachada.

Mortimer Adler: Ela lhe dá carne e osso.

William F. Buckley: Carne e osso, está certo. Agora, no caso de Pascal, havia uma rejeição consciente ao desafio de aproximar fé e razão, não havia?

Mortimer Adler: Ele estava apenas no outro –

William F Buckley: O apelo da fé.

Mortimer Adler: Ele afirmou, "Estou do outro lado do abismo, e não me importo nenhum pouco com o lado deles."

William F Buckley: E qual sucessor aventurou-se nesse abismo?

Mortimer Adler: Eu não, veja – se eu puder ser imodesto por um momento – No mundo moderno, os filósofos se dividem em dois grupos. Eles podem ter sido pagãos como Hume e os filósofos agnósticos do século XX que argumentaram que a existência de Deus não pode ser provada, que Deus é uma noção ilegítima e que não há argumento válido para a existência de Deus. Em outras palavras, os filósofos que são puramente filósofos e os pagãos têm sido hostis – negativos. Por outro lado, há filósofos modernos que são cristãos e judeus que, ao pensar sobre Deus e argumentar pela sua existência, permitiram que a luz da fé acrescentasse à sua filosofia o que não pertencia a ela. Eles, digamos, ilegitimamente introduziram no pensamento filosófico algo que eles tomaram emprestado à fé.

William F Buckley: E neste sentido se tornaram teólogos sacros?

Mortimer Adler: Isso mesmo. E o que tentei fazer – e acho que estou praticamente sozinho nessa – é que, estando com os pagãos no sentido de não permitir que nenhuma luz da fé se intrometa em meu

pensamento, tenho sido positivo em vez de negativo, afirmativo em vez de hostil. E acho que isso é algo muito importante a se atingir.

William F. Buckley: Sim, sim. Agora, você pode explicar a aparente falta de curiosidade sobre o assunto? Esta é, claro, a questão primordial.

Mortimer Adler: Bem, curiosamente, esta não é minha –

William F. Buckley: Por que tantas pessoas que são ostensivamente educadas devotaram tão pouca reflexão a este assunto? Duvido que o típico professor doutor já tenha ouvido falar de Santo Anselmo.

Mortimer Adler: Vamos deixar os acadêmicos de lado por um momento.

William F. Buckley: Ok.

Mortimer Adler: Minha experiência é o oposto, Bill. Nos últimos trinta anos, dei palestras sobre a existência de Deus periodicamente, em várias partes do país, sempre com a sala lotada. No último verão em Aspen, enquanto estava escrevendo este livro, anunciei três palestras e agendei-as para quarta, quinta e sexta à tarde, às quatro horas – radiantes tardes de sol em junho, quando os rios cheios de peixes nas montanhas, o campo de golfe e as quadras de tênis são tão convidativas. Eu lotei – na verdade, tive que mudar para um auditório maior – e tive de dar palestra uma segunda vez para acomodar a –

William F. Buckley: Parece Abelardo[3].

Mortimer Adler: O interessante é que isso é o mais longe – acadêmicos podem virar as costas para isso, mas lhe asseguro que a população em geral é ávida por essa questão.

William F. Buckley: Bem, então, vamos examinar a questão mais restrita. Por que os acadêmicos são indiferentes?

Mortimer Adler: Eles têm sido –

William F Buckley: É indolência? Ou é moda?

Mortimer Adler: Não. Acho que eles têm sido corrompidos – tenho que dizer que eles foram corrompidos pelo pensamento moderno. Eles foram corrompidos por Hume e Kant e toda a linha de incrédulos que nunca entenderam as condições do argumento e como articulá-lo. Quero dizer, os erros de que falei são erros que impregnam

3 Referência a Pedro Abelardo (1079-1142), francês, filósofo escolástico medieval, teólogo, compositor e poeta. (N.T)

a mentalidade acadêmica, e assim eles pensam que é um assunto encerrado. E os filósofos que eles admiram afirmaram que isto está além do poder da razão –

William F Buckley: Eles admiram Aristóteles, não é?

Mortimer Adler: Geralmente não. (*Risos*) Eu gostaria que admirassem. Gostaria que admirassem. Geralmente não.

William F. Buckley: A que Kant se referia quanto às dificuldades que os agnósticos enfrentavam com o argumento psicoteológico?

Mortimer Adler: Bem, penso que o argumento do desígnio – acho que a maioria dos argumentos que foram dados sobre a existência de Deus é falha. A razão por trás da minha declaração é que os argumentos inadequados ou falhos têm origem em fazer as perguntas erradas. As perguntas de que falei – Há várias perguntas para as quais Deus pode ser a resposta, mas não necessariamente.

William F. Buckley: Sim.

Mortimer Adler: Quando você constrói um argumento em resposta a uma pergunta para a qual Deus possa ser a resposta, mas não necessariamente, você chega a um argumento falho e insuficiente. Você tem de encontrar a pergunta para a qual Deus seja a única resposta possível, e essa pergunta é "Por que existe alguma coisa em vez do nada?" Penso que isso seja simples e claro.

William F. Buckley: Sim. E há alguma razão que explique por que a curiosidade natural dos acadêmicos não se volta a um exame mais rigoroso desse assunto? Isso é algo que eles tendem a temer por causa de sua –

Mortimer Adler: Sim.

William F. Buckley: – abstrusidade terrível?

Mortimer Adler: Acho que não é tanto por ser abstruso. Nos círculos acadêmicos, a teologia é um assunto fora de moda, ao menos o tipo de teologia estrita de que estou falando. Você vai lembrar que nos anos 60 havia aquele furor sobre a morte de Deus. Isso os acadêmicos só engoliram sem refletir. É claro, a coisa mais extraordinária é como isso desapareceu completamente. Tenho duas estantes de livros que foram relegadas ao nada – o lugar a que pertencem, na verdade. (*Risos*)

William F Buckley: Só que você não pode aniquilá-los. (*Risos*)

Mortimer Adler: Sim. (*Risos*)

William F Buckley: E seu ponto é que isso era apenas um modismo intelectual.

Mortimer Adler: Sim.

William F. Buckley: E agora, há algum sinal de mudança? Lembro que Will Herberg estava sempre pensando sobre um despertar de interesse em todos os níveis pela religião. Você vê isso acontecendo? O seu livro, por exemplo, irá atrair a atenção da comunidade acadêmica?

Mortimer Adler: Espero que sim. Tenho certeza de que irá atrair a atenção do público em geral por causa de minha experiência com as palestras. Espero – e é uma fraca esperança – que a clareza e, penso, o poder de persuasão do raciocínio presentes na explicação do erro no argumento de Santo Anselmo como um argumento da existência de Deus, e o porquê das críticas de Kant hoje já não se sustentarem –

William F. Buckley: Errado, mas heurístico.

Mortimer Adler: Correto – espero que isso se imponha. E já que o que reivindico em termos de teologia natural não é algo excessivo – não tento provar que dei razões para acreditar no Deus cristão ou no Deus judeu porque, como eu disse, existe um salto aí. Acho que a comunidade acadêmica iria reagir negativamente se eu – se qualquer um – alegasse que pela razão, e pela razão somente, se pode estabelecer fundamentos para crer no Deus cultuado e amado pelos religiosos judeus, muçulmanos e cristãos.

William F. Buckley: Bem, -

Mortimer Adler: Eu não faço isso.

William F. Buckley: O que você está dizendo é que não se encarregaria de fazê-lo, mas –

Mortimer Adler: Não acredito que isso possa ser feito.

William F. Buckley: - Mas você – Bem –

Mortimer Adler: Não acredito que isso possa ser feito.

William F. Buckley: Bem, eu acho – acontece que acho que isso pode ser feito e já foi feito – pessoas como C. S. Lewis e Chesterton – parece-me que depois de lê-los, eu pessoalmente acredito que seria irracional supor o contrário. Existem argumentos históricos e empíricos – para a reencarnação, por exemplo.

Mortimer Adler: Sim.

William F. Buckley: Seu livro é filosoficamente meticuloso ao insistir em que – em dizer ao leitor – você não afirmará nada cuja prova não seja produzida pela integridade dos seus próprios argumentos filosóficos.

Mortimer Adler: Correto.

William F Buckley: E, portanto, espera que seu apelo discreto torne seu livro acessível às pessoas que querem continuar a recusar a dar o salto de Pascal.

Mortimer Adler: Correto. Acho que é uma ótima – quero dizer, essa é uma declaração perfeita da minha intenção. Espero ter tido êxito em cumpri-la.

William F Buckley: Eu acho que teve. O Sr. Jeff Greenfield é um escritor, comentarista de televisão, pós-graduado em Yale Law School. Ele tem um livro que será lançado em junho, cujo título não me lembro.

Jeff Greenfield: É ***Playing to Win*** (Jogando para Veneer).

William F. Buckley: Playing to Win. Desculpe-me.

Jeff Greenfield: Você não pode inferir muita teologia dele. É sobre política. Dr. Adler, deixe-me ver se conseguimos esclarecer alguns fundamentos primeiro. A prova que você pensa mostrar aqui não é uma demonstração de um Deus com intenções específicas a respeito de homem. Estou certo?

Mortimer Adler: Sim.

Jeff Greenfield: Certo. Então muitas das questões que foram levantadas no passado a respeito de qual seja a vontade de Deus para nós são deixadas de lado nisso.

Mortimer Adler: Não diria "deixadas de lado". Isso não está certo. Penso que seja uma das questões mais importantes de todas, mas não consigo resolvê-la apenas com a razão.

Jeff Greenfield: De modo que há um amplo rol de questões em que estamos acostumados a ouvir Deus ser invocado e a respeito do que você diz: "Não pode ser provado". Certo?

Mortimer Adler: Eu – eu poderia –

Jeff Greenfield: Bem, deixe-me mostrar o que quero dizer.

Mortimer Adler: Poderia apenas remover a palavra "provável", porque, como disse ao Bill um pouco antes, a palavra "prova" é um termo matemático.

Jeff Greenfield: Justo.

Mortimer Adler: Em vez de provas, vamos falar no que seja razoável.

Jeff Greenfield: Ok. Mas se devemos permanecer castos antes do casamento porque Deus assim o quer não é –

Mortimer Adler: Não faz parte do meu domínio.

Jeff Greenfield: Certo. Ok. *(risos)* Se Deus quer ou não banir o ensinamento da evolução – nenhuma dessas coisas faz parte do seu domínio. Ok.

Mortimer Adler: Interessante, mas não no meu domínio.

Jeff Greenfield: Sim, eu entendo. Não é desinteressante *(risos).* Na verdade, acho que o Sr. Buckley estava atrás de uma questão que penso não estar em seu domínio também. Especificamente, é concebível imaginar um Deus que criou um universo em que o homem não tivesse alma. Não?

Mortimer Adler: É concebível que o universo exista sem o homem estar nele.

Jeff Greenfield: Sim.

Mortimer Adler: É concebível que o universo exista com o homem nele, mas sem alma imortal. Se a palavra "alma" significa simplesmente estar vivo, então todas as batatas têm almas – *(risos)*

Jeff Greenfield: Sim.

Mortimer Adler: Mas a alma imortal é outra coisa.

Jeff Greenfield: Sim, é que –

Mortimer Adler: Correto.

Jeff Greenfield: Ok. Penso que seja importante ter posto em pauta esse assunto para onde –

Mortimer Adler: Certamente. Todo o meu esforço é para minimizar a minha – veja, permita-me dizer, como disse ao Sr. Buckley, que a teologia natural trouxe a si mesma, penso eu, algumas reações adversas porque afirmou demais.

Jeff Greenfield: Isso mesmo.

Mortimer Adler: Quero afirmar de modo modesto apenas o que penso se poder afirmar com clareza.

Jeff Greenfield: Agora, quero explorar essas afirmações modestas à luz do que você pode considerar uma analogia oposta. Psicólogos infantis nos dizem que, em um estágio inicial de desenvolvimento, as crianças atribuem aos seus pais todos os tipos de atributos que mais

tarde descobrem não ser verdadeiros. Por exemplo – não posso lhe dizer como chegaram a esta conclusão – mas psicólogos infantis nos dizem que, em um certo estágio primário de desenvolvimento, as crianças acreditam que seus pais podem aparecer e desaparecer por um ato de vontade. Em outras palavras, as crianças acreditam que sua fome traz seus pais à existência.

Mortimer Adler: Este é um poder que fica por conta das crianças, não um atributo dos pais.

Jeff Greenfield: Bem, mas é o que a criança – É verdade. De qualquer forma – Está correto. Mas isso vem depois do estágio em que as crianças acreditam que seus pais são uma espécie de – acho que o único modo de dizer isso é "semelhante a Deus". Isto é, elas acreditam –

Mortimer Adler: Queria que meus filhos pensassem em mim desse modo. *(Risos)*

Jeff Greenfield: Este é um estágio posterior *(Risos).* Na infância, tende-se a crer que os pais habitam em toda parte e são onipotentes, pois as suas necessidades são supridas. O que estou – acho; o que estou querendo dizer – é se é concebível que as questões tratadas por você – as questões sobre a natureza da existência a partir do nada – se isso não seria um conceito tão distante de nós que as conclusões que você tira daí poderiam, em outra época, ser invalidadas.

Mortimer Adler: Acho que não. E acho que não porque você e eu e todo mundo usamos a palavra "existe" ou "é" – não há palavra mais comum em qualquer idioma que o predicado ontológico "é" ou "não é" – você e eu, dia após dia, dizemos que é ou que não existe, e quando dizemos que algo não existe estamos às vezes pensando em nada no seu lugar. Então penso que o conceito de ser e não ser ou existência e nada é, digamos, parte do âmago do pensamento humano.

Jeff Greenfield: Bem, mas veja que o interessante para mim –

Mortimer Adler: E você não pode pensar sem isso, então creio que não podemos ir além.

Jeff Greenfield: Isso é possível, mas em um sentido – e eu não penso estar usando essa palavra injustamente – existe quase uma espécie de arrogância nesse sentido; houve um tempo em que as pessoas acreditavam ser impossível que houvesse manchas no sol, e era impossível porque Deus não criaria tal coisa. É por isso que Galileu teve de se retratar.

Mortimer Adler: Isso é pensamento supersticioso, sim.

Jeff Greenfield: Mas aí é que está o que quero dizer. Na nossa perspectiva é supersticioso. Na perspectiva daquele período, era uma questão de teologia demonstrável.

Mortimer Adler: Sr. Greenfield, não acredito que o tempo irá afetar a linha de diferença entre superstição e pensamento racional. Ou - quando examino um argumento, como você me ouviu fazendo com o Sr. Buckley –

Jeff Greenfield: Certo.

Mortimer Adler: – quer seja o seu próprio intelecto – não posso apelar a nada a não ser seu intelecto –, quer seja você, perceba – seu intelecto diz: "Sim, posso pensar" – Se eu lhe disser, "Você pode pensar em Deus como qualquer coisa menor que um Ser Supremo?" Você quer pensar sobre Deus – quando usa a palavra "deus", você quer pensar em um ser inferior? Um ser para o qual exista um superior? Acredito que você não use a palavra "deus" desse jeito. Estou apelando para você –

William F. Buckley: Ele o inferiu a partir da existência.

Mortimer Adler: Correto. De modo que os passos que pedi que você desse, só posso apelar para sua razão ou a razão de qualquer outra pessoa –

Jeff Greenfield: Bem, você não poderia apelar se esse outro fosse um solipsista, não é?

Mortimer Adler: Eu não tentaria.

William F. Buckley: Ou até mesmo um niilista.

Mortimer Adler: Eu não tentaria. Se é um solipsista, não quero existir no universo dele. *(risos)*

Jeff Greenfield: Sim, mas você sabe que – mas, Sr. Buckley, você sabe a resposta para isso, o episódio em que uma mulher correu para cima de Bertrand Russell na fase solipsista dele e disse, "Graças a Deus, eu pensei que era a única." *(risos).* Não estou tratando disso. O que estou tratando –

Mortimer Adler: Não acho que ele seja um solipsista.

Jeff Greenfield: O que estou tratando –

William F. Buckley: Ele está – no meu entendimento, ele está dizendo que você não pode hipoteticamente assumir um estado intelectual no qual o que você aceita como axiomático é rejeitado.

Jeff Greenfield: Refutado. É refutado.

Mortimer Adler: Não.

William F. Buckley: E creio eu que – A resposta é: Eu também não posso.

Jeff Greenfield: Certo. Então – ok, mas – A razão que me trouxe até esse ponto, a partir desse ponto de vista, é que você acabou de –

Mortimer Adler: Sou arrogante a esse ponto.

Jeff Greenfield: Certo. Então todos os erros do passado que os teólogos cometeram – todos os erros passados pelos quais as pessoas deduziram o que deve ser – não são afetados pelo seu argumento aqui. Correto?

Mortimer Adler: Acho que não. E, a propósito, os maiores teólogos não nutrem qualquer dos disparates supersticiosos que você está atribuindo às crianças e ao povo. –

Jeff Greenfield: Não, mas se bem me lembro –

Mortimer Adler: Nenhum deles, jamais – Os grandes teólogos do passado não são supersticiosos –

Jeff Greenfield: Se bem me lembro, eu posso estar –

William F. Buckley: Aliás, e quanto aos grandes filósofos?

Mortimer Adler: Eles não são supersticiosos. Quero dizer, acho –

William F Buckley: E quanto à noção de que uma árvore, quando cai, não faz barulho a não ser que haja alguém lá para ouvi-lo?

Mortimer Adler: Essa é uma afirmação de estudantes primeiro-anistas que nenhum grande filósofo, creio eu, realmente tenha –

William F. Buckley: Berkeley não acreditava nisso?

Mortimer Adler: Berkeley manteve a posição de que "*esse est percipi*" – "ser é ser percebido", e certamente há este sentido em que isso se mostra verdadeiro: o de que os objetos da nossa experiência existem na nossa experiência. O raciocínio posterior de Berkeley foi o de que –

William F. Buckley: Isso é frívolo.

Mortimer Adler: Sim.

Jeff Greenfield: Mas estou pensando em –

Mortimer Adler: O raciocínio posterior de Berkeley foi o de que nós – que não podemos ir além de nossas experiências para objetos que existem fora da nossa experiência – foi o de que ir além de nossa experiência é inválido.

Jeff Greenfield: Eu estava pensando, por exemplo, – e posso estar colocando o teólogo em lugar inadequado – faz um tempo – mas ok. Santo Anselmo começa suplicando para que Deus o ajudasse em seu intento.

Mortimer Adler: Santo Anselmo era um religioso.

Jeff Greenfield: Certo. Agora –

Mortimer Adler: – e ele –

William F. Buckley: É por isso que ele era um santo. *(risos)*

Mortimer Adler: A propósito, ele começa o argumento de joelhos em oração. Não há questionamento a respeito disso.

Jeff Greenfield: É isso que quero dizer. Um pensador moderno – ou uma pessoa moderna –, ao observar isso, tem o direito de dizer – Bem, me parece que ele possa estar em um campo diferente do seu, obviamente.

Mortimer Adler: Não. Mas, veja, o interessante é que, embora eu não seja santo –

Jeff Greenfield: Ainda não.

Mortimer Adler: Não, e não seria santo sequer aspirar à santidade –

William F. Buckley: Não é santo aspirar à santidade?

Mortimer Adler: (risos) Não.

Jeff Greenfield: Bill, posso lhe fazer uma pergunta sobre isso? Porque eu – me parece que, no fim das contas, isso deve desagradar você, sabe – o fato de acolher bem essa conclusão.

William F. Buckley: Não. Isso não me desagrada porque me parece que de modo algum é incorreto assumir uma tarefa discreta, e é com essa tarefa filosófica que o professor Adler se comprometeu. O fato das conclusões dele serem compatíveis com minha fé cristã está me agradando. Agora, resta o elo que ele se compromete a não oferecer.

Mortimer Adler: Correto.

William F. Buckley: Mas ele não nega que se possa prover esse elo –

Mortimer Adler: Correto.

William F. Buckley: – embora o viesse a ser feito com referência a um vocabulário filosófico diferente, um vocabulário que pode ou não em parte apoiar-se na fé e, até certo ponto, na razão e –

Jeff Greenfield: Mas veja que –

William F. Buckley: – na experiência empírica.

Mortimer Adler: Há um pequeno texto encantador de Santo Agostinho intitulado "The Merit of Believing" [A Virtude de Crer]. Não há virtude alguma em acreditar se a crença não vai além do que pode ser constatado pela razão –

William F Buckley: Isso mesmo.

Jeff Greenfield: Mas não é –

William F. Buckley: Até como disse Yusuf, apenas o homem que crê pode ser genuinamente tolerante.

Mortimer Adler: Correto.

Jeff Greenfield: Mas não é – você não está voltando agora –

William F. Buckley: Mas se ele não acredita, não há nada em que possa ser intolerante.

Mortimer Adler: Correto.

Jeff Greenfield: Você não estaria agora diante do obstáculo que tantas pessoas hoje no mundo enfrentam, o de se é possível provar ou – Desculpe-me – Você pode –

Mortimer Adler: Argumente e dê fundamentos racionais.

Jeff Greenfield: – nos levar a essa conclusão, mas no ponto em que a coisa começa a fazer diferença em nossas vidas, isso não ajuda muito. Em outras palavras, as velhas perguntas – você pode chamá-las "noções de estudantes primeiro-anistas" – que um jovem inteligente de dezoito anos começa a fazer: "Se Deus existe, por que ele permite X?" Essas coisas não são respondidas de modo algum em seu livro.

Mortimer Adler: Você tem o direito de dizer, depois de ter lido o meu livro, "Mas e daí?"

Jeff Greenfield: Sim. É isso que quero dizer.

Mortimer Adler: E vou responder essa pergunta, pois acho que é uma boa pergunta, e há uma boa resposta a ela.

E daí? A resposta negativa: Isso não resolverá as questões cruciais na sua vida. As questões de se Deus deve ser buscado na oração para obter ajuda e de se é necessário confiar na graça de Deus para crescer nas virtudes. O que se diz aí, contudo, é só isso: Se eu creio em Deus religiosamente, estou inteiramente em um mundo irracional? Eu exercitei uma fé que é –

William F. Buckley: Infantil.

Mortimer Adler: – infantil. Há duas máximas medievais que eu gostaria de mencionar primeiramente em latim. Tertuliano disse: "*Credo*

nisi absurdum est" – "Creio mesmo que seja absurdo"; então prossegue dizendo: "*Credo quia absurdum est*" – "Creio porque é absurdo". Penso que isso seja errado. Acho que dizer que creio porque é absurdo – mesmo que não haja problema algum em ser algo absurdo – mas não precisa ser absurdo. Aquilo em que acredito pode ter um fundamento racional insuficiente, e é assim mesmo – penso que o "e daí?" seria conhecer o que é o salto de fé.

Jeff Greenfield: Certo.

William F Buckley: E ninguém gosta de ser intelectualmente indigente.

Mortimer Adler: Correto. Isso mesmo.

William F Buckley: Este é um aspecto muito importante.

Jeff Greenfield: Penso que a área em que estou pensando – muito rapidamente, se tivermos tempo para isso – é que – a experiência de ligar a TV no noticiário da noite um tempo atrás, em Nova York, e ver um funeral de uma mãe e seus cinco filhos que foram mortos num incêndio e ouvir o líder espiritual dizendo, "Deus olhou do céu e disse: preciso dessas pessoas." Quero dizer, isso é quase obsceno, não é? No sentido de que há –

William F Buckley: Não, não creio que isso seja obsceno de modo algum.

Jeff Greenfield: Certo. Vou insistir nisso. Para mim, essa é uma noção obscena, que eu levarei em conta como sendo algo – não posso me sentir confortável com –

William F. Buckley: Bem, acho que você precisa usar uma palavra mais precisa que "obsceno".

Mortimer Adler: Sim. "Obsceno" não é a palavra certa.

Jeff Greenfield: Bom, creio que com isso quero dizer –

Mortimer Adler: "Infundado" –

William F. Buckley: Ou "profano".

Jeff Greenfield: "Ofensivo"?

William F. Buckley: Profano.

Jeff Greenfield: Ofensivo?

William F. Buckley: Ah, sim, qualquer coisa pode ser ofensiva.

Mortimer Adler: Você realmente tem de ser tolerante com o que acontece em discursos de funeral. Quero dizer, depois de tudo, o líder religioso – o padre –

William F Buckley: Inscrições na lápide não são escritas no –

Mortimer Adler: – está tentando consolar a profunda tristeza.

Jeff Greenfield: Mas o que estou tentando dizer é que o tipo de pergunta que ocorre a alguém diante de uma tragédia como essa e então é informado de que é a vontade de Deus não tem nada a ver com aquilo que ocupa a sua atenção.

Mortimer Adler: Veja, não posso dizer isso. Quer dizer, penso que o que importa saber é até onde a filosofia o levará. Deixe-me colocar isso de outro modo. A filosofia, no seu melhor, produz uma concha em que a fé pode ser derramada; mas é uma concha, e essa concha não é nada de que dependa, digamos, a direção da vida de alguém. Mas, sem essa concha, a fé fica sem fundamento em nada que pertença à razão no mundo da nossa experiência.

Jeff Greenfield: Mas se a fé em que estamos derramando essa concha –

Mortimer Adler: Não, não – a concha em que estamos derramando a fé.

Jeff Greenfield: Desculpe-me. É que a fé que você está derramando na concha – preposição errada – é tão difícil de se sustentar, dado o mundo real, com ou sem essa concha – então qual é o propósito de como isso nos afeta? Apenas para dar um fundamento para uma noção geral de que Deus pode existir?

Mortimer Adler: Eu diria, apontando meu amigo aqui, Bill Buckley, que ele vive no mesmo mundo real que você. Ele sabe o quanto este mundo é horrível, sob muitos aspectos, quão irracional e brutal ele é, e acho que isso não enfraquece a fé dele. Não vejo indício algum, e não vejo por que isso enfraqueceria a fé dele. A inescrutabilidade da providência divina – Nós não somos – Os esforços de Milton para justificar os caminhos de Deus ao homem não são adequados, acho. Não deveríamos tentar fazer isso. Deveríamos – Se tivermos fé no amor e na benevolência de Deus, devemos tentar entender que este mundo difícil em que vivemos ainda está dentro da providência de Deus. O homem de fé pode fazer isso. Acho que ele não é perturbado por isso. Como filósofo, não tenho como explicar, e não me sinto chamado a fazê-lo – quero dizer, como filósofo, não posso me deslocar para o domínio em que as perguntas –

William F. Buckley: Correto.

Mortimer Adler: Correto. Mas não vejo por que este defeito – admitir esse defeito – é algo muito importante – admitir essa deficiência –

Jeff Greenfield: Porque imagino que a razão que leva as pessoas a lotar salas de palestra para ouvir discursos sobre Deus é menos um exercício filosófico do que uma busca –

Mortimer Adler: Você tem toda a razão.

Jeff Greenfield: – por algum tipo de fé ou conforto no mundo insensível.

Mortimer Adler: Você está certo. Acho que eu os enganei. Acho que eles vêm na esperança de receber mais do que vou dar. Por outro lado, eles não me criticaram por isso. Embora esperassem mais, ficam contentes em ter o pouco que posso dar.

William F Buckley: Bem, eles também vão a você como a um virtuose. Então, com essa observação agradável, encerramos nosso tempo. Muito obrigado, Dr. Adler –

Mortimer Adler: Obrigado.

William F. Buckley: – autor de *How to think about God,* muito obriado, Sr. Greenfield; senhoras e senhores de Georgetown.

II

UM DEBATE SOBRE DEUS E A CIÊNCIA

4. A mão condutora de Deus no Universo

Owen Gingerich

Um fato marcante de que eu soube não muito tempo atrás é que todo o ouro extraído em tempos históricos encheria apenas um cubo de cinquenta e cinco metros quadrados. Posso imaginá-lo do lado de fora da minha janela, fazendo a casa dos meus vizinhos parecer pequena, todavia menor do que um modesto edifício empresarial. Agora comparemos com o ferro. Seis horas de produção de aço nos Estados Unidos encheria o mesmo cubo. Em outras palavras, o ferro é muitíssimo mais abundante que o ouro.

Se, sessenta anos atrás, você tivesse perguntado a um físico por que o ferro é dez milhões de vezes mais abundante que o ouro, ou por que o oxigénio é vinte vezes mais abundante que o ferro, ele provavelmente o teria considerado inconveniente. Seria como se tivesse perguntado por que o sol aparece com meio grau de largura no céu ou por que uma supernova pôde ser vista a olho nu em 1604. Kepler fez perguntas como essas, mas a maioria das pessoas o achava um pouco estranho.

Hoje, se você perguntar a um físico por que o ferro é dez milhões de vezes mais abundante que o ouro ou cem milhões de vezes mais abundante que o urânio ele não mais o pediria para dar o fora. Em vez disso, você descobriria uma estória surpreendente sobre caldeirões gigantes no interior das estrelas, onde os elementos são cozidos em uma bebida exotérica de bruxa. Essa alquimia moderna é uma das conquistas mais impressionantes dos astrofísicos nas últimas décadas.

Os físicos agora acreditam que, há mais ou menos quinze bilhões de anos, os blocos básicos dos átomos foram formados no primeiro momento de uma forte explosão chamada Big Bang. A partir da energia pura dessa explosão inicial surgiram as partículas nucleares, incluindo prótons e elétrons – a formação do hidrogénio, o mais leve e, de longe, o mais abundante elemento. Prótons se chocaram violentamente com prótons para formar o hidrogénio pesado e o hélio, que é o

segundo elemento mais leve e mais abundante. Mas o universo se expandiu tão rapidamente que, antes que elementos como carbono e oxigénio pudessem se formar, a densidade inacreditável do ovo cósmico primordial foi diminuída e as colisões se tornaram insuficientes para produzir qualquer quantidade calculável de elementos mais pesados – elementos que são essenciais para a vida e para estarmos aqui hoje.

Meu propósito aqui não é dar uma aula de evolução estelar, mas apresentar algumas reflexões sobre teologia natural. Mas, como um preâmbulo, permitam-me esboçar brevemente como as estrelas passam suas vidas, a fim de explicar de onde vieram elementos como carbono e oxigénio. Na maioria das vezes, as estrelas brilham ao converter hidrogénio em hélio. Mas quando o hidrogénio disponível se esgota, o núcleo das estrelas se contrai sob a atração irresistível da força da gravidade, a temperatura aumenta e desse modo o outrora inerte hélio se torna um combustível, fundindo-se em carbono e, mais tarde, em oxigénio. Se a estrela for suficientemente grande, uma longa sequência de elementos mais elevados será gerada.

Finalmente, no entanto, surge um espaço na tabela periódica em que os átomos não mais produzem energia nuclear para alimentar a estrela, mas, em vez disso, *exigem* energia. Isso acontece após a estrutura de átomos ter percorrido cerca de um quarto do caminho através da lista de elementos, aproximando-se do ferro. Quando a estrela chega ao momento em que já queimou os átomos até este ponto, ela rapidamente colapsa em si mesma, e então a estrela está prestes a se tornar uma supernova. A gravidade retoma sua força inexorável e, em segundos, o núcleo da estrela sofre um colapso, esmagando os elétrons e prótons em uma densa esfera de nêutrons. No recuo, os nêutrons irradiam os átomos mais leves e, em um arremesso colossal, formam os elementos mais pesados, incluindo o ouro e o urânio. Dos escombros cósmicos vêm os blocos de construção para futuras estrelas e planetas e até mesmo para você e para mim. Somos, em um sentido, resíduos cósmicos reciclados, os filhos da supernova.

No início deste século, depois da obra de Darwin, que enfatizou a acomodação dos organismos aos seus vários ambientes, L. J. Henderson, químico de Harvard, escreveu um livro fascinante intitulado *The Fitness of the Environment* (A Adaptação do Ambiente), o qual indicou

que os próprios organismos não existiriam a não ser por certas propriedades da matéria. Ele argumentou em defesa da singularidade do carbono como a base química da vida, e tudo que aprendemos desde então, a partir da natureza da ligação do hidrogénio com a estrutura de DNA, reforça o argumento de Henderson. Mas hoje é possível ir ainda mais longe e provar a origem do próprio carbono, através de sua síntese profunda no interior de estrelas em evolução.

O carbono é o quarto átomo mais comum da nossa galáxia, depois do hidrogénio, do hélio e do oxigénio. Um núcleo de carbono pode ser feito pela fusão de três núcleos de hélio, mas uma colisão tripla é um tanto rara. Seria mais fácil se dois núcleos de hélio se unissem para formar berílio, mas o berílio não é muito estável. Entretanto, às vezes, antes de dois núcleos de hélio fracassarem na fusão, um terceiro núcleo de hélio se agrega, o que resulta em um núcleo de carbono. E, neste ponto, os detalhes dos níveis de energia interna do núcleo de carbono se tornam interessantes: acaba se revelando que existe precisamente a ressonância adequada dentro do carbono a ajudar ao longo de todo o processo.

Permitam-me divagar um pouco sobre ressonância. Quando você liga seu rádio, há certas frequências em que o circuito tem a ressonância adequada e você sintoniza em uma estação. A estrutura interna de um núcleo atómico é algo assim, com energia específica ou níveis de ressonância adequados. Se dois fragmentos nucleares colidem com uma energia resultante que corresponda precisamente a um nível de ressonância, eles tendem a se juntar e formar um núcleo estável. Veja! A alquimia cósmica ocorrerá!

No átomo de carbono, a ressonância acontece para equiparar a energia combinada do átomo de berílio e um núcleo de hélio em colisão. Sem isso, haveria relativamente poucos átomos de carbono. Do mesmo modo, os detalhes internos do núcleo de oxigénio têm um papel crítico. O oxigénio pode ser formado pela combinação dos núcleos de carbono e hélio, mas o nível de ressonância correspondente no núcleo de oxigénio é meio por cento mais baixo, impedindo que a combinação permaneça unida com facilidade. Se o nível de ressonância no carbono fosse quatro por cento menor, não haveria essencialmente carbono algum. Se o nível do oxigénio fosse apenas meio por cento maior, todos os carbonos virtualmente se converteriam

em oxigénio. Sem essa abundância de carbono, nem eu e nem você estaríamos aqui.

Disseram-me que Fred Hoyle, que, junto com William Fowler, descobriu esse notável arranjo nuclear, declarou que nada ameaçou tanto seu ateísmo como essa descoberta. Ocasionalmente, Hoyle e eu sentávamos para discutir um ou outro ponto histórico ou astronómico, mas eu nunca tive coragem suficiente para perguntar-lhe se seu ateísmo tinha realmente sido abalado por ter descoberto a estrutura da ressonância nuclear do carbono e hidrogénio. Contudo, a resposta veio bastante clara em uma edição da revista Cal Tech, em que ele escreveu:

> Você não diria a si mesmo, "algum intelecto supercalculador deve ter projetado as propriedades do átomo de carbono, de outro modo minha chance de encontrar tal átomo em meio às forças cegas da natureza seria absolutamente minúscula." É claro que diria. (...) Uma interpretação dos fatos pelo senso comum sugere que um superintelecto brincou com a física, como também com a química e a biologia, e que não há forças cegas na natureza de que valha a pena falar. Os números que são calculados a partir dos fatos me parecem tão avassaladores quanto colocar essa conclusão quase que fora de questão[1].

Ora, eu e Sir Fred somos diferentes em muitas coisas, mas nisso concordamos: a concepção do universo é muito mais satisfatória se aceitarmos a mão planejadora de uma superinteligência. Hoyle pode se sentir um pouco desconfortável em ser classificado como um teólogo natural ou um William Paley dos tempos modernos, mas a teologia natural é, na realidade, o assunto principal deste ensaio – um assunto de que estou tomando parte lentamente. Aqui preciso ir mais fundo no exemplo do velho argumento do design inteligente.

Não muito tempo atrás, usei a ressonância do carbono e do hidrogénio durante uma palestra em uma Universidade do centro-oeste dos Estados Unidos, e no momento de perguntas fui interrogado por um filósofo que queria saber se eu poderia quantificar o argumento pelas probabilidades bayesianas. Agora confesso que, naquele tempo, eu não tinha noção alguma de que estatísticas bayesianas significam

---

1 "The Universe: Past and Present Reflections", *Engineering and Science* (Novembro, 1981), páginas 8-12, especialmente p. 12.

avaliar uma proposição com base em uma probabilidade original e novas evidências relevantes. Mas mesmo sabendo como lidar com a situação, ela dificilmente teria me permitido fazer um cálculo convincente, isto é, uma probabilidade tão avassaladora quanto ser equivalente a uma prova de que o design inteligente esteve envolvido no posicionamento dos níveis de ressonância.

É claro que o questionador estava me desafiando a convencê-lo, apesar de eu já ter dito que argumentos para o design inteligente estão nos olhos de quem vê e simplesmente não podem ser construídos como provas para convencer céticos. Além disso, ao colocar sua pergunta ele já havia destacado o perigo de usar numerologia para provar a existência de uma ordem divina no cosmo. Então, apresso-me a amortecer qualquer noção de que tenho a intenção de provar a existência de Deus por meio dos níveis de ressonância em núcleos de carbono e oxigénio.

Até mesmo Paley, com sua famosa analogia do relógio e a conclusão que aponta a existência de um relojoeiro, disse que "minha opinião sobre astronomia sempre foi a de que ela não é o melhor meio para se provar a ação de um Criador inteligente; mas que, sendo tal ação provada, a astronomia mostraria, mais do que qualquer outra ciência, a grandeza das operações deste Criador."[2]

Na realidade, estou pessoalmente inclinado a encontrar indícios mais impressionantes no domínio da biologia. Como proclamou Walt Whitman, "Creio que uma folha de relva não é inferior ao percurso das estrelas"[3]. Eu iria um pouco mais longe e afirmaria que a evolução estelar é brincadeira de criança comparada à complexidade do DNA da relva ou dos ratos. Whitman continua, refletindo que,

> E o sapo é uma das grandes obras-primas,
> E a amora trepadeira poderá adornar os salões do céu,
> E as junções mais estreitas de minha mão escarnecem de toda a [maquinaria,
> E a vaca que rumina de cabeça baixa supera qualquer estátua,
> E um rato é um milagre suficiente para assombrar sextilhões [de incrédulos.

---

2 William Paley, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (Edimburgo, 1816), Capítulo 22, p. 287.

3 Walt Whitman, "Canção de Mim Mesmo", estrofe 31, em *Folhas de Relva*.

Mesmo Hoyle, em sua alusão à biologia, parece concordar com a formação do, digamos, DNA ser tão improvável a ponto de requerer uma superinteligência. Tais argumentos bioquímicos foram popularizados há cerca de 40 anos por Lecomte Du Noúy em seu livro ***Human Destiny (O*** Destino Humano). Lecomte Du Noúy estimou que a probabilidade de formar uma proteína de dois mil átomos é algo em torno de uma entre 10. Ele escreveu: "Acontecimentos que, mesmo quando admitimos experimentos, reações ou vibrações muito numerosos, ***precisam de um tempo infinitamente maior do que a duração estimada da Terra para ter uma chance, em média, de se manifestar podem ser considerados impossíveis no sentido humano.***"*

Lecomte Du Noúy prosseguiu dizendo: "Para estudar os fenômenos mais interessantes, isto é, a Vida e conseqüentemente o Homem, somos forçados a invocar algo que não exista por acaso, como disse Eddington, um "traidor" que sistematicamente viola a lei dos grandes números, as leis estatísticas que negam qualquer individualidade às partículas consideradas."[5]

Há muitos que colocam sua fé na roleta do acaso, e estes não acham Lecomte Du Noúy um agravamento dos seus pressupostos fervorosamente mantidos sobre a falta de significado do universo. Mas parece haver evidências suficientes do design inteligente no universo, de tal modo que aqueles que aceitam professar a fé no que foi recentemente chamado de o Relojoeiro Cego tiveram de dar um nome à existência destas evidências, o Princípio Antrópico. Ironicamente, o princípio antrópico foi inventado por vários físicos de Princeton com a intenção justamente oposta, a de destacar algumas das propriedades marcantes do universo que parecem tão bem sintonizadas com a existência humana. Por exemplo, se a energia original da explosão do Big Bang tivesse sido menor, o universo teria colapsado sobre si muito antes de ter havido tempo para construir os elementos necessários à vida e, a partir destes elementos, produzir seres inteligentes e sensíveis. Se a energia tivesse sido maior, é bem possível que a densidade tivesse caído muito rapidamente para as galáxias e estrelas pudesse se formar.

---

4 *Human Destiny* (Nova York, 1947), p. 35.

5 *Ibid*, p. 38.

Como Cachinhos Dourados disse respeito da tigela do ursinho: "Este mingau está no ponto certo".

No entanto, atualmente, outra equipe retomou o Princípio Antrópico, cientistas que querem negar o papel do design. Resumidamente, eles viraram o argumento de ponta-cabeça. Em vez de aceitar que estamos aqui por causa de um deliberado design sobrenatural, eles alegam que o universo simplesmente deve ser desse jeito porque estamos aqui; se o universo tivesse sido de outra maneira, não estaríamos aqui para observar a nós mesmos, e isso é tudo. Esta é quase precisamente a visão enunciada por Stephen W. Hawking em sua palestra inaugural como professor lucasiano da Universidade de Cambridge – uma cadeira ilustre já ocupada por Newton – e uma visão da natureza repetida por Hawking no seu best-seller *Uma breve história do tempo?* Como eu disse, tenho dúvidas de que se pode converter um cético pelo argumento do design inteligente, e as discussões do Princípio Antrópico parecem provar este ponto.

Embora seja improvável que a teologia natural possa oferecer provas para a existência de Deus, apresso-me a ressaltar que surpreendentemente pouco na própria ciência é aceito como prova. Vamos tomar a mecânica newtoniana como um exemplo. Newton não tinha prova alguma de que a terra se movia, ou de que o sol era o centro do sistema solar. No entanto, sem esse pressuposto, seu sistema não faz muito sentido. O que ele tinha era um esquema complexo e altamente bem sucedido de explanação e predição, e a maioria das pessoas não tinha problemas em acreditar nisso, mas o que se estava aceitando como verdade era um grande esquema cuja validade repousava sobre sua coerência, não em qualquer prova. Assim, quando uma convincente paralaxe estelar foi medida em 1838, ou quando Foucault balançou seu famoso pêndulo às duas da manhã do dia 8 de janeiro de 1851, uma quarta-feira, essas supostas provas da revolução e da rotação da terra não produziram uma aceitação súbita e recente da cosmologia heliocêntrica. A batalha havia sido vencida por um poder de persuasão que se apoiava não em provas, mas em coerência.

Com efeito, em ciência acho a idéia de "crença" um pouco curiosa. Alguns anos atrás, conduzi um seminário para um grupo de cristãos

---

6 Stephen W. Hawking, *Uma Breve História do Tempo* (Nova York, 1988), p. 125.

um tanto diversos e perguntei: "Um teísta pode crer em evolução?" Permitam-me dar um intervalo aqui e acrescentar uma explicação. Testemunhas de Jeová me mandaram várias cópias de um livro provocativamente intitulado *Por acaso ou por design?*, já que é inteiramente racional aceitar a criação e a evolução. Vou retomar este ponto mais tarde, mas, primeiro, voltemo à pergunta da palestra sobre se um teísta pode acreditar ou não na evolução.

Recebi uma variedade de respostas, mas não ocorreu a nenhum deles objetar o que significaria *crer* na evolução. Isso significa ter fé na evolução em um sentido religioso? Ouvi um dos principais paleontólogos se anunciar um "evolucionista devoto" quando perguntei sobre sua fé, e acho que essa é uma possibilidade. Mas, quando pressionada, a maioria dos cientistas ficaria levemente ofendida com o pensamento de que suas crenças constituem um ato de fé em um sistema de coerências em grande medida não comprovado, mas tão só complexo.

Dois anos atrás ouvi uma palestra extraordinária sobre a mente e o cérebro vistos apenas mecanicamente, ministrada por um cientista com suprema confiança de que sua abordagem poderia explicar todas as coisas. Depois, no final, uma ouvinte pensativa comentou com o cientista um pouco surpreso, "Foi maravilhoso – em vinte anos nunca havia conhecido um homem de tanta fé." Ela se referia, é claro, à sua confiança inabalável de que suas inferências dariam todas as respostas.

Desse modo, se entendermos que o grande sucesso da ciência se deu na produção de uma visão da natureza notadamente coerente em vez de uma gama de provas complexamente articulada, então eu argumentaria que a teologia natural também pode ter um lugar legítimo no entendimento humano, mesmo que as provas sejam insuficientes. O necessário é uma consistente e coerente visão de mundo e, ao menos para alguns de nós, o universo é mais fácil de entender se assumirmos que ele tem propósito e design, mesmo que isso não possa ser provado com uma dedução puramente lógica.

No entanto, tem havido a crítica persistente de que os argumentos do design vão levar os cientistas pesquisadores a desistir facilmente. Se os níveis de ressonância do carbono e do oxigénio são vistos como um milagre da criação, um físico cristão tentaria entender mais profundamente por que, da visão mecanicista da física, os níveis são

desse jeito e não de outra configuração? Não seria potencialmente prejudicial que a fé explicasse um milagre? Devemos, portanto, certamente perguntar: "Um cientista deve ousar crer no design?"

Não existe, devo argumentar, contradição alguma entre manter uma crença firme no design sobrenatural e ser um cientista produtivo, e talvez ninguém ilustre este ponto tão bem quanto o astrónomo do século XVII, Kepler. Talvez por isso ele seja um dos meus personagens favoritos de toda a história da ciência.

Kepler tinha recentemente completado o currículo luterano teológico na Universidade de Tubingen, quando foi mais ou menos ordenado pela Duke University, de quem recebera uma bolsa de estudos, a se tornar um professor provinciano de matemática e astronomia na longínqua Áustria. Seria como se um recém-graduado aluno de Harvard, um provável candidato a uma suma em filosofia, tivesse sido abruptamente informado de que teria de arrumar suas coisas para assumir a função de professor de matemática em uma escola no Guam. Kepler deixou a universidade sob protesto, alegando que não existia evidência de que ele tivesse qualquer talento para astronomia. Na verdade, ele só tirava nota A, exceto em astronomia, em que tirou um A-.

Em Graz, Kepler elevou sua mente aos céus e logo começou a fazer perguntas notáveis sobre o design do universo. Por que só há seis planetas? Por que eles são espaçados do jeito que são? Por que eles têm a velocidade que tem? Perguntar por que só havia seis planetas significava que Kepler já era um copernicano, pois ele contava a Terra como planeta, mas não o sol e a lua. Os geocentristas, por outro lado, citaram o sol e a lua assim como os cinco planetas visíveis a olho nu para alcançar o número místico de sete. Uma das principais razões de Kepler ter sido um copernicano se originou da sua profunda convicção de que o arranjo heliocêntrico refletia o desígnio divino do cosmos: o sol no centro era a imagem de Deus, a superfície externa da esfera celeste repleta de estrelas era a imagem de Cristo, e o espaço planetário intermediário representava o Espírito Santo. Estas não são noções efémeras dos seus anos como estudante, mas uma obsessão constante que o inspirou e dirigiu por toda a vida.[7]

---

7 Veja, por exemplo, sua *Epitome of Copernican Astronomy* (1618).

Ao escrever a um correspondente de sua predileção, Herwart Von Hohenburg, ele disse: "Copérnico piamente exclamou, 'tão vasta, sem dúvida, é a obra divina do Criador Todo-Poderoso.' Mas, uau! É muito reanimador considerar que não devemos nos sentir tão espantados com a enorme dimensão dos céus perto da pequenez de nós, seres humanos. Além do mais, não podemos inferir que a grandeza é de especial importância, caso contrário o elefante ou o crocodilo estaria mais próximo do coração de Deus do que o homem."[8] E, para seu professor Michael Mastlin, de volta a Tubungen, ele escreveu: "Por muito tempo, quis ser teólogo; por um longo tempo estive inquieto. Agora, no entanto, veja como através do meu esforço Deus está sendo proclamado na astronomia![9]

Mas Kepler não ficou em Graz por muito tempo. Veio a Contra-Reforma e os professores protestantes tinham até o anoitecer para partir. Depois, e ao longo de sua vida, ele ansiava pelo chamado de Tubingen, mas este nunca veio. Seus pontos de vista teológicos eram suspeitos; entre outras coisas, uma comissão do corpo docente o criticou especificamente por acreditar que os calvinistas devem ser considerados irmãos cristãos.

Em vez de retornar à sua *alma mater*; Kepler tomou outra direção, para Praga, onde ele se associou com o grande astrónomo observacional, Tycho Brahe. A interação tempestuosa entre eles durou apenas dez meses, mas foi um encontro crítico, pois deu ao trabalho de Kepler uma nova direção e lhe proporcionou as observações críticas necessárias para encontrar a órbita elíptica de Marte. Essa descoberta e outra, a chamada lei das áreas, são narradas em sua obra *Astronomia Nova,* verdadeiramente a Nova Astronomia. Na introdução, ele defende seu copernicanismo do ponto de vista de que os céus proclamam a glória de Deus:

> Eu imploro ao meu leitor [ele escreve] que não se esqueça da bondade divina conferida à humanidade e que o salmista especialmente o exorta a considerar. Quando tiver voltado da igreja e

8 16 de dezembro, *Johannes Kepler Gesamelte Werke,* 13, n. 107, p. 144-158, minha tradução baseada na tradução da Carola Baumgardt, *Johannes Kepler: Life and Letters* (Nova York, 1951), p. 48-49.

9 3 de outubro, 1595, *Johannes Kepler Gesammelte Werke,* 13, n. 23, p. 256-57; de Gerald Holton, "Johannes Keplers Universe: Its Physics and Metaphysics," *American Journal of Physics* 24 (1956), p. 340-51, especialmente p. 351.

> iniciado o estudo da astronomia, que ele possa louvar e glorificar a sabedoria e grandeza do Criador. Que louve não só a generosidade de Deus na preservação dos seres vivos de todos os tipos pela força e estabilidade da Terra, mas também que reconheça a sabedoria do criador em seu movimento, tão obscuro, tão admirável.
> Se alguém for tão estúpido a ponto de não conseguir compreender a ciência da astronomia, ou tão fraco que não possa acreditar em Copérnico sem ofender sua piedade, eu o aconselho a cuidar de sua própria vida, a encerrar essa pesquisa material, a ficar em casa e cultivar seu próprio jardim, e, quando voltar os olhos para o céu visível (a única maneira de vê-lo), que com todo o seu coração dê louvor e graças a Deus criador. Que tenha a certeza de que está servindo a Deus não menos do que o astrónomo, a quem Deus concedeu o privilégio de ver mais claramente com os olhos da mente.[10]

Um estudo detalhado da vida de Kepler revela uma evolução de idéias concernentes a variados tópicos, tais como o de se os planetas têm "almas" a guiá-los. Ele cresceu em uma era em que os filósofos ainda atribuíam as moções celestiais em parte às inteligências individuais dos planetas, e, na sua obra principiante *Mysterium cosmographicum*, publicada enquanto ele ainda estava em Graz, defendeu a ideia de almas animadas como as inteligências moventes dos planetas. Mas, em um período mais maduro de sua obra, ele pôde afirmar categoricamente: "Eu nego que os movimentos celestes sejam trabalho da mente." Conduto, a respeito de sua visão de Deus como um geômetra e de um universo repleto dos desígneos geométricos de Deus, ele estava inabalável.

A vida e obra de Kepler fornecem a evidência principal de que um indivíduo pode ser um cientista criativo e acreditar no design divino do universo e de que, na verdade, a motivação real para a pesquisa científica pode se originar de um desejo de traçar a obra de Deus. Como Kepler expôs na introdução extática de seu *Harmonice mundi*, de 1619: "A sorte está lançada – Estou escrevendo o livro – Seja lido agora ou pela posteridade, não importa. Ele pode esperar um século por um leitor, como o próprio Deus esperou seis mil anos por uma testemunha."[11]

---

10 Resumido e levemente modificado da minha tradução em *The Great Ideas Today* (1983).

11 Introdução a *Harmonice mundi*, *Johannes Kepler Gesammelte Werke*, 6, n. 290, p. 69.

Perto do final do mesmo livro, Kepler lançou sua profissão de fé na *forma* de um salmo de louvor e uma oração:

> Dou graças a ti, ó Criador, porque me regozijo na tua obra e exulto com o trabalho das tuas mãos. Veja! agora, concluí o trabalho da minha profissão, tendo usado tanto quanto de destreza Tu me deste; tornei manifesta a glória de tuas obras, na medida em que minha mente limitada podia captar o seu infinito. Se fui seduzido impetuosamente pela maravilhosa beleza das tuas obras, ou se amei a minha própria glória entre os homens enquanto avançava no trabalho destinado à tua glória, gentil e misericordiosamente perdoa-me: e, finalmente, digna-Te graciosamente fazer com que estas demonstrações possam levar à tua glória e à salvação das almas e com que em nenhuma parte sejam obstáculo a isso. Amém. [12]

Retornarei a Kepler, mas por ora percebo que um único exemplo legítimo pode não convencer de que a crença no design é sempre inocente ao guiar um cientista. Por exemplo, críticos podem facilmente apontar Newton, que sentiu que Deus estava continuamente ajustando o sistema planetário para impedir que as perturbações gravitacionais fossem colocadas fora de ordem. Na questão 31 do seu ***Opticks,*** ele se refere às irregularidades que surgem no movimento dos planetas por causa da influência perturbadora de outros planetas e sugere que essas irregularidades irão crescer "até que esse sistema necessite de uma reforma". Leibniz, em uma crítica mordaz, comentou que, de acordo com essa doutrina, "Deus Todo-Poderoso quer dar fim ao seu relógio de tempos em tempos [...] Ele até mesmo é obrigado a limpá-lo de vez em quando, por um concurso extraordinário [...] Afirmo que esta é uma noção muito vil da sabedoria e do poder de Deus."[13]

Há uma continuação interessante a essa polêmica entre Newton e Leibniz. Um de seus participantes é William Herschel, que descobriu o planeta Urano e cujo gigantesco telescópio, e a visão dos céus através dele, inspirou Haydn a escrever "Os Céus Estão Proclamando". Herschel explorou questões tais a de como um tipo de nebulosa

---

12 Final do Livro V, Capítulo 9 de *Harmonice Mundi, Johannes Kepler Gesamelte Werke*, 6, n. 362; minha tradução é baseada nas traduções de Charles Glenn Wallis e de Eric J. Ailton, American Philosophical Society.

13 Primeiro artigo de Mr. Leibniz, novembro, 1715. Em H. G. Alexander, *The Leibniz-Clark Correspondence* (Manchester, 1956), p. 11.

pode evoluir para outra ao longo de longos períodos de tempo. Suas idéias desafiaram o astrónomo matemático francês Pierre Simon Laplace a pensar sobre a formação do sistema solar a partir de uma vasta nuvem, o que Laplace chamou de hipótese nebular. Finalmente, em 1802, Herschel viajou a Paris para visitar Laplace e, no dia 8 de agosto, ambos visitaram o imperador Napoleão.

Napoleão ficou intrigado com a hipótese nebular, mas achou que Laplace tinha deixado algo de fora. "Onde está Deus na sua proposta?", perguntou Napoleão. "Ah," respondeu Laplace, "eu não preciso dessa hipótese." Através dos séculos, isso pareceu um comentário arrogante e ateísta; na verdade, Laplace estava apenas fazendo sua ciência, dizendo que seu próprio sistema de planetas, diferente do de Newton, não necessitava de uma mão divina para manter as coisas em ordem.

Algumas pessoas se sentem ameaçadas pelo modo de olhar o universo que não requer explicitamente a mão de Deus. Mas isso não significa que o universo seja de fato deste jeito, apenas que a ciência geralmente não tem outro modo de trabalhar, porque ela não pode lidar com milagres. A ciência é, por sua real natureza, uma tentativa de encontrar explicações automáticas e mecanicistas do universo. A ciência não é atéia ou anti-Deus, é apenas neutra no que tange à explicação das coisas. Neste contexto, Laplace estava sendo um bom cientista, embora não posso evitar sentir que ele estava sendo também bastante arrogante, e na realidade ele era um ateísta militante.

Laplace estava sendo um cientista melhor do que Newton porque ele não precisava do design e da mão de Deus na sua explicação? Eu acho que não há dúvida de que a ciência de Laplace substituiu a de Newton, mas é discutível que a aceitação de Newton de uma Divindade tenha feito dele o pior cientista.

Contudo, o acaso em oposição ao design tem sido elevado a tal nível de ortodoxia científica que alguns de nossos contemporâneos se esqueceram de que isso é apenas uma tática da ciência, um pressuposto, e não um princípio garantido da realidade. Poucos, no entanto, enunciaram o credo mecanicista de modo tão estridente como o biólogo evolucionista e historiador da ciência William B. Provine, que escreveu recentemente:

> Quando [Darwin] deduziu a teoria da seleção natural para explicar as adaptações nas quais ele havia previamente visto a intervenção de Deus, Darwin sabia que ele estava cometendo assassinato cultural. Ele entendeu imediatamente que, se a seleção natural explicava as adaptações, e se a evolução por descendência fosse verdade, então o argumento do design estava morto, bem como tudo que veio com ele, isto é, a existência de um deus pessoal, livre arbítrio, vida após a morte, leis morais imutáveis e sentido último da vida. As reações imediatas à exposição de *A origem das espécies* de Darwin exibem, além de respostas favoráveis e admiradas de um número relativamente pequeno de cientistas, um medo compreensível e um desgosto que nunca desapareceram da cultura ocidental.[14]

Provine, ao defender o evangelho da falta de sentido, prossegue dizendo que, se o biólogo moderno evolucionista está correto, então os desejos sublimes, como as leis morais divinamente inspiradas, e algum tipo de sentido último na vida são impossíveis. Não sei por que o professor Provine tem medo e repugnância do design inteligente, mas, aparentemente, apesar dos exemplos de Kepler e Newton, ele ainda tem receio de que os argumentos do design possam bloquear a marcha da ciência, e essa opinião talvez não seja totalmente infundada. Deixem-me explicar.

Alguns anos atrás, participei de uma memorável conferência de teístas e ateístas em Dallas. Uma sessão considerou a origem da vida, e um grupo de bioquímicos cristãos argumentou que o registro histórico não era científico, uma vez que era impossível a realização de experimentos científicos na história. Além disso, eles acumularam evidências consideráveis de que os cenários atuais da evolução química da vida eram insustentáveis. Um dos ateus alinhados contra eles, Professor Clifford Matthews da Universidade de Chicago, admitiu que a crítica deles tinha validade considerável. Citando o livro que haviam escrito sobre *The Mistery of Life's Origin*[15] (O Mistério da Origem da Vida), ele resumiu seus argumentos com relação à imagem padrão de evolução química dizendo, "1. A evidência é fraca; 2. As premissas estão erradas; 3. A coisa toda é impossível."

---

14 *Fist Things 6* (Outubro 1990), p. 23.

15 Charles B. Thaxton, Walter L. Bradley, e Roger L. Olsen, *The Mistery of Life's Origin: Reassessing Current Theories* (Nova York, 1984).

Como alguém totalmente convencido da existência de uma superinteligência e de um Divino Criador, vi-me na posição um tanto anómala de que, para mim, a abordagem dos ateístas era muito mais interessante do que a dos teístas. Aquele grupo de bioquímicos cristãos em particular concluiu que a ciência ordinária não funcionaria em uma situação histórica, isto é, no que diz respeito à origem da vida, e eles tentaram delinear alguma "ciência da origem" alternativa em que a explícita mão condutora de Deus poderia tornar possível o que antes estava além de qualquer probabilidade. Admirei muito os bioquímicos ateístas porque eles não haviam desistido. Eles ainda propunham caminhos engenhosos pelos quais os efeitos catalisadores na química tornavam os eventos muito mais prováveis. "Que não fujamos para uma explicação sobrenatural", disseram, "que não saiamos do laboratório."

Ora, pode ser que a química da origem da vida esteja para sempre além da compreensão humana, mas não vejo modo de estabelecer isso cientificamente. Portanto, parece-me que faz parte da ciência continuar tentando, mesmo que no fim não haja resposta acessível.

Estou me contradizendo ao dizer, por um lado, que os níveis de ressonância do carbono e do oxigénio apontam para um design superinteligente e, por outro lado, que a ciência deve continuar a buscar razões subjacentes para o motivo de por que os níveis de ressonância são deste jeito e não de outro? Penso que não, pois, mesmo se for demonstrado que esses níveis tinham de ser do jeito que são por causa de alguma razão fundamental invariável, ainda há o milagre da concepção que a levou a ser assim, por seleção ou não. Portanto, não vejo razão para uma apreciação dos detalhes avassaladores do design nos impedir de tentar pesquisar razões subjacentes. Desse modo, não estou preparado para admitir que os argumentos do design sejam necessariamente contra-científicos em sua natureza.

Talvez parte da indignação de Provine lhe veio porque estava respondendo a Phillip Johnson, professor de Direito em Berkeley, que é um bem articulado defensor legal do direito de acreditar em Deus como Criador e um crítico da idéia de um processo evolutivo executado totalmente pelo acaso. Mencionei as chances incríveis calculadas por Lecomte du Noúy contra a formação por acaso de uma molécula de proteína. Já que nós temos proteínas, e já que uma ciência mecani-

cista tem obtido grande êxito, a reação esmagadora tem sido apenas de ignorar Lecomte du Noúy, já que ele está tão obviamente errado. Mas ele realmente está? Para a ciência superar as possibilidades, é necessário postularmos catalisadores e caminhos desconhecidos para tornar a formação da vida a partir da matéria inerte enormemente mais fácil, e é claro que são precisamente esses caminhos o desafio para a ciência encontrar. Mas a existência de tais caminhos não é também evidência do design? E eles não são inevitáveis? Isso é o que materialistas como Provine não querem ouvir, mas, como diz Hoyle, os números que são calculados colocam o assunto fora de questão.

Então, enquanto eu divirjo daqueles bioquímicos cristãos que postulam um novo tipo de "ciência da origem", acho que uma ciência totalmente desprovida da idéia de design pode estar em perigo de cair num beco sem saída. E isso me leva a perguntar novamente: "A teologia natural e a idéia de design são uma ameaça à ciência?", e respondo que não, talvez o design possa ser até um ingrediente necessário na ciência. Na verdade, penso que seja o contrário –ao invés de a teologia natural ser uma ameaça à ciência, o uso do design na ciência pode ser uma ameaça à teologia natural. Se a teologia natural articula seus argumentos tendo em vista determinados conhecimentos científicos, como as evidências do design e os argumentos para uma divindade, ela sempre corre o risco de ter a base dos seus argumentos destruída.

Permitam-me ilustrar o perigo voltando-me para o que chamo de Dúvida de Hawking. Uma das grandes realizações da astronomia no século XX foi a explicação do universo em expansão e a idéia de que tudo começou em uma explosão indescritível, chamada Big Bang. "É impossível expressar essa explosão", escreveu o poeta Robinson Jeffers.

> Tudo o que existe
> Estronda em chamas, os fragmentos torturados se
> Repelem no céu inteiro, novos universos rebrilham,
> Jóias no seio negro da noite; e as nebulosas distantes
> Como cavaleiros de lança em riste, em investida, de novo
> Invadem o vazio.[16]

16 Usado com permissão de Robinson Jeffers, "The Great Explosion" em *The Beginning and End* (Nova York, 1963), p. 3.

Este é um cenário emocionante, e seu quadro essencial, de tudo ter brotado daquele clarão ofuscante, tem uma ressonância impressionante com essas palavras sucintas de Gênesis 1,3: "Deus disse: 'Faça-se a luz!". Quem poderia ter imaginado cem anos atrás, para não falar de dois ou três mil anos atrás, que surgiria uma representação científica tendo a radiação eletromagnética como o ponto de partida da criação!

Mas, na verdade, se aceitarmos esse momento de ardente glória como toda a obra do Criador, estaremos em terreno perigoso. As teorias científicas, especialmente as visões cosmológicas, são notoriamente sujeitas a mudanças, e cosmólogos tomaram isso como um desafio especial para eliminar a singularidade do início do marco zero, quando o espaço e o tempo ainda não existiam. E, assim, o Professor Hawking, tratando o tempo como uma das dimensões do espaço-tempo curvo na seqüência de abertura, afirma ter feito uma transformação de coordenadas que elimina a origem. Em *Uma Breve História do Tempo*, Hawking escreveu:

> A idéia de que o espaço e o tempo podem formar uma superfície fechada sem fronteira tem também profundas implicações no papel de Deus na criação do universo. Com o êxito das teorias científicas na descrição de acontecimentos, a maioria das pessoas acabou por acreditar que Deus permite que o universo evolua segundo um conjunto de leis e não intervém nele para quebrar essas leis. Contudo, as leis não nos dizem qual era o aspecto do universo primitivo. O ato de dar corda ao relógio e escolher como pô-lo a trabalhar continuaria a a cargo de Deus. Dado que o universo tenha tido um princípio, podemos supor que teve um criador. Mas, se o universo for na realidade completamente independente, sem qualquer fronteira ou limite, não terá princípio nem fim: existirá apenas. Qual seria então o papel do criador?[17]

A partir de uma perspectiva cristã, a resposta à questão de Hawking é que Deus é mais do que a onipotência que, em alguma outra dimensão de espaço-tempo, decide puxar a poderosa alavanca que liga as coisas. Alguns anos atrás, tive a oportunidade de discutir essas idéias com Freeman Dyson, um dos físicos mais sérios de nossa época. "Você se preocupa muito com Hawking", garantiu-me, "e, na

17 *Uma Breve História do Tempo*, p. 140, 41.

verdade, é um pouco tolo pensar sobre o papel de Deus na criação como alguém apenas sentado em uma plataforma puxando a alavanca." De fato, a criação é um conceito muito mais amplo do que apenas o momento do Big Bang. Deus é o criador no sentido muito maior de designer e planejador do universo, o Criador poderoso com um plano e uma intenção para a existência do universo todo. As próprias estruturas do universo, as regras de seu funcionamento, sua manutenção contínua, estes são os aspectos mais importantes da criação. Até mesmo Hawking tem alguma noção disso, pois perto do final do livro ele pergunta: "O que é que sopra fogo nas equações e faz um universo para elas descreverem?" A abordagem usual da ciência de construir um modelo matemático não pode responder a pergunta sobre por que deve haver um universo para o modelo descrever. "Por que o universo se dá ao incômodo de existir?"[18] De fato, essa é uma das questões teológicas mais profundas – e talvez irrespondível.

Ao refletir sobre a teologia natural, tentei traçar um lugar para o design no mundo da ciência e no mundo da teologia. Como Kepler descreveu a astrologia, as estrelas impelem, mas não obrigam.[19] Há persuasão aqui, mas não há prova. Contudo, mesmo nas mãos de filósofos seculares as modernas mitologias dos céus, os começos e os fins implícitos do Big Bang, dão pistas de realidades últimas além do próprio universo. Milton Munitz, em seu livro dotado de argumentação rigorosa, *Cosmic Understanding* (O Sentido do Cosmos, em tradução livre), declara que nossa cosmologia nos leva logicamente à ideia de uma transcendência além do tempo e espaço, desmentindo a noção de que o cosmos é tudo que existe ou foi ou sempre será.

Contudo, no fim das contas a teologia natural é insatisfatória. Com os olhos da fé os céus proclamam a glória de Deus, mas que tipo de Deus? Simplesmente um Deus de números muito grandes.[21] E isso me leva à questão de Kepler, à angústia de Kepler. Em 1613, ele escreveu:

---

18 Ibid., p. 174.

19 Kepler elabora esta ideia no Livro IV, Capítulo 7, de sua *Harmonice mundi* (1619).

20 Milton K. Munitz, *Cosmic Understanding, Philosophy and Science of the Universe* (Princeton, 1986).

21 De John Turkevitch, citado em Diogenes Allen, *Quest* (Nova York, 1990), p. 14.

> Não há nada que eu queira descobrir e saber com maior urgência do que isso: posso encontrar Deus, a quem eu quase posso apanhar com minhas próprias mãos ao olhar para o universo, também em mim mesmo?[22]

Munitz, no que diz respeito ao conceito de transcendência, a descreve como incognoscível, o que é de certo modo paradoxal, já que, se a transcendência é incognoscível, então não podemos saber que ela é incognoscível. Poderia o incognoscível revelar a si mesmo? A lógica é desafiada pela idéia de que o incognoscível pode ter se comunicado conosco, mas a coerência não. Para mim, faz sentido supor que a superinteligência, a transcendência, o "fundamento do ser", na formulação de Paul Tillich, revelou a si mesmo pelos profetas em todas as eras, e supremamente na vida de Jesus Cristo.

À medida que este ensaio se aproximava do fim, abri, de modo óbvio, um panorama completamente novo, para cujo trato me falta espaço: a teologia natural permitiu a Kepler quase apanhar Deus com suas próprias mãos ao contemplar o universo, mas onde está o equivalente para encontrar Deus dentro de nós mesmos? Não está nos preceitos morais revelados na vida sacrifical de Cristo? Podemos ser bons sem Deus? Essa foi uma pergunta arguta e provocativamente levantada na *Atlantic Monthly* de alguns anos atrás[23] e que merece nossa atenção. Suspeito que a resposta esteja profundamente ligada a uma das questões mais profundas de Hawking: "Por que o universo se dá ao trabalho de existir?" Talvez essa parte da transcendência ficará para sempre além do limite de nossas mentes.

---

22 Kepler a um nobre não identificado, 23 de outubro, 1613, *Johannes Kepler Gesammelte Werke*, 17, n. 669, p. 20-22, tradução de Baumgardt, *Kepler: Life and Letters*, p. 114-15.

23 Glenn Tinder, "Can We Be Good Without God?" *Atlantic Monthly* (December 1989), p. 69-85.

5. Deus, acaso e Teologia Natural

Mortimer J. Adler

1. Introdução

O excelente ensaio anterior do Professor Owen Gingerich foi apresentado como palestra no Centro de Investigação Teológica de Princeton. O seu título se refere a Kepler, um astrónomo do século XVI, e a Stephen Hawking, um cosmólogo do século XX, os quais ambos fizeram referências copiosas a Deus, mas apenas um deles era uma pessoa de fé religiosa cristã.

No título que deu ao seu ensaio, Professor Gingerich adicionou: "Reflexões sobre a Teologia Natural". Nesse ensaio, ele apresentou razões científicas para apoiar os argumentos de certos teólogos cristãos naturais contra o acaso e a favor do design nos processos naturais de desenvolvimento cosmológico e na evolução biológica.

Menciono todas essas coisas porque, em primeiro lugar, penso que a teologia natural, como tem sido desenvolvida desde o século XIX, tendo referência no bispo William Paley nos tempos modernos, não é filosoficamente consistente. Ela deve ser considerado como apologética cristã, que é o uso da razão para defender as verdades da fé cristã e reconciliar a fé cristã com o conhecimento científico. As verdades da fé cristã são muito mais claras e competentemente apresentadas na dogmática ou teologia sacra, tal como esta foi elaborada nas grandes Sumas da Idade Média.

A filosofia teológica, que nunca deve ser confundida, como tantas vezes é, com a teologia natural, é estritamente um ramo da filosofia e totalmente à parte de qualquer fé religiosa. Como já deixei claro em meu livro recém-publicado, intitulado *Como Pensar sobre Deus*, trata-se de teologia escrita por pagãos para pagãos com a mesma privação; isto é, por e para pessoas sem qualquer fé religiosa. A teologia do Livro Lambda da *Metafísica* de Aristóteles é teologia filosófica assim

definida; é deficiente na sua concepção de Deus, como será tratado em breve.[1]

Em segundo lugar, acho que o argumento do design que é apresentado por Santo Tomás em sua quinta via para a existência do Deus, em que os cristãos acreditam, não é um argumento teológico consistente, porque é baseado no erro de Aristóteles em atribuir a operação de causas finais ao processo de movimentos ou ações, ao passo que pertencem adequadamente apenas à produção de obras de arte humanas. Este argumento erróneo é mais tarde apresentado em *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (Teologia Natural, ou Evidências da Existência e Atributos da Divindade) de Paley, de 1816, em que o design do relógio que o relojoeiro faz é proposto como o modelo em termos do que devemos pensar sobre a relação de Deus com o universo que ele cria. O criador não é um artista que faz um artefato, o universo criado não é uma obra de arte.

Em terceiro lugar, como mostrei em *Como pensar sobre Deus*, a presença do acaso no universo, em desenvolvimentos cosmológicos e em evolução biológica, fica no centro de uma indispensável premissa no único argumento filosófico consistente da existência de Deus.

Este argumento, que ocorre na teologia filosófica, não na apologética cristã, não prova a existência do Deus em que os cristãos acreditam, a quem eles louvam e rezam; mas a maioria, senão todas, das propriedades atribuídas ao Deus que Pascal chama de Deus dos filósofos é idêntica às propriedades atribuídas ao Deus de Abraão, Isaac e Jacó, o Deus da religião cristã, assim como da Islâmica.

Isto, como mencionei acima, não pode ser dito do Deus da *Metafísica* de Aristóteles, que é um primeiro motor e uma causa final, mas não a única causa criativa ou "exnihiladora" de um universo que não começou a existir com o Big Bang, mas que existiu antes dele.

Em quarto lugar, é necessário destacar que, de acordo com os teólogos cristãos sacros e dogmáticos, não há incompatibilidade entre a existência de um Deus onipotente e onisciente, que exista eternamente

---

1 A *Suma Contra os Gentios* de Santo Tomás de Aquino não é uma réplica da *Suma Teológica* e nem é uma obra de teologia filosófica. É, falando estritamente, uma obra de apologética cristã, escrita para persuadir os judeus e mouros na Espanha da verdade da religião cristã.

(isto é, fora do tempo), e a presença de ocorrências do acaso em processos naturais e atos humanos de livre escolha, atos que os físicos materialistas e deterministas negam porque não podem explicá-los em termos de seu entendimento das leis casuais e estatísticas de sua ciência.

Em quinto lugar, o que acabou de ser dito requer que eu chame atenção para os sérios erros de Hawking em *Uma breve História do Tempo*, que o Professor Gingerich falha em criticar. O professor lucasiano de física da Universidade de Cambridge, ocupando a cadeira de Newton, é sem dúvida um grande físico e cosmólogo, mas seu entendimento de Deus e da criação é lamentavelmente deficiente. Ele é filosoficamente ingénuo e teologicamente ignorante, tanto com relação à teologia sacra quanto com respeito à teologia filosófica, ao mesmo tempo se referindo a Deus e ao intelecto divino frequentemente em seu livro, no qual, por razões que irei apontar, seus próprios princípios deveriam impedi-lo de ter mencionado Deus.

Além do mais, se o Big Bang fosse a exnihilação do cosmos estudada por físicos, não haveria necessidade de provas para a existência de Deus. Pelo contrário, qualquer argumento filosoficamente consistente para a existência de Deus, para evitar suscitar a questão, deve pressupor que o cosmo físico não teve início.

Santo Tomás e Kant deram argumentos filosoficamente consistentes de que nenhum desses pressupostos – um começo para o cosmo e para o tempo, por um lado, e um cosmo imorredouro sem um começo ou fim temporal, por outro lado – pode ser provado. A menos que aceitemos a segunda hipótese, não podemos evitar suscitar a questão. Portanto, qualquer argumento filosófico consistente em prol da existência de Deus deve incluir o pressuposto de que o tempo e o cosmos são eternos, isto é, sem começo ou fim.

Hawking poderia ter evitado o erro de supor que o tempo teve um começo com o Big Bang se tivesse distinguido o tempo que é medido pelos físicos do tempo que não é medido pelos físicos.

Permitam-me chamar atenção para o erro feito na mecânica quântica de pensar que suas incertezas com relação aos movimentos subatômicos indicam uma indeterminação na natureza ou na realidade, em vez de indeterminabilidade do nosso ponto de vista, causada pela ação intrusiva de nossas medidas. Isso se combina ao erro de alguns

físicos teóricos, como Arthur Holly Compton, da Universidade de Chicago, o erro de pensar que a indeterminação quântica, na realidade, pode ajudar a explicar o livre arbítrio humano. Isso é um absurdo filosófico, não pior, é claro, que o absurdo filosófico no popular livro de Hawking.

Nas partes a seguir, irei ampliar – e, ao fazê-lo, sem dúvida, repetir – o que acabo de descrever brevemente: em primeiro lugar, com relação à teologia sacra, a teologia filosófica, a teologia natural e a apologética cristã; em segundo lugar, com relação à inconsistência filosófica do argumento teológico da existência de Deus e à concepção equivocada de Deus enquanto artista, feito um relojoeiro; em terceiro lugar, com relação à razão por que afirmo que o acaso em desenvolvimentos cosmológicos e em evolução biológica se encontram no centro do único argumento consistente em prol da existência de Deus, e também por que esse argumento deve pressupor um tempo eterno e um cosmo sem começo ou fim; em quarto lugar, por que não há incompatibilidade entre a existência eterna de um Deus onipotente e onisciente e a ocorrência de eventos do acaso e livre arbítrio humano no tempo; e, em quinto lugar, com relação ao erro central a ser encontrado em *Breve História do Tempo*, de Hawking, um erro compartilhado por muitos outros grandes físicos no século XX, o erro de dizer que o que não pode ser medido pelos físicos não existe na realidade.

2. O Domínio da Teologia

A teologia iniciou-se na Grécia Antiga, no Livro X do diálogo *Leis* de Platão e no Livro Lambda da *Metafísica* de Aristóteles. Tanto Platão quanto Aristóteles eram filósofos pagãos sem fé alguma no politeísmo olímpico da mitologia grega e, é claro, desconhecedores da revelação divina em que judeus acreditavam os judeus e, mais tarde, os cristãos e mulçumanos.

Aristóteles considerava a teologia como o mais alto grau do conhecimento humano, o maior nível de abstração alcançado pela metafísica, ou o que mais tarde se veio a chamar de *philosophiaprima*. Vamos chamar essa disciplina de "teologia filosófica" para evitar a confusão

com o que nos tempos modernos passou a ser chamado erroneamente de "teologia natural".

A cosmologia de Aristóteles via o cosmo físico como um universo eternamente, ou seja, perpetuamente em movimento. Para ele, a palavra eterno aplicada ao mundo não se referia ao atemporal e imutável, mas ao perpétuo e eterno no tempo.

Aristóteles nunca fez a pergunta existencial: o que causou a existência do cosmo perpetuamente em movimento? Em vez disso, ele perguntou: qual a causa de o cosmo perpétuo estar sempre em movimento? Sua resposta à questão era: Deus, o primeiro motor, não como a primeira causa eficiente da qual o movimento no mundo surgiu como efeito, mas antes como causa última final, o objeto de desejo que eternamente motivou as mudanças observadas no cosmos.

A teologia filosófica de Aristóteles contém um erro que também está presente na sua física; isto é, o erro de atribuir causas finais a mudanças naturais ou movimentos. Este erro inadequadamente atribui ao processo natural a mesma teleologia que é adequadamente atribuída às obras de arte humana.

Não há dúvida de que as causas finais operam na produção artística humana. O carpinteiro que faz uma cadeira não é apenas sua causa eficiente, assim como a madeira da qual é feita é sua causa material, mas o carpinteiro também tem em seu intelecto uma causa formal (o design da cadeira a ser fabricada) e uma causa final – o propósito para o qual a cadeira, quando fabricada, será utilizada. Em processos naturais, há apenas três causas – material, formal e eficiente –, mas não causa final. A teleologia não está presente na natureza como na arte.

A outra obra de teologia puramente filosófica na antiguidade são as *Enéadas*, de Plotino. Ela representa o florescimento da filosofia neo-platônica no período helenístico. Nos séculos da Idade Média há outra obra, escrita por um cristão – Anselmo, o arcebispo de Cantuária. Os primeiros três capítulos de *Proslogium*, que contém um argumento chamado de "o argumento ontológico da existência de Deus", não emprega item algum da fé cristã. Poderia ter sido escrito por um pagão e foi destinado aos pagãos -- os tolos contra quem Anselmo está tentando, quando negam a existência de Deus. Anselmo escreveu

outras obras, como *Cur Deus Homo?*, a qual só poderia ter sido escrita por uma pessoa de profunda fé cristã.

Explicarei mais adiante por que o chamado argumento ontológico é falho como prova da existência de Deus. Ele foi rejeitado por Santo Tomás e mais tarde por Kant como uma prova imperfeita. Darei razões melhores do que as dadas por eles para rejeitá-lo. Mas o raciocínio nos três primeiros capítulos do *Proslogium* deve ser mantido, em qualquer teologia filosófica bem construída, como uma explicação da maneira pela qual devemos pensar sobre Deus como um Ser Supremo sobrenatural, o qual que deve ser pensado como necessariamente existente, isto é, como um ser incapaz de não existir.

Com essa exceção na Idade Média cristã, um novo tipo de escrito teológico surgiu, com autores do período patrístico, em especial Agostinho e Crisóstomo, que eram platónicos; mais tarde, na Idade Média, com Alberto Magno, Tomás de Aquino e Duns Scotus, que eram aristotélicos. Todos eram indivíduos de fé religiosa – cristã, judia e muçulmana. A teologia deles deveria ser chamada de "teologia sacra dogmática", pois seus primeiros princípios eram itens da fé religiosa, baseados na interpretação das Sagradas Escrituras.

Estritamente falando, com a exceção citada do *Proslogium* de Anselmo, não houve teologia puramente filosófica do século I ao XVII. Como já mencionei, a *Suma contra os Gentios*, escrita por Tomás de Aquino, não foi uma obra de teologia sacra dogmática. Ela se revela claramente uma obra de apologética cristã, escrita por Tomás de Aquino com o propósito de convencer os judeus e mouros na Espanha da verdade da religião cristã.

Teologia filosófica pura não aparece no início dos tempos modernos com as *Meditações* de Descartes e a *Teodicéia* de Gottfried Wilhelm Leibniz. Eles escreveram filosoficamente como apologistas da fé cristã. A exceção é a *Ética* de Spinoza. Este é um trabalho de teologia puramente filosófica. Seu panteísmo e sua negação de um Deus que criou o cosmo eram tão obviamente contrários à fé judaica que foi condenado pelos rabinos de Amsterdam como herético, e o próprio Spinoza foi excomungado.

Outras obras de apologética cristã devem ser mencionadas aqui. Na antiguidade havia uma obra de Boécio intitulada *Sobre a Fé Católica*. No início dos tempos modernos houve os *Pensées* (Pensamentos),

de Pascal, e *A Racionalidade do Cristianismo,* de Locke. No século XIX, houve a *A Gramática do Assentimento,* do cardeal John Henry Newman. Nenhum destes autores teve o pensamento equivocado de que suas obras estavam na categoria de "teologia natural".

Até onde sei, aquela denominação inadequada de uma obra de apologética cristã começou no século XIX, com o livro de Paley intitulado *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (Teologia Natural, ou Evidências da Existência e Atributos da Divindade), de 1816. Claramente, esta não era uma obra de teologia filosófica escrita por um pagão. Era uma obra de apologética cristã, e fraca, como observarei mais adiante.

Obras escritas de cristãos para cristãos ou para descrentes evidentemente não são obras de teologia filosófica, do mesmo modo que não são obras de teologia sacra dogmática. Elas não representam a fé buscando o entendimento. Em vez disso, representam a fé oferecendo razões para a verdade de sua crença.

Já sugeri o epíteto de "apologética cristã", como a denominação correta de tais obras, para substituir "teologia natural", um termo que passou a ser usado apenas no século XIX. Um livro muito recente escrito por John Polkinghorne, capelão do Trinity Hall, Universidade de Cambridge, e intitulado *Science and Creation* (Ciência e Criação), dei989, tem "Teologia Natural" como o título da introdução. Mantendo essa denominação, o livro de Polkinghorne é uma bela obra de apologética cristã, não uma obra de teologia filosófica. É de grande interesse para nós, por conta de seu repúdio explícito às negações erróneas do acaso e da contingência na *Natural Theology* de Paley. Vou citar as passagens relevantes do livro de Polkinghorne em uma seção posterior deste ensaio.

3. O Erro Central da Apologética Cristã Moderna

No domínio da teologia, existem apenas três categorias de obras alternativas: teologia filosófica, teologia dogmática e apologética cristã, judia ou muçulmana. O que há pouco tempo passou a ser chamado de "teologia natural" não é uma quarta alternativa, pois não é nada além de apologética cristã.

À luz do que acabou de ser dito, uma exceção deve ser notada. Um grande teólogo cristão, Tomás de Aquino, foi também um brilhante filósofo aristotélico. Na *Suma Teológica* de Aquino há muitos *insights* filosóficos que ele talvez não teria formulado se fosse um mero discípulo pagão de Aristóteles. Contudo, estes *insights* não são derivados ou dependentes de nenhum item da fé cristã. Por essa razão, eles podem ser considerados contribuições à teologia filosófica, embora não sejam obras de um intelecto pagão.

Gostaria de chamar atenção a um destes *insights* porque é fundamental à prova da existência de Deus, tal como este é formulado na teologia puramente filosófica. É a percepção de que o ser ou a existência é o empenho *próprio* de Deus. A palavra destacada "próprio" significa que Deus, e Deus somente, é a causa do ser ou da existência. Na causalidade do ser, ele não é a primeira causa, porque não há segunda ou mais causas. Todas as outras causas, todas elas naturais, são causas de vir a ser ou perecer. Apenas o que é ser em si pode causar a existência de entidades. Tal causalidade é sobrenatural. Não ocorre na natureza.

Quando Deus é entendido não apenas como o Ser Supremo, mas também como o criador (ou exnihilador) do cosmo, ele também deve ser entendido como um ser sobrenatural e uma causa sobrenatural.

Isso envolve uma análise filosófica de causalidade que faz uma nítida distinção entre a causalidade do ser e a causalidade do vir a ser. Isso acompanha a diferenciação entre a operação de causas finais, nos processos de vir a ser que são produções da arte humana, e a não-operação de tais causas, nos fenômenos do vir a ser que são processos naturais.

O *insight* de Deus como a única causa do ser é diferente da proposta de que a perfeição de Deus como o Ser Supremo inclui perfeição moral bem como ontológica. O argumento puramente filosófico de Santo Anselmo é que o Ser Supremo – um ser maior que o qual nada se pode pensar – implica todas as perfeições ontológicas. Apenas uma pessoa de fé cristã (ou judaica ou muçulmana) adicionaria perfeição moral a Deus. Essa afirmação adicional é um item de fé religiosa em um Deus amável e benevolente. Está totalmente além do alcance da razão ou do pensamento puramente filosófico.

Caso juntarmos essas duas contribuições à teologia puramente filosófica feita por Anselmo e Tomás de Aquino, devemos ser capazes de ver a diferença radical entre o Deus de Aristóteles (apenas um primeiro motor e apenas uma causa final) e o Deus de Anselmo e Tomás de Aquino (um criador *exnihilo* do cosmo). O entendimento dessa diferença deve nos ajudar a perceber as inadequações de usar argumentos aristotélicos no mesmo sentido em que as cinco vias desenvolvidas por Santo Tomás na Questão II, Item 3, de sua *Suma Teológica*.

Qualquer argumento lógico válido para a existência de Deus deve escolher um dos pressupostos: ou o mundo e o tempo tiveram um começo ou ambos sempre existiram e nunca vieram à existência a partir do nada. Nenhum desses dois pressupostos pode ser provado como verdade sobre fundamentos racionais, como Tomás de Aquino e Kant mais tarde argumentaram. O primeiro pressuposto é um item de fé judaica, cristã e muçulmana. Mas fazer essa suposição puramente no âmbito da teologia filosófica suscita a pergunta, pois, se supormos que o cosmo e o tempo vieram à existência a partir do nada, estamos supondo também que foi criado *exnihilo* e que Deus, como criador (exnihilador), existe, o que era a suposição a ser provada. Portanto, para evitar suscitar a questão, qualquer prova puramente filosófica da existência de Deus deve pressupor que o mundo e o tempo sempre existiram e existem perenemente. Em outras palavras, apenas se assumirmos que o mundo e o tempo nunca tiveram início ou se iniciaram a partir do nada, teremos um problema genuíno em provar a existência de Deus como causa mantenedora, não originadora, da existência do cosmo em todos os momentos de sua existência.

O principal erro que estou interessado em expor, encontrado em muitas obras da apologética cristã moderna, é o erro de supor que, para defender a fé cristã, eles devem mostrar que não há nada contingente no processo cósmico e na biologia e evolução. Em outras palavras, que nada acontece por acaso ou coincidência. Em vez disso, pensa-se haver necessidade de afirmar que tudo acontece de acordo com um design totalmente produzido na mente de Deus.

A raiz subjacente a este erro é uma análise inadequada dos processos do vir a ser. (1) Se Deus criou o cosmo, trata-se aí de uma

exnihilação – levar o cosmo à existência a partir do nada. (2) A procriação biológica é um modo de vir a ser em que nenhuma causa do ser opera. (3) A produção artística, ou fabricação humana, é diferente de exnihilação e procriação biológica.

Quando essa diferenciação tríplice for totalmente compreendida, será percebido que o erro profundo de Paley foi considerar a criação divina do cosmos como a produção de um relógio por um relojoeiro. Isso não é apenas uma falsa analogia, mas também grosseiramente antropomórfico.

O cosmo não é uma obra de arte da parte de Deus mais do que é uma obra de procriação.

Pelo contrário, o cosmo é algo diferente do mecanismo de um relógio, em que todos os movimentos são exigidos pelo design que lhe é imposto pelo seu artífice humano. Deus não é o artífice divino e o cosmo não é uma obra de arte divina. Ademais, se nada acontecesse por acaso e se nada fosse contingente no cosmo, nenhuma prova válida da existência de Deus poderia ser filosoficamente construída. Irei explicar o motivo disso na próxima parte.

4. Um argumento a posteriori *sensato: De um cosmo radicalmente contingente a uma divindade exnihilante*

Conceitos são abstraídos da experiência sensorial. Eles são todos empiricamente derivados. Portanto, não podemos ter um conceito de Deus. Mas nem todas as noções com que o intelecto opera no pensamento são conceitos. Além disso, há construções teóricas, ficções da mente que na Idade Média eram chamadas *enti rationis*. Como na física os buracos negros e neutrinos são construções teóricas, na teologia Deus é uma construção teórica.

Já que todos os conceitos são empiricamente derivados, eles não levantam questões sobre a existência dos seus objetos. O conceito de cachorro ou vaca é abstraído de exemplos perceptivos de cachorros e vacas, de modo que não perguntamos se o que temos em mente quando usamos a palavra "cachorro" ou "vaca" realmente existe.

Mas quando estamos lidando com construções teóricas em física matemática ou em teologia, a questão da existência é inevitável.

Buracos negros realmente existem? E neutrinos? Aquilo que temos em mente quando usamos a palavra "Deus" existe na realidade?

Anselmo erroneamente pensou que, em razão do fato de não podermos pensar em Deus como inexistente e Ser Supremo ao mesmo tempo, ele existe. O *non sequitur* é óbvio. Anselmo nos instruiu sobre como formular uma construção teórica para o nome próprio "Deus", mas a questão permanece se o que tivermos em mente com essa construção teórica for apenas uma ficção da mente ou um ser que existe de fato – um *ens reale*, não apenas um *ens rationis*. Por outro lado, um unicórnio é uma ficção da mente que, até onde as evidências vão, é só isso. Não há exemplos perceptivosde unicórnios e nenhuma prova de que eles existem, mesmo que não sejam percebidos.

Em relação às construções teóricas, a regra de inferência por Guilherme de Ockham opera na teologia da mesma forma que atua na física. A regra de Occam – e a navalha – é a de que, a menos que a existência do significado por nossas construções teóricas seja indispensável para explicar fenômenos observados ou coisas existentes, a construção teórica que está assim sendo testada é portanto apenas uma ficção da mente. A navalha de Ockham corta todas as entidades desnecessárias. Ela nos impede de cometer a falácia da coisificação – de acrescentar algo ao mundo das existências reais ao postular entidades que não temos nenhuma razão para crer que existam. A regra de Ockham é um princípio de parcimónia.

Ao termos a construção teórica de Deus em nossa mente, mesmo de um Deus que é concebido como necessariamente existente, devemos oferecer razões para postular a existência da entidade nomeada. Já que não podemos afirmar a existência de Deus *a priori* dizendo ser ela auto-evidente por termos de pensar sobre o Ser Supremo como necessariamente existente, apenas um argumento *a posteriori* da existência de Deus é válido. É o raciocínio a partir da natureza do cosmos para a existência de Deus. Obedecendo à regra de Ockham, podemos postular a existência real de Deus, do qual temos uma construção teórica em nossa mente, porque a existência de Deus é necessária para explicar a existência do cosmo.

O único argumento válido para a existência de Deus é, portanto, o inverso de um argumento ontológico *a priori*. É o raciocínio da natureza do cosmos para Deus, não da natureza de Deus para a

existência de Deus. O ponto crucial neste argumento *a posteriori* é a contingência radical do cosmos. Deixem-me agora explicar como isso é diferente da contingência meramente superficial.

Geralmente temos as entidades físicas que começam a existir em um momento e perecem em outro como seres contingentes. Se elas existissem necessariamente, não poderiam começar a existir em um momento e perecer no outro. Mas elas são apenas superficialmente contingentes. Eles não começam a existir a partir do nada e, quando perecem, não se tornam nada.

Progenitores biológicos causam o vir a ser de sua progénie. Eles podem deixar de ser e deixar de funcionar como causas, enquanto seus descendentes continuam a ser. Quando a sua descendência morre como resultado das causas opositivas que operam contra a inércia do ser que os manteve vivos, seu perecimento é meramente uma transformação da matéria – cinzas e pó e ossos em vez de um organismo vivo. O organismo vivo foi substituído pela matéria em outras formas, não pelo simples nada. Em contraste com tal contingência superficial, encontramos a contingência radical do cosmo como um todo. A menos que o cosmo tivesse a sua existência causada a cada momento, seria substituído pelo vazio absoluto do nada.

Como sabemos que o cosmos é radicalmente contingente? Sabemos que todos os organismos vivos são superficialmente contingentes porque sabemos que eles começam a existir em um momento e padecem em outro. Como outrora mencionado, para evitar suscitar a questão, devemos supor que o cosmo tem existência eterna, sem um começo ou fim no tempo. Qual razão, então, temos para pensar que este cosmo eterno seja radicalmente contingente e carente de uma causa para sua existência?

Caso este cosmo fosse uma existência necessária em vez de contingente – se fosse incapaz de não existir –, não teríamos fundamento para postular a existência de uma divindade exnihilante como causa de sua existência. Apenas se o cosmo for capaz, em cada momento de sua existência, de não existir de modo algum, teríamos que postular a existência de uma causa do ser, uma causa que o exnihila ou o impede de se tornar nada.

As três premissas cruciais no argumento válido *a posteriori* da existência de Deus são as seguintes:

Deus, e Deus somente, causa o ser ou a existência. Todas as causas naturais são causas de vir a ser ou perecer.

O que não existe necessariamente e não tem o fundamento de sua existência em si precisa de uma causa para sua existência em outro ser em cada momento de sua existência.

Tudo que é capaz de ser de outro modo (porque envolve eventos que acontecem por acaso ou por livre arbítrio) é também capaz de não ser de modo algum e, então, necessita de uma causa para sua existência em cada momento.

À luz da regra de Occam, temos razão, portanto, quanto à postulação (ou afirmação) da existência de um Ser Supremo como a causa exnihilante da existência do cosmo, o qual deixaria de existir se não tivesse sido criativamente causado.

Uma questão permanece: que fundamentos temos para pensar que o cosmos poderia ser de outro modo – que seu processo envolve acaso ou coincidência? Esta é uma questão de fato, que iremos esmiuçar mais adiante. Basta dizer aqui que, se encontrarmos uma resposta afirmativa para esta questão que seja defensável, então o argumento *a posteriori* está fundamentado na verdade sobre o cosmos.

Aquela escola de apologética cristã moderna, que segue Paley em ver o cosmo como fosse uma obra de arte projetada por um artífice divino, nega que algo aconteça por acaso no cosmo e, portanto, nega sua contingência radical.

5. *Criação, contingência e acaso*

Existir ou não contingência e acaso no cosmo é uma questão de fato cientificamente detectável. Não é uma questão a ser respondida argumentando que o acaso e a contingência no cosmo são incompatíveis com a fé cristã em um Deus moralmente perfeito que criou o cosmo como um ato de amor benevolente.

Antes de nos voltarmos à resposta dada pela ciência natural do século XX, vamos considerar a relevância de certas perguntas sobre a criação feitas na teologia sacra dogmática da Idade Média. Em sua *Suma Teológica*, Tomás de Aquino pergunta se Deus poderia ter criado

outros universos além deste cosmo e até mesmo se ele poderia ter criado um melhor do que este. Tomás de Aquino rejeita uma resposta negativa à primeira questão com base em que uma resposta negativa implicaria a negação da liberdade de Deus no ato da criação. A criação é um ato da livre escolha de Deus, não é algo necessário em virtude da natureza divina.

Que este cosmo real é apenas um entre outros universos possíveis é uma marca da sua contingência radical, se é verdade que o que pode ser outra coisa é capaz de ser absolutamente nada. A verdade dessa proposição não é auto-evidente, mas acho que é verdadeira fora de uma dúvida racional, senão sem sombra de dúvida.

A fé cristã de que Deus criou o homem à sua própria imagem, ao dotar os seres humanos de intelecto e, com isso, também de livre arbítrio, é mais uma indicação de que, no curso dos assuntos humanos, o totalmente imprevisível está presente. O poder da livre escolha é o poder de escolher de outra forma em qualquer momento, não importa como alguém efetivamente faça uma escolha em tal momento; é também o poder de não escolher nada. O curso da história humana seria de outra forma se os seres humanos, exercitando seu livre arbítrio, tivessem feito essa escolha.

As descobertas paleontológicas do professor de Harvard Stephen Jay Gould nos forneceram ampla evidência científica da obra do acaso no curso da evolução biológica. A física de partículas do século XX e sua cosmologia, como influenciada pela teoria geral da relatividade, fornece evidência semelhante de obra do acaso nos dezoito bilhões de anos desde o Big Bang; e o próprio Big Bang, que não é a exnihilação do cosmo, é em si um evento imprevisível.

A doutrina do que é chamado equivocadamente de "teologia natural", começando com Paley e vindo até nossos dias, representa uma apologética cristã pobremente articulada que tem por pano de fundo intelectual a mecânica newtoniana clássica. É inconsistente com os fatos científicos descobertos no século XX, bem como com as teorias científicas então formuladas.

Outrora me referi a um livro de Polkinghrne, *Science and Creation* (1989). É uma obra de apologética cristã, não uma obra de teologia filosófica pagã. Foi escrita por pessoa de fé cristã que é também um físico matemático. Polkinghorne não está sozinho. Seu livro inclui

uma bibliografia de outras obras de apologética cristã do século XX que tendem a confirmar as visões que ele mesmo desenvolve.

Para Polkinghorne, não há incompatibilidade alguma entre a presença do acaso, aleatoriedade e contingência no cosmo e sua criação divina. Permitam-me citar algumas passagens de seu livro.

> O modo pelo qual se verifica um elemento aleatório a criar abertura para o futuro atribui um papel mais positivo ao acaso, curso da história do mundo, do que é reconhecido por aqueles como Monod, que vê a operação como destruidora de toda a significação [...]
>
> Este capítulo tem retratado um mundo cujos processos podem reunir complexidade dentro de um ambiente decadente e onde os eventos aleatórios podem vir a ser os criadores do padrão. Tal mundo é um mundo de ordem, mas não o da regularidade de um relógio, de potencialidade sem previsibilidade, dotado de uma garantia de desenvolvimento, mas com uma certa abertura quanto à sua forma real. É, inevitavelmente, um mundo com bordas irregulares, onde ordem e desordem se entrelaçam entre si e onde a exploração de possibilidades pelo acaso vai levar não só à evolução dos sistemas de complexidade crescente, dotados de novas possibilidades, mas também à evolução dos sistemas imperfeitamente formados e em mau funcionamento. As antigas entidades superiores vão ganhar o epíteto de "bem sucedidas" pela sua sobrevivência na composição de recursos constituintes; as últimas entidades inferiores vão desaparecer da cena em expansão. É apenas o mundo em que vivemos [...]
>
> Em outras palavras, Deus escolheu um mundo no qual o acaso tem um papel a desempenhar, portanto ambos são responsáveis pelas conseqüências resultantes e por aceitar a limitação do seu poder de controle [...]
>
> No entanto, a ordem e a desordem, que se entrelaçam no curso da história do mundo, mostram que o universo sustentado pelo Verbo Divino não é um cosmo claro e frio cuja história é o inevitável desdobramento de um plano invulnerável. É um mundo mantido no ser pelo Malabarista divino, em vez de pelo Engenheiro Estrutural divino, um mundo cujo precário processo fala do dom gratuito do amor. Estamos acostumados a pensar na vulnerabilidade aceita pelo Verbo na encarnação, uma vulnerabilidade potencialmente presente no bebê deitado na manjedoura e concretizada ao máximo no homem pendurado na cruz. O que está ali revelado do divino na vida humana de Jesus é também algo a ser discernido na história cósmica da criação.

A isso eu adicionaria apenas que Polkinghorne rejeita explicitamente o que ele considera como a ultrapassada e errónea apologética cristã de Paley e a imagem antropomórfica de Deus como análogo a um relojoeiro, produzindo um trabalho mecânico de arte que é inteligível até um ponto em que o cosmo conhecido pela física e biologia do século XX não o é.

6. *Física Teórica e Teologia Filosófica*

Poucos apologistas cristãos do século XX, como Polkinghorne, são bem informados a respeito do campo da física teórica do século XX. Mas, com a possível exceção de Heisenberg, poucos dos físicos teóricos do século XX, se tanto, manifestaram qualquer competência em filosofia e parecem ser totalmente ignorantes em teologia filosófica.

Não se esperaria que fossem pessoas de fé cristã ou apologistas do cristianismo, mas se esperaria que ficassem em silêncio sobre assuntos além do seu alcance. Eles deveriam ao menos estar conscientes das limitações da física teórica e não fazer observações infundadas com base em seu conhecimento desse assunto restrito.

Einsten era um grande físico teórico e um grande ser humano, mas não um homem sábio. A posse da sabedoria depende até certo ponto de pensamento filosófico claro. Einstein certa vez disse que o que não era mensurável pelos físicos não era de interesse ou não tinha significado para eles; ele disse também (no seu ataque à indeterminação quântica) que Deus, um ser não mensurável pelos físicos, não joga dados. Ele disse que não acreditava em um Deus "pessoal", usando a palavra pessoal como se significasse o mesmo que antropomórfico. O homem é uma pessoa porque ele é à imagem de Deus, não o contrário. Na teologia, a palavra pessoa significa um ser com intelecto e livre arbítrio.

Hawking é um grande físico teórico, em mecânica quântica e em cosmologia. Mas sua ingenuidade filosófica e sua ignorância em teologia filosófica preenchem sua *Uma Breve História do Tempo* com declarações infundadas, beirando a imprudência. Onde Einsten disse que o que não é mensurável pelos físicos não é de interesse deles,

Hawking categoricamente afirma que o que não é mensurável pelos físicos não existe – não tem qualquer realidade.

Com relação ao tempo, tal coisa leva à negação do tempo psicológico não mensurável por físicos e também do tempo eterno – tempo antes do Big Bang –, que a física não pode medir. Hawking não sabe que Tomás de Aquino e Kant mostraram que não podemos estabelecer racionalmente que o tempo é finito ou infinito. Quando ele trata o Big Bang como se fosse o começo do tempo, não apenas o começo do tempo mensurável, ele mostra sua ignorância de Deus como causa do ser e da criação como um ato de exnihilação, coisa que o Big Bang não é.

Além disso, o livro de Hawking está repleto de referências a Deus e à mente de Deus, ambos não mensuráveis pelos físicos e, portanto, inexistentes pela própria afirmação de Hawking sobre o que tem e o que não tem realidade. Discursar seriamente sobre um ser inexistente sem confessar explicitamente que está sendo imaginativo ou poético é, na minha opinião, imprudência da parte do autor.

A maioria dos físicos teóricos carrega a mesma culpa quando, na teoria quântica, falha em distinguir entre uma indeterminação mensurável e a indeterminabilidade epistêmica do que é na realidade determinado. A indeterminação descoberta pelas medidas físicas de fenômenos subatômicos simplesmente nos diz que não podemos saber a posição exata e a velocidade de um elétron em um instante do tempo. Isso não nos diz que o elétron, em qualquer instante do tempo, não tem uma posição e velocidade precisas. Eles, da mesma forma, convertem o que não lhes é mensurável em irreal e inexistente. A posição e velocidade precisas do elétron em qualquer momento do tempo não são mensuráveis por causa do efeito intrusivo das próprias medidas, embora este efeito possa não ser discernível.

Tendo em vista a especialização cada vez maior em todos os campos do saber e, portanto, no ensino superior, provavelmente não podemos esperar um futuro em que os físicos teóricos serão também pessoas que tenham uma formação suficiente em filosofia e em teologia filosófica, de modo a evitar as afirmações infundadas que fazem sobre assuntos além do seu campo de especialização. Mas eles deveriam ao menos estar conscientes do seu conhecimento limitado e ficar em silêncio sobre o que for além dele.

Por outro lado, deveríamos esperar também que apologistas cristãos do século XX estejam conscientes do que tem sido descoberto neste século sobre o cosmo físico e a evolução biológica. Só assim evitarão os erros de seus antecessores nos tempos modernos, os quais viveram em um universo que foi descrito pela mecânica clássica de Newton e que agora percebemos ser insuficiente para descrever o universo que, desde então, temos sido capazes de discernir.

6. Respostas de Gingerich a Adler

Owen Gingerich

O ensaio de Mortimer Adler nasce, em parte, do seu livro anterior *How to think about God.* Fiquei profundamente intrigado quando li seu livro, pois era tão convincente quanto uma história de mistério medieval, bem lógico e cheio de emoção à medida que as falhas nos argumentos anteriores de Aquino e Anselmo eram sistematicamente expostas. Finalmente, após uma cuidadosa exposição dos atributos de Deus como imaterial, imutável, necessário, não-causado e infinito, ele traz sua conclusão de que tal Deus realmente existe.

Por mais que eu admire o *tour de force* de Adler, sinto-me obrigado a destacar que nossos ensaios são baseados em abordagens fundamentalmente diferentes – a dele, na lógica, a minha, na retórica. No século XII, lógica e retórica foram componentes igualmente estimados no currículo medieval. Em algumas atividades, a lógica era mais apropriada, enquanto em outras, como a ética, a retória mostrava o caminho. No século seguinte, a época de Tomás de Aquino, a lógica começou a ganhar ascendência. Hoje, a opinião comum coloca a lógica em um pedestal, enquanto "mera retórica" é expressão ultrajante. Do mesmo modo, "apologética" tem uma ligação decididamente negativa com isso. Aqui vou argumentar que, ao contrário das conotações populares destas palavras, retórica é a mais relevante.

Em um tom não muito sutil (e retórico!), Adler rapidamente relegou a teologia natural à "apologética cristã". (Ele ignora o fato de que os primeiros noventa e cinco por cento do meu ensaio, embora descaradamente teísta em seu fundamento, não é especificamente cristão de forma alguma; poderia ser aplicado ao teísmo judaico ou muçulmano.) Tentando redefinir o uso contemporâneo de "teologia natural", é um pouco como o Humpty-Dumpty de Alice dizendo que as palavras significam apenas o que ele escolhe significar. Eu concordaria com o padre-físico John Polkinghorne (cuja obra Adler cita em tom de aprovação) e definiria teologia natural como "a busca

de Deus pelo exercício da razão e a inspeção do mundo." Polkinghorne acrescenta que isso não é "um extra opcional, por indulgência daquele que está inclinado à ciência, mas uma parte essencial da investigação científica."

Embora eu respeite e admire o raciocínio rigorosamente racional de Adler, sinto que não seja inteiramente relevante para o assunto em questão. O livro de Adler, assim como seu ensaio, é confessadamente escrito por um pagão para pagãos. O Deus que ele descreve não é o Deus que alguém cultuaria. Talvez o ilustre teólogo suíço, Karl Barth, tenha exagerado ao dizer que "esse ser absoluto e supremo, o máximo e mais profundo, este 'ser em si', não tem nada a ver com Deus". Mas nem a "superinteligência" de Fred Hoyle, a "transcendência incognoscível" de Milton Munitz, nem o Deus do Big Bang dizem muito sobre o Deus da consciência, do escrúpulo ou da criatividade, ou seja, sobre o Deus das grandes religiões monoteístas.

Embora Adler tenha demonstrado brilhantemente o poder e as limitações da investigação filosófica, a lógica tem um tanto menos a dizer sobre o que acreditamos na verdade, seja na ciência ou na teologia. Como disse Pascal (na citação final do ***How to think about God*** de Adler), "o coração tem razões que a própria razão desconhece".

Quando Galileu começou a argumentar a favor da cosmologia heliocêntrica, era o seu adversário ptolomaico, o cardeal Bellarmino, quem tinha lógica do seu lado. Bellarmino podia destacar corretamente que Galileu não tinha prova lógica alguma de que a Terra se movia. O que Galileu podia mostrar persuasivamente era uma série de exemplos que eram mais coerentes e, de alguma maneira, compreendidos com mais sensatez, se aceitarmos um cosmo com o sol no centro. Seu argumento era retórico e alcançou êxito.

Daí um dos temas do meu ensaio: não encontramos na natureza prova alguma da existência de Deus, nenhuma demonstração lógica, mas temos indicadores no mundo natural – indicadores retóricos, se quiser – no sentido da racionalidade da existência de Deus. Esse, então, é o cenário apropriado para a teologia natural hoje, e não é assim tão diferente do nosso sistema de crenças quanto ao que é encontrado na ciência natural em si.

Quando argumentei no meu ensaio que a questão apropriada é "design ou acaso?" em vez de "criação ou evolução?", cheguei de forma

perigosa perto do que Adler apontou como o principal erro da apologética cristã moderna. Eu certamente não quis argumentar que não há de nada contingente no processo evolucionário, ou que nada acontece por acaso. De fato, de acordo com Alfred North Whitehead, uma das grandes ideias da herança judaico-cristã, que forneceu um solo filosófico fértil para o surgimento da ciência moderna, foi a noção da liberdade de Deus e, portanto, a contingência da natureza. Já que Deus poderia ter feito o universo de vários modos distintos, afirma-se, cabe ao cientista realizar as experiências para descobrir como de fato se descreve o universo. O filósofo de Princeton, Diogenes Allen, já chamou minha atenção à distinção entre design e propósito, e provavelmente eu deveria ter dado mais ênfase ao último conceito. Um mundo ordenado aos propósitos de Deus poderia ser alcançado por via de um sem-número de modos, não meramente por um design pré-ordenado.

Suponho que seja a insinuação de uma singularidade causal no design (coisa que não pretendi) que lançou o ataque Adler sobre grande parte da teologia natural moderna, fundando-se em ser ela baseada na mecânica newtoniana, em vez de nas teorias científicas do século XX. O que acho curioso é o grau em que Adler involuntariamente parece ter caído no mesmo erro. Ele critica Stephen Hawkings por tratar o Big Bang "como se fosse o início do tempo, não apenas o começo do tempo mensurável". Mas o que é tempo imensurável? Suponho que seja algo como o unicórnio, um *ens rationis*. Toda a mecânica newtoniana é baseada na noção de um absoluto, independente da existência do tempo, embora um pensador como Agostinho tenha há muito tempo declarado que "Não há tempo antes do mundo ter começado", porque "tempo não existe sem algum movimento e transição". A teoria da relatividade do século XX mostra claramente como a marcha do tempo depende da sua medida, e a noção newtoniana do tempo como um córrego perene, independente do mundo material, é tão antiquado quanto a alegação de Immanuel Kant a respeito da singularidade natural da geometria euclidiana tridimensional.

Para Adler, a aceitação do Big Bang como o começo do universo e o início do tempo é o mesmo que dizer que Deus existe e, portanto, isso suscita a questão filosófica. A legítima "inspeção do mundo" da

teologia natural (na definição de Polkinghorne) enfraquece a singularidade da teologia filosófica de Adler, o que talvez possa explicar sua resistência a isso. Se me for dado especular, suspeito que aqui está o calcanhar de Aquiles pelo qual algum filósofo futuro irá dissecar a cautelosa construção de Mortimer Adler.

7. A evolução da Ciência reforça o argumento de Adler sobre a existência de Deus

John Cramer

O argumento cosmológico de Adler

Em 1980, Mortimer J. Adler publicou um interessante livreto entitulado ***How to think about God*** (Como pensar sobre Deus). E deu-lhe o subtítulo de ***A Guide for the 20th-century Pagan*** (Um Guia para o Pagão do século XX) e imediatamente acrescentou uma nota de rodapé, definindo pagão como alguém que não cultua o Deus dos cristãos, judeus ou muçulmanos. No livreto, Adler critica provas tradicionais da existência de Deus como um trampolim para apresentar sua própria variação do argumento da contingência.

Por si sós, os apartes filosóficos sobre os existencialistas franceses, os erros de Immanuel Kant e as modas do pensamento filosófico e teológico já tornariam o livro agradável e digno de leitura. O argumento central, contudo, é em si de interesse considerável. Ademais, muitos desenvolvimentos relevantes ocorreram desde a publicação do livro que, creio, fortaleceram sua hipótese. Portanto, parece apropriado reconsiderar e estender seus argumentos e considerações.

O primeiro passo de Adler é excluir a possibilidade de que o cosmo teve um começo absoluto. Ele não argumenta que o cosmo sempre existiu; ele explicitamente pressupõe isso. A razão para essa medida é que, se o universo tivesse de fato tido um começo absoluto, ele teria sido feito a partir do nada. Nas palavras de Adler, ele teria sido "exnihilado". Mas um cosmo exnihiliado implica "[...] que Deus, o exnihilador, existe". Portanto, Adler é obrigado a assumir um universo eterno para evitar a criação de um argumento circular da existência de Deus.

Começando com o cosmo eterno, Adler também rejeitou tentativas de argumentar pela existência de uma causa primeira do cosmo, a qual, claro, em breve se tornaria Deus. Com um universo que se estende de volta para um passado infinito, uma série infinita de cau-

sas sem *término* é tão possível quanto o universo eterno que ele acaba de pressupor.

A premissa básica de seu argumento deriva do argumento tradicional da existência de Deus baseado na existência de entidades contingentes (que Adler chama de "o melhor argumento tradicional"). Ele lista essas premissas da seguinte forma:

1. A existência de um efeito que requer a operação de uma causa coexistente implica a coexistência desta causa.

2. Tudo o que existe precisa ou não de uma causa de sua existência em cada momento de sua existência; ou seja, enquanto durar, a partir do início do seu ser ao momento de deixar de ser.

3. Um ser contingente é aquele que precisa de uma causa de sua existência contínua em cada momento da duração de sua existência.

4. Nenhum ser contingente causa a existência contínua de qualquer outro ser contingente.

5. Seres contingentes existem neste mundo e duram, ou continuam a existir, desde o início do seu ser ao momento de deixar de ser.

Se essas premissas estão corretas, segue-se então que um ser não-contingente deve existir que dê continuidade à existência desses seres contingentes que sabemos com maior certeza existirem. Isto é, um ser necessário existe e sustenta a existência dos outros. O ser necessário só pode ser o ser supremo, Deus.

Contudo, Adler julga que a terceira premissa seja provavelmente falsa e o argumento tradicional da existência de Deus, tendo por base a contingência, um fracasso. O julgamento é baseado na observação de que a contingência vista no universo seja superficial, envolvendo apenas transformações. Contingência radical, envolvendo exnihilação e aniquilação de entidades, se ocorresse, demandaria uma conclusão diferente. Adler também julga ser falsa a terceira premissa

porque é plausível que seres contingentes, uma vez gerados, possam de fato continuar a existir por si mesmos até que alguma causa prove sua contingência ao levá-los a deixar de existir. Adler cita o modo como a inércia de um objeto dá continuidade ao movimento do objeto e sugere que uma "inércia do ser" possa existir para levar adiante a existência e tornar a terceira premissa inválida.

Tomadas em conjunto, essas idéias mostram que é racional rejeitar o argumento da contingência. Isto é, o argumento não leva inexoravelmente à conclusão de que Deus existe. Pode ser verdadeiro, mas não se é obrigado a aceitá-lo. A rejeição é intelectualmente aceitável.

Neste ponto, Adler reformula o argumento. Enquanto ele considera a terceira premissa implausível a respeito de entidades particulares do universo, ela pode ser válida no universo como um todo. O universo inteiro pode ser radicalmente contingente embora nenhuma parte dele seja radicalmente contingente. O que é verdadeiro para o todo não é sempre para as partes. Por exemplo, o conjunto de todos os números é infinito, mas nenhum número é infinito. Adler argumenta que o cosmo como um todo é radicalmente contingente.

O argumento tem duas etapas. A primeira observa que o universo presente é apenas um de muitos universos possíveis. As longas discussões permanentes entre cosmólogos sobre o tipo de universo em que vivemos são ampla evidência da plausibilidade desta etapa. Se os cosmólogos não chegaram a uma conclusão, então a questão está aberta e a possibilidade de outros universos é uma consideração racional. Que não se faça confusão aqui. Adler precisa apenas da *possibilidade lógica* de que o universo poderia ter sido diferente do que é. A atualização física da possibilidade é irrelevante à força do argumento. De fato, a *existência* de outros universos confunde o argumento ao confundir o significado do termo *universo*. Admitindo-se que o presente universo não seja o único universo possível, então se segue que o presente universo tem apenas *existência possível*, não tem existência *necessária*.

A segunda etapa é observar que tudo o que pode ser de outra forma poderia não existir. Tudo o que existe necessariamente deve ser exatamente o que é; não pode ser outro além do que é. O inverso é também verdadeiro – tudo o que pode ser de outra forma não existe necessariamente e deve ser capaz de não existir. Contudo, para o

cosmo deixar de existir, ele precisa ser aniquilado e não meramente transformado.

Outro modo de chegar à mesma conclusão é fiar-se no princípio da razão suficiente. Tudo o que existe dá-se porque há razão suficiente para que exista. A causa que é a razão suficiente deve residir em algo ou em outra coisa, mas a causa deve existir. Para uma entidade meramente possível, a razão suficiente não pode residir na entidade, mas deve residir em outro. Se o universo é meramente possível, então a razão suficiente para sua existência não reside no universo, mas em outro lugar. Mas o universo é todo realidade física, então a existência meramente possível do universo aponta a existência de uma realidade não física "fora" do universo.

Adler então conclui que, pelas premissas anteriores, existe um ser supremo necessário para o universo continuar em existência. Deus deve estar lá para sustentar o universo mesmo se o universo for eterno. Começando pela rejeição da crença em um Deus criador, Adler encontra evidência de um Deus preservador. A existência de um Deus preservador, contudo, torna-se fundamento para afirmar a atividade criadora também. Portanto, a idéia de um universo criado com um começo (e também com um provável fim) agora se torna mais plausível do que a idéia de um universo eterno.

Adler considera que seu argumento expõe *além de uma dúvida racional* que Deus existe. Ele não declara haver *certeza* no argumento.

Críticas e comentários do ponto de vista da física

A ciência física oferece pano de fundo significativo para o argumento. Em um ponto, Adler defende a teologia contra a alegação de que ela lida com coisas além ou fora do alcance da experiência comum ou da observação, ao notar que a maioria dos físicos modernos também lida com construções teóricas em vez de conceitos empíricos.

Um uso mais importante das idéias físicas ocorre quando Adler rejeita a premissa de que, para um ser contingente continuar a existir, requer-se a ação contínua de uma causa mantenedora. Adler pensa se poderia plausivelmente esperar que algo como a "inércia do ser" dê continuidade à existência de seres contingentes, tal como a inércia de

um corpo mantém o corpo em movimento (ou em descanso) sem a ação contínua de qualquer causa. Isto é, ele supõe que a inércia seja inerente à natureza de um corpo, independente da existência ou ação de outros corpos. Ele é encorajado por isso a supor que a existência possa ser também inerente a um objeto contingente; independente de causas externas.

A inércia é o único exemplo imaginável de um agente inerente de perpetuação. Na falta deste exemplo, não haveria encorajamento algum a pensar que o ser possa ser auto-mantenedor. Na realidade, pela navalha de Ockham, inventar uma "inércia do ser" pode ser uma proliferação indefensável de entidades. Já que geralmente se diz que Ernst Mach pensou que a inércia dos corpos é causada por corpos distantes no universo, uma investigação mais profunda sobre a inerência da inércia parece adequada. Uma inércia causada por corpos distantes dificilmente pode ser inerente ou auto-causada. Pode ser que Adler esteja equivocado, que o conceito de inércia, afinal, não lance dúvida sobre a terceira premissa e a prova tradicional da contingência.

É bem verdade que a inércia newtoniana clássica é inerente a um objeto. De fato, Newton frequentemente chamava isso de *vis insita*, a força inata. A visão moderna não é tão clara. Leibniz e depois, com mais vigor, Ernst Mach insistiram em que o movimento é relativo. Como conseqüência, acreditava Mach, os efeitos da inércia não podem ser detectados exceto pela existência de outros corpos externos ao corpo cuja inércia é observada. Einstein tentou incorporar as idéias de Mach à sua Teoria Geral da Relatividade. Tomando Einstein como uma autoridade, o físico moderno pode não estar tão confiante de que a inércia seja inerente a um objeto.

Por mais que eu gostaria de reconstituir o argumento da contingência vendo a inércia como causada por fatores externos, não entendo a negação de Mach à inerência da inércia. O que Mach de fato disse sobre o assunto só é cuidadosa e até cautelosamente afirmado. Não acho que ele descreveria objetos distantes como a *causa* da inércia. Penso que ele diria que há a *medida* da inércia. Em 1912 e no final de sua vida, em resposta a seus críticos, ele disse, por exemplo: "Eu permaneci [...] o único que insistia em se referir à lei da inércia para a Terra e, no caso dos movimentos de extensão espacial e temporal, às

estrelas fixas". Perceba que ele fala da *lei da inércia* em vez de *inércia* em si. Perceba também sua falta de dogmatismo sobre qual a estrutura de referência é preferida, a Terra ou as estrelas. Parece-me que sua principal preocupação estava sempre focada no problema de como a movimento deveria ser detectado e medido. Ele rejeitou categoricamente o espaço e tempo absolutos, mas estava incerto sobre qual seria exatamente o melhor substituto para eles.

No entanto, há bons motivos que levaram as pessoas a entenderam que Mach estava sugerindo uma matéria distante como uma causa da inércia. Mach foi um monista determinado a afirmar a unidade do Todo, a argumentar que tudo afeta tudo. Além disso, em muitos pontos de suas discussões sobre mecânica newtoniana, Mach observa que não podemos ter certeza de que a inércia de um corpo não é afetada pela matéria distante ou adjacente. Suas observações são manifestamente destinadas a seduzir os leitores a saberem se tal interação causativa é possível. Ele é, contudo, sempre cuidadoso em evitar comprometer-se com a realidade de uma interação. Mach também era conhecido por pensar que um dia deveria ser possível explicar o movimento inercial e o movimento acelerado como causados por agentes externos. Se pensarmos em um movimento acelerado causado por agentes externos, então parece que o movimento inercial seria também causado externamente.

Embora os esforços de Einstein para incorporar as idéias de Mach à teoria da relatividade sejam geralmente julgados apenas parcialmente bem sucedidos, o interesse que o grande homem mostrou por eles os manteve vivos como assunto de discussão até a atualidade. Talvez seja por isso que Einstein os sagrou com o título "O Princípio de Mach".

Na Relatividade Especial, o aumento da massa inerte acima da massa restante de um objeto depende da velocidade do objeto. Conseqüentemente, ao menos parte da massa de um objeto é relativa. Portanto, ao menos uma parte da inércia de um corpo não é completamente inerente ao objeto. Na Relatividade Geral, a inércia atua na perpetuação do movimento em um espaço-tempo geodésico. Longe de corpos maciços, ela ainda é uma linha reta, apesar do valor real medido da massa. Mas a linha reta (e este é o ponto central de Mach) é definida com referência às massas distantes. Portanto, nossa capa-

cidade de ver que o movimento é contínuo é relativa a essas massas distantes.

Essas considerações sugerem o quanto pode ser difícil decidir se uma quantidade é inerente a um objeto. Não é de todo evidente que a inércia seja inerente a um corpo. Um modo habitual de quantificar a inércia (massa inercial) é ter um componente que é determinado externamente, o incremento de massa relativística. Se a inércia não é certamente inerente, talvez a existência contínua não seja inerente também. Então, a plausibilidade do argumento tradicional pode ser mais forte do que Adler deduziu.

Minha própria visão do assunto é a de que falar de matéria distante como causa da inércia é perder o foco do assunto. Se considerarmos dois pequenos objetos sem carga se movendo em direções opostas perto uns dos outros, ver os dois movimentos como causa de objetos distantes rapidamente leva a problemas. Ao negligenciarmos a interação gravitacional muito fraca, temos apenas a matéria distante como causa de seu movimento linear, se, instigados por Mach, supormos que a inércia não é inerente. Mas então nos deparamos com uma causa única que produz efeitos exatamente opostos. Que tipo de causa produz efeitos oposto simultaneamente? Agora acrescente um terceiro e quarto objeto em direções arbitrárias. Acrescente quantos quiser. Que tipo de causa única pode produzir uma enorme e imprevisível gama de efeitos? É uma causa em qualquer sentido físico reconhecido? Pareceria muito mais parcimonioso manter a idéia newtoniana de uma inércia inerente, alterada, é claro, pela relatividade das medidas, do que aprovar esse tipo de causalidade.

Devemos lembrar que o principal apoio de Adler para supor que a existência contínua de um objeto pode não exigir a ação contínua de um agente se baseava no fato de que o movimento de um objeto continua sem a ação contínua de um agente. Para ter certeza, a inércia do movimento é logicamente distinta da inércia da existência. No entanto, quando se sugere a existência de uma propriedade até agora desconhecida, a inércia da existência, a hipótese da nova propriedade é fortalecida pela sugestão de que não se trata de coisa completamente única, mas semelhante a algo já conhecido e aceito. Este era o propósito de Adler quanto à inércia do movimento. Além disso, caso se afigure ser a nova propriedade verdadeiramente singular, a hipó-

tese de sua existência é, portanto, enfraquecida. Deste modo, uma revisão das idéias sobre a inércia enfraquece as objeções de Adler ao argumento cosmológico tradicional.

Críticas e comentários do ponto de vista da cosmologia

A astrofísica e a cosmologia também são relevantes para o argumento de Adler. Ele acredita que "afirmar [...] que o mundo teve um começo absoluto – que foi exnihilado em um instante inicial – seria equivalente a afirmar a existência de Deus, o exnihilador do mundo". Por estar tentando uma prova secular da existência de Deus, ele se sente obrigado a postular um cosmos eternamente existente. Ele cuidadosamente explica que essa posição não é inconsistente com a teoria cósmica do Big Bang.

Adler obviamente leu com muita atenção a literatura da cosmologia moderna. A partir deste esforço, ele se sente seguro para concluir que "a teoria do Big Bang não pressupõe um começo absoluto do cosmo – iniciar a existência a partir do nada –, mas apenas um evento inicial no desenvolvimento do cosmo [...]". Isto é, o cosmo presente não é entendido como se tivesse começado a existir a partir do nada. Algo pré-existiu ao presente cosmo. A teoria do Big Bang não necessariamente impõe a exnihilação do universo, e só a exnihilação do universo implica um exnihilador.

Contudo, Adler não deu atenção a um desenvolvimento mais interessante. Em 1973, Edward Tryon deu uma sugestão que agora parece óbvia. Ao notar que a energia gravitacional do universo é necessariamente negativa, Tryon especulou que a energia gravitacional negativa deve ser o suficiente para cancelar as energias positivas do movimento e da massa. Em suma, ele sugeriu que a energia total do universo é zero.

Defendendo a idéia, Tryon fez um pequeno cálculo para mostrar a plausibilidade da idéia e sugeriu que um evento como esse é uma variação das flutuações de vácuo familiares que são "[...] absolutamente comuns". É claro, as flutuações de vácuo familiares são de escala muito pequena, criando elétrons, positrons ou fótons por um período bem curto. Tryon notou que a duração da uma flutuação é

limitada pelo princípio da incerteza de Heisenberg. Então ele usou o fato como um argumento em favor de um universo com energia total *zero*\ Tryon explicitamente invocou o Princípio Antrópico como uma defesa, dizendo que o fato de estarmos aqui para observar o universo implica que houve a flutuação em grande escala que ele supõe.

Essas defesas são fracas. As flutuações de vácuo comuns não são e não foram pensadas como eventos de energia zero. Na realidade, a energia é grande o suficiente para limitar o tempo de vida das flutuações a durações curtas não-observáveis. Por isso e por sua enorme escala, a energia zero do universo difere das flutuações de vácuo. O universo de energia zero não tem semelhança alguma com flutuações de vácuo, a não ser sua origem a partir de um vácuo. Em suma, nada, exceto um desejo desesperado de deparar com a não-singularidade, fundamenta que se identifique a energia zero do universo com as flutuações de vácuo.

Invocar o controverso Princípio Antrópico é uma defesa ainda mais fraca. Para mostrar o absurdo do princípio, Richard Swinburne contou uma fábula sobre um homem colocado diante de um pelotão de fuzilamento composto de doze atiradores, sendo que cada um dispara doze tiros. Todos os tiros se perdem! O homem ri e observa que não é surpresa todos se perderem desde que ele esteja vivo para perceber isso! Swinburne destaca que a observação é insensata. Os 144 erros exigem uma investigação mais aprofundada. Estarmos aqui para pensar sobre isso de jeito nenhum explica o mistério de um universo de energia zero.

A idéia de Tyron recebeu muita atenção. Esforços foram feitos para encontrar um mecanismo físico racional para causar a ocorrência desse tipo peculiar de flutuação de vácuo. Versões da inflacionária teoria do big bang adaptaram-se ao universo de energia zero, embora múltiplos universos possam aparecer para complicar a situação. O ponto importante é que um universo de energia zero é agora considerado quase com certeza correto.

O universo de energia zero afeta os argumentos da existência de Deus. Escutam-se argumentos como este. Se o universo tem energia total zero, então, supondo a conservação da energia, o universo veio do nada e a nada equivale. O universo foi e continua a ser exnihilado. Mas, já que o universo é todo físico e material, ele deve ter tido seu

surgimento causado por algo além ou fora dele. O universo deve ter sido exnihilado por um exnihilador, por Deus.

Esta linha de argumentação é muito precipitada e corre para uma conclusão inaceitável aos cosmólogos mais modernos que, não surpreendentemente, fazem de tudo para evitar incentivá-la. Uma maneira de evitar isso é afirmar que a física atual falha quando se aproxima da singularidade do Big Bang. A questão é que a densidade material e campos gravitacionais associados com a singularidade estão tão além daqueles para os quais a física atual foi testada, que não podemos ter certeza sobre se ela se aplica à singularidade. Ademais, teorias atuais predizem propriedades "não-físicas", como uma densidade infinita, para a Singularidade. Presumivelmente, a Singularidade faz sentido dentro de outra estrutura naturalista e não há necessidade de pensar que deve haver algo sobrenatural a respeito da singularidade e origem do universo.

Outra possibilidade surge naturalmente do cenário inflacional ao qual o universo de energia zero parece se adequar. O universo que vemos, neste esquema, não é o universo inteiro; não é tudo o que existe. Apenas uma parte do que existe tinha inflado dentro da bolha que pensamos ser o nosso universo. E é apenas essa bolha que tem energia zero. Quanto ao resto de tudo que existe, está para sempre fora de alcance, porque a expansão coloca os outros universos além do alcance dos sinais da luz. Esta é uma idéia amplamente especulativa que queda além do limite do que se pode considerar uma ciência adequada. Se Karl Popper está certo de que apenas idéias falsificáveis pertencem à ciência, um universo para sempre desconhecido e não observável não pertence à ciência. A idéia também significa que se deve ter muito cuidado ao usar a palavra *universo*, porque se trata de algo plural e significa menos do que "tudo o que existe".

Estas respostas são notadamente satisfatórias. A razão por que são preferidas pelos cosmólogos é óbvia. Mesmo sendo ruins, são preferíveis a acreditar que Deus existe.

Um último e maior ponto de contato com a cosmologia aparece no argumento de Adler de que a existência contínua do cosmo requer a ação contínua de um agente preservador. A primeira etapa no argumento é uma conclusão tirada da cosmologia; "[...] o cosmo que agora existe é apenas um de muitos universos possíveis que poderiam ter

existido no passado infinito e que podem ainda vir a existir no futuro infinito". Essa imagem é compatível com a sua decisão de pressupor um cosmo eterno.

A próxima e crucial etapa é dizer que "o que poderia ter sido de outro modo na forma ou estrutura é algo que também poderia não existir". Mas "o que pode ser de outra forma além da que é pode simplesmente não ser de modo algum". Desse modo, somos levados à primeira conclusão do esforço de Adler. Se o cosmo em cada momento tem o potencial de não ser (ou seja, de aniquilar), então em cada momento sua existência precisa ser causada. A causa dessa exnihilação contínua é Deus, o exnihilador contínuo, cuja existência como exnihilador inicial Adler tomou o cuidado de evitar pressupor. Adler então nota imediatamente que não há mais necessidade de evitar a crença em um exnihilador inicial.

A cosmologia moderna deve ser julgada como partidária do argumento de Adler na medida em que apóia seriamente a possibilidade de muitos tipos de universo. Ironicamente, o grau significante de entusiasmo na cosmologia atual por outros mundos vem da intenção exatamente oposta. A maioria dos defensores da existência (ou possível existência) de outros mundos – outras partes do universo – é muito claramente motivada a negar a singularidade desta parte do universo. Eles querem evitar explicar a singularidade e facilmente percebem que a possibilidade de outros mundos convenientemente obscurece tal singularidade.

Há muitas versões sérias da teoria dos múltiplos mundos. Uma das primeiras delas, a teoria Everett dos múltiplos mundos, era derivada não da cosmologia, mas de um esforço para entender a teoria quântica. Uma mais recente é o modelo inflacionário de onosso universo, de autoria de J. Richard Gott, como uma de muitas bolhas infladas. Se alguma dessas teorias é verdadeira, isso não tem importância particular. O que é importante é que a variedade e presente sanidade dessas idéias deixa claro que não há razão agora para supor que o universo inteiro seja *necessariamente* o que é. O consenso dos cosmólogos é que o universo lá fora tem a contingência que Adler precisa para seu argumento.

Um dissidente notável do consenso é Stephen Hawking. Muito do seu trabalho recente se focou na possibilidade de um universo

sem fronteiras. Seu conhecido livro popular, *Uma Breve História do Tempo*, descreve essa idéia e, mais importante, dá-nos uma noção de suas opiniões metafísicas subjacentes melhor do que seus escritos mais formais. A teoria nasce de tentativas de combinar a teoria quântica com a relatividade geral e é parcialmente motivada pelo desejo geral de simplicidade. Um universo sem limites é mais simples porque não há condições de fronteira obrigadas a explicá-lo. Condições de fronteira e as leis físicas básicas são as principais características não especificadas da maioria das teorias cosmológicas.

Em um primeiro momento, Hawking é cuidadoso ao notar que a teoria é apenas uma proposta que "não pode ser deduzida a partir de algum outro princípio. Como qualquer outra teoria científica, pode, inicialmente, ser apresentada por razões estéticas ou metafísicas, mas o teste real é se ela faz previsões que concordam com a observação." Hawking mostrou que versões simplificadas desta idéia predizem a uniformidade observada da radiação de fundo e um estágio inflacionário de expansão com não-uniformidade de sobra para explicar o atual grau de estrutura do universo.

A importância da teoria para nossos propósitos é que Hawking não pára aqui. Ele continua dizendo: "na medida em que o universo teve um início, poderíamos supor que teve um criador. Mas se o universo é realmente auto-suficiente por completo, não tendo limite ou extremidades, não teria começo nem fim: ele simplesmente seria. Qual lugar, então, para um criador?"

A força de sua pergunta vem do fato do universo vislumbrado por ele ser completamente determinado, devendo ser como é. Não pode ser diferente do que é. Nenhuma lacuna permanece em que Deus possa caber. Portanto, a idéia de Hawking ataca ambos os argumentos da existência de Deus: da origem e da contingência do universo.

Devemos lembrar que sua caracterização original é correta. A teoria é apenas uma proposta. Não é a única teoria que se conforma às observações. Há indícios de circularidade em sua escolha aqui, pois, como Hoyle antes dele, ele se sente claramente mais confortável com um universo sem começo ou fim. Sua razão é a mesma de Hoyle: sem começo, sem Deus.

Uma característica importante desta teoria que é facilmente negligenciada é que o tempo, por razões técnicas, é tratado como dimen-

são espacial. Isto é, o tempo real não é usado, mas substituído pelo tempo imaginário (tempo multiplicado pela raiz quadrada de -1). Portanto, a falta de um começo ou fim ocorre em um tempo imaginário. A conversão ao tempo real reintroduz a singularidade que implica um começo e um fim. Hawking então sugere que "o chamado tempo imaginário é de fato o tempo real". Ele mantém esse pensamento com a observação: "não tem sentido algum perguntar: qual é o tempo verdadeiro, o 'real' ou o 'imaginário'? É simplesmente uma questão de se tratar da descrição mais útil." A utilidade de uma descrição certamente é determinada pelo uso que se tem em mente. Se queremos descrever um universo sem nenhum espaço para Deus, a teoria de Hawking pode ser útil. Hawking fez sua escolha, mas nenhum critério científico exige que o sigamos.

As visões de Hawking não são atualmente representativas da corrente principal do pensamento cosmológico. Elas servem para mostrar que há sempre o potencial para o consenso científico abandonar o que pode ter se tornado um acordo confortável prevalecendo idéias filosóficas ou teológicas.

Críticas e comentários do ponto de vista da filosofia

Idéias filosóficas, é claro, também interferem na validade e utilidade do argumento de Adler. J.L. Mackie, um ateu, examinou os argumentos cosmológicos, de um modo geral, no quinto capítulo de seu livro, ***The Miracle of Theism (O*** Milagre do Teísmo) (o nome indica sua surpresa de que o teísmo ainda possua seguidores). Sua crítica consiste em negações. Ele nega a certeza da afirmação de que: (1) "nada vem do nada", (2) um ser necessário existe, (3) o tempo passado deve ter sido finito, (4) nada ocorre sem uma razão suficiente. Como era de esperar, essas negações possibilitam examinar os restos das variações do argumento cosmológico como o elefante do provérbio poderia ser imaginado inspecionando os destroços da loja de cristais.[1]

1 No original: "...like the proverbial Bull might be imagined surveying the wreckage of the china shop". Para manter o sentido, aqui a tradução lança mão da expressão em português "elefante na loja de cristais".(N.T.)

Adler pressupõe um passado infinito para o universo, por isso a sua forma de argumento cosmológico é impermeável à terceira negação de Mackie. Negar que "nada vem do nada" ameaça a idéia de que o "algo" do universo requer uma origem em algo fora de si. A primeira negação é, portanto, uma forma da quarta, que abordarei brevemente. Ademais, já que o argumento de Adler comporta mas não assume a existência de um ser necessário, apenas a negação da razão suficiente tem um potencial para prejudicar o argumento de Adler.

Mackie nega o princípio da razão suficiente por dois motivos. Primeiro, o princípio da razão suficiente é derivado empiricamente. Esperamos encontrar razão suficiente para qualquer ocorrência por termos antes conseguido fazer o mesmo para outras ocorrências. O pensamento dele, aqui, é como a idéia de Hume de que o sol não precisa nascer amanhã; apenas esperamos isso porque o sol já nasceu antes. O que Mackie não diz, embora esteja implícito na própria natureza de seu argumento, é que contar com a razão suficiente é muito provavelmente coisa correta. Afinal, se nossa experiência nos predispõe a esperar que tudo aconteça tal como acontece por conta de razões suficientes, deve ser verdade que as coisas geralmente ocorram por razões suficientes. Já que Adler está construindo um argumento plausível ou provável em vez de dedutivo, este não deve ser prejudicado por essa negação.

Contudo, é precisamente no ponto em que Adler mais precisa da razão suficiente que Mackie está mais determinado a negá-la. Seu segundo motivo para negar o princípio da razão suficiente é que aquilo que é verdadeiro em partes do universo não precisa ser verdadeiro no universo como um todo. "Mesmo se, no mundo, tudo parecesse ter uma razão suficiente [...] isso nos daria poucos motivos para esperar que o mundo como um todo, ou suas próprias leis causais básicas, tenha uma razão suficiente de algum tipo distinto". Isto é, Mackie também está dizendo que a existência do universo é de um tipo distinto da existência de coisas no universo. Portanto, nossa experiência das coisas no universo não fornece informação sobre o universo em sua totalidade. Mesmo se as coisas geralmente têm razão suficiente para ser, não temos o direito de usar essa informação quando pensamos no todo do universo. Tínhamos, é claro, afirmado uma restrição a essa inteligibilidade, um ponto a que retornarei mais tarde.

Embora a preocupação de Mackie seja apenas com a razão suficiente do início da existência do universo, suas observações também se aplicam à razão suficiente da continuidade da existência do universo. Presumindo ler a mente de J.L. Mackie nos seus trabalhos finais, acho que ele concordaria com Adler quanto à continuidade da existência do universo ser radicalmente diferente da existência contínua de uma parte do universo. Essa diferença radical na verdade fortalece a hipótese de Mackie em negar que o princípio da razão suficiente seja aplicável à continuidade da existência do universo como um todo. Isto é, o que Mackie quer dizer é que a existência do todo do universo pode ser muito diferente da existência de partes do universo. O argumento de Adler de um universo radicalmente contingente afirma esse ponto.

O que pode ser dito em resposta a Mackie? Adler nega qualquer forma do princípio da razão suficiente que equivaleria a pressupor que Deus não existe. Já que a simples declaração do princípio (usado por Mackie e outros) de "tudo que existe é causado a existir" culmina no problema de que "a existência de Deus, se Deus existe, é não-causada," Adler reafirma o princípio: "tudo que existe ou acontece tem uma razão para existir ou acontecer ou (a) em si mesmo ou (b) em outro". À diferença de todas as outras entidades, a causa suficiente da existência de Deus reside em Deus apenas.

Se, para em prol do argumento, expandirmos a negação de Mackie para incluir a forma de Adler do princípio da razão suficiente, qual impacto isso tem sobre as conclusões de Adler? Uma vez que Adler está elaborando um argumento de plausibilidade, o que é mais plausível: a afirmação de Adler ou a negação de Mackie?

Tenho problemas com o modo de argumentação de Mackie nessa área. Por exemplo, ele rejeita a forma do argumento cosmológico que postula Deus como o *término* de uma seqüência de causas ao levantar a possibilidade de que outras coisas (inespecíficas) possam ser o *término.* Caso contrário, ele acredita que devemos "simplesmente aceitar isso [que Deus é o *término*] como mistério absoluto (o que seria a abandonar a teologia racional e refugiar-se na fé)". Mas, ao negar que o universo exista (ou continua em existência) pela razão suficiente, o próprio Mackie dá um largo passo na direção do "mistério absoluto".

O ato de negar que o princípio da razão suficiente se aplica ao universo faz ver o universo como um grande e aparentemente impenetrável mistério. O "mistério absoluto" é aceitável em uma posição ateísta e não em uma posição teísta?

Talvez eu esteja sendo muito duro com ele. Mackie claramente nega que *sabemos que* o princípio se aplica ao universo, e acho justo interpretá-lo como a negar que o princípio se aplica na realidade. Por exemplo, no final de sua consideração do uso do princípio no argumento cosmológico, ele diz que esse tipo de argumento "falha completamente como uma prova demonstrativa". Se ele apenas quisesse negar que sabemos que o princípio pode ser aplicado, seria mais apropriado dizer que o argumento é incompleto e, se é para ser usado, deve ser suplementado com razões que mostram como podemos saber que o princípio é relevante. Dizer que o argumento fracassa "completamente" implica confiança considerável nos contra-argumentos.

Eu posso, é claro, estar errado. Talvez Mackie apenas pretendesse negar que *sabemos* que o princípio se aplica ao universo. Então, o estado de nosso conhecimento se torna relevante. Das primeiras discussões sobre as teorias do Big Bang podemos ver que os cosmólogos modernos têm dúvidas sobre ambas as formas da negação de Mackie: alguns deles, em todo caso, assumem que a origem do universo foi causada e que podemos refletir sobra essa causa. Eles ainda têm esperança de que uma física mais avançada irá fornecer uma explicação naturalista da singularidade. Seus esforços também implicam que, agora mesmo, temos evidência (mas não prova, certamente) que pode ser interpretada no sentido de que o universo exista a partir de uma causa suficiente. Por sua vez, a evidência de que o universo teve razão suficiente para começar a existir implica que é provável que a subsistência do universo se dê por causa suficiente.

Mackie nega que sua rejeição da razão suficiente enfraqueça o empreendimento científico, dizendo que

> O tipo de inteligibilidade que é atingida por investigação bem sucedida e causal, bem como através de explicação científica, não é enfraquecido por sua inabilidade em tornar as coisas inteligíveis por completo. Qualquer explicação particular começa com as premissas que declaram "fatos brutos" e, embora os pontos de

> partida brutalmente factuais de uma explicação possam voltar a ser explicados por outro, este último, por sua vez, terá que começar com algo que não é explicado, e *assim por diante não importa quão longe formos.*[2]

Eu aceito essa imagem da fábrica de explicações, científicas ou filosóficas, mas note que um pressuposto primário é que características inexplicadas de uma explicação podem ser investigadas em outro nível. Mackie está postulando um nível em que a explicação deve terminar com algo ainda inexplicado. O que ele parece estar dizendo é que o fracasso sugerido da razão suficiente não é incomum. De fato, ele está tentando nos persuadir de que isso se adequaria a um padrão familiar. A ironia é que ele está simultaneamente negando o padrão já familiar em que as coisas acontecem por razão suficiente.

Além do mais, Mackie não parece apreciar o quanto a motivação é necessária na ciência. A história da ciência em geral e a história da cosmologia em particular podem ser interpretadas como uma longa lição de quanto as crenças profundas, os pressupostos e os preconceitos têm sido uma grande força por trás da descoberta científica e da invenção. Pense na crença de Kepler em Deus, o Matemático Supremo, e como essa crença sustentou seus trinta anos de trabalho em direção às três leis. Exemplos mais recentes da mesma coisa são invenções de Einstein da constante cosmológica para satisfazer seu preconceito por um universo estático e a obra de Hoyle sobre teorias formais estáveis, já que as teorias do Big Bang são muito cristãs. Desse modo, se crermos que universo tenha começado a existir sem nenhuma razão, qual motivação há para investigar a origem do universo? A negação de Mackie não enfraquece o empreendimento científico inteiro, mas com certeza enfraquece a cosmogonia.

Vemos que os custos da negação do princípio da razão suficiente, tal como se aplica à origem do universo, são significantes. A consistência global da posição Mackie tem sido prejudicada por isso, e a motivação para o esforço científico em cosmogonia é enfraquecida.

Ao conceder a *possibilidade* de que o universo tenha começado a existir sem motivo ou sem causa, ainda não haverá razão alguma para conferir superioridade a esta idéia. Enquanto não existe cálcu-

---

2 Ibid., p. 85-86.

lo pelo qual possamos determinar o nível de plausibilidade de uma idéia, tudo o que sabemos do universo, da ciência e até mesmo da argumentação de Mackie aponta para a conclusão de que a idéia seja improvável. A mente científica, de maneira justa, resiste. Parece justo exigir que o ônus da prova esteja com aqueles que negam a aplicabilidade da razão suficiente ao universo como um todo.

Já que Adler encerra afirmando que o universo foi criado pela razão suficiente, devo também comentar brevemente um argumento do notável filósofo da ciência Adolf Grúnbaum[3]. Assim como Mackie, Griimbaum levanta a questão de como os conceitos da causalidade ordinária podem ser aplicados à criação a partir do nada. Ele também nega que a causa ordinária possa ser aplicada à origem do universo porque a causa precede seu efeito no tempo. Mas, antes do universo existir, não havia tempo. Portanto, é incoerente falar de uma causa da origem do universo já que não havia tempo no qual tal causa poderia ter existido. Com nenhuma causa para a origem do universo, nenhum argumento pode ser construído indo da causa a um criador. Grúnbaum aparentemente não prosseguiu nessa linha de raciocínio até sua conclusão completa de que a investigação científica da origem do universo é, portanto, um empreendimento incoerente.

Ora, causas podem preceder seus efeitos acidentalmente, mas o ponto crítico é que elas devem *coexistir* com seus efeitos. Uma causa *nunca* produz um efeito exceto em um corpo que existe em um lugar e tempo onde a causa exista também. Se eu segurar uma pedra na minha mão estendida, ela vai cair quando eu soltá-la apenas se a gravidade estiver disponível para agir sobre ela a partir do momento em que é lançada. Certamente a pedra teria se comportado da mesma maneira se um campo de gravidade não existisse naquela região do espaço antes de seu lançamento, mas tivesse começado a existir exatamente no momento do lançamento. O argumento de Grúnbaum não tem força alguma contra causas *coexistentes.*

A idéia de coexistência de uma causa e seu efeito pode parecer estranha, pois é axiomático que *uma causa preceda seu efeito.* Um pouco de reflexão deve mostrar que o axioma, como afirmado, vai além dos

---

3 "The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology", *Philosophy of Science* 56:3 (Setembro, 1989), p. 373-394.

fatos conhecidos. Uma declaração mais racional, em melhor acordo com os fatos, é que *uma causa nunca se segue aos seus efeitos.* Nesta última forma, o axioma não entra em conflito com a coexistência de uma causa e seus efeitos, enquanto a primeira forma obviamente nega tal possibilidade. Portanto, uma melhor afirmação do axioma elimina o ponto de partida do argumento de Griinbaun, deixando-o sem suporte.

Uma resposta a essa mudança de axioma pode ser que uma causa coexistente ao início do universo não deixa de ser uma causa que não pode "pré-existir" ao universo. Se o tempo teve início com o começo do universo, então é incoerente falar de qualquer coisa que tenha existido antes de o universo existir. Portanto, é incoerente falar de Deus "pré-existindo" ao universo.

Pode ser incoerente falar sobre Deus como existente antes do universo começar a existir. Mas isso pode ser apenas um truque de nossas limitações como criaturas enredadas no tempo. Mesmo para além de questões sobre a origem, a existência de Deus fora do tempo sempre foi sujeita a esta denúncia de incoerência (um problema com que se preocupar, uma vez que temos a certeza do que é o tempo). Contudo, uma idéia pode ser incoerente ou ininteligível e, ainda assim, verdadeira. Por exemplo, é comumente reconhecido que uma explicação materialista do pensamento seja auto-destrutiva. Se as idéias são apenas epifenômenos neurais, então a idéia de que as idéias são apenas epifenômenos neurais é em si apenas um epifenômeno sem a legítima pretensão de ser verdade. Uma alegação verdadeira da idéia é incoerente. Entretanto, *pode ser verdadeira!* "Incoerente" não é equivalente a "falso".

Conclusões

Filosoficamente, descobrimos que se pode duvidar de que o princípio da razão suficiente se aplica a eventos exclusivos, como os previstos nos argumentos cosmológicos da existência de Deus. No entanto, insisti em que seja razoável usá-lo em tais situações. Se é assim, o argumento de Adler continua a ser um argumento plausível, tal como ele alegou.

Desenvolvimentos recentes na cosmologia parecem convergir e apoiar o argumento de Adler. Tendências na cosmologia com certeza fortalecem a plausibilidade que se pode reivindicar para o argumento. Não há, é claro, modo de ***quantificar*** o impacto destes desenvolvimentos sobre a plausibilidade do argumento de Adler. Um julgamento acertado ***qualitativo*** é que o argumento não é pior para o uso e pode, de fato, ser julgado agora um pouco mais provável do que era originalmente.

III

AS DIFICULDADES INICIAIS DE ADLER COM A QUESTÃO DE DEUS

8. A demonstração da existência de Deus (1943)

Mortimer J. Adler

I

Deparei-me com a obra de Jacques Maritain durante os primeiros anos do meu estudo de Santo Tomás. Não tenho melhor modo de expressar meu débito de gratidão a ele como professor do que dizer que ele me ensinou como ler Santo Tomás formalissimeO modo e o espírito do seu discipulado a Santo Tomás mostram que lealdade a uma tradição intelectual não precisa nos cegar às limitações do passado, nem nos desobrigar de enfrentar as exigências do presente. Não apenas por sua insistência na necessidade de remover "as grandes verdades da antiguidade dos erros que crescem parasitariamente sobre elas"[2], mas por seu próprio ato de repensar perspectivas tradicionais é que ele nos mostra como desatrelar as verdades filosóficas das imagens acidentais de uma cultura histórica, seja ela antiga ou medieval, e como exorcizar irrelevantes erros de fato.[3]

Meu estudo da filosofia de Santo Tomás começou vinte anos atrás com a leitura da questão sobre a existência de Deus na *Suma Teo-*

---

1 "Rien de plus tragique que cez glissements de l'intelligence, quand elle passe insensiblement d'un principe très éléve formellement vrai à une application ou matérialization menteuse; on trouve beaucoup de ces glissements chez les Grecs, cest pourquoi les scolastiques disaient quil importe toujours d'entendre Aristote *formalissime*" (*Questions de Conscience*, Paris, 1933, p. 99).

2 *Scholasticism and Polities* (Escolástica e Organizações Politícas), New York, 1940, p. 189.

3 "Uma filosofia sólida pode prescindir do sistema particular de explicações científicas de que ela faz uso de acordo com o estado da ciência em uma época particular, e, se esse sistema um dia se comprovasse falso, a verdade dessa filosofia não seria afetada. Apenas sua linguagem e as ilustrações sensíveis com que reveste suas verdades requereriam modificação [...] A partir do que foi dito, podemos entender por que os erros puramente científicos a serem encontrados nas mais antigas declarações da filosofia tomista e aristotélica, declarações que inevitavelmente levam o selo das crenças científicas de seu período, não fazem nada para desacreditar a verdade esta filosofia". (*An Introduction to Philosophy;* New York, 1930, pág. 120-21). E ele acrescenta uma nota de rodapé na página 122: "O 'crime' da escolástica decadente dos séculos dezesseis e dezessete era que acreditavam, e faziam outros acreditar, que a filosofia de Aristóteles e Santo Tomás estava, nesse sentido, ligada aos erros da ciência antiga, da qual é, na realidade, totalmente independente." Cf. *Degrees of Knowledge*, 1938, pág. 58-63, 74-75. Ver também *Scholasticism and Politics*, pág. 207).

lógica. Foi aí que a vocação de filósofo ficou clara para mim – não um poetizar irresponsável, não uma construção de sistemas, não a pretensão de uma *Weltanschauung*, mas o sincero trabalho árduo da demonstração. A menos que o filósofo resolva problemas colocando adequados fundamentos analíticos para a demonstração e, à sua luz, provando conclusões a partir de premissas auto-evidentes, ele não faz nada.

Embora a maior parte do seu próprio trabalho fosse teológico[4], Santo Tomás tem sido, para mim, o maior exemplo de método filosófico. Contudo, parece-me que, em alguns casos, ainda resta muito trabalho a ser feito nas provas que Santo Tomás desenvolveu. Um caso é proporcionado por seus argumentos da existência de Deus. O que antes parecia claro tornou-se, à luz do estudo mais completo, problemático.

Estou consciente de que não sou o primeiro a ter encontrado dificuldades em relação à força probatória das cinco vias para demonstrar a existência de Deus. Cajetan indica algumas das dificuldades por sua afirmação de que esses argumentos não concluem diretamente a existência do Deus da revelação, mas exigem interpretação à luz de análise que se encontra em questões da *Suma* posteriores à questão da existência de Deus.[5] Banez aceita esse ponto de vista, porém apenas com certas qualificações muito precisas.[6] Ao mesmo

---

4 Ver *Suma Contra os Gentios*, 1, 2. Maritain observa que, "na Idade Média, a filosofia era geralmente tratada como um instrumento a serviço da teologia. Culturalmente, não estava no estado exigido por sua natureza. O advento de uma sabedoria filosófica ou profana, que tinha finalizado a sua própria formulação, por si mesmo e de acordo com suas finalidades, respondeu, portanto, a uma necessidade histórica. Mas infelizmente isso foi realizado sob o emblema do separatismo e de um racionalismo sectário; Descartes *separou* a filosofia de toda a sabedoria elevada, de tudo que no homem vem de algo acima do homem. Estou certo de que o que faltou ao mundo e à civilização por três séculos foi uma filosofia que tivesse desenvolvido suas exigências autónomas em um clima cristão, uma sabedoria da razão não fechada, mas aberta à sabedoria da graça" (de um ensaio com que contribuiu em *Living Philosophies*, editado por Clifton Fadiman, New York, 1939).

5 Cajetan, na *S.T*, I, q. 2, a. 3, n. II: "...primae viae, ex parte motus, sat est quod inferatur, *ergo datur primum movem immobile*, non curando utrum illud sit anima caeli aut mundi: hoc enim quaeretur in sequenti quaestione. Secundae quoque viae, ex parte eflicientis, sat est quod ducat ad primum efficiens, non curando an illud sit corpus vel incorporeum: hoc enim quaeretur in sequenti quaestione. Tertiae vero viae, ex parte necessarii, sat est quod ducat ad primum necessarium non ex alio, non curando an sit unum plura: hoc enim quaeretur in question xi..."

6 Banez, in I, q. 2, a. 3, ad 1. Arg.: "...licet omnes illae rationes simul sumptae non probent immediate at explicite, *Deum esse*, et multo minus Deum esse illud ens perfectissimum, quo perfec-

tempo, ele critica Cajetan rispidamente por deixar a impressão de que Santo Tomás deseja que estes argumentos sejam entendidos no sentido não alterado de Aristóteles, especialmente os dois primeiros que *aparentam* estar restritos aos movimentos corpóreos.[7] No entanto Banez parece levantar uma nova dificuldade, quando observa que a sempiternidade factual de seres contingentes é compatível com o terceiro argumento, como afirma Santo Tomás.[8] Dificuldades semelhantes a essa estão refletidas nos escritos dos tomistas mais recentes.[9] Por causa de sua influência sobre minha própria análise, gostaria de mencionar aqui, especificamente, os pontos de vista de Étienne Gilson e Jacques Maritain.

Gilson mostrou que não há prova da existência de Deus em Aristóteles – nem no Livro VIII da *Física* nem no Livro XII da *Metafísica*.[10] O motor imóvel não é o Criador Incriado nem um pouco mais

---

tius quid excogitari nequit (hoc enim reservatur ad probandum in sequentibus quaestionibus) nihilominus rationes illae efficacissime probent quod in rerum natura reperiuntur perfectiones quaedam, et proprietates, quae alteri quam Deo nequeunt competere, et ex consequenti virtualiter et implicite probant Deum esse."

7 Cajetan afirmou: "Et sic istae rationes habent plurimum disputationis: eo quod prima via, ut in I Contra Gent., cap xiii, dicitur, non ducit ad motorem magis immobile quam sit anima intellective; secunda autem, [...] non ducit nisi ad corpus caelest et ejus motorem; [...]" *(loc. Cit.)*. A isso, Banes responde: "...si nomine motus solum intelligatur motus physicus, bene dicit Cajetanus quod per illam rationem solum devenitur ad primum motorem, immobile quidem per se, per accidens tamen potest esse mobilis. Sed non debet sic sumi, sed ut comprehendat etiam motus spirituales et metaphysicos, qualis est quaevis operatio, et etiam quaevis applicatio potentiae spirituals ad swum actum; ..." *(loc. Cit.,e 2 arg.)*.

8 Banez, *loc. Cit.*, ad 4 contra tertian rationem: "[...] ad demonstrationem D. Tho. Satis est, si res contingentes ex natura sua non possint simper esse, licet ab extrinseco et par accidens id habeatur: nam ex se sunt indifFerentes ad esse et non esse: et ideo ut semper sint, oportet ponere causam necessariam, quae illas reducat in actum."

9 Ver, por exemplo, Garrigou-Lagrange, *God, His Existence and His Nature* (Deus, Sua Existência e Sua Natureza), St. Louis, 1934: Volume I. (Posteriormente comentarei sobre o significado do apêndice que é anexado ao final deste livro.) Gostaria de acrescentar aqui que meus problemas a respeito dos argumentos declarados na *Suma Teológica*, I, 2, e na *Contra os Gentios*, I, 14, não surgem das dificuldades do tipo que Kant supôs ser insuperáveis. Garrigou-Lagrange, me parece, detectou o erro de Kant (ver *op. Cit*, p. 299), mas em sua própria formulação do argumento *a posteriori* ele não explica o raciocínio de tal modo que algum conhecimento *do que* Deus é (incluindo a nota de necessidade) seja abertamente reconhecido como anterior ao conhecimento *de que* Deus é, sem enfraquecer o caráter *a posteriori* da prova. Cf. Maritain, *Degress of Knowledge*, p. 276.

10 Ver *The Spirit of Mediaeval Philosophy* (O Espírito da Filosofia Medieval), New York, 1936: Cap. I – III, e pág. 43-52; e também *God and Philosophy* (Deus e Filosofia), New Haven, 1941, cap. I. Ver *ibid.*, Cap. II, em que M. Gilson revela as dificuldades que afetam a apresentação habitual dos argumentos tomistas.

do que o demiurgo a moldar a matéria primordial, de acordo com a "história provável" do *Timeu* de Platão, é o Deus em que os judeus e os cristãos acreditam por Sua própria revelação. Com relação a isso, deve-se notar que Santo Tomás explicitamente condenou "o erro dos físicos antigos [...] que disseram que Deus não é a causa do ser do céu, mas apenas do seu movimento" (*Suma Contra os Gentios*, II, 15). Santo Tomás sabia também que a proposição de que a prova de Aristóteles depende (a de que o movimento é "eterno" no sentido de perene, ou sem começo e fim no tempo) não é auto-evidente nem demonstrável.[11] Ademais, há ampla evidência, além de *Suma Teológica* I, 2, 3 e *Suma Contra os Gentios* I, 13, a mostrar que a filosofia de Santo Tomás não permite chegar a uma prova estritamente aristotélica da existência de Deus.

Maritain apóia esta visão quando ressalta, no seu *Degrees of Knowledge* [Os Níveis de Conhecimento], que

> [...] qualquer que seja a *via* em que esteja empregada, a consideração das causas intermediárias é usada de uma forma completamente diferente por São Tomás da em que é utilizada por Aristóteles. O Ato Puro a quem estas vias levam será explicitamente conhecido como o criador e a criação das coisas não admite intermediário *(Suma Teológica, I, 45,5)*. Assim, desde o princípio,

---

11 Na *Suma Contra os Gentios*, I, 15, Santo Tomás usa a palavra "eterno" no sentido aristotélico de "sem começo ou fim no tempo" e em seu próprio sentido de "absolutamente intemporal"; cf. a *Suma Teológica*, I, 10, 3 e 4, que indica a incompatibilidade destes dois significados da palavra. A chamada "eternidade" do mundo ou do movimento não é simplesmente contrária à fé religiosa (ver *Suma Teológica*, **1**, 46, 2); ela é, de acordo com Santo Tomás, indemonstrável (ver *ibid*, **1**, 46, 1); e ele cita uma passagem extraordinária dos *Tópicos* de Aristóteles (I, 2, 104b, 10-17) que utiliza a pergunta de se o universo é eterno ou não como um exemplo de problema cientificamente insolúvel.

Na visualização de tudo isso, o conhecimento histórico deve tentar explicar por que Santo Tomás escolheu expandir em tamanho na *Suma Contra os Gentios*, I, 13, a primeira das cinco vias, que ele derivou da *Física* de Aristóteles, Livro VIII. No final desta parte sem alterações do raciocínio aristotélico, Santo Tomás reconhece que seu argumento "precede da suposição da eternidade do mundo, e para os católicos essa é uma suposição falsa." A palavra "precede" quer dizer aqui "segue a partir de uma premissa"? Devo tentar mostrar subsequentemente por que o verdadeiro argumento da existência de Deus deve ser *compatível com* a falsa suposição da eternidade do mundo, mas obviamente não pode *partir* dessa suposição como uma premissa.

É uma questão histórica, não filosófica, se Santo Tomás pensar melhor sobre Aristóteles do que Gilson. O historiador não pode ignorar o fato de que, no seu comentário sobre a *Física*, VIII (Lect. 2, #5), Santo Tomás diz: "Platão e Aristóteles chegaram a um conhecimento da fonte de todo ser *(principiam totius esse)!*" Acredito que o leitor será capaz de separar as questões filosóficas das meras questões acadêmicas envolvidas.

> se Santo Tomás partilhasse da imagem do universo físico de Aristóteles, sua metafísica está, por outro lado, desde a primeira linha, livre dessa imagem.[12]

Este é um ponto crucial em defesa do argumento que tentarei desenvolver. Se a prova da existência de Deus deve ser um argumento da existência de uma causa criativa – ou, de modo mais geral, uma *causa do ser* –, então não pode proceder diretamente dos fatos do movimento ou do vir a ser, nem pode proceder através da dependência de causas secundárias sobre uma causa primeira; pois, se Deus é diretamente, sem intermediários, a causa do ser das coisas, então sua existência deve ser demonstrada diretamente *do ser das coisas*, que é Seu efeito único e singular. O problema de uma série de causas infinitas pareceria ser irrelevante porque, na realidade, não há séries, nem sequer uma séria finita com dois membros.

Pode-se dizer que os dois últimos dos cinco argumentos tomistas não apelam para a impossibilidade de uma série infinita e que, além disso, são provas que têm pouca ou nenhuma linhagem aristotélica. Isso, claro, levanta a questão, muitas vezes debatida por tomistas, sobre se há cinco provas logicamente distintas. Se puder haver *apenas uma* demonstração logicamente adequada de qualquer proposição que é estabelecida com certeza – que parece ser opinião de Santo Tomás sobre o assunto[13] –, então devemos perguntar se os

---

12 *Op. Cit.*, p. 275, fn. 1, Maritain prossegue dizendo que, "na *conservação* das coisas, em que causalidades criadas têm sua parte, nossa imagem do universo físico se encaixa melhor que a de Aristóteles com a doutrina metafísica de Santo Tomás (S.T., 1, 104, 2)". Tentarei mostrar que, se, de acordo com o texto citado, há causas eficientes (*não materiais)* secundárias e instrumentais da conservação do ser das coisas, então nenhuma prova da existência de Deus é possível. Defendo que uma prova é possível porque considero o que se disse em *STI*, 104, 5 inconsistente com a doutrina de Santo Tomás a respeito da *causa essendi*.

13 "Nas ciências especulativas," diz Santo Tomás, " o meio de demonstração, o qual perfeitamente demonstra a conclusão, é só um; mas os meios prováveis são muitos" (*S.T.* 1, 47, 1 ad 3). Essa regra lógica se aplica a demonstrações *quia* e também a demonstrações *propter quid*. Não se aplica, é claro, ao raciocínio que estabelece uma condição como *provável* (em vez de *certa)*, pois a probabilidade de uma conclusão aumenta pelo número de linhas independentes de provas corroborando as outras. Ademais, o fato de que a mesma conclusão possa ser capaz tanto de prova indireta (pela *reductio ad impossibile)* quanto de prova direta não viola essa regra, pois a prova indireta é imperfeita: é dialética em vez de científica, já que apela a alguma proposição que o próprio oponente afirma, sem se certificar de tal proposição em si mesma. Pode haver também diversidade material que permita uma e a mesma prova ser declarada – por propósitos retóricos – de muitas maneiras diferentes, mas tais diferenças são na linguagem e figura e de ordem retórica; não são diferenças

cinco argumentos desenvolvidos por Santo Tomás são cinco *vias* de afirmação do mesmo argumento, ou se um deles é a prova válida e ou outros não, ou se nenhum destes, *tal como escrito*, é estritamente uma demonstração, mas apenas uma indicação de onde uma manifestação pode estar. Estas são questões que não responderei em detalhes. A análise a seguir determina, penso, a resposta que deve ser dada.[14]

Antes de eu começar essa análise, desejo declarar o mais explicitamente possível minha firme crença na existência de Deus e minha convicção igualmente firme de que a existência de Deus pode ser provada pela razão sem recorrer à fé. Embora eu não seja católico, posso dizer que sustento essas coisas pela fé. Não é contraditório dizer que afirmo pela fé que a existência de Deus pode ser conhecida pela razão sem recorrer à fé; nem indica de modo algum falta de tal fé em um indivíduo o admitir que ele *ainda* não sabe pela razão o que sua fé

em termos cuja concatenação estabelece uma conexão entre o sujeito e o predicado da conclusão.

14 Permitam-me dizer aqui de uma vez que a primeira e a segunda das cinco vias são obviamente redutíveis uma à outra; e que a terceira via é independente das duas primeiras *apenas* se for interpretada, no que vai contra grande parte da sua linguagem, no sentido de que a existência de seres possíveis (isto é, contingentes) implica a existência de um ser necessário (ou seja, puramente real). As verdadeiras etapas desse argumento, seguindo o raciocínio de Aristóteles na *Metafísica*, XII, 6, não estabelecem o nexo causal pelo qual devemos inferir a existência de um ser necessário como a causa eficiente dos seres contingentes; além disso, porque usa a palavra "necessário" para nomear o meramente corruptível bem como o puramente real, o argumento é forçado a recorrer à impossibilidade de uma série infinita de seres necessários, cada um causado por outro. Tal como está, esta terceira via pouco acrescenta às duas primeiras. A quinta via não me parece ser uma demonstração da existência de Deus, mas da divina providência, como será vista por uma consideração de seus termos à luz da questão 22 sobre a providência de Deus. O fato teleológico de que tudo tem uma causa final de movimento *imanente* não implica a existência de uma causa final *transcendente*. Que onde quer que haja uma natureza, seja inteligente ou não, seu apetite natural tenda em direção a um fim, isso não prova por si só a existência de uma causa eficiente do ser ou das naturezas. A menos que possa ser *independentemente* mostrado que as naturezas observadas devem ser criadas, quaisquer características que se seguem a partir dessas naturezas não exigirão a existência de um criador.

Das cinco vias, a quarta me parece a abordagem mais próxima de um argumento válido da existência de Deus. Esse argumento pode ser encontrado em uma melhor colocação no *De Pot.*, 3, 5 do que na *S.T.* I, 2, 3. É este argumento que Maritain reformula, com figuras diferentes, em *Degrees of Knowledge*, pág. 274-76. Mas nem a declaração de Maritain ou em *DePot.*, 3, 5 enfrentam as dificuldades inerentes à principal premissa não declarada em que a prova se baseia.

A análise que se segue vai mostrar por que, em termos de princípios tomistas, as primeiras duas vias não podem ser usadas para provar a existência de Deus. Já que a prova deve ser em termos de causalidade eficiente, não final, e a partir da causalidade do ser, e não da transformação, os esboços de uma prova podem ser tirados de alguns elementos da terceira via combinada com a visão básica expressa na quarta via. A prova esboçada deve então ser testada pelo exame da verdade das premissas maiores e menores.

afirma *poder* conhecer desta forma.[15] A explicação de Santo Tomás do motivo da proposição "Deus existe" ser uma conclusão racional e um item de fé aplica-se perfeitamente ao fato de que a proposição "a existência de Deus pode ser demonstrada" é uma questão de fé, bem como aberta à luz da razão.[16]

A fé de que a existência de Deus pode ser provada é exigida por aqueles que ainda não conhecem a demonstração e que, crendo na existência de Deus e na sua benevolência para com o homem, podem se perguntar se Deus criou o homem com um dom natural para o conhecimento das coisas divinas. É também exigida por aqueles que, ao pensar que demonstraram uma verdade, no entanto, lembram-se da falibilidade e das armadilhas de qualquer raciocínio meramente humano, e assim recorreram à certeza da fé de que aquilo que *tentaram ç to v& xpode ser* provado, mesmo se os seus esforços mais sofisticados e diligentes, por alguma fraqueza humana, não tenham atingido a perfeição. Mas, acima de tudo, parece-me, precisamos da fé de que uma prova da existência de Deus é alcançável para sustentar todos aqueles que desejam saber o que pode ser conhecido de Deus pela

---

15 O Concílio Vaticano declarou que Deus "pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, por meio das coisas criadas", declaração de fé à qual eles acrescentaram o cânone: Se alguém disser que o único Deus verdadeiro, nosso Criador e Senhor, não pode ser precisamente conhecido pela luz natural da razão humana por meio das coisas criadas: que seja anátema." Ver H. Denzinger e J. Umberg, *Enchiridion Symbolorum*, Nos. 1785 e 1806.

16 Ver *Suma Contra os Gentios*, I, 4: Devemos mostrar, diz Santo Tomás, que certas verdades são adequadamente propostas por Deus como um objeto de crença. "Devemos primeiro mostrar isso com relação à verdade que é alcançável por meio de investigação racional, de modo a não parecer a alguns que, uma vez que pode ser alcançada pela razão, é inútil torná-la um objeto de fé por meio do conhecimento sobrenatural. Ora, se essas verdades fossem abandonadas à investigação só da razão, três inconvenientes surgiriam. Um primeiro, porque, se assim acontecesse, poucos homens chegariam ao conhecimento de Deus. Muitos estariam impedidos de descobrir a verdade, que é fruto da assídua investigação." Aqui Santo Tomás enumera três obstáculos à descoberta da verdade que operam *ut in pluribus*. "O segundo inconveniente decorre de que aqueles que chegam a descobrir as verdades divinas não o conseguem senão após diuturna investigação [...] O terceiro inconveniente consiste em que a falsidade fortemente se introduz na investigação da verdade feita pela razão, devido à debilidade do nosso intelecto para julgar, e à intromissão das ilusões da fantasia. Muitos, com efeito, por não perceberem a força da demonstração, põem em dúvida as verdades demonstradas com firme clareza. Aliás, isso acontece principalmente quando aparecem muitos que se dizem sábios ensinando teses opostas. Ademais, entre as verdades que vão sendo demonstradas, há algumas vezes uma mistura de algo falso que não pode ser demonstrado, mas que é afirmado com argumentação provável ou sofística, tida porém por clara demonstração. Por todos esses motivos foi conveniente que pela via da fé se apresentassem aos homens a firme certeza e a pura verdade das coisas divinas."

razão natural nesta vida; é necessário, para lhes dar apoio neste que é o mais árduo de todos os esforços intelectuais, ajudá-los a persistir na busca de uma prova, apesar de todos os obstáculos, não obstante as controvérsias do homem e os fracassos do passado, apesar da *aparente insolubilidade*.[17]

Em vista disso, espero que eu não seja acusado de temeridade indevida, pois aqui dei a ver as dificuldades que me parecem devam ser superadas em qualquer prova puramente filosófica da existência de Deus. Vou primeiro tentar mostrar o impacto crítico da própria teoria de Santo Tomás da causalidade mediante a apresentação habitual dos argumentos sobre a existência de Deus. Tais críticas, veremos, em toda parte apelam para princípios tomistas e nunca a qualquer coisa extrínseca ou externa. Então vou tentar prosseguir construtivamente até a declaração de uma prova que satisfaça todas as condições críticas impostas às garantias da própria teoria da causalidade de Santo Tomás. Já que a melhor elaboração que posso fazer não está livre de dificuldades, vou concluir com um resumo do que foi visto e uma insinuação do que resta a ser feito.

---

17 Ao considerarmos *a declaração real* dos argumentos da existência de Deus de Santo Tomás, devemos lembrar de duas coisas: primeiro, que nas circunstâncias culturais de seu tempo, ele foi o grande polemista do lado do valor genuíno da sabedoria puramente filosófica; segundo, que ele próprio, no entanto, escreveu como teólogo, não como filósofo. Ver fn. 4 *supra*. O primeiro fato pode ajudar a explicar por que ele defendeu Aristóteles como o símbolo da Filosofia, por que selecionou argumentos aristotélicos que mais tarde foram questionados pela crítica. O segundo fato é ainda mais importante, porque chama nossa atenção para um problema retórico insolúvel. A prova da existência de Deus é um trabalho da teologia *natural* e, na ordem adequada do aprendizado natural, ela vem apenas no fim da metafísica – pode ser compreendida só depois de muita análise prévia ter preparado o caminho. Mas, em uma exposição ordenada da teologia *dogmática*, de acordo com a ordem dos itens de fé, a pergunta sobre a existência de Deus deve vir no começo, no que uma declaração adequada da prova não pode ser feita. Se, por acidente, qualquer um lesse a Parte I da *Suma Teológica*, mas pulando a Questão 2, e então retornasse à questão 2 depois de ter dominado os pontos metafísicos básicos a respeito do ser e da transformação, causalidade, etc., tal pessoa veria de uma vez por que a prova da existência de Deus não poderia ser escrita – isto é, adequadamente exposta – na questão 2, artigo 3.

II

Por questão de brevidade, deixem-me apresentar em forma de tópicos os diversos pontos críticos que impõem limitações antecedentes a qualquer tentativa de provar a existência de Deus.

A. Para cada efeito dado, há as seguintes possibilidades causais:

a. Tanto uma causa eficiente quanto muitas são produtoras do efeito. (Tendo em vista um raciocínio *a posteriori*, apenas causas eficientes precisam ser consideradas.)

b. Se muitas, segue-se que

(1) Ou o número é finito ou infinito;

(2) Ou cada uma das muitas causas são ordenadas umas às outras por sucessão no tempo ou são simultaneamente cooperativas e, uma vez que conjugadas em ação, devem ser coexistentes.

c. Sabemos de imediato que um número infinito de causas cooperativas é impossível, porque um infinito real, isto é, uma quantidade infinita de coisas coexistentes, é impossível.
d. Mas também devemos reconhecer que um número infinito de causas sucessivas é possível, pois a possibilidade de tal séries é a possibilidade de um tempo infinito, tempo sem começo ou fim, e este é um infinito potencial e não real. (Vd. *S.T.,1*, p.7, aa. 3,4)

e. Passarei a usar a palavra "série" apenas para uma pluralidade de causas ordenadas sucessivamente umas às outras e utilizarei a palavra "conjunto" para uma pluralidade de causas cooperativas.

B. A possibilidade de uma série de causas eficientes, sendo cada um motor e uma coisa movida, ou um gerador e uma coisa gerada,

deve ser levada em conta porque a proposição de que o mundo é "eterno" (isto é, de duração infinita) não é nem auto-evidente nem comprovadamente falsa. (Ver S.T. I, q. 46, aa. I, 2;II Cont. Gent., 31-38; esp. Cap. 38, em que Santo Tomás diz: "É impossível haver um número infinito de causas ativas que atuam juntas simultaneamente ou um número infinito de ações simultâneas. Tais são as causas que são infinitas *per se*, porque seu infinito é exigido por seu efeito. Por outro lado, em causas que não atuam simultaneamente, isso não é impossível, de acordo com aqueles que afirmam que a geração sempre existiu.")

f. Portanto, não é válido nenhum argumento da existência de Deus é que apele para a impossibilidade de uma *série* infinita de causas eficientes (ou de motores e coisas movidas); assim como não é válido nenhum argumento que repouse sobre a premissa de que o mundo ou o movimento seja "eterno"; um falsamente nega o que é possível e o outro afirma ser verdade o que não é auto-evidente nem demonstrável.

g. Quando se diz que "em causas eficientes é impossível proceder ao infinito *per se* porque não pode haver um número infinito de causas que são exigidas *per* repara um certo efeito", sugere-se que uma pluralidade de causas essenciais não pode ser infinita porque tais causas devem ser simultâneas em ação e coexistente no ato de ser. Isso requer uma análise mais profunda.

C. A distinção entre uma pluralidade de causas *per se* e uma pluralidade acidental de causas deve ser entendida como uma distinção entre uma pluralidade de causas que diferem umas das outras em *essência* e uma pluralidade de causas que diferem apenas numérica ou *acidentalmente*.

h. Nas séries potencialmente infinitas de pais e filhos, um gerador difere de outro numérica ou acidentalmente, não na essência.

i. Na pluralidade de causas produtivas de efeito artístico, o ser físico (por exemplo, a vara que move a pedra), os membros vivos do corpo (por exemplo, a mão) e os poderes físicos (por exemplo, razão e vontade) diferem um do outro essencialmente.

j. Mas a distinção entre uma pluralidade de causas essenciais e acidentais não é idêntica à distinção entre um *conjunto* de causas (cooperativas) e uma *série* de causas (sucessivas);

(1) Pois, em um conjunto de causas cooperativas, alguns dos membros podem diferir apenas acidentalmente, como, por exemplo, duas varas usadas simultaneamente para mover uma pedra;

(2) E em uma séria de causas sucessivas alguns dos membros podem diferir essencialmente, como, por exemplo, o homem que em um momento anterior treinou o cão para carregar uma carga, tal operação sendo realizada em um momento posterior.

k. Portanto, não se pode dizer que uma infinidade de causas é possível porque diferem acidentalmente, pois essa possibilidade não depende de serem acidentalmente diferentes, mas de serem ordenadas em sucessão, nem se pode dizer que uma infinidade de causas essenciais é impossível, a menos que essas causas sejam ordenadas umas às outras como membros de um conjunto cooperativo. Uma série particular de causas pode ter um número finito de membros essencialmente diferentes, mas isso não exclui a *possibilidade* de um número infinito. Uma regressão infinita é sempre possível em *uma série* de causas – sejam essas causas essencial ou acidentalmente diferentes.

l. Segue-se, portanto, que a impossibilidade de uma pluralidade de causas "que são *per se* infinitas" deve ser entendida como a impossibilidade de um conjunto infinito de causas – impossível porque, sendo cooperativas, "sua infinidade é exigida por seu efeito".

D. Vimos que causas essencialmente diferentes podem ser ordenadas de dois modos: sucessiva ou simultaneamente. Este fato determina uma distinção entre causas aplicáveis apenas a um número de causas que são essencialmente diferentes. Essa distinção é entre causas superiores e inferiores das quais cada uma é a causa principal de *seu próprio* efeito imediato e causas superiores e inferiores das quais uma é a principal e a outra, a causa instrumental de *seus* efeitos imediato *comuns*.

m. Onde haja diversidade essencial, existe gradação hierárquica. As palavras "superior" e "inferior" devem ser entendidas em termos de tal gradação.

n. Em uma *série* de causas essencialmente diversas (sejam finitas ou infinitas), uma superior pode ser distinguida de uma causa inferior como uma causa primária principal de uma causa secundária principal. Somente se todas as séries fossem *conhecidas* como finitas, poder-se-ia dizer que há uma *primeira* causa principal. Aqui, a palavra "primeira" tem sua significância ordinal adequada, que significa que a ela, na série, não existe membro prévio.

o. Em um *conjunto* de causas essencialmente diversas (sempre necessariamente finitas), uma causa superior pode ser distinguida de uma causa inferior como a causa principal de uma instrumental. Diferentemente das causas principais primárias e secundárias, cada qual tendo *seu próprio* efeito imediato, uma causa principal e uma instrumental cooperam para produzir *um e o mesmo* efeito imediato.

p. Em um *conjunto* de causas essencialmente diversas, pode haver mais de uma causa principal, pois qualquer causa, exceto a superior ou a inferior no conjunto, pode ser instrumental tanto em relação a uma causa superior e principal quanto em relação a uma causa inferior. Mas a causa principal superior não pode ser chamada uma "primeira causa" no mesmo sentido ordinal em que "primeiro" é dito como o primeiro membro de

uma série. Contudo, continua verdadeiro que, como sabemos, existe uma causa principal *primeira* se a série de causas essencialmente diversas é infinita, então sabemos que deve haver uma causa principal *superior* em qualquer conjunto de causas associadas como principal e instrumental, porque qualquer *conjunto* de causas deve ser finito.

E. Nossa análise até agora eliminou duas possibilidades de demonstrar a existência de Deus como uma causa exigida para efeitos de existência conhecida; e devemos, portanto, averiguar se uma terceira possibilidade que tenha sido indicada permanece sustentável.

q. A primeira possibilidade foi a de que em *qualquer série* de causas, *sem levar em conta* a distinção entre diversidade acidental e essencial entre os membros, deve haver uma causa eficiente primeira ou sem causa. Esta foi eliminada no ponto B acima.

r. A segunda possibilidade foi a de que, em uma *série* de causas essencialmente diversas, deve haver uma primeira ou não ocasionada causa eficiente. Esta foi eliminada no ponto C acima.

s. A possibilidade que resta, indicada na D, acima, é a de que, em *um conjunto* de causas essencialmente diversas, deve sempre existir uma causa principal *superior*, que é Deus, cuja existência deveria ser provada. Mas, como agora tentarei mostrar, esta possibilidade também não é sustentável.

t. Antes que se possa mostra isso, um outro ponto deve ser observado, a saber, que todas as distinções entre causas eficientes que estamos considerando são relevantes *apenas* às causas eficientes do vir a ser (seja o vir a ser *simpliciter*, como na mudança substancial, seja *secundum quid*, como nos vários movimentos acidentais). Na causalidade eficiente do ser (isso é, da própria existência), não pode haver pluralidade de causas; não há uma série de tais causas nem um conjunto delas, e então

não há causa principal secundária e nem causa instrumental do ser. Portanto, argumentar que Deus não pode ser provado como uma causa *primeira* ou uma *causa principal* é apenas para argumentar que Deus não pode ser provado como *causafiendi*; isso não significa que Deus não possa ser provado como *causa essendi*.[18]

F. Que Deus não pode ser provado como a principal causa superior de qualquer efeito conhecido na ordem do vir a ser não envolve a negação da causalidade eficiente de Deus na produção de cada efeito que ocorre no curso de movimentos do mundo e gerações. *Depois* de sabermos que Deus existe, e algo de Sua essência e poder, podemos saber de Sua operação na *ocorrência* de cada *evento* que *acontece* no mundo. Mas da ocorrência de tais eventos dos movimentos do mundo e das gerações não podemos inferir a existência de Deus como uma causa eficiente indispensável, cooperando como *causafiendi* com outras causas do vir a ser e relacionada a elas como sendo a principal em relação à causa instrumental no *conjunto* de causas produtivas de cada efeito particular. As razões para isso são:

u. Do ponto de vista do nosso conhecimento, há duas situações em que um efeito é produzido pela cooperação de uma causa principal e instrumental.

(i) Uma é a situação em que todas as causas são conhecidas a nós como objetos cognatos do conhecimento, como, por exemplo, na etiologia de um produto artístico. Em tais casos, nosso estudo do nexo causal pode instruir-nos sobre a ordem das causas, o que é principal e o que é instrumental,

---

18 A existência do "primeiro motor" de Aristóteles não pode ser provada a partir dos *fatos conhecidos* do movimento, pois o "primeiro motor" é uma *causa fiendi*, e nenhuma *causa fiendi* pode ser inferida dos fatos cognatos do movimento ou ter sua existência provada por um raciocínio *a posteriori*. Ver #6 e 7 *infra*. Portanto, é impossível demonstrar a existência de Deus em duas etapas diferentes, a primeira a provar a existência de um primeiro motor como *primeira* causa *in fieri* e a segunda a provar que o primeiro motor é realmente Deus como a *única* causa *in esse*. Isso tem uma influência óbvia sobre os esforços de Cajetan e Banez para interpretar os dois primeiros dos cinco argumentos tomistas. Cf. fn. 5 e 7 *supra*.

mas, desde que as causas sejam conhecidas ou cognoscíveis para nós além do efeito, não precisamos inferir a existência de qualquer uma delas a partir do efeito.

(2) A outra é a situação em que nem todas as causas são conhecidas a nós como objetos cognatos. Neste caso, toda causa que for um objeto transcendente não pode ter sua existência conhecida para além do seu efeito – a sua existência sendo congnoscível apenas por inferência a partir de efeitos. Claramente Deus é um objeto transcendente, cuja existência deve ser provada por uma inferência *a posteriori* dos seus efeitos.

v. Quando um efeito não é o efeito *adequado* (ou seja, efeito singular, exclusivo) de uma única causa, mas o efeito da ação cooperativa de várias causas relacionadas como principais e instrumentais, é impossível inferir a partir do efeito a existência de qualquer causa que não seja cognoscível para além do efeito.

(1) De acordo com Santo Tomás, agentes naturais são genuinamente eficazes como causas eficientes do vir a ser. Se não fosse assim, "todo conhecimento da ciência física seria negado a nós". (*loc. cit).*

(2) Mas Santo Tomás também afirma que *o mesmo efeito* (na ordem do vir a ser) vem tanto de Deus quanto do agente natural – "não são como se parte fosse efetuada por Deus e parte pelo agente natural, mas o efeito total prossegue de cada um, ainda que em diversas formas, tal como a totalidade de um mesmo efeito é atribuída ao instrumento e, novamente, o todo é atribuído ao agente principal". (*ibid,* 70).

(3) Portanto, já que o efeito total pode ser atribuído ao agente natural, como é feito na ciência dos seres físicos, não somos compelidos a inferir a existência de Deus para dar uma explicação causal adequada do efeito. Mas só podemos saber da existência de um objeto transcendente se um efeito

conhecido não pode ser causalmente explicado sem postular este objeto como sua causa. Desse modo, não podemos inferir a existência de Deus a partir de qualquer efeito (na ordem do vir a ser) no que diz respeito a Ele como a única causa principal, mas não a causa única ou exclusiva, como ele é no caso de ser o que é Seu efeito adequado. Não podemos saber que o agente natural está relacionado a Deus na condição de causa instrumental para com a principal na produção de um efeito natural (ou seja, uma geração ou um movimento) *antes de sabermos que Deus existe.*

(4) Com uma exceção, nada do que foi dito aqui é inconsistente com toda a teoria de Santo Tomás de uma causalidade principal e instrumental. A única exceção é a minha insistência de que não há causa do ser instrumental, que Santo Tomás *aparenta* contradizer quando diz que Deus não preserva o ser de cada criatura *imediatamente*, mas por meio da operação de causas subordinadas. Voltarei a este ponto em breve.

w. Se for objetado que as coisas naturais não operam exceto em termos de suas naturezas, as quais elas mesmo não causam por si, e portanto o fato de que sua operação causal implica a existência daquilo que causa sua natureza, dois pontos devem ser estabelecidos em resposta.

(1) Deus como causa das *naturezas* de agentes naturais não é a principal causa dos efeitos de suas ações, pois causar a natureza de uma coisa, para dar sua forma, ou sua forma e matéria, é causar o seu *ser*, não o seu vir a ser. Portanto, os fatos do vir a ser podem levar-nos a perguntar de onde vem o ser das coisas que são ambas as causas e efeitos na ordem do vir a ser, mas não nos leva a inferir a existência de Deus como principal *causafiendi*.

(2) Que as coisas *existem* (têm ser) assim como *se tornam* (são sujeitas a mudanças) pode requerer que olhemos para

a causa das suas essências e existências, bem como para a causa de cada vir a ser que ocorre, mas resta a se averiguar se a existência e a causalidade de Deus oferecem a única explicação para a existência e a natureza das coisas. Isso é precisamente o problema de provar a existência de Deus, que continua sem resolução.

G. A análise precedente nos compele a admitir que Deus não pode ser provado como *causafiendi* de efeitos conhecidos. Somos, portanto, levados à conclusão de que a única maneira pela qual Deus pode ser provado é como *causa essendi* - como a causa do ser das coisas, não das suas mudanças. Além disso, esse modo não se mostra, como os outros modos, inútil após análise, devido às características do nexo causal envolvido. Isso é confirmado pela visão de Santo Tomás sobre a característica do *ser* como efeito.

x. Dizem-nos que o ser é o efeito *próprio* de Deus. Vd. *Sum. Th.*, I, q. 8, a. 1; q. 19, a. 5, ad. 3; q. 45, a. 5; q. 65, a. 3; q. 104, a. I; *II Com. Gen.*, 6, 15, 17-21.

y. Primeiramente, com entendemos que causar o ser é criar, e tal criação não é movimento nem mudança, e que na criação não há sucessão. (Subsequentemente considerarei a *causa essendi* como o ser preservador.)

z. Além disso, na criação não existem causas intermediárias, causas principais secundárias ou causas instrumentais. Portanto, dizer que o ser é o efeito *próprio* significa que Deus é a singular e exclusiva causa do ser, como Ele é a causa única criativa.

aa. Se essas coisas são assim, então deveria ser possível provar a existência de Deus como a causa do ser de tudo o que precisa ter o seu ser causado, pois aqui estamos lidando com um efeito que pode ter apenas uma causa. Portanto, não devemos ser envolvidos em todos os problemas sobre séries finitas e infinitas,

primárias e secundárias, causas principais e instrumentais, que surgem sempre que uma pluralidade de causas é possível.

bb. Mas todos esses pontos sobre a causalidade do ser são feitos por Santo Tomás ***depois*** de ter oferecido argumentos para a existência de Deus, dentre os quais quatro não parecem provar Deus como a causa ***direta*** de Seu efeito ***próprio***. Se, por causa disso, estes argumentos não demonstram a existência de Deus, pode ser possível, contudo, formular o argumento restante de tal modo que seja uma inferência válida a partir do ***ser*** como um efeito à sua causa. Certamente não basta tentar ler nos argumentos ***como estão escritos*** a força da compreensão básica de que Deus é a ***única*** causa de ser, o Seu efeito ***próprio***, pois a noção de um efeito ***próprio***, um efeito devido a uma causa única, não ocorre no raciocínio e é violada por qualquer referência a Deus como causa "primeira" implicando uma pluralidade de causas. (Deus pode ser chamado de uma "primeira causa" apenas no sentido de que o ser, como antes do vir a ser, é um ***primeiro efeito***. Ver ST, I, q. 19, a. 5, ad 3: "Se, pois, a vontade de Deus não tem nenhuma causa, resulta que todas as coisas criadas dependem simplesmente da sua vontade, sem nenhuma outra causa, o que é inadmissível.") Garrigou-Lagrange reconhece o significado crucial da noção do ser como efeito ***próprio*** de Deus, mas tenta, em vão, processar os argumentos tradicionais à luz desta noção; é óbvio que, ao fazer isso, ele afasta os argumentos ***como escritos*** e se aproxima da formulação de uma única prova que não é nenhuma das cinco vias. Deixo para o leitor julgar o quanto a abordagem dele e a minha convergem.

H. Na tentativa de provar Deus como a causa singular do ser das coisas, é necessário lembrar que tal causalidade é compatível com duas possibilidades, nenhuma das quais pode ser provada ou refutada: a possibilidade de um mundo "eterno" e a possibilidade de um mundo que começou a ser.

a. Se fosse suposto que o único sentido em que Deus é a causa do ser é equivalente ao significado usual de "criação" – a saber,

causar o *começo* do ser do mundo –, então a possibilidade irrefutável de que as coisas nunca começaram a ser implicaria a conseqüência de que um mundo eterno não tem uma causa de ser. Pelo contrário, se as coisas são contingentes no ser, pareceria que elas devem ter uma causa de ser, tendo ou não a ordem toda de coisas contingentes sempre existido.[19]

---

19 A palavra "criação" é utilizada ambiguamente quando se a utiliza, às vezes, para significar *tanto* a causalidade do ser *quanto* a origem definida do que é causado e, às vezes, para significar *apenas* a causalidade do ser sem especificar se o que teve a existência causada *começou* a ser ou *sempre* existiu. Quando a palavra "criação" é usada com ambas as notas, é contraditório falar de um "mundo eterno criado", pois, se o criado é o que tem um começo definido, não pode ser também eterno ou sem começo. Quando "criação" é utilizada com apenas uma nota (omitindo a noção de um início), então a expressão "mundo eterno criado" não é contraditória, porque um mundo eterno, sem começo ou fim, pode contudo ser contingente em seu ser *em todo momento* e então, em todo momento, requerer a ação de uma causa do ser eficiente.

Para maior clareza de análise, é absolutamente necessário usar a palavra "criação" em um sentido, e em apenas um. Apesar do fato de a teologia escolástica ter sempre usado a palavra de maneira ambígua, indo de um sentido a outro de acordo com a ocasião, sou compelido a resolver a ambiguidade para evitar a confusão analítica, o que devo usando a palavra com essas duas notas no seu significado: (a) criar é causar o ser; (b) criar é causar o começo do ser – tendo o entendimento de tal "começo", é claro, não como uma mudança e nem como um movimento de qualquer tipo. Parece-me que há várias boas razões para fazer essa escolha. Em primeiro lugar, a nota da origem ou começo entra no sentido teológico usual da palavra "criação" quando, à luz da fé, Deus é chamado "criador", pois pela fé se sabe que Deus é não apenas a causa do ser do mundo, mas também a causa de ele ter começado a ser. Em segundo lugar, utilizar a palavra "criação" com *apenas* a primeira nota – a (a), acima – em sua significação é dizer que Deus está criando o mundo a todo instante, o que viola o rigor do discurso em alguma medida. E, em terceiro lugar, utilizar a palavra "criação" apenas com a nota (a) é tornar a palavra sinônima de "causa do ser", caso no qual seria impossível distinguir entre a ação criativa e a ação preservativa de Deus, pois em ambas Deus age como a causa eficiente do ser. Portanto, para usar a palavra "preservação" com um significado claramente distinto de "criação", usarei ambas as palavras para expressar a "causa do ser" (essa é sua nota comum), mas usarei "criação" com a nota adicional e distintiva – (a) acima –a saber, para significar "a causa do começo do ser". Em termos de tal uso verbal, não deve haver nenhuma dificuldade no entendimento do que significa dizer que Deus pode ser a causa do ser tanto de um mundo eterno quanto de um mundo com início, mas ele não pode ser a causa "criativa" de um mundo eterno, embora possa ser sua causa "preservativa" se se tratar do tipo de mundo que requer uma causa para o seu ser.

Os pontos analíticos que estão envolvidos permanecem exatamente os mesmos, seja lá como as palavras estejam sendo utilizadas. São quatro: (1) que um mundo eterno pode ser ou um mundo causado no ser ou um mundo que não tem causa no ser; (2) que um mundo com o ser causado pode ser um mundo eterno ou um mundo com um começo definido; (3) que um mundo sem causa do ser não pode ter um começo, mas deve ser eterno; e (4) que um mundo que tem um começo não pode ser sem causa no ser. Podemos nunca saber pela razão se o mundo requer uma causa do seu ser caso seja eterno ou tenha um começo. Devemos, portanto, *provar* a existência de Deus sem *pressupor* que o mundo teve um começo, e de um modo que seja *compatível* com o pressuposto contrário.

b. Se assumimos a verdade da segunda possibilidade, que é assumir que o mundo foi criado, não há modo de provar a existência de Deus, pois pressupomos isso, e a mesma proposição não pode ser pressuposta e provada. O fato da criação é inseparável do fato de um Criador; desse modo, pressupor um é pressupor o outro.

c. Além disso, o fato da criação (ou seja, o fato de um começo absoluto do mundo) não pode ser provado, mas deve ser assumido pela razão ou conhecido pela fé. Portanto, a existência de um Criador (no sentido indicado) deve ser assumida pela razão ou conhecida pela fé. Não pode ser provada.

d. Assim, é necessário proceder em termos de outra possibilidade (isso é, um mundo sem começo) e mostrar que tal mundo, a cada instante e em cada minúcia sua, precisa de uma causa do seu ser, que é em si sem causa no ser. Esse procedimento tem dois méritos.

(1) Santo Tomás diz que "o modo mais efetivo de provar a existência de Deus é a partir da suposição da eternidade do mundo, que, ao ser suposta, faz perecer menos manifesto que Deus existe". Eu iria mais longe e diria que nenhum outro caminho é possível. E devo também ressaltar que a suposição da eternidade do mundo não é uma premissa na demonstração em si, como é no argumento aristotélico que Santo Tomás está comentando.

(2) Ao supor a existência do mundo, a demonstração abstrai de toda a série temporal e passa a inferir a existência de Deus como *causa essendi* diretamente da presente existência de uma única coisa contingente.

I. Por fim, devemos observar dois modos em que uma causa eficiente do ser pode agir: CRIATIVAMENTE, ao colocar algo *extra nihil* e *extra causas;* PRESERVATIVAMENTE, ao sustentar no ser tudo o que não existe por sua própria essência. Em

ambos os casos, o efeito produzido pela causa do ser é *a existência real de um ser possível* ou de uma série de tais seres, se são os membros geráveis e corruptíveis de uma espécie. (Vd. *S.T.*, I, q. 65, a 9, ad. 1 sobre aniquiliação versus corrupção.) Isso é importante, pois, partindo da suposição da eternidade do mundo, não podemos provar Deus como a causa criativa do ser, mas apenas como preservadora. Portanto, devemos superar a dificuldade levantada pela declaração de Santo Tomás de que na preservação dos seres Deus opera por meio de causas intermediárias.

a. Se for assim, então o ser das coisas não seria o efeito *próprio* da ação de Deus; e, como vimos, a existência de uma causa transcendente pode ser provada apenas a partir de seu efeito *próprio*, o efeito que só ela causa diretamente.

b. Mas há várias passagens em que Santo Tomás parece tomar uma posição contrária. Em *S.T.*, I, q. 8, ele diz que Deus está em todas as coisas pelo seu poder, causando o ser das coisas "não apenas quando começam a ser, mas enquanto forem preservadas no ser". E "pertence ao grande poder de Deus que Ele aja imediatamente em todas as coisas". Em *S.T.* I, q. 45, a. 5, ele diz que só Deus pode criar e, portanto, atuar criativamente sem causas intermediárias de qualquer tipo; após o que, em *S.T.*, I, q.104, a.1, ad 4, ele escreve: "A preservação dos seres por Deus é uma continuação daquela ação pela qual Ele dá a existência, cuja ação é fora do movimento ou do tempo". Portanto, pareceria que, assim como Deus dá a existência por ação direta causal (criativamente), então, agindo preservativamente, Ele sustenta a existência do mesmo modo. Mas isso é contradito pela afirmação de que "uma coisa é conservada pelo mesmo ser que lhe deu a existência. Ora, Deus dá a existência às coisas mediante certas causas médias. Logo, também as conserva na existência, mediante certas causas" (*S.T. I*, q 104, a. 2, *per contra*).

c. A contradição poderia ser facilmente resolvida, se fosse apenas aparente, devido à ambiguidade verbal. Na q. 104, a. I, Santo Tomás indica dois significados diferentes da palavra

"preservar" – um, para manter em existência como tal, o outro, para neutralizar as causas que tendem à corrupção de um ser. No primeiro significado, preservar uma coisa é operar como *causa essendi*, no segundo, preservar é operar como *causa fiendi*. Mas, em q. 104, a.2, Santo Tomás, referindo-se a estes dois significados, diz: "Dos dois modos, uma coisa criada mantém outra na existência". Já que a contradição não é aparente, mas real, devemos resolvê-la fazendo uma escolha entre textos contraditórios. Tendo em vista o fato de que a *única* ilustração relevante dada em q. 104, a.2, é a ação pela qual seres corruptíveis são preservados da corrupção, e tendo em vista o peso de todos os textos contrários, opto por tomar a posição de que só Deus preserva o ser, assim como só Deus cria, e que toda a ação que impede a corrupção, como qualquer ação que afete a geração, funciona apenas como uma *causa fiendi*. Isso não é negar que, com relação à corrupção e no que diz respeito à geração, o Poder Divino pode cooperar com agentes naturais ou pode nomear agentes principais secundários para produzir um efeito; mas, já que o efeito é uma mudança (seja produzida ou impedida), Deus não age como *causa essendi*. No que se segue, devo sempre usar a palavra "preservar" para indicar a ação de uma *causa essendi* e nunca para indicar a ação de uma *causa fiendi*.

d. A posição que tomei é confirmada pela distinção que Santo Tomás faz entre o trabalho da criação e o trabalho da propagação. Com relação às coisas geráveis e corruptíveis, Deus cria as espécies, não o indivíduo; apenas coisas auto-subsistentes são criadas como indivíduos. Portanto, desde que a preservação das coisas no ser é uma continuação da ação criativa de Deus, enquanto que a geração de novos indivíduos não o é, Deus preserva no ser apenas o que ele cria: indivíduos auto-subsistentes e as *séries* de coisas geráveis e corruptíveis que constituem a durabilidade das espécies.

e. Podemos concluir, portanto, que uma *causa essendi*, agindo criativa ou preservativamente, age diretamente na produção de

seu efeito. Além disso, o que vale para a ação criadora de uma *causa essendi* vale para sua ação conservante; portanto, se é verdade que nenhum agente natural pode criar, deve ser verdade da mesma forma que nenhum agente natural pode preservar o ser de um indivíduo auto-subsistente ou de uma espécie. O fato de São Tomás usar a matéria prejacente de uma obra de arte como um exemplo de *causa essendi*, em contraposição à atividade do artista como *causa fiendi*, não viola este ponto, porque a madeira é a causa material do ser da cadeira como qualquer substância é a causa material do seu ser acidental, e nós estamos considerando, aqui, Deus como *causa essendi eficiente*. Além disso, acidentes necessitam apenas de uma causa material para sua existência, não obstante necessitem de uma causa eficiente do seu vir a ser, enquanto as substâncias precisam de uma causa eficiente para o seu ser e sua transformação.

J. Tendo tudo isso em vista, deveria ser possível provar a existência de Deus, mesmo na suposição de que nada é criado. Essa possibilidade encontra-se na concepção do ser como *efeito próprio* de uma causa única, um efeito incapaz de ser produzido (criativa ou preservativamente) por uma *série* ou um *conjunto* de causas. *Se* este conceito é adequado, então não haverá dificuldade em mostrar que essa causa única é Deus, por meio do qual tudo precisa ser conservado, já que "nem por um momento poderiam subsistir, mas voltariam ao nada, se a operação divina não as conservasse na existência". Mas neste "se" encontra-se o problema de provar a existência de Deus. Este conceito é adequado? É verdade, em suma, que um ser contingente não pode ser a causa *eficiente* de outro ser?

III

Nada do que foi dito até agora fornece a prova da existência de Deus. Muitas proposições foram feitas sobre a causalidade Divina *in fieri*, mas nenhuma pode ser afirmada como verdadeira pela razão até que a existência e característica de Deus como uma causa seja prova-

da *a posteriori* a partir do nosso conhecimento do mundo. Até agora, só estabeleci as condições que a teoria causal impõe sobre a inferência *a posteriori* dos efeitos cognatos para uma causa transcendente. Portanto, determinamos os muitos modos *pelos quais* Deus *não pode* ser provado e chegamos finalmente à possibilidade de uma demonstração que satisfaça todas as condições prévias.

Essa possibilidade pode ser formulada no seguinte silogismo (hipotético, como todo silogismo *a posteriori* deve ser).

MAIOR: SE existe qualquer coisa cuja continuação na existência requer a operação de uma causa eficiente neste exato momento, ENTÃO existe um ser cuja existência é sem causa.

DEFINIÇÕES:

(1) Por "ser contingente" entendo o que requer a operação de uma causa eficiente por que persevere no ser a todo momento, e isso pode ser tanto uma entidade auto-subsistente quanto uma séria de coisas geráveis e corruptíveis que constituem uma espécie. Outro nome para ser contingente é *"ens ab alio"*, e *ens ab alio* é equivalente em significado a "ser causado", o que, por sua vez, é equivalente em significado a "aquele cuja essência não é sua existência".

(2) Por "ser necessário" entendo não um ser incorruptível, mas um ser sem causa. Outro nome para o ser necessário é, portanto, *"ens a se"*, e é equivalente em significado a "aquele cuja essência é sua existência".

(3) Por "substância corpórea" entendo não meramente *ens per se*, mas um indivíduo corruptível e, portanto, uma entidade que, participando do ser contingente da espécie a que pertence, é *ens ab alio.*

(4) Por "Deus", entendo um ser necessário ou *ens a se.*

MENOR: A substância corporal *existe.*

CONCLUSÃO: PORTANTO, Deus *existe.*

Com relação a isso, como com qualquer outra demonstração proferida, a conclusão permanece problemática até que as premissas possam ser afirmadas. A característica problemática da conclusão

pode, portanto, ser entendida em termos de qualquer problema ou dificuldade vinculada às premissas. Deixe-me ressaltar os problemas que devem ser resolvidos antes da conclusão "Deus existe" poder ser considerada ou demonstrada.

1. *No que diz respeito à premissa menor*

a. Que uma pluralidade de substâncias corpóreas *existem* não é auto-evidente à razão, nem é evidente ao intelecto sensível. Que uma diversidade numérica existe é evidente, mas essa verdade evidente não funcionará como a premissa menor; pois, supondo que todas elas sejam acidentes, a existência de *uma única* substância será suficiente para explicar o seu ser. A partir do *ens per aliud,* pode-se inferir apenas *ensperse,* não *ensase.*

b. Além do mais, embora seja verdade que o *ens per aliud* implica o *ensperse*, tal que, se qualquer coisa existir (o que é um fato diretamente evidente ao nosso intelecto sensível), a substância deve existir, disso não se segue que há uma pluralidade de substâncias individuais, que como membros geráveis e corruptíveis de uma espécie se mostram ter existência contingente. A partir da existência de acidentes, tudo o que pode ser provado é a existência de *uma* substância e *apenas* uma, que será, então, *perse* e *a se.* Esse é o raciocínio falacioso de Spinoza; isso resulta na negação de um Deus transcendente, mas não pode ser evitado se o recurso último for simplesmente a existência evidente de algo.

c. O fato evidente do movimento ou mudança acidental é o ponto de partida a partir do qual, em minha opinião, pode-se provar que uma pluralidade de substâncias corpóreas existe. É muito difícil afirmar a prova, mas acho que pode ser validamente afirmada contra objeções como as levantadas pelos seguidores de Spinoza, Hegel ou Whitehead. A menos que isso ocorra, a existência de Deus não pode ser provada, porque, se não podemos provar a existência de substâncias incorruptíveis, e sem conhecimento de que há *ens per se et ab alio,*

não podemos inferir *ens a se*. Portanto, vemos como o fato do movimento é relevante, não como a premissa menor na prova da existência de Deus, mas como a menor premissa na prova das substâncias corruptíveis, cuja conclusão é a menor premissa na prova de Deus.

2. *No que diz respeito à definição de Deus.*

a. A palavra "definição" está, é claro, sendo usada livremente, pois Deus é indefinível *secundum se* bem como *quoad nos*. Mas, para provar a existência de algo, devemos ao menos ter uma definição nominal deste algo – devemos ser capazes de expressar com alguma definição o meio conceituai através do qual o nome significa. Portanto, não podemos nos informar de qual significado associar ao nome "Deus" a partir de uma demonstração de sua existência *a posteriori*. A menos que, antes da própria demonstração, o nome "Deus" signifique para nós um ser necessário, cuja existência seja sua essência, não podemos dizer, depois de termos provado que um ser existe *a se*, que este ser é Deus. O nome "Deus" significa muito mais do que isso: pode significar para nós um ser infinito, perfeito, imutável e eterno. Se se perguntar como somos capazes de "conceber" Deus por uma enumeração de tais notas, antes de termos provado que Deus existe, e *supostamente* deduzirmos outras proposições sobre Sua natureza, a resposta é que concebemos Deus pela negação e remoção de coisas corpóreas. Sabemos que tais coisas são, sabemos que, se Deus é, Ele deve ser o mais *diferente* possível dessas coisas, e, ao negar a característica das coisas, construímos – não abstraímos – uma noção de Deus. Das várias notas negativas que entram nela, acontece que apenas uma é útil para a prova da existência de Deus, pois, já que a prova é do efeito à causa, na esfera do ser, um dos termos da premissa maior deve ser "ser não causado".

b. Uma dificuldade surge aqui com a acusação kantiana de que, se para provar Deus *a posteriori* precisamos concebê-lo como um ser necessário, um ser cuja essência é sua existência, então

a partir de tal conhecimento de Sua essência a Sua existência é auto-evidente, e o argumento ontológico se faz veladamente presente, invalidando a demonstração. A objeção pode, penso, ser superada de duas formas: primeiro, destacando que uma definição nominal não nos dá conhecimento da essência Divina; segundo, mostrando que o processo pelo qual damos significado ao nome "Deus" – o processo de *construir uma* noção negativamente – simplesmente nos permite *pensar sobre* uma possibilidade, embora esta possibilidade seja a possibilidade de um ser necessário. É uma possibilidade *lógica*, pela qual dizemos que a noção construída não é auto-contraditória, caso no qual seria uma impossibilidade lógica. Mas, embora saibamos que uma impossibilidade lógica *não pode* existir, não sabemos que uma possibilidade lógica existe. Portanto, antes da prova de que um ser necessário *existe*, a existência de um ser necessário é, até onde vai nosso conhecimento, simplesmente uma possibilidade lógica. Não tendo prova alguma disponível, a noção de um ser necessário permaneceria uma possibilidade lógica, pois, embora seja auto-contraditório dizer que um ser *real* cuja essência é sua existência existe, não é auto-contraditório dizer que não sabemos se *há um* ser *real* que corresponda à nossa construção *ideal*. Ademais, deve-se notar que a modalidade de nossa conclusão é assertiva, não apodíctica; não podemos concluir um argumento *a posteriori* com uma preposição "imprescindível". Esse fato refuta completamente a acusação kantiana, pois, se o argumento ontológico estivesse em causa aqui, a contradição da conclusão seria impossível e, portanto, a conclusão seria uma proposição necessária. Mas "um ser necessário *existe*" não é uma proposição necessária, *tal como a conhecemos*.

c. Há outro problema aqui, isto é, se as outras notas negativas de nosso entendimento de Deus pudem ser demonstradas uma vez que tenhamos provado a existência de um ser necessário. Um "motor imóvel" pareceria ser um ser imutável, mas um ser necessário é imutável, infinito e único? Como sabemos, por exemplo, a partir da nossa prova da existência de um ser

necessário, que *existe apenas um*? E, a menos que saibamos isso, teremos provado a existência de Deus? Retornarei a este ponto em outra oportunidade.

3. *No que diz respeito à premissa maior*

a. O problema inevitável aqui é apresentado pelo dilema de que a premissa maior deve ser auto-evidente ou demonstrável. Mas qual? Permitam-me considerar cada alternativa brevemente.

b. Uma proposição é auto-evidente se sua verdade é conhecida imediatamente com base em uma compreensão de seus termos. Para testar a premissa maior da auto-evidência, afirmemo-la de uma maneira que seus termos sejam enfatizados: "a existência de um ser contingente necessário *(ens ab alioj – implica –* a existência de um ser necessário *(ens a se)*". Destaquei a palavra "implica" para indicar que, embora eu tenha evitado as palavras "se" e "então", minha proposição permanece hipotética: certamente não é uma predicação categórica. Os termos a ser examinados são obviamente "ser contingente" e "ser necessário".

(1) Para a proposição ser auto-evidente, teríamos que entender o *ser contingente* como (a) aquilo que necessita de uma causa para sua existência e (b) que não pode causar a existência de qualquer outra coisa; e teríamos que entender o *ser necessário* como (a) aquilo que não precisa de causa para sua existência e (b) que pode causar a existência de qualquer coisa contingente. Se ambas as notas – (a) e (b) – estão envolvidas em nosso entendimento destes dois termos, então é auto-evidente que a existência de um ser contingente, que deve ser causada e não deve ser causada por outro ser contingente, *implica* a existência de um ser necessário que não precisa ser causado e pode causar a existência de um ser contingente.

(2) Mas as nossas concepções de ser contingente e necessário envolvem a nota que marquei como (b) em cada caso? (Se

não, a proposição não é auto-evidente.) A pergunta pode ser feita de outro modo: o que em nosso entendimento de *esse* e *causa essendi* requer que vejamos que o *ens ab alio* não pode ser *causa essendi*, que apenas *ens a se o* pode?

(3) O problema metafísico aqui enfrentado é tão difícil que ouso dizer apenas que não sei a resposta, acrescentando que, se a resposta é dada pela metafísica escolástica, desconheço os textos de Santo Tomás ou outros que contenham a solução do problema. Obviamente, na teologia *natural* não se apelará ao conhecimento pela fé. Podemos saber pela fé que Deus é o Criador e, assim, sermos capazes de ver que apenas o Criador pode ser *causa essendi*; mas, para além da fé, e sem a suposição inteligível de alguma criação (isto é, supondo a não criação do mundo), o metafísico pode não ser capaz, assim, de penetrar o mistério do ser de modo que seu entendimento do *esse* e da *causa essendi* torne auto-evidente a premissa maior.

c. A premissa maior não pode ser demonstrada dedutivamente pelo método direto, pois isso exigiria termos antecedentes mais inteligíveis do que o próprio *ser*; além disso, já que é formalmente uma proposição hipotética, e irredutível a uma predicação categórica, não pode ser demonstrado por um silogismo ordinário através de um meio termo, que é o predicado do termo menor e o sujeito do termo maior; ademais, já que não é uma proposição que *afirma* a existência de qualquer coisa, mas sim a declaração de uma conexão inteligível, ela não pode ser provada por um raciocínio *a posteriori*. Portanto, o único modo de raciocínio disponível é a *reductio ad absurdum* – uma demonstração de que a negação da proposição leva à auto-contradição. (Quando o *único* método de argumentar por uma proposição é indireto, essa proposição deve ser auto-evidente.)

(1) Vamos supor ser verdade que o que precisa ser mostrado como falso, a saber, que um ser contingente pode *eficientemente* causar a existência de outro ser contingente. Então a

existência de um dado ser contingente pode ser explicada pela referência a outro ser contingente como sua *causa essendi*. Mas uma causa do ser deve coexistir com o seu efeito. O gerador pode perecer sem que o gerado pereça; a bola em movimento pode vir a descansar enquanto a bola que ela moveu permanece em movimento; mas "o ser de uma coisa não pode continuar depois da ação do agente ter cessado, que é a causa do efeito, não apenas na *transformação*, mas também no *ser*" (S.T., I, q.104, a. 1). Portanto, se qualquer coisa contingente existe, todas as suas causas *in esse*, imediatas e remotas, devem coexistir, pois, se B é a causa do ser de A e C é a causa do ser de B, e assim por diante com o N, todos devem coexistir com A ou A deixa de ser. Esse conjunto de causas não pode ser infinito, pois uma verdadeira infinidade de coisas coexistentes é impossível. Mas, se for um conjunto finito (com "N" representando o último termo do conjunto ordenado), então ou o ser de N é causado por A, em um círculo de causalidade eficiente, que *pareceria* ser impossível, ou o ser de N é sem causa, o que é impossível pela definição de N como um ser contingente. Portanto, devemos ser capazes de concluir que, se apenas seres contingentes existem, a existência de *todos* eles não pode ser explicada causalmente. Para ao menos um deles, a existência de *um* ser necessário (como sua *causa essendi*) parece ser exigida.

(2) Esse raciocínio é defeituoso pelas seguintes razões: ele não mostra que um ser contingente não pode causar a existência de outro. Ele falha, portanto, tal como o argumento indireto contra aqueles que negam a auto-evidência do princípio de contradição, pois, por esse método, Aristóteles, na *Metafísica*, IV, não prova o principio, mas defende sua *auto-evidência*. Nosso raciocínio direto aqui fracassa ao defender a auto-evidência da premissa maior. Contudo, parece provar o que a premissa maior afirma, a saber, que, se qualquer ser contingente existe, um ser necessário existe. Mostra que em um conjunto finito de coisas coexistentes

deve haver ao menos um cuja existência seja sem causa. Isso não mostra, no entanto, que não pode haver mais que um ou que um ser necessário cause a existência de um dado ser contingente imediatamente. Ademais, o raciocínio depende de uma proposição que se mantém na ordem da *transformação*, mas pode não se manter na ordem do *ser*, ou seja, que, se A depende de N para sua existência, N não pode depender de A para existir. Já que a causalidade do ser é sem tempo ou movimento da matéria, os argumentos comuns contra a possibilidade de A mover N e N mover A ao mesmo tempo e da mesma maneira podem não ser aplicáveis. Sugiro experimentalmente que, para verificar a impossibilidade deste círculo, para verificar essa causalidade recíproca como viciosa, pode ser necessário entender *esse* e *causa essendi* suficientemente bem para *verificarmos* a impossibilidade do ser existente causado por um ser contingente. Mas, se pudermos fazer isso, a premissa maior seria auto-evidente e não haveria necessidade deste modo de raciocínio direto.

d. Supondo, por um momento, que a premissa maior seja auto-evidente ou demonstrável, resta ainda mostrar que pode haver *apenas um* ser necessário, pois da singularidade absoluta da existência provada da *causa essendi* depende o nosso direito de dizer que, assim, provamos a existência de Deus. Nada é mais obrigatório para nós do que a exigência de que usemos a palavra "Deus" como o nome próprio de um ser único. Mas podemos inferir a singularidade de uma entidade a partir da necessidade (ou status sem causa) de sua existência? Penso que a resposta seja afirmativa dada uma condição, a saber, a de que *podemos* verdadeiramente afirmar que, se não há composição de essência e existência em um ser, não pode haver outra composição nele – nenhuma composição de potência e ato, de matéria e forma, de sujeito e acidente; pois assim um ser necessário não seria apenas absolutamente simples e imutável, mas também infinito no ser (uma vez que todas as limitações do ser derivam da composição de princípios do ser realmente distintos), e não pode haver mais que um ser infinito. Isso, creio, pode ser uti-

lizado como argumento. Mas a condição prévia dessa linha de raciocínio pode ser satisfeita?

(1) É auto-evidente ou demonstrável que as várias composições são tão ordenadas que tudo o que faltar à primeira na ordem (essência e existência) falta a todas as outras e que tudo o que é último na ordem (sujeito e acidente) tem todos os outros? Do último fato dependeria nossa inferência de que tudo o que muda acidentalmente é gerável e corruptível, e o que é generável e corruptível é contingente no ser. Do fato prévio dependeria nossa inferência de que um ser necessário seja puramente real, absolutamente simples, portanto, infinito, conseqüentemente único.

(2) Se não soubermos *de algum modo* que a identidade de essência e existência exclui todas as outras composições, um ser necessário pode existir com potencialidades para mudanças acidentais. Aristóteles e Santo Tomás não viram contradição na existência de corpos incorruptíveis com potência para mudança acidental. Quero dizer: ou um corpo móvel corruptível é auto-contraditório ou um ser necessário mutável não o é. A existência contingente de substâncias espirituais que não são corruptíveis, mas que são capazes de mudança e também são compostas de sujeito e acidente, complica muito o problema.

(3) Em suma, a prova da existência de Deus depende de duas maneiras do *conhecimento* a respeito da ordem das várias composições de princípios do ser realmente distintos: (a) precisamos de tal conhecimento para provar, a partir dos fatores do movimento, que uma pluralidade de substâncias corruptíveis existe e, a partir de sua corruptibilidade, que são contingentes em existência; (b) precisamos de tal conhecimento para provar que pode haver apenas um ser necessário.

(4) Não ouso dizer que falte um tal conhecimento. Posso apenas dizer que não estou familiarizado com quaisquer textos em que esse conhecimento necessário é exibido em uma série de proposições se mostram auto-evidentes ou demonstradas. Se não há tais textos, então há trabalho para ser feito por metafísicos a respeito deste problema, como há também trabalho para eles sobre o problema da auto-evidência ou demonstrabilidade da premissa maior, a qual parece ser exigida para provar a existência de Deus.

IV

Para concluir, devo acrescentar, o mais claramente possível, o que agora sei com base em todo este raciocínio – que *nenhuma coisa corporal pode causar o ser de outra coisa corporal.* Sei disso porque sei que, entre as coisas corpóreas, toda a expressão de eficiência e toda comunicação de energia direta ou redutivamente envolve movimento e tempo local. Portanto, nenhuma substância corpórea pode causar *eficientemente* o ser de qualquer coisa. A partir disso, e a partir da existência de substâncias corpóreas, cuja corruptibilidade implica sua contingência e cuja contingência no ser requer uma *causa essendi* a cada momento de sua existência, sei que existe uma causa da existência do mundo material inteiro e que essa *causa essendi* deve ser um ser espiritual, ou seja, incorpóreo. Mas, embora um ser incorpóreo não possa ser corruptível pela decomposição da matéria e da forma, pode ser contingente no ser pela composição de essência e existência. Se for assim, também precisará de uma causa fora de si para sua existência, apesar de ter sempre existido. Ademais, sei que, se mais de um ser incorpóreo existe, o número é finito, pois uma multidão realmente infinita é impossível.

Isso me leva ao centro do problema que, para mim, permanece de pé. *Pareceria possível* a seres incorpóreos, ainda que contingentes, causar a existência de seres corpóreos, já que a ação espiritual pode acontecer sem tempo ou movimento local. Também *pareceria possível* a um ser incorpóreo causar o ser de outro. Como posso saber que isso é impossível, de modo que eu possa conhecer pela razão que um ser

necessário existe – a causa de toda e qualquer cada coisa contingente, seja corpóreo ou espiritual? A resposta parece estar na impossibilidade de um círculo de causalidade em que, entre um número *finito* de seres contingentes, cada um cause o ser do outro. Se tal circularidade na causação é impossível, então se exige um ser necessário, pois cada ser contingente deve ter sua existência causada.[20] Permitam-me repetir mais uma vez que verificar essa última impossibilidade é equivalente a ver que um ser contingente não pode causar o ser, o que torna auto-evidente a proposição de que, se algo contingente existe, um ser necessário também existe. Com a auto-evidência desta proposição como uma premissa maior, a conclusão "Deus existe" pode ser demonstrada com certeza.

Uma última palavra. Qualquer um que levante questões do tipo que eu propus, frente a uma grande e venerável tradição em que se presume essas questões estejam resolvidas, deveria reconhecer que suas perplexidades podem ser devidas à sua própria incompetência e deveria implorar indulgência por todos os erros que cometeu, tendo por fundamento que se está buscando sinceramente a verdade. Devido ao fato de o homem ser um animal social, a verdade não pode ser buscada privadamente. A vida intelectual é social. Cada um de nós precisa de toda a ajuda que podemos obter de nossos colegas no trabalho especulativo – a mais difícil de todas as buscas cooperativas. Portanto, o investigador deve ser encorajado a dizer publicamente, depois de reflexão prolongada e julgamento maduro, o que sabe e o que não sabe, o que vê e o que permanece escondido, de modo que outros possam corrigi-lo onde errou e guiá-lo onde está cego. Se meu discurso sobre a existência de Deus se assenta em minha errônea rejeição de argumentos tradicionalmente aceitos ou na minha ignorância sobre soluções já disponíveis para acabar com as dificuldades que mencionei, então espero que isto venha a ser considerado como um apelo à instrução. Tenho razão para pensar que não estou sozinho em minhas dificuldades. Se elas são devidas a erros e ignorância,

20 Somos obrigados a lembrar que, na esfera da transformação, o intelecto e a vontade parecem estar engajados em causalidade perfeitamente recíproca, pois cada um move o outro na produção do livre arbítrio. Ademais, devemos notar que isso pode não se seguir a partir do fato de que uma coisa não pode causar seu próprio ser, que não pode causar o ser de outro, pois, como sabemos, uma coisa gerada gera outras, mesmo se não for capaz de gerar a si mesma.

então os metafísicos escolásticos que estão em posse de tal conhecimento têm a obrigação de expô-lo de uma forma mais eficaz - ordenado com maior simpatia para com os gentios do mundo moderno que desejam alcançar a sabedoria natural.

9. Uma resposta a Adler sobre a existência de Deus (1943)

Herbert Thomas Schwartz, T.O.P

Ela conhece as sutilezas oratórias e a solução dos enigmas.
- *Sabedoria*, VIII, 8

Escrevi esta refutação ao ensaio de Adler sobre "A Demonstração da Existência de Deus"[1] por três razões.

Primeiro, para confirmar os fiéis que bem podem ter ficado consternados com o pensamento de que o ensino de Santo Tomás, que é eminente entre os Doutores da Igreja, estava aberto para tal crítica radical como a dirigida pelo Sr. Adler, e isso em uma questão que é um necessário preâmbulo à própria Fé.

Segundo, para corrigir o Sr. Adler e quaisquer outros que possam estar estorvados em sua busca da verdade (cuja verdade é a Verdade Viva que é Cristo) por erros de razão natural a respeito dos ensinamentos da Igreja, na medida em que esse ensino é acessível à luz natural da razão.

Terceiro, fui movido a escrever estas páginas por um senso de gratidão filial e reverência por Santo Tomás, assim como pelos outros santos Doutores da Igreja, na esperança de que o que for escrito aqui possa, em uma pequena medida, dissipar a errónea, mas muito difundida, noção de que a adesão à doutrina católica gera esterilidade de pensamento. O que quer que haja aqui de verdade, recebi-o desta Fonte inesgotável; tudo o que houver de erro intelectual, e orgulho de espírito, é meu somente.

Pois a prudência, como é subordinada à fé, determina a disposição adequada às verdades que herdamos de homens notáveis tanto por sua santidade como pela sua erudição e capacidades intelectuais. Assim como veneramos não apenas a Santíssima Trindade de Pessoas em Uma Natureza Divina, mas também Cristo e Sua Mãe Santís-

1 Páginas 188-218 em *TheMaritain Volume ofThe Thomist* (Nova York: Sheed and Ward, 1943), e *The Thomist V* (Janeiro, 1943).

sima, bem como seus santos, então nossa reverência à verdade, como vem do próprio Deus, é compartilhada pela nossa reverência pelos ensinamentos dos Doutores da Igreja e até mesmo daqueles fora da Igreja Visível cuja tradição estabeleceu ser doutrina sólida. A experiência, a razão a as admoestações do Espírito Santo mostram que tal reverência, longe de ser oposta à vitalidade intelectual, é a exigência indispensável para uma condição intelectual verdadeiramente saudável. Isso parece ser de outra forma apenas no contraste com uma perseguição implacável do que se chama razão ou quando falhamos na difícil tarefa de perpetuar e, portanto, renovar a tradição.

Meu único receio está na convicção de que o que escrevi é totalmente indigno de ser associado com o ensino de Santo Tomás. Que ele perdoe minha presunção, pois era necessário que este trabalho fosse feito.

O artigo do Sr. Adler, com exclusão de uma pequena introdução e conclusão, é dividido em duas partes. Na primeira ele pretende provar que a existência de Deus não pode ser demonstrada como se Ele fosse uma primeira causa na ordem da transformação *(causa fiendi).* Na segunda ele considera a possibilidade de demonstrar a existência de Deus como uma causa do ser *(causa essendi).* Na última, embora ele admita a possibilidade nessa linha de causalidade, em oposição à ordem da transformação, finaliza com uma nota de dúvida principalmente por causa das dificuldades a respeito das premissas dessa demonstração (p. 209, III).

A primeira parte é dividida em três partes. Na primeira ele argumenta contra a possibilidade de demonstração por qualquer sucessão temporal de causas, que ele chama de "séries", e isso indeterminadamente, ou seja, não especificando como causas *per se* ou causas *per accidens* (p. 197, #2). Na segunda ele argumenta contra a possibilidade de demonstração por meio de uma sucessão temporal ("séries") de "causas essencialmente diversas", isto é, causas que são causas *per se* de um dado efeito (p. 198, #3). Na terceira parte ele argumenta contra a possibilidade de demonstração por meio de uma pluralidade simultânea, ou seja, um "conjunto" em oposição à "série" de "causas essencialmente diversas".

Para facilitar as referências, adotei o seguinte sistema: já que o artigo é dividido em três partes que são numeradas I, II e III, a

primeira referência será à parte do artigo, designada pelo número romano; a segunda irá indicar os números arábicos que o Sr. Adler utilizou para as principais divisões de seu esboço; por exemplo, II, #2 indica a segunda divisão principal na segunda parte do artigo. Isso é seguido pela referência da página, de modo que a referência completa será: II, #2, p. 197, 198.

Sr. Adler – PRIMEIRO ARGUMENTO, II, #2, p. 197, 198.

Qualquer demonstração da existência de Deus por meio de uma "série", ou seja, uma sucessão temporal de causas, pressupõe a não eternidade do universo. Mas esta última não pode ser conhecida pela razão natural. Portanto, nenhuma demonstração da existência de Deus por meio de tal "série" de causas é possível.

A premissa maior é provada do seguinte modo: qualquer demonstração da existência de Deus requer um número finito de causas. Mas, se o universo fosse eterno, o número de causas na sucessão temporal seria infinito. Portanto, etc. O menor é uma verdade admitida da tradição.[2]

Refutação

Santo Tomás nunca tentou demonstrar a existência de Deus por meio de uma sucessão temporal de causas. Ao contrário, ele diz: "Mas é manifesto que, quando algo se move porque é movido, o motor é movido simultaneamente com o movível; assim como a mão pelo seu movimento move um bastão, a mão e a bastão são movidos simultaneamente."[3]

---

2 *IISuma Contra os Gentios*, cc. 31-38; Em *XIIMet.*, *1.3*, *#2497*, *249%*; 1o *VIIIFis.*, 1.13, #8, 1.2, #17; *Summa Iheol.*, I, q.46, a.2, corpus.

3 Na *VII Fis.*, *1.1. Cf. em VII Fis.*, *11.3 e 4*, em que é demonstrado que o motor e o movido são simultâneos em cada espécie de movimento.

Sr. Adler – SEGUNDO ARGUMENTO, II, # 3, p. 198, 199.

A existência de Deus não pode ser demonstrada por meio de quaisquer "séries" de causas que não sejam finitas em número. Mas uma "série" de "causas essencialmente diversas" não é necessariamente finita em número. Portanto, a existência de Deus não pode ser demonstrada por uma tal "série" de causas.

A premissa maior é evidente dada a natureza da demonstração e, além disso, é uma verdade estabelecida da tradição. A menor se demonstra partindo de exemplos: duas varas são utilizadas para mover uma pedra; as duas varas não são "essencialmente diversas", isto é, diferentes em tipo, em que pese sejam simultâneas e daí que finitas em número. O homem treina o cachorro para que carregue uma carga, a qual o cachorro carrega um tempo depois; essas duas causas, o homem e o cachorro, são essencialmente diversas e, ainda assim, estão em sucessão temporal e não podem, logo, serem infinitas em número. Portanto, "causas essencialmente diversas" não são necessariamente finitas em número.

Refutação

1. Santo Tomás não demonstra a existência de Deus por meio de qualquer sucessão de causas temporais.

2. Uma sucessão temporal ("série") de causas *per se* de um efeito ("causas essencialmente diversas") é impossível. Pois, se causas *per se* de um efeito pudessem existir, como o autor afirma aqui, em uma relação temporal, a existência de uma primeira causa poderia ser demonstrada por meio de uma sucessão temporal de causas, e o universo, ao contrário do que afirma repetidamente o Sr. Adler, poderia ter tido seu começo no tempo demonstrado. Pois, a menos que uma "série" de "causas essencialmente diversas" (causas *per se)* tenha uma causa primeira, nenhuma das outras causas será uma causa. "Desse modo, portanto, se a causa móvel se estendesse ao infinito, não haveria primeira causa; mas a primeira causa seria a fonte de todas (as causas): assim, seguir-se-ia que todas as causas como um todo seriam

removidas; pois, quando a causa é retirada, as coisas que são as causas são removidas."[4] Deve haver, então, uma primeira causa de tal "série".

Mas, se é dito que essa primeira causa está fora da ordem temporal, mas o número de tais causas na ordem temporal é infinito, mais uma vez não haverá primeira causa da "série" toda e aquelas causas não serão causas. Pois, já que é afirmado que essas causas são infinitas, não haverá uma causa entre elas que possa ser causada por uma causa exterior à sucessão temporal. Pois qualquer uma que tenha sofrido atuação de uma causa extra-temporal deve ser uma causa determinada e, portanto, estará separada do efeito final por um número finito de etapas. Será, desse modo, na realidade a primeira causa na ordem temporal, e as "causas" restantes depois disso não serão causas de modo algum. Assim, é necessário que uma "séria de causas essencialmente diversas" tenha uma *primeira* causa na ordem do tempo. Ora, a causa eficiente *per se* absolutamente primeira na ordem temporal não poderia ser causada por qualquer coisa na ordem temporal, já que, neste caso, não seria absolutamente primeira nessa ordem. Ou, então, ela própria é sem causa ou é causada por causas superiores que não estão na ordem temporal, pois é absolutamente primeira, não tem causa eficiente, não apenas uma causa eficiente que seja anterior a ela no tempo, mas causa eficiente que seja anterior de qualquer forma.

Mas, se não tiver causa eficiente de forma alguma, deve ter o ser de si própria, o que é impossível; pois a primeira causa *per se* na ordem temporal deve ser um corpo. De outro modo não estaria no tempo, exceto *per accidens*, como uma alma está no tempo porque anima um corpo: mas desse modo não seria uma primeira causa *perse* na ordem temporal.

Mas é impossível para um corpo ser a causa de si mesmo: pois isso iria requerer que fosse tanto o motor e o movido ao mesmo tempo, e isto sob um aspecto, sob o aspecto que diz respeito à coisa causada. Portanto, nenhuma causa eficiente *perse* que seja a primeira na ordem do tempo pode ser a causa de si mesma; conseqüentemente, deve ter seu ser tirado a uma causa externa à ordem temporal.

Ora, ou todas as coisas no universo foram produzidos desta forma, isto é, a criatura como um todo e, por conseguinte, o universo

4 Em ÍÍMi/., 1.3.

teria tido um começo no tempo, ou não foram todas produzidas deste modo. Se não tivessem sido, as outras coisas no universo não teriam causa que fosse a primeira na ordem temporal. Assim, poderiam ter sempre sido. Suponhamos, então, que sempre fossem, pois, se não fossem, mais uma vez o universo inteiro teria um começo no tempo.

Este corpo, então, que é uma primeira causa na ordem do tempo, poderia ter sido produzido pelos corpos que existiram antes dele, já que sempre existiram. Mas a causa de ambos, isto é, dos corpos eternamente existentes e do corpo que foi o primeiro na ordem do tempo relativa às coisas produzidas por ele, deve ter alguma inteligência, já que ambas requerem uma causa externa à ordem material. Isso foi demonstrado quanto a uma causa que seria a primeira na ordem temporal e é facilmente demonstrado quanto a corpos eternamente existentes, como se segue: tais corpos ou causas poderiam não ter sido causados por uma primeira causa na ordem corpórea, visto que, por hipótese, não há tal causa primeira na ordem temporal; caso contrário, não seriam eternas. Portanto, devem ter sua primeira causa eficiente fora da ordem material, e tal causa deve ser uma inteligência, como é evidente a partir da natureza do intelecto, ou seja, que é imaterial *per se*. Mas seria em vão produzir um corpo para ser uma primeira causa na ordem do tempo quando poderia ter sido produzida por corpos já existentes. Um intelecto, no entanto, não atua em vão. Portanto, todos os corpos teriam tido um começo no tempo, aso algum tenha tido.

Com isso se verifica que o universo inteiro poderia ter tido o começo no tempo demonstrado caso pudesse haver uma causa eficiente *per se* que seria a primeira na ordem do tempo. Mas o Sr. Adler afirma ser impossível demonstrar isso. Portanto, não poderia haver uma única causa *perse* que seja a primeira na ordem temporal.

3. Neste argumento o Sr. Adler tenta provar que a existência de Deus não pode ser demonstrada por meio de uma "série", ou seja, uma sucessão temporal de "*causas essencialmente diversas*". Mas o primeiro argumento, de acordo com a intenção dele, elimina a possibilidade de demonstrar a existência de Deus através de *qualquer* sucessão temporal de causas, isto é, "séries". Assim, é uma violação do método de demonstração provar isso de novo para uma "série" de "causas essencialmente diversas". Pois isso é como demonstrar primeiro que

o triângulo como tal tem ângulos iguais a dois ângulos retos, e então demonstrar isso por isosceles; e tal demonstração é defeituosa, já que a finalidade da demonstração é conhecer a causa; mas a causa está no que é proporcionalmente universal ao efeito, por exemplo, o triângulo tem ângulos iguais a dois ângulos retos, não isosceles e igual a dois ângulos retos; "série" de causas e a impossibilidade de demonstrar a existência de Deus, não uma "série" de "causas essencialmente diversas" e esta impossibilidade.

Caso for argumentado que essa objeção é válida apenas na ordem demonstrativa, enquanto na ordem dialética pode haver muitos argumentos que provam a mesma conclusão, e que os argumentos do Sr. Adler são dialéticos, admitimos o maior, mas negamos o menor. Pois os argumentos de Santo Tomás visam ser demonstrações. Isso é manifesto a partir do fato de que as primeiras três vias terminam com a afirmação da necessidade conseqüente de postular a existência de Deus, assim como a partir do seguinte: "Uma vez que a natureza opera para um fim determinado, sob a direção de um agente superior, é necessário que as coisas feitas por ela ainda se reduzam a Deus, como à causa primeira."[5] A conclusão pode não ser declarada necessária ao menos que o argumento seja demonstrativo. A intenção demonstrativa é também aparente no último livro da *Física* e na *Metafísica*, bem como em muitos outros lugares. Mas seria novamente um defeito no método derrubar argumentos demonstrativos por outros dialéticos. Além disso, o Sr. Adler declara sua intenção demonstrativa neste artigo: "A análise a seguir, penso, determina a resposta que deve ser dada." (I, p. 193). E, mais uma vez: "Nossa análise até agora eliminou duas possibilidades de demonstrar a existência de Deus como uma causa exigida para efeitos de existência conhecida" (II, #5, p. 200).

Mas é possível argumentar que as provas de Santo Tomás são meramente dialéticas, visto que ele prova a mesma coisa nas cinco vias. Então, o presente autor diz: "Se puder haver *apenas uma* demonstração logicamente adequada de qualquer proposição que é estabelecida com certeza – o que parece ser opinião de Santo Tomás sobre o assunto –, então devemos perguntar se os cinco argumentos desenvolvidos por Santo Tomás são cinco *vias* de afirmação do

5 *S.T. I*, q.2, a.3, ad 2, grifo meu.

mesmo argumento, se um deles é a prova válida e ou outros não ou se nenhum destes *tal como escrito* é estritamente uma demonstração, mas apenas uma indicação de onde uma manifestação pode estar" (I, p. 193).

A isso respondemos que as cinco provas de Santo Tomás não são cinco provas da mesma conclusão formalmente, mas apenas materialmente. Pois a primeira prova demonstra a necessidade de um primeiro motor, a segunda demonstra a necessidade de uma primeira causa eficiente, a terceira demonstra a necessidade de um ser necessário, a quarta a necessidade de um ser perfeito e a quinta a necessidade de um regente do universo. Acontece que Deus é cada uma dessas coisas, ou, pelas provas, entendemos Deus por cada um destes termos que ficam no lugar da definição. Sob esse aspecto as demonstrações são imperfeitas, ou seja, na medida em que não procedem de uma definição formal e, por esse mesmo motivo, mais de uma demonstração é possível, de acordo com o número de coisas que ficam no lugar da definição e podem ser conhecidas a partir de efeitos conhecidos. Mas isso de modo algum afeta a necessidade da conclusão de *que* Deus existe, já que é conhecido com necessidade que *apenas* Deus poderia ser um primeiro motor, primeira causa eficiente, etc. Então a imperfeição neste modo de demonstração não a reduz a uma prova dialética.

E isso explica a passagem de Santo Tomás que o presente autor cita: "Nas coisas especulativas, o meio de demonstração que perfeitamente demonstra a conclusão é apenas um."[6] Pois a demonstração da existência de Deus não é demonstração perfeita. Mas, de jeito nenhum, segue-se daí que uma prova que não é uma perfeita demonstração é apenas dialética, como explicamos. Santo Tomás, é verdade, opõe-se à demonstração perfeita de uma prova provável na passagem citada pelo Sr. Adler. Ele acrescenta: "E de modo parecido quanto à coisas operativas, quando aquilo que tem um propósito se adequa, se posso assim dizer, a esse fim, só é necessário um único meio de demonstração. *Mas a criatura não está relacionada dessa forma com o seu fim, que é Deus.* Por isso, é necessário que sejam elas multiplicadas" (*loc. cit.*, grifo meu). A partir disso se percebe como a multiplicidade da

6 **S.T. I, q. 47, a. 1, ad 3.**

criatura encontra a possibilidade de mais de uma demonstração da existência de Deus e, ao mesmo tempo, como cada demonstração é imperfeita sem afetar a necessidade da conclusão.

4. "Causas essencialmente diversas", ou seja, causas que estão numa linha de causalidade *per se* em relação a um dado efeito, *devem*, ao contrário do pressuposto no segundo argumento do Sr. Adler, ser simultâneas, e justamente por aquela razão e precisamente como causas e agindo como causas. A causa *per se* de um efeito é aquela que produz o efeito em virtude de sua própria natureza, e não em virtude de algo que tenha recebido e pode ter ou não ter a mesma natureza.

A causa da estátua *per accidens* é, de fato, Policleto, *mas per se* a causa da estátua é a confecção da mesma (*faciens statuam*) pois Policleto é a causa da estátua na medida em que passa a (*accidit ei*) fazê-la.[7] Pois é a confecção da estátua o que, em si, produz a estátua, não Policleto como que em virtude da qual a estátua é feita, mas apenas como um sujeito. Da mesma forma, o bastão que está movendo é a causa *per accidens* do movimento da pedra quando movida pela bastão, porque é o movimento da bastão que move a pedra. Mas isso só é assim porque ao bastão *ocorre* mover-se. Pois, assim como a confecção da estátua é a causa *per se* da estátua sendo feita, do mesmo modo o movimento é a causa *per se* de uma coisa sendo movida.

Mas o movimento não subsiste em si mesmo; portanto, como um agente subsistente, este é uma causa *per se* que tem o ato pelo qual ele causa em virtude de sua própria natureza, assim como, por exemplo, a mão move a si mesmo como algo vivo, não em virtude de ser movida por algo exterior a si, do que se segue que o movimento da mão é uma causa *per se* do movimento do bastão. Mas a virtude que a mão tem de mover-se, considerando que possui isso em virtude de sua natureza, é algo que recebeu de um princípio superior, ou seja, a alma. Portanto, a alma é uma causa *per se* do movimento do bastão pela mão. Mais uma vez a virtude da alma de mover o corpo é algo que ela possui por sua própria natureza; no entanto, não tem isso por si só a partir de um princípio fundamental, pois não tem o seu ser a partir de si.

---

7 *Em IIFis.* 1.1, n. 4.

Além disso, trata-se do ser de algo que atua como agente; e, já que o que começa a existir recebe seu ato do agente, deve ser movido simultaneamente com o agente, e isso é necessário se o motor causa o movimento *per se* ou *per accidens*, como o movimento da mão é a causa *per se* do movimento do bastão e ambos são movidos simultaneamente; ou, se um bastão move uma pedra, o bastão é a causa *per accidens* do movimento da pedra, ainda que também seja movido simultaneamente com a pedra. Por essa razão, de a ação e a reação serem simultâneas, é impossível que causas na sucessão temporal sejam causas de um efeito. Por exemplo, quando a água é aquecida, é usada mais tarde para esquentar um leito, então o leito é usado para aquecer um corpo. Mas a sucessão temporal é provocada pela duração do efeito que atua subseqüentemente como uma causa de outro movimento.

Embora não seja necessário que causas *per accidens* estejam na sucessão temporal, uma vez que todas as causas de um único movimento devem ser simultâneas, como já explicamos, todavia é necessário que causas que estão na sucessão temporal sejam causas *per accidens* que podem ser vistas do seguinte modo: pela sucessão temporal, aquilo que primeiro recebeu o calor agora aquece. Assim, evidentemente, não aquece *per se*, isto é, em virtude de si mesmo, mas em virtude do que recebeu. Mas isso é, por definição, o que é para ser uma causa *per accidens*. Desse modo, é impossível às causas *per se*, o que o Sr. Adler chama de "causas essencialmente diversas", estarem em uma sucessão temporal, suposição sobre a qual todo o seu presente argumento é fundado. Pois, se é impossível a causas *per se* estarem em uma sucessão temporal, é inútil tentar provar que a existência de Deus não poderia ser demonstrada a partir de tal sucessão de causas; pois tal sucessão de causas poderia não existir.

Portanto, é inteiramente irrelevante para a demonstração da existência de Deus se o universo é eterno ou não. Pois, na hipótese passada, a sucessão infinita de causas seria de causas *per accidens*, como foi explicado; mas, *em qualquer momento*, as causas *per se* de qualquer mudança seriam necessariamente finitas, e isso, não porque são simultâneas, como o Sr. Adler afirma, mas pela seguinte razão: sejam quais forem as causas que podem ser de um único efeito, quer *per se*

ou *per accidens*, por exemplo, o movimento de uma pedra por vários bastões, a primeira da qual é movida por uma mão, as causas *per accidens* devem ser causadas por uma causa *per se*, e isso é necessário pela natureza da causa *per accidens*. Pois uma causa *per accidens* causa o efeito não em virtude de si mesma, mas em virtude de algo que recebeu. O movimento da mão, por sua vez, deve ser causado por outra causa *per se*. Mas deve haver uma primeira causa nessa ordem: caso contrário, o efeito não teria causa, já que as causas intermediárias são causas apenas na medida em que são causadas. Consequntemente, o número de causas deve ser finito, não porque são simultâneas, e nem mesmo porque são todas causas *per se*, mas porque são redutíveis a causas que são causas *per se* e, portanto, necessárias ao efeito por definição. Mas o número de causas acidentais em um único movimento não pode ser infinito, já que devem receber seus efeitos de uma causa *per se*, mas, se as causas *per accidens* fossem infinitas em número, não haveria a primeira a receber seu ato de uma causa imediata *per se* e, conseqüentemente, as chamadas *causasper accidens* não seriam causas de forma alguma.

O princípio da simultaneidade de causas, portanto, é a singularidade do movimento ou efeito, cujas causas são afinal reduzidas a causas *perse* deste efeito, que devem ser finitas em número como é necessário a este efeito e às causas intermediárias. De modo correspondente, um infinito número de causas tem seu princípio nisso, de que deve haver uma sucessão de movimentos ou efeitos, já que o número infinito de causas requer uma sucessão temporal de causas (sobre o pressuposto de que um infinito real não pode existir, tal que seja apenas absolutamente certo para a ordem corpórea). Uma sucessão de efeitos é necessária porque as causas do movimento único devem ser simultâneas. Mas, para estar na sucessão temporal, as causas devem ser causas *per accidens*, como foi mostrado. Desse modo, como o princípio de um número infinito de causas é, em última instância, causalidade *per se*, o princípio de um infinito número de causas, ou seja, o princípio de sua possibilidade, é causalidade *per accidens*. "Mas nas causas que não operam simultaneamente, isso se faz impossível, conforme os que propõem uma geração perpétua. Ora, essa afinidade é acrescida às causas, pois, por exemplo, é acrescido ao pai de Sócrates ser ou não

filho de outro. Porém, não é acrescido ao bastão, enquanto move a pedra, o ser movido pela mão, porque só move enquanto é movido".[8]

A verdadeira doutrina nesta matéria, bem como a indubitabilidade do ensino Santo Tomás, manifesta-se na seguinte passagem:

> Nas causas eficientes *per se* é impossível proceder até ao infinito, como se, por exemplo, as causas requeridas para um efeito se multiplicassem ao infinito; como se uma pedra fosse movida por um bastão e este pela mão, e isto ao infinito. Mas não se reputa por impossível o poder proceder-se até ao infinito, *per accidens*, nas causas agentes; como se, por exemplo, todas as causas que se multiplicassem ao infinito devessem se seguir à ordem de uma só causa, sendo porém a multiplicação delas acidental. Assim, se um artífice usa de muitos martelos, *per accidens*, porque um se quebra após outro, resulta por consequência que tal martelo entra em ação depois de tal outro. E semelhantemente sucede a tal homem que, medida em que gera, ele haveria de ser por outro homem. Pois ele gera na medida em que é homem *(inquantum homo)* e não na medida em que é filho de outro homem. Pois todos os homens no ato de gerar possuem algum grau de causas eficientes; a saber, o grau de um gerador em particular. Daí não ser impossível que o homem seja gerado pelo homem, ao infinito. Mas sê-lo-ia se a geração de tal homem dependesse de desse mesmo homem, do corpo elementar, do sol e assim por diante, ao infinito.[9]

5. O ato de treinar um cachorro não é uma causa *per se* do ato subseqüente de portar a carga; mas o hábito de ser treinado é uma causa *per se* desta operação; como a geração do pai não é a causa *per se* da geração do filho, mas o homem é a causa da geração do filho, já que ser um homem é *per se* necessário para gerar um filho, como ter um hábito é *per se* necessário para realizar uma operação procedente de

---

8 *II Con. Gent., c. 38, ad 5*, grifo meu. Em relação ao movimento da pedra, ou seja, do efeito, o movimento do bastão não é acidental, mas é, em relação à natureza do bastão, acidental, pois o movimento *sucede* o bastão. Conforme supracitado, da parte do efeito, que é uma causa *per se* sem a qual o efeito não seria produzido, como a pedra não seria movida a menos que o bastão, como foi movido, a movesse. Mas, do ponto de vista da causa, esta é uma causa *perse*, em virtude de cuja natureza o efeito procede, e neste sentido o bastão não é uma causa *per se*. Novamente, a causa *per as*, como uma causa criada, deve ser reduzida da potência ao ato por uma causa mais elevada, na ordem da natureza ou da operação, e esta é a *ratio* para demonstração por meio do movimento e por meio de causas eficientes, respectivamente; por conseqüência, o termo causa *per se* deve ser entendido analogicamente: pois todas as causas *per se*, exceto a primeira causa, causa em virtude de um ato recebido.

9 *S.T. I*, q. 46, a. 2, ad 7.

tal hábito. Duas coisas causam *per se: o* ser em ato e a causa do que age estando em ato, sob o aspecto em que age, quando age. Mas o que causou o vir a ser daquilo que atua, tal coisa causa *per accidens.* A menos que a mesma coisa seja ao mesmo tempo a causa de algo estar em ato e de tê-lo feito vir a ver, por exemplo, o sol é tanto a causa da geração de um homem como de seu ato de gerar outro. Mas o ato de treinar o cachorro é *per se* a causa do cachorro ser treinado, já que é *perse* necessário que alguém esteja treinando o cachorro quando este está sendo treinado. E estas são coisas simultâneas.

O mesmo se dando em todo movimento, pois o movimento é o que tem ação e reação, e ação e reação devem ser simultâneas. Na ordem das causas particulares, é verdade, *este* cachorro é capaz de carregar a carga em virtude de ter sido treinado previamente, assim como *este* homem é capaz de gerar em virtude dele próprio ter sido gerado. Mas ser treinado não requer *per se* vir a ser treinado, assim como ser homem não requer *per se* vir a ser um homem. Portanto, é evidente que a causa *per se,* e o efeito, devem ser simultâneos. Assim, é impossível, como supõe o Sr. Adler, que haja uma "série", ou seja, uma sucessão temporal de causas *per se* de um efeito, "causas essencialmente diversas".

Por conseguinte, o exemplo do Sr. Adler de supor o menor não exemplifica; pois a causa como causa, ou seja, o homem treinando o cachorro, é *simultânea* a seu efeito, isto é, o cachorro sendo treinado.

Sr. Adler – Terceiro Argumento, II, #6, *B, pág. 201, 202*

A existência de Deus não pode ser demonstrada por um conjunto de causas que são as causas de um efeito que não é adequado a uma causa final única. Mas "um conjunto de causas essencialmente diversas" (causas que são simultâneas e em uma linha *perse* de causalidade em relação a um dado efeito) é constituído de causas de um efeito (vir a ser) que não é adequado a uma causa final única. Portanto, a existência de Deus não pode ser demonstrada por um "conjunto de causas essencialmente diversas."

A premissa maior é conhecida a partir da natureza da demonstração *a posteriori.* A menor é provada da seguinte forma: Vir a ser é o

efeito de causas físicas (instrumentais) e, hipoteticamente, de Deus (causa principal), cada uma das quais é uma causa total do efeito, de acordo com Santo Tomás.[10] Portanto, não há uma causa final, mas duas, ao menos em possibilidade, a causa final instrumental e a causa principal que seria Deus.

Refutação

Como é evidente, a única dificuldade pode ser com o pormenor deste argumento que, na declaração do Sr. Adler, encontra-se principalmente na autoridade de Santo Tomás, que afirma a totalidade da causa tanto para a causa instrumental quanto para a causa principal. Argumentar dialeticamente primeiro, pois, desde que a prova apresentada seja de autoridade, deve-se dizer que se isso fosse de fato ensinamento de Santo Tomás este teria de ter sido ou estúpido ou maliciosamente desonesto, na medida em que tivesse falhado intelectualmente com relação a uma inferência fundamental, a de que a existência de Deus não pode ser demonstrada a partir de efeitos físicos, ou, em vendo isso, tivesse apresentado raciocínio sofista para salvar uma verdade de fé. Agora, já que nenhuma dessas conclusões é sustentável, segue-se que a interpretação do Sr. Adler não está de acordo com a autoridade de Santo Tomás.

Mas, na realidade, nem os fatos ou os ensinamentos de Santo Tomás estão de acordo com a interpretação do Sr. Adler. Pois a causa instrumental e a causa principal não são linhas independentes de causalidade, como Santo Tomás manifestou em vários lugares, mas a instrumental é subordinada à causa principal, como o instrumento de mandato destina-se a mostrar. A causa instrumental é uma causa total no sentido de que a partir dela, aproximadamente, o efeito todo procede, como o movimento do lápis pode ser tido como a causa total da escrita que é produzida por esse movimento. Mas o lápis, já que é apenas um instrumento, deve ele próprio ser movido:

> Em qualquer agente, devem-se considerar duas coisas: a coisa que age e a potência pela qual age. Por exemplo: o fogo que aquece pelo calor. Ora, a potência do agente inferior depende da potência

10 *III Con. Gent.*, c. 70.

> do agente superior, enquanto este dá àquele a potência mediante a qual age, ou a conserva, ou também a aplica na operação. É o caso do artifície que aplica o instrumento para o efeito próprio, do qual, no entanto, não dá a forma segundo a qual o instrumento opera, nem a conserva, mas apenas lhe dá o movimento. É, pois, necessário que a ação do agente inferior não proceda só de si mesmo por virtude própria, mas também proceda da virtude de todos os agentes superiores. Opera, pois, em virtude de todos eles. E, como se verifica que o mais inferior dos agentes é imediatamente operativo, também a potência do primeiro agente é imediatamente produtiva do efeito, visto que a potência do agente inferior não tem donde produzir o efeito por si mesma, mas o produz pela potência do agente imediatamente superior. E este recebe de outro superior. E, assim, a potência do agente supremo manifesta-se produtiva, por si mesma, do efeito como causa imediata, como se verifica nos princípios demonstrativos dos quais o primeiro é imediato. Assim, pois, como não é inconveniente que uma operação seja produzida por um agente superior e por sua potência, também não o é que o mesmo efeito seja produzido por agente inferior e por Deus, de um modo imediato por ambos, embora de modos diversos.[11]

A dificuldade do autor aqui é dupla: em primeiro lugar ele falha em entender a analogia da causalidade, por meio do qual as causas não são finais até chegarmos ao que é primeiro sem qualificação; segundo, através de uma tendência racionalista para ontologizar toda distinção, ele não vê como uma coisa pode ser formalmente muitas (de acordo com as relações que as coisas têm) e em si mesma uma, já que não há contradição no fato de Deus ser a primeira *causa movens* e *causa efficiens* na ordem do vir a ser, bem como a primeira causa na ordem de ser *(causa essendi)*. Neste, como em outros lugares, ele se aplica muito rapidamente à lei do terceiro excluído.

Sr. Adler – Quarto argumento, II, # 9, pág 206-209, e UIpàg 209-216

Este argumento é dividido em três partes. Na primeira, o Sr. Adler pretende mostrar que há um único caminho restante possível para demonstrar a existência de Deus (II, #9), tendo eliminado, do seu ponto de vista, os caminhos tradicionais; na segunda, ele declara o que pensa ser a única demonstração possível (III, pág. 209, 210).

11 *III Con. Gent., c.* 70.

Na terceira parte ele levanta dificuldades e dúvidas acerca dessa demonstração proposta (III, pág 210-216). Por uma questão de clareza, seguiremos cada uma dessas partes com a sua refutação.

Sr. Adler – Quarto Argumento, primeira parte, II, #9

A existência de Deus pode ser demonstrada a partir de um efeito conhecido que é o próprio efeito de Deus. Mas a preservação no ser é sabidamente um efeito que é efeito próprio de Deus. Então, etc.

A premissa maior é evidente. A menor é estabelecida pela autoridade de Santo Tomás.

Refutação

A dificuldade inteira, evidentemente, encontra-se no menor argumento. As refutações, conseqüentemente, são todas dirigidas a essa premissa.

1. Nenhuma demonstração deve se basear formalmente em uma premissa aceita por autoridade; e o Sr. Adler nem demonstra a necessidade da proposição de que a preservação do ser é o efeito próprio de Deus, nem se manifesta, ou mesmo afirma, no sentido de que isso é auto-evidente.

2. A autoridade de Santo Tomás pode ter pouco peso para o Sr. Adler, visto que ele dispensou todas as vias pelas quais a autoridade alega ter demonstrado a existência de Deus, assim como muitas das suas conclusões em outros assuntos, como, por exemplo, na política, no direito, na lógica; de modo que o peso dialético de sua autoridade deve ser insignificante para o autor da presente obra. De fato, no ato de determinar o ensinamento básico de Santo Tomás, o Sr. Adler o acusa de contradizer a si mesmo: "A contradição poderia ser facilmente resolvida, se fosse *meramente* aparente e devida a ambiguidade verbal." (II, #9, c, p. 207). Ele ainda prossegue dizendo: "Já que a contradição não é aparente, mas real, devemos resolvê-la fazendo uma escolha entre textos em conflito." Ora, este procedimento é completamente ininteligível; pois, se Santo Tomás é tão indigno

de confiança quanto parece ser para o Sr. Adler, como poderia uma demonstração ser fundada sobre o que é, na melhor das hipóteses, uma determinação provável do seu ensinamento mais fundamental?

3. Não se encontra autoridade alguma em Santo Tomás para a proposição de que Deus é a causa *única* de conservação do ser. A única citação que o Sr. Adler fornece a favor desta opinião (*S.T.*, I, q. 65, a.9, ad 1) é, infelizmente, incorreta; há apenas quatro artigos na questão 65 da primeira parte.

Ora, o ensinamento de Santo Tomás é manifesto em outras passagens citadas pelo Sr. Adler. Desse modo, Santo Tomás diz que o que é próprio a Deus em relação à criatura não é a conservação do ser, mas ser a causa deste absolutamente, ou seja, universalmente. "Mas o efeito próprio de Deus criador – o ser em absoluto – é pressuposto a todos os outros. Por isso não pode nenhum outro ser cooperar dispositiva e instrumentalmente para tal efeito, porque a criação não depende de um pressuposto que possa ser disposto por ação do agente instrumental. Assim, é impossível que convenha a alguma criatura criar, quer por virtude própria, quer instrumentalmente, quer por ministério."[12]

Nisto, é visto que, na doutrina de Santo Tomás, é próprio a Deus causar o ser na sua universalidade. E isso pode ser visto novamente: "Pois o ser em si é o primeiro efeito mais comum (*communissimus*) e mais íntimo do que todos os outros efeitos; e, portanto, pertence apenas a Deus de acordo com a virtude adequada de tal efeito.[13]" Mas para que não se pense que a conservação também poderia ser o efeito próprio de Deus, deve ser dito que a conservação é efeito próprio de Deus não como tal, mas como continuação da criação: "Deus não conserva as coisas por uma nova ação, mas continuando a ação pela qual deu a existência; e essa ação é independente do movimento e do tempo."[14] Mas, caso se argumente que esta é a única conservação do ser nos ensinamentos de Santo Tomás, podemos exemplificar esta passagem a partir de muitas outras para mostrar que ele ensinou que existem causas secundárias da preservação do ser:

---

12 *12 S.T.* I, q. 45, a. 5, corpus.

13 *De Pot.*, q. 3, a. 7, corpus.

14 *S.T.* I, q. 104, a. 1, ad 4.

> E por conseguinte, e em verdade de modo principal, a primeira causa é conservadora do efeito, mas secundariamente todas as causas mediatas; e de maneira proporcional, quanto mais elevada e mais próxima estiver cada causa da causa primeira. Daí a conservação e preservação das coisas serem atribuídas a causas superiores também em relação às coisas corpóreas.[15]

É claro, portanto, que, no ensinamento de Santo Tomás, a conservação dos seres é própria de Deus apenas em relação à conservação de coisas imateriais. Mas as coisas imateriais, *qua* imateriais, não são contingentes, mas necessárias, isto é, consideradas naturalmente elas não podem existir. Portanto, para saber que são sustentadas no ser, deveríamos saber que poderiam não se sustentar no ser, ou seja, o simples fato de que tais coisas existam não implica que Deus exista; mas, quando a existência de Deus é conhecida, torna-se manifesto que até mesmo tais coisas dependem de Deus para sua existência. Conseqüentemente, embora na realidade a existência de tais coisas seja preservada por Deus, não sabemos disso a partir do conhecimento de que tais coisas existam, mas apenas quando entendemos que a existência de tais seres é recebida, por meio da analogia da potência e ato na ordem da causa eficiente, que é na verdade a segunda via de Santo Tomás para demonstrar a existência de Deus. Pois, como a citação acima deixa claro[16], não existe uma distinção por parte de Deus entre a causa eficiente de uma coisa na ordem de produção e na ordem de conservação, e isto não é nem por uma distinção da razão *cum fundamento in re* com relação à produção de coisas imateriais, já que são necessariamente criadas, não geradas.

O Sr. Adler, conseqentemente, não pode pretender pelo "efeito único" a existência de coisas imateriais, pois, como tais, sua demonstração proposta seria, na melhor das hipóteses, nada mais do que uma versão quase ininteligível da segunda via de Santo Tomás; considerando que ele rejeitou esta via como insustentável. Além disso, é claro a partir da menor premissa da demonstração final que ele propõe: "Menor: as substâncias corpóreas existem." A partir disso é evidente que o único efeito de Deus não é, em sua intenção, a conser-

---

15 *S.T.* I, q. 104, a, 2, corpus.

16 *S.T.* I, q. 104, a. 1 , ad 4.

vação do ser de substâncias incorpóreas, que não é o efeito único de Deus nos ensinamentos de Santo Tomás.

A raiz da dificuldade do Sr. Adler com Santo Tomás nessa questão, e a razão por que Santo Tomás, do seu ponto de vista, parece contradizer em um lugar o que diz no outro, pode agora ser vista com clareza. Pois o Sr. Adler, evidentemente, mais uma vez aplicou a lei do terceiro excluído de uma forma acrítica. De fato, se começarmos com essa disjunção: ou Deus é a causa única da conservação do universo, ou a criatura, junto a Deus, conserva o ser das coisas – assim o que o Sr. Adler concluiu faria sentido. Pois em um momento Santo Tomás está explicando a dependência de todas as coisas por seu ser em Deus, isto é, como Deus é a causa principal e universal do ser das coisas uma vez que a natureza d'Ele é ser e apenas a d'Ele o é; em outro momento ele está explicando como as causas cooperam inferiormente na conservação das coisas corpóreas, quando essas causas são universais com relação aos efeitos e, portanto, causas equívocas:

> Mas às vezes o efeito não é apto a receber a impressão do agente de acordo com a mesma proporção que se tem no agente, tal como aparece em todos os agentes que não produzem algo semelhante de acordo com a espécie; como os corpos celestiais são a causa da geração de corpos inferiores diferentes de acordo com a espécie: e tal agente pode ser a causa da forma de acordo com a proporção de tal forma, e não apenas segundo como ela é adquirida nesta matéria; *eportanto é a causa não apenas do vir a ser (jiendi), mas do ser (essendi)*.[17]

Devido à disjunção absoluta postulada, isso pareceria contradizer a afirmação de que Deus é a causa universal da conservação do ser. Mas quando as qualificações próprias são feitas, ou seja, a de que Deus é a única causa da conservação bem como a causa principal e universal, mas também a de que a criatura é uma causa de conservação na medida em que também é universal em relação a um efeito mais particular, a contradição é vista como sendo apenas aparente. Mas, para resolver esta contradição as causas, devem ser vistas de forma analógica, como causas em sua universalidade se aproximam da

17 *S.T.* I, q. 104, a. 1, corpus, grifo meu.

universalidade da causalidade de Deus, e não univocamente, como o Sr. Adler as considerou.

A partir disso podemos ver, também, por que uma demonstração da existência de Deus como a causa do ser pareceu viável para o Sr. Adler, onde as outras manifestações pareciam falhar ao seu fim. Pois parecia como se apenas na ordem do ser Deus fosse uma causa única: esta intenção é evidente entre as seguintes opções em que ele está preparando o caminho para "a única demonstração possível":

> Além disso, na criação não há causas intermediárias, secundárias principais nem causas instrumentais. Portanto, dizer que ser é o efeito *próprio* de Deus significa que Deus é a *única* e *exclusiva* causa do ser, como Ele é a única causa criativa. Se essas coisas são assim, então deve ser possível provar a existência de Deus como a causa do ser de tudo o que precisa ter seu ser causado, pois aqui estamos lidando com um efeito que só pode ter uma causa. Assim, não devemos nos envolver em todos os problemas sobre série finita e infinita, primária e secundária, as causas principais e instrumentais, que surgem sempre que uma pluralidade de causas é possível. (II, #7, c, d).

Mas, na ordem do vir a ser como na ordem do ser, Deus não é a causa singular, no sentido de que é a única causa, causa tida indeterminadamente como algo comum. Em vez disso, Sua singularidade é como uma causa principal, ou seja, como uma causa primeira; e esse problema, isto é, o problema da analogia, não é mais evitado na ordem do ser do que é na ordem do vir a ser. A principal causa do erro do Sr. Adler, então, é a sua insistência em uma causalidade unívoca distinta da parte de Deus, por exemplo, um sentido em que como o homem Deus é a causa é risível, quando, na verdade, porque a criatura participa e imita a causalidade divina, não se pode chegar a tal distinção: a causalidade de Deus é necessariamente analogicamente comum à causalidade da criatura. Mas a causalidade é própria de Deus, pois é absolutamente principal e a mais universal. Na verdade, o procedimento do Sr. Adler pressupõe essa impossibilidade teológica, de que Deus deve criar uma criatura que não deve imitar seu Criador.

Na segunda parte deste argumento o Sr. Adler apresenta o que ele considera a única demonstração possível da existência de Deus. É evidente, a partir do que foi dito na refutação da primeira parte do

seu argumento, por que a existência de Deus não pode ser demonstrada da maneira que ele pretende, a saber, porque Deus não é a causa singular na ordem do ser, como essa demonstração pressupõe. Além disso, na medida que ele mesmo acha essa demonstração dúbia, é difícil conceber em que consistiria uma refutação disso. Procedendo formalmente, assumiremos uma intenção positiva, isto é, que a intenção do Sr. Adler é que o que ele apresenta como uma demonstração é *provavelmente* uma demonstração. Mas probabilidade é coisa oposta à impossibilidade. Portanto, a refutação consistirá em mostrar que é *impossível* demonstrar a existência de Deus da maneira que o Sr. Adler propõe. A partir disso, seguir-se-á que, ao contrário da declaração de fé na demonstrabilidade da existência de Deus, este não pode ser demonstrado através de qualquer dos meios indicados pelo Sr. Adler; e uma vez que esses meios esgotam todos os meios possíveis, do ponto de vista dele, a existência de Deus é absolutamente indemonstrável de acordo com a sua posição.

Como dissemos, isso já foi mostrado; pois a demonstração toda depende, como o autor admite, da proposição de que Deus é a causa única da preservação do ser nas coisas, e isso foi demonstrado como falso, tanto de acordo com os ensinamentos de Santo Tomás quanto demonstrativamente. Mas, por uma questão de exaustividade, apresentaremos a suposta demonstração, refutando-a, como se disse, ao manifestar ainda mais a sua impossibilidade.

Sr. Adler – Quarto Argumento, Segunda Parte, III, pág. 209, 210

O Sr. Adler declara este argumento de duas maneiras. A primeira é a seguinte:

Se algo existe cuja continuação em existência requer a operação de uma causa eficiente neste exato momento, então um ser existe cuja existência é sem causa. Mas substâncias corpóreas existem. Desse modo, etc.

Em sua segunda forma, que, na opinião do Sr. Adler, é equivalente à primeira, o argumento diz:

A existência de um ser contingente implica a existência de um ser necessário. Mas um ser contingente existe. Desse modo, etc.

A menor de ambas as formas é evidente a partir da experiência, e é universalmente admitida. A maior é apoiada pela prova anterior (Parte um do Quarto argumento), em que o Sr. Adler tentou estabelecer que Deus é a única causa da preservação do ser de outras coisas.

Refutação

1. A premissa maior pressupõe a verdade da proposição de que Deus é a única causa da preservação das coisas. Mas isso se demonstrou ser falso (refutação da Primeira Parte do Quarto Argumento do Sr. Adler). Portanto, a maior é falsa, e a demonstração é impossível.

2. Mais uma vez, contra a premissa maior: nenhuma proposição da forma "A implica B" ou "dado A, segue-se B", quando A e B estão na ordem real, pode ser auto-evidente formalmente. Isso deriva da natureza de uma proposição auto-evidente, pois uma proposição é auto-evidente quando não há meio termo necessário ou possível para manifestar a identidade material de um sujeito e um predicado. Mas, em uma proposição de forma lógica, tal como a maior da prova acima, a ilação sendo lógica, uma proposição auto-evidente exigiria que o sujeito e o predicado estivessem na ordem lógica; como é auto-evidente que a diferenciação seja atributo da espécie que diferencia. Mas quando A e B estão na ordem real, como no presente caso, a proposição não pode ser auto-evidente formalmente, visto que teria de ser mostrado, e entendido, que o ser real enquadra-se na formalidade lógica exigida pela natureza lógica da proposição e isso exigiria um meio termo; tal como o risível implica o racional porque o risível é uma propriedade do racional, e a propriedade necessariamente implica o sujeito de que é propriedade; e do mesmo modo para a diferenciação de qualquer predicável necessariamente predicado de um sujeito.

Se a premissa maior na demonstração pressuposta pelo Sr. Adler, pois, for verdadeira e materialmente auto-evidente, como ele deve achar possível (pois, caso contrário, não faria sentido sugerir tal coisa como uma demonstração), isso não se dá em virtude da relação lógica, mas por causa da identidade material real dos termos, isto

é, a de que a exata noção da existência contingente contém a idéia de sua dependência sem seu existir para com um ser existente que é absolutamente necessário. Mas isso é evidentemente falso com relação à idéia humana da contingência como tal; caso contrário, Deus entraria na definição de cada coisa criada, o que não apenas é contrário à autoridade de Santo Tomás, e evidentemente falsa a partir da experiência, mas é contrário a razão. Pois isso implicaria que o que está mais afastado da ordem sensível é conhecido primeiro pela abstração do sentido, ou, ainda, que o que é mais inteligível em si é mais inteligível para nós.

Mas na realidade, assim como a existência de Deus é auto-evidente naquele Conhecimento de Deus que é de Deus e que é Deus, mas não em nosso conhecimento do que queremos dizer com o termo Deus (antes de sabermos que Ele existe), assim também, no conhecimento que Deus tem das coisas contingentes, as coisas contingentes para existir dependem do Ser necessário que é Deus; mas isso não pode ser conhecido em nosso conhecimento de seres contingentes como tais.

A maior da demonstração pretendida do Sr. Adler, portanto, não pode ser auto-evidente; pois a auto-evidência é entendida de acordo com a relação objetiva entre os termos de uma proposição como são conhecidas de acordo com sua própria formalidade, e a relação imediata entre "contingente" e "dependência de um ser necessário" não é verificada por esses termos, tais como nos são formal e adequadamente conhecidos. No entanto, de fato há uma conexão necessária entre esses termos, na medida em que Deus existe necessariamente e todo o mais necessariamente dependa d'Ele para existir. Mas essa necessidade é real e é conhecida como uma conclusão, não como um princípio de demonstração, ou seja, quando Deus tem sua existência conhecida, é conhecido que tudo o mais depende d'Ele para existir.

3. Mais uma vez, contra a premissa maior, se seres contingentes implicam um ser necessário que é Deus, longe de ter que demonstrar a existência de Deus, isso seria auto-evidente; mas seria necessário demonstrar a existência de tudo o mais, ou seja, os seres contingentes.

Sr. Adler – Quarto Argumento, Terceira Parte, III, #3, pág. 212-16

Na terceira e última parte do quarto argumento o Sr Adler levanta dúvidas a respeito da demonstração que ele propôs e que ele considera a única possível. Essa seção é dividida em duas partes, sendo que na primeira ele levanta dúvidas a respeito de sua premissa maior da demonstração; na segunda, supondo que a maior é auto-evidente e demonstrável, ele questiona se o ser necessário que teve a existência demonstrada é Deus. Ele ataca a auto-evidência da maior de suas duas maneiras: primeiro ao mostrar as dificuldades que acompanham a manifestação da relação imediata entre os termos; em segundo lugar, ao mostrar as dificuldades que surgem quando se tenta provar sua auto-evidência ao provar que ela pode ser argumentada *somente* por meio de *reductio ad absurdum*, tomando isso como uma propriedade de uma proposição auto-evidente. Na segunda parte, ele levanta dúvidas a respeito da natureza do ser cuja existência é hipoteticamente pressuposta como demonstrada, a saber, a de que, caso se trate de Deus, este deve ser conhecido como apenas um e ter nenhuma composição de potência e ato, nenhuma composição de matéria e forma, nenhuma composição de sujeito e acidente.

Refutação

Uma vez que a demonstração proposta pelo Sr. Adler mostrou ser impossível, não vai ser necessário defendê-la contra as dúvidas que o autor levanta contra ela. No entanto, com a finalidade de esclarecer a questão de modo geral, pode revelar-se útil manifestar alguns dos erros mais importantes na presente seção. Para facilitar o acompanhamento desta parte do argumento, vamos dispor as dúvidas que o Sr. Adler levanta a respeito de sua demonstração em forma de tópicos:

I. A demonstração maior é auto-evidente?

a. Os termos manifestam sua relação imediata?

b. O método de provar a auto-evidência provando que pode ser argumentada apenas por meio de *reductio ad absurdum* defende sua auto-evidência?

Podemos agora responder às dificuldades levantadas pelo Sr. Adler por ordem.

I.a. O Sr. Adler vê que, por sua premissa maior ser auto-evidente, o termo "contingente" teria de significar: *precisa de uma causa para sua existência* e *incapaz de causar a existência de outro*. Da mesma forma, o termo "ser necessário" teria que significar: *ter causa nenhuma para sua existência* e *causa da existência do ser contingente* (III, #3, b, pág. 212, 213). Ele está inteiramente certo em levantar essa dificuldade, por razões que foram aduzidas na refutação da parte anterior deste argumento; pois a proposição não é auto-evidente. Mas ele falha em concluir adequadamente que esta proposição *não pode* ser auto-evidente, já que o significado formal destes termos não pode incluir essas notas.

I.b. Aqui o Sr. Adler tenta demonstrar a auto-evidência de sua premissa maior para levantar dificuldades com essa prova. Mas parece que a auto-evidência de uma proposição não pode ser demonstrada e o Sr. Adler de maneira alguma explica como isso pode ser feito. Ele parece empregar a premissa maior: Uma proposição cuja auto-evidência ele pode provar *apenas* por meio de *reductio*. Isso é suficientemente verdade como um julgamento; mas como se pode saber que não pode ser provado diretamente, exceto por um número infinito de tentativas de provas diretas, as quais se mostram inválidas? Mas isso é manifestamente impossível.

O método do Sr. Adler de estabelecer essa etapa é claramente falacioso. Não é necessário repetir os argumentos pelos quais ele tenta estabelecer que isso não pode ser provado diretamente. Se a ocasião surgir, inúmeras objeções podem ser levantadas para o seu procedimento aqui; mas o assunto não é suficientemente importante para garantir análise minuciosa. É suficiente dizer que, quando ele tenta provar a premissa maior por *reductio*, ele não prova de modo algum. O que ele prova é o princípio pressuposto pela sua demonstração, que ele tentou estabelecer na segunda parte do quarto argumento. Pois a maior das demonstrações diz: a existência de um ser contingente não implica a existência de um ser necessário. Em vez disso, o Sr. Adler começa: Um ser contingente pode eficientemente causar a existência de outro ser, o que é o contrário de: A causa da existência em um ser contingente é o efeito próprio de Deus, ou seja, o contrário do

princípio pressuposto na demonstração própria. A partir daqui, conseqüentemente, as dúvidas que o Sr. Adler levanta são ininteligíveis.

Aqui o Sr. Adler tenta mostrar que, mesmo pressupondo a validade de sua demonstração, a existência de *Deus* não é necessariamente demonstrada. Mas essa dificuldade procede de uma concepção errada do que uma demonstração pretende manifestar. Na visão do Sr. Adler, ostensivamente, uma demonstração da existência de Deus deve demonstrar todos os atributos de Deus. Pelo mesmo raciocínio, Euclides, ao demonstrar a existência de um triângulo equilateral, falhou em demonstrar que este ser necessário não tem composição de potência e ato, de matéria e forma, de sujeito e acidente. Isto se funda em verdade, se as manifestações da existência de Deus são rejeitadas como ele rejeita. Mas, quando são entendidas e pressupostas, a demonstração necessária dos outros atributos negativos pode ser derivada deles como princípios.

Assim, Santo Tomás demonstra que não há composição de potência e ato no Ser que tem sua existência demonstrada, isto é, no ser que ele e, como diz, todos os homens entendem como Deus[18], que não há composição de matéria e forma[19] e que não há composição de sujeito e acidente.[20]

***

Para concluir, podemos dizer, então, que, longe de atacar as demonstrações de Santo Tomás, o Sr. Adler apenas mostrou sua inabilidade em entendê-las até o momento. Suas dificuldades são, de fato, dele próprio, e não do Doutor Angélico. Pois as "possibilidades" que ele considerou, tanto na ordem do vir a ser quanto na ordem do ser, são na realidade vias impossíveis, e não supostas por Santo Tomás e seus comentaristas.

De fato, se não na mente do Sr. Adler, a demonstração de Deus é impossível como ele a concebe, e, receio, esse é o efeito que as palavras

---

18 *S.T. I*, q. 2, a.3

19 *Ibid.*, q. 3, a.2

20 *Ibid.*, a. 6

dele teriam no leitor indisciplinado. Pois ele parece convencido de que esgotou todas as vias de demonstração possíveis e termina com graves dúvidas a respeito da única via que parece possível para ele. Mas o que ele mostrou, na realidade, é que a existência de Deus não pode ser demonstrada a partir de qualquer conexão de causas na ordem unívoca, ou seja, como coisas temporal ou simultaneamente relacionadas na ordem do vir a ser, empregando aqui uma noção logicamente unívoca de ***causa efficiens fiendi*** (seus três primeiros argumentos), ou na ordem do ser, empregando aqui uma noção logicamente unívoca de ***causa ejjiciens essendi*** (seu quarto argumento). A busca que fez foi por uma relação causal que é univocamente distinta tal como é verificada em Deus, e não analogicamente comum; e essa relação é impossível ***qua*** univocamente distinta, ou seja, como encontrada em Deus, mas não encontrada de nenhuma maneira na criatura.

Nisso, ele manifesta uma falha para compreender o conceito da ordem, não como é em Santo Tomás simplesmente, mas como é no universo. Pois essa ordem é realizada em uma assimilação da criatura a Deus. Portanto, é precisamente como causa, tomada indiferentemente, ou causa eficiente, tomada neste sentido, de que Deus não é singular. Sua singularidade é como a causa primeira e mais universal. Mas Ele é singular e totalmente diverso da criatura em Sua Natureza Incomunicável que é conhecida apenas por Si mesmo, pelos abençoados e, na escuridão da fé, por aqueles que acreditam que Ele revelou a Si tal como Ele é, a Santíssima Trindade de Três Pessoas em Uma Natureza Divina.

Na última parte do seu ensaio, o Sr. Adler pede,como um "daqueles gentios no mundo moderno que desejam a sabedoria natural", que lhe instruam "caso o meu discurso repouse sobre qualquer menoscabo erróneo de argumentos tradicionalmente aceitos." Tentei sinceramente e não sem uma medida de esforço entender suas dificuldades e esclarecer os pontos essenciais da doutrina em relação a eles, tendo em vista não apenas a defesa do ensinamento tradicional mas também a obrigação de manifestar esses preâmbulos à Fé para aqueles as quais pode ser negado o mais precioso de todos os dons por meio de uma má interpretação das verdades acessíveis à luz natural da razão. Não ignoro o grande serviço que o Sr. Adler prestou à Igreja ao estimular

os seus servos, os teólogos, para uma maior consciência de suas deficiências em relação às verdades perenes que é a sua vocação defender, e procurar meios até então negligenciados para trazer o poder da doutrina de Cristo para suportar as dificuldades dos nossos tempos.

Por essas razões, não parece inadequado sugerir que não basta "desejar a sabedoria natural" que se conforma a Cristo. Pois a história mostrou abundantemente que "ao que tem, se lhe dará; e ao que não tem, se lhe tirará até o que tem." Seria equivocado, portanto, em nome de Cristo, dar instrução sobre sabedoria natural, exceto quando leva à Fé. Mas, para isso, o principal meio não é o estudo. Pois somos exortados a "buscar em primeiro lugar o Reino de Deus, e a sua justiça e todas estas coisas vos serão dadas em acréscimo." A firme convicção da existência de Deus, que o Sr. Adler afirma solenemente no começo de seu ensaio, é com certeza fundamento o suficiente para pedir a este Deus a luz para conhecer Sua verdadeira Fé. Por essa Fé sabemos que tal oração deve ser atendida, ainda que no tempo de Deus. E, pelos ensinamentos de Cristo e Seus santos, sabemos que um certo silêncio interior é necessário para ouvir a resposta, tal silêncio como não é assegurado pela busca intensa da sabedoria natural. Portanto, ao dar qualquer instrução que exija atividade indevida da razão, apenas levaremos as pessoas a buscar a verdade de modo cada vez mais desvirtuado, dando-lhes a convicção errónea de que razão sozinha agrada a Deus. Nisso fazemos-lhes uma grave injustiça, e mais mal a nós mesmos.

Esta intenção, na verdade, não é irrelevante para o apelo por instrução na sabedoria natural. Pois a fé se prova nas suas obras: a questão da verdade é um ato humano e está sujeita, portanto, ao movimento das paixões, ainda mais porque o bem em jogo é um bem maior. Sem esse desprendimento e tranquilidade em relação às verdades criadas, portanto, que a Fé por si assegura quando é adequadamente cultivada, é mais improvável que os homens sejam capazes de libertar-se daquela subjetividade que condena de antemão a investigação filosófica ao fracasso, particularmente na medida em que as verdades da filosofia têm ligação mais direta com o apetite humano.

Se, então, um homem tivesse sabedoria natural, ele deveria portá-la com a generosidade de Deus, que só vai dar mais do que sabedoria natural, e com a Sua justiça, pois, se Ele for rejeitado, não vai dar nem mesmo o que for natural.

10. Uma nova abordagem da existência de Deus (1943)

Mortimer J. Adler

Nota Introdutória

No volume sobre Maritain no *The Thomist* (Vol. V, Janeiro, 1943), publiquei um artigo a respeito da demonstração da existência de Deus. As circunstâncias exigiram uma condensação e brevidade que impediram que a exposição do argumento fosse analiticamente adequada e que não permitiram exame extensivo dos textos relevantes em Aristóteles e Santo Tomás.

Desde a publicação do artigo, tenho estado envolvido em correspondências bastante longas com um número de pessoas com sério interesse nas questões levantadas. Em sua maior parte, meus correspondentes estavam de acordo acerca de uma declaração precisa e adequada da prova da existência de Deus ser uma tarefa intelectual ainda não realizada. São de várias opiniões a respeito da significância ou validade das "cinco vias" propostas por Santo Tomás. Eles situam os aspectos delicados em diferentes pontos. Alguns defenderam Santo Tomás contra o que consideraram ser meu ataque, e outros, independentemente de Santo Tomás, têm atacado a prova que propus. Mas, com poucas exceções, todos parecem concordar com a visão de que o problema está longe de ser resolvido.

No curso destas correspondências, aprendi como afirmar minha própria posição de maneira mais eficaz, como ampliar minha análise, como argumentar ou explicar pontos que, no primeiro momento, pensei serem óbvios. Posso resumir o efeito total de toda essa discussão, até onde sei, dizendo: primeiro, que estou mais certo agora do que antes de que não pode haver prova da existência de Deus a partir do *movimento* como o efeito conhecido; e, segundo, que eu agora vejo melhor que antes como expor e discutir uma prova válida da existência de Deus a partir do *ser* como efeito conhecido. Os problemas principais para mim agora são, e sempre foram, se essas duas coisas são verdadeiras, e *não* qual efeito sua verdade tem sobre o problema

de interpretar os escritos de Santo Tomás. Não faz sentido algum levantar a questão acadêmica até que as questões filosóficas tenham sido resolvidas.

Ao rever o artigo original à luz de discussão e ponderação subseqüentes, acho que ele pareceu bastante sólido em seu aspecto negativo, mas tanto incompleto e equivocado em seu aspecto positivo. O artigo original deu, ao menos em linhas gerais, uma correta indicação dos argumentos contra as provas do movimento. Mas a análise do movimento e da causa do movimento foi muito breve e insuficientemente explícita. Esse é um dos defeitos que espero remediar no presente artigo. Em seu aspecto positivo, o artigo original deu a ver sua insuficiência. Ele esboçou uma prova possível de Deus como *causa essendi*, mas falhou em estabelecer essa prova por uma verificação de premissas. Agora vejo que erros impediram-me de completar a tarefa que tinha assumido. O erro básico foi uma declaração radicalmente incompleta das premissas. Tão logo consegui declarar explicitamente todas as premissas sobre as quais a conclusão "Deus existe" depende por conta de sua demonstração *a posteriori*, fui capaz de verificar essas premissas como auto-evidentes e demonstráveis; e, onde as premissas são demonstráveis, penso que posso oferecer demonstrações. Esbocei esta prova revista e aperfeiçoada da existência de Deus e a distribuí entre alguns de meus correspondentes. Eles levantaram algumas novas objeções e dificuldades, mas acho que posso defender a prova contra todos eles.

Devo acrescentar mais uma coisa. Desde a publicação da edição sobre Maritain, houve alguns comentários sobre o meu artigo. Tenho em mente um do Dr. Otto Bird no *The Commonweal* (12 de Março de 1943), um do Dr. James V. Mullaney no *The New Scholasticism* (XVII, Abril, 1943) e um do Dr. Herbert Schwartz no *The Thomist* (VI, x, Abril, 1943). Destes, apenas o último é uma crítica extensiva do meu artigo. Diferente das outras análises, e diferente da crítica oferecida pelos meus correspondentes, a crítica de Schwartz deseja mostrar que meu artigo está errado em cada pormenor. Estudei-a cuidadosamente e penso que posso mostrar que quase falha como crítica, embora em muitas particularidades esteja certa em argumentar sobre pontos ou princípios com que concordo inteiramente e que tinha em mente ao escrever o artigo em questão.

Com todas essas coisas em mente, elaborei um segundo artigo sobre a demonstração da existência de Deus. No curso deste texto, tentarei realizar o seguinte:

1. Expandirei a análise do movimento e das causas do movimento sobre a qual o argumento negativo do meu artigo original (sua parte II, pontos #1-6) se baseava. Isso propiciará uma exposição mais adequada de que não pode haver prova de Deus como *causa fiendi*.

2. Apresentarei uma formulação mais precisa e explícita da prova de Deus como *causa essendi*, corrigindo os erros em minha formulação original e verificando todas as premissas envolvidas na demonstração.

3. Ao fazer as duas coisas precedentes, terei em mente todos os pontos levantados por meus correspondentes. Espero que as dificuldades que eles levantaram sejam resolvidas no presente artigo. Além disso, abordarei de forma explícita e, por algum tempo, a crítica de Schwartz, mostrando ponto por ponto por que e onde ele não consegue estabelecer seus julgamentos adversos.

Faço isso não porque a crítica de Schwartz por si mesmo mereça muita atenção, mas porque estou ciente de que nos círculos de escolástica contemporânea Schwartz reflete muitas pessoas, tanto em inclinação e conteúdo de espírito quanto também nos mal-entendidos e erros específicos tão claramente expostos por seu pensamento.

4. Finalmente, defenderei a prova contra as dificuldades ou objeções levantadas por aqueles dos meus correspondentes que viram esquemas provisórios e incompletos dela.

Este memorando é apenas um rascunho do artigo a ser escrito. Não quero publicar o segundo artigo até ter feito o possível para ter uma leitura cuidadosa e crítica das análises e argumentos apresentados neste memorando. É com isso em mente que li essas páginas mimeografadas, de modo que elas possam circular entre pessoas competentes para fazer julgamentos críticos e me dar a ajuda de que necessito no cumprimento dessa tarefa. Devo não tentar escrever uma versão final do artigo, e certamente não publicá-lo, até eu estar racionalmente certo de que recebi e considerei tudo o que pode ser dito sobre o memorando, quer seja um ponto de crítica adversa ou um ponto de elaboração positiva. Peço aos meus leitores que lembrem que isso é um *rascunho* e não um escrito finalizado; é submetido a eles para solicitar a ajuda no que me parece a mais importante, assim

como a mais difícil, tarefa que um filósofo moderno enfrenta. Apreciarei, portanto, qualquer sugestão que possam ter para um maior refinamento ou precisão de expressão ou indicações dos pontos em que a análise precisa ser ampliada ou, ainda, comentários sobre erros de fatos ou falácias no raciocínio. Em cada caso, espero que meus correspondentes façam mais do que simplesmente declarar seu ponto crucial, seja crítico ou a apontar necessidade de ampliação. Espero que eles forneçam explicações tão completas quanto lhes for possível; e, embora possam estar inclinados a citar a autoridade de Aristóteles ou Santo Tomás, espero que eles não se conformem apenas com tais citações, mas também tentem discutir o caso de forma independente.

Serei grato por qualquer comentário que os destinatários deste memorando se sintam impelidos a me enviar – mesmo que abordem este ensaio como um todo ou simplesmente discutam esta ou aquela parte. Também serei grato a eles se passarem esse memorando para outras pessoas que possam estar interessadas no problema e que possam contribuir com este empreendimento cooperativo. Se elas souberem de qualquer pessoa a quem uma cópia deste memorando deveria ser enviada e me avisarem, tentarei fornecer as cópias enquanto o estoque durar.

É com prazer que aproveito esta oportunidade para agradecer explicitamente às seguintes pessoas, pela paciência e entendimento, pelo tempo e esforço, em continuar a discussão do problema em conversas ou por correspondência: A. C. Pegis, Pe. Gerard Smith, William O'Meara, Pe. Ernest Kilzer, William Bryar, Irmão Theodore, Jacques Maritain, James L. Hagerty, Pe. Robert Slavin, Herman Bernick, Pe. R.J. Belleperche, Paul Weiss, Scott Buchanan, William Gorman, Pe. Richard Mignault, Leo Camp, Pe. Roger Maltais, Pe. George Thompson, Jacob Klein.

Mortimer J. Adler
Universidade de Chicago, 1º de junho de 1943.

I. Introdução

1. O andamento do texto original foi o seguinte:

a. Para mostrar que não há argumento válido a favor da existência de Deus que proceda de um *movimento particular* como uma efeito de Deus, este na condição de primeiro motor de todo movimento natural ou de primeira causa eficiente de todo movimento natural ou de a mais elevada causa principal de cada movimento natural. Duas coisas devem ser notadas aqui:

(1) Os argumentos em consideração devem partir de algum movimento natural particular que é um efeito real imediatamente conhecido. A primeira etapa em qualquer argumento *a posteriori* é a existência do efeito. E os argumentos devem proceder deste conhecido efeito de Deus como uma causa, através de etapas em que cada causa mencionada é uma causa do *movimento*, e não uma causa da *existência*, como, por exemplo, a existência de substâncias móveis e em movimento. Os tradicionais argumentos postos sob crítica em nenhum momento mudam das causas do movimento para as causas da existência (ou seja, de *causafiendi* para *causa essendi*). Se mudassem, teriam todos se tornado variantes retóricas da única prova possível, que é Deus como *causa essendi*.

(2) A crítica destes argumentos não deixa de ter em conta o fato de que, se Deus é uma causa dos movimentos naturais, Ele não é uma causa *no mesmo sentido* em que os agentes naturais são. Se Deus é a causa, ou uma das causas, de qualquer movimento natural particular, Ele é a causa, ou uma das causas, de cada movimento natural particular. Isso não pode ser dito de qualquer agente natural que seja limitado em sua causalidade, sua eficiência se estendendo apenas à produção de certos efeitos. Usando a linguagem tradicional, que é ruim em muitos aspectos, eu diria que as palavras "*causafiendi*" ditas de Deus e de qualquer agente natural são ditas analogicamente, não univocamente, ou equivocadamente. Há vários sentidos em que a

palavra "causa" é dita analogicamente – de uma causa eficiente e material, por exemplo, ou nas expressões "*causa fiendi*" e "*causa essendie* até mesmo de duas causas eficientes, ambas as quais são *causa fiendi*, como Deus e um agente natural, se seus modos de causalidade (sem e com movimento) são radicalmente diversos. Uma imóvel causa eficiente do movimento não causa *no mesmo sentido* que uma móvel causa eficiente do movimento. Ademais, deve-se observar que este aspecto da significância analógica da palavra "causa" é um tanto independente da distinção tradicional entre causas unívocas, equívocas e analógicas, pois isso depende não de uma comparação de duas causas como tais, mas de uma consideração da natureza da causa e a natureza do efeito: quando a causa e o efeito são os *mesmos* em natureza específica ou genérica, a causa é tida como uma causa "unívoca"; quando a causa e o efeito são *apenas analogicamente os mesmos,* a causa é tida como uma causa "analógica"; quando a causa e o efeito são simplesmente diversos, a causa é tida como uma causa "equívoca".
Se há qualquer causa equívoca, como é algo suposto, não faz diferença, porque para os propósitos desta discussão é necessário apenas admitir que, se Deus é a causa do movimento, Ele não é uma causa unívoca, por comparação com o efeito produzido.

b. Para mostrar que um argumento válido para a existência de Deus como *causa essendi* é possível, para traçar o argumento, e para considerar as dificuldades que devem ser superadas antes das provas tornarem-se sustentáveis contra todas as objeções, aqui duas coisas devem ser observadas:

(i) Como já observado, a noção de "causa" e "causalidade" não é a mesma quando se lida com causas do movimento e causas da existência. Ademais, ou existe apenas uma *causa essendi* ou existem muitas. Se há muitas, das quais Deus é uma e os agentes naturais o resto, então a "*causa essendi*" diz-se analogicamente de Deus e dos agentes naturais.

(2) Mesmo que devesse haver algum sentido ou sentidos em que os agentes naturais possam ser considerados como "*causa essendi*", a questão permanece, visto que Deus como *causa essendi* opera por meio de agentes naturais como causas intermediárias da existência. Com relação a isso, usei as palavras "efeito próprio" para significar um efeito produzido por uma única causa, causando diretamente ou sem intermediários. Estou agora ciente das dificuldades retóricas sobre tal uso de palavras, já que essas palavras têm muitos outros significados. Mas as dificuldades são apenas retóricas. A questão filosófica permanece: se a existência é eficientemente causada por Deus, a causalidade é direta e imediata. Se for, o fato de que a existência de uma substância é a causa *material* sem mediação da existência de seus acidentes não seria incompatível. Tentarei, conforme prossigo, esclarecer o vocabulário que empreguei, para ter certeza de que não pode haver mal-entendidos sobre o que significa a afirmação de que "ser é o *efeito próprio* de Deus". Deve-se notar que nunca é dito que "movimento é o *efeito próprio* de Deus" – embora seja óbvio que, se Deus é a causa do movimento, Ele é a causa de todo movimento, assim como Ele é a causa de toda existência participada. Em outras palavras, não é a "universalidade" do poder causal de Deus, se estendendo a cada efeito, se na ordem do ser ou do vir a ser, que está envolvida no falar do ser, em vez do movimento, como efeito próprio de Deus.

2. É necessário explicar como a autoridade de Santo Tomás foi usada no primeiro texto e como a autoridade de Aristóteles será usada neste.

a. Em nenhuma hipótese baseei ou irei basear qualquer conclusão que eu mesmo afirmo na autoridade de alguém. Nenhuma autoridade humana pode apoiar um argumento e fazê-lo demonstrativo. Ao citar Santo Tomás e Aristóteles *com aprovação* em qualquer ponto, sempre pretendo que o assunto citado seja considerado como uma proposição ou proposições que eu afirmaria indepen-

dente da autoridade deles, como auto-evidentes ou demonstráveis. O fato de eu às vezes citá-los com aprovação e às vezes rejeitar o que dizem não tem qualquer influência, já que a autoridade deles não é nunca logicamente um fator no argumento. Segue-se, portanto, que ninguém pode responder a meus argumentos citando a autoridade de Santo Tomás ou Aristóteles no sentido contrário, a menos que siga mais longe e ateste as proposições citadas.

b. As únicas razões para mencionar Santo Tomás e Aristóteles são retóricas e, aqui, principalmente para ligar meu próprio trabalho à tradição. Isso, me parece, se justifica por os princípios da filosofia fundamental em que meus argumentos se baseiam ***ocorrerem de ser*** princípios filosóficos tradicionalmente aceitos e expostos. Isso permite alguma abreviação da exposição da minha parte. Não preciso provar cada proposição que desenvolvo, visto que a audiência para a qual estou escrevendo sabe ou pode se instruir a respeito das provas a partir destas proposições de fontes tradicionais. Mas, onde pareço rejeitar uma posição tradicional, o defensor da tradição neste ponto é obrigado a fazer mais do que citar autoridades. Ele deve verdadeiramente argumentar a favor da posição que ele deseja defender.

c. No artigo original, além do mais, citei uma série de passagens de Santo Tomás que dá suporte à preposição "ser é o efeito próprio de Deus." Fiz isso não porque este proposição é provada por Santo Tomás. Citei estes textos simplesmente para indicar ao leitor como Santo Tomás me ajudou a descobrir a única prova possível da existência de Deus. Portanto, se o texto de S.T., I, 104, 2 se contradiz ou não, aparentemente ou realmente, outras passagens na ***Summa*** não tem relevância lógica de modo algum. A interpretação dos textos tem uma influência apenas sobre o que se pensa sobre Santo Tomás, não sobre a verdade. Contra aqueles que não fazem nada exceto argumentar a partir da autoridade de Santo Tomás, a citação de textos contrários é procedimento dialético que os obriga a defender não a verdade, mas a autoridade de Santo Tomás conforme usada em seus próprios argumentos fracos.

d. Minha citação das passagens da *Física e Metafísica* de Aristóteles neste artigo não é um argumento de autoridade. A citação aqui tem outro propósito retórico, a saber, mostrar discrepâncias entre as considerações de Santo Tomás e Aristóteles sobre causas e causalidade. Também a citação é por uma questão de brevidade. As provas para as proposições citadas devem ser encontradas em Aristóteles. As provas, não a autoridade de Aristóteles, são minha base para defender estas proposições. Quando eu me afastar ou rejeitar qualquer coisa que Aristóteles tenha dito, como farei, vou argumentar independentemente por meio da posição que tomei.

3. Devo proceder aqui na seguinte ordem, os numerais romanos indicando as partes subsequentes da discussão:

Em II: Estabelecerei algumas observações a respeito do movimento e suas causas e sobre a prova *a posteriori,* que será mais extensiva analiticamente do que a discussão muito curta destes assuntos no texto original.

Em III: Vou reafirmar os argumentos negativos do meu texto original (contra todas as provas do movimento) e comentar os desentendimentos, confusões e irrelevâncias de Schwartz.

Em IV: Vou desenvolver o argumento positivo para a existência de Deus como *causa essendi* e, aqui, comentarei os fracassos de Schwartz, que são similares em tipo, embora maiores em grau.

II. Análise das Causas dos Movimentos Naturais

1. Na *Física,* II, 3 e *Metafísica,* V, 2, Aristóteles estabelece sua análise das causas de um movimento. Essa análise tem duas partes principais: (a) uma distinção das causas em tipo, de acordo com a relação que cada uma mantém em relação com efeito, o movimento causado; e (b) uma consideração dos modos de causalidade.

a. A distinção quádrupla de causas em tipos não precisa ser discutida aqui. Estamos preocupados primeiramente com a causa eficiente, pois essa é a única causa que deve ser extrínseca, em vez de imanente, ao movimento causado. Além dos movimentos voluntários dos homens, em que um fim para o movimento encontra-se além do termo do movimento em si, o termo de um movimento natural é, em diferentes aspectos, a causa formal e final do movimento. A causa material e a formal (ou final) de um movimento estão *na* coisa movida, de acordo com a definição de movimento como o ato que é em potência no aspecto em que ele está em potência - a causa formal sendo o ato, a causa material a potência mencionada. Mas a causa eficiente é em si um movimento, não simplesmente o princípio imanente do movimento, seu ato constitutivo ou potência; e, portanto, deve ser o movimento de um sujeito distinto do sujeito cujo movimento é eficientemente causado. Os exemplos de Aristóteles aqui verificam isso: o homem que deu conselho, ou o construtor que constrói, ou o pai que procria, são mencionados como causas eficientes: e geralmente a causa eficiente é descrita como "o que faz o que é feito e o que causa mudança no que é mudado" (*Física*, II, 3, 194030-31). Causalidade eficiente, portanto, sempre envolve a correlação de agente e paciente, motor ou movido. Retornarei a este ponto e discutirei à luz do que é dito sobre movimentos na *Física*, III, 3.

b. A distinção entre modos de causalidade envolve dois pontos: o que Aristóteles chama de causas "acidentais" versus causas "próprias" e o que Aristóteles chama de causas "potenciais" versus causas "reais". Vou mostrar em breve que estas distinções se aplicam apenas para uma das quatro causas, isto é, a causa eficiente; ou, pelo menos, principalmente a esta. Em todo o caso, precisamos considerar essas distinções apenas na esfera da causalidade eficiente.

c. Além do acima exposto, Aristóteles fornece certas regras para discursos precisos sobre causas. Se a causa é nomeada genericamente ou especificamente, o efeito deve ser nomeado da mesma forma; se a causa é nomeada individualmente, o efeito deve ser

nomeado da mesma forma. Assim, o artista é a causa genérica de qualquer obra de arte como efeito genérico; o escultor, um artista específico, é causa do efeito específico, uma estátua: e esse escultor individual é a causa individual deste efeito individual, esta estátua. Causas ou efeitos genéricos e específicos não existem, não mais do que gêneros e espécies de substâncias existem. Apenas indivíduos existem, além da ordem do entendimento. Embora uma causa possa ser *entendida* especificamente ou genericamente, deve ser a causa deste movimento *particular*, como efeito seu, e assim, operativa de qualquer modo, deve ser uma causa particular ou individual. O que Aristóteles quer dizer por "causas genéricas" não deve, portanto, ser confundido com aquilo que uma tradição posterior quis referir por uma "causa universal" – uma causa para muitos efeitos particulares diferentes. Se um ato por um agente existente pudesse causar os efeitos particulares (os movimentos) A, B, C, D etc., o ato seria uma "causa universal" neste sentido e seria uma causa individual, e não genérica, no sentido aristotélico. Uma causa universal, em suma, é *uma* causa para *muitos* efeitos particulares.

d. Tudo o que precede deve ser qualificado pela distinção entre causas acidentais e próprias e entre causas potenciais e atuais, às quais devemos agora prestar atenção.

2. Causas incidentais vs. Causas próprias eficientes

a. Os tradutores de Aristóteles às vezes usam a palavra "acidental" em vez de "incidental" e, às vezes, o que é chamado de "próprio" em inglês é também traduzido como *"perse"* ou "essencial". Não se deve permitir que essas variações linguísticas obscureçam a questão analítica envolvida. Há apenas uma distinção aqui, seja como for nomeada. Vamos primeiro examinar a distinção e, então, ver como deve ser nomeada – de uma forma apenas, para fins de clareza.

b. A distinção repousa na distinção entre unidades essenciais e acidentais. A palavra "homem" ou a expressão "animal racional" dá nome a uma unidade essencial; a palavra "ariano" ou "músico" e a expressão "homem branco" ou "homem musical" dá nome a uma unidade acidental. Além disso, o "branco musical" nomeia uma unidade acidental, a coincidência de acidentes em um único objeto. O nome próprio "Policleto" nomeia uma unidade acidental na medida em que significar um indivíduo em quem uma natureza específica (homem) está unida com acidentes individuais (branco, músico, escultor etc.).

c. Agora, deixe o efeito ser o vir a ser de uma estátua. Policleto não é ***homem qua*** ou ***ser vivo qua*** ou ***branco qua*** ou ***músico qua***, mas ***escultor qua***, que deve ser ***nomeado*** como a causa própria. Qualquer dos outros modos de discurso significa algo que é acidental ao efeito, por coincidência com o que é próprio ao efeito. Se, contudo, o efeito fosse o vir a ser de um homem, não seria Policleto ***qua*** escultor, mas Policleto ***qua*** este homem individual que deveria ser propriamente nomeado como a causa.

d. Em suma, tomada como regra de nomeação, a distinção entre "adequado" e "incidental" vai dar nisto: para nomear uma causa eficiente ***propriamente,*** devemos indicar aquele em virtude do qual o efeito é produzido; se nós indicarmos apenas aquele que tem alguma ligação acidental com aquilo em virtude do que efeito é produzido, nomeamos uma causa eficiente ***incidentalmente*** ou ***acidentalmente.*** Ou, como Aristóteles ressalta, podemos falar das causas acidentais e próprias em combinação: "podemos não dizer 'Policleto' nem 'o escultor', mas 'Policleto o escultor'" (***Física***, II, 3, 195bi2).

e. Essa distinção é muito parecida com a distinção de Aristóteles entre o próprio e o incidental ou acidental sensível. Portanto, ***branco*** é um próprio sensível, mas ***homem branco*** ou ***o homem branco, Corsicus, é*** apenas um objeto incidental dos sentidos próprios. Por que isso é assim? Porque não é o olho como olho que vê um homem branco, ou Corsicus, que passa a ser branco. Até

onde o funcionamento próprio da visão está envolvido, que aquilo que é branco ocorra de ser um homem ou um cavalo é acidental. Substâncias, em suma, são apenas objetos acidentais dos sentidos próprios; somente qualidade visíveis, audíveis, tangíveis etc., que são acidentes, são objetos não acidentais. Portanto, vemos que a distinção entre substância e acidente não controla a distinção entre o objeto próprio e acidental de um sentido; nem controla a distinção entre uma causa própria e acidental de um efeito.

f. Antes de irmos adiante no entendimento da significância desta distinção, é necessário considerar a outra distinção – entre causas reais e potenciais.

3. Causas reais e potenciais

a. O que preocupa Aristóteles aqui é simplesmente que a causa real de uma casa sendo construída é um construtor realmente contruindo; a causa potencial é o poder de construir do homem, que o torna um construtor. Mas a causa potencial não pode ser a causa de um efeito real, mas apenas de um efeito potencial. "Poderes são relativos a efeitos potenciais; causas realmente operantes a movimentos sendo realmente efetuados." (***Física***, II, 3, 195b27). Cf. ***Metafísica***, V, 2, em que é dito que: "algumas são chamadas causas por serem capazes de agir, outras como atuantes, por exemplo, a causa da casa que está sendo construída é um construtor, ou um construtor que está construindo." Aqui parece ser sugerido que a causa potencial pode ser afirmada em relação a um efeito real.

b. Este último ponto está ligado a um fato importante sobre a simultaneidade de causa e efeito. Causa e efeito reais devem ser simultâneos, ou inteiramente, como no caso da construção da casa (em que a casa está sendo construída ou no processo de realmente construir apenas enquanto o construtor estiver de fato a construindo), ou em parte, como no caso do movimento local (em que uma bola de bilhar que realmente move outra que pode estar

realmente em movimento por algum tempo, mas não ao longo de todo o tempo dos seus respectivos movimentos).

c. Para cobrir os fatos indicados, vamos distinguir entre o efeito correlativo e o residual: o efeito correlativo sendo aquele movimento que é simultâneo com o movimento real da causa; o efeito residual sendo aquela parte do mesmo movimento contínuo que ocorre após o movimento da causa ter cessado. Toda causa real deve ter um efeito real correlativo, sendo ou não um efeito residual real também.

d. Agora, estritamente falando, apenas a causa real do movimento é sua causa eficiente, pois, se uma causa eficiente é aquela pela qual um movimento real é produzido, uma causa potencial não é eficiente. Isso é provado pelo fato de que a causa potencial pode existir sem a ocorrência do efeito, assim como o efeito residual real pode existir sem a causa real do movimento existir simultaneamente. Isso, contudo, não significa que a causa potencial não é uma causa; simplesmente não é uma causa eficiente de um dado efeito. Como está relacionada ao efeito? Já que o poder (ou seja, a arte) de construir é anterior ao ato de construir, e já que o ato de construir da parte do construtor é um ato deste poder, o poder de construir, que é uma causa potencial da casa sendo realmente construída, é também uma causa material do ato de construir que é a causa eficiente da casa sendo construída. Ora, uma causa de uma causa é remotamente, não aproximadamente, a causa do último efeito real. É necessário considerar causas imediatas e remotas para entender o que está envolvido na distinção de Aristóteles entre causas próprias e incidentais, causas reais e potenciais.

4. Causas imediatas e remotas

a. Notamos duas coisas ao mesmo tempo: uma causa incidental não pode ser considerada como a causa potencial ou real de um efeito, e uma causa potencial não pode, em um sentido estrito, ser a causa própria de um efeito.

(1) Vamos agora reduzir o significado de "próprio" a isso: tal causa é própria de tal modo que não pode existir ou ocorrer sem o efeito também sendo existente ou estando em ocorrência. Tem contato com o efeito no sentido direto ou mediado, mas, se mediado, o ponto principal permanece verdadeiro, a saber, que uma causa própria é aquela correlativa ao efeito. É, portanto, sempre uma causa atual. Se o efeito é um movimento, a causa adequada deve ser um movimento real correlacionado ao efeito como agente e paciente.
(2) O significado de causa "incidental" então se torna o daquela que pode existir ou ocorrer sem a ocorrência do efeito. Assim, esse homem pode existir, pode ser branco, pode ser um construtor (ter o poder da arte), sem essa casa estar no processo de construção. Neste sentido, e apenas neste, tais causas são incidentais ao efeito. Mas isso não significa que todas as causas incidentais sejam dispensáveis. Pelo contrário, algumas são e outras não. Mas uma causa que é dispensável no sentido de que o efeito poderia ocorrer inteiramente fora daí não é uma causa de forma alguma. Neste sentido, o fato de Policleto ser branco é uma causa acidental de seu ato de construir a casa, mas o fato dele ser um homem não o é; pois, se ele não fosse um homem, não poderia ter um intelecto e, se não tivesse um intelecto, não poderia adquirir uma arte, arte da qual vem o ato de construir a casa e que é a causa real e atual desta casa sendo construída.

(3) Vemos, portanto, que a discussão de Aristóteles de causas próprias e incidentais é um tanto inadequado por conta do nexo causal total de que qualquer efeito depende. Isso nos fornece apenas uma distinção entre o que pertence e o que não pertence ao nexo causal total; mas isso não nos fornece as distinções importantes que precisamos para a ordenar uma pluralidade de causas exigidas pelo efeito, embora não da mesma maneira.

b. Ao lidar com uma pluralidade de causas, devemos distinguir entre aquelas causas que *requerem o efeito* e aquelas causas que *o efeito requer.*

(1) Por "causas que requerem o efeito" quero dizer causas que são correlativas ao efeito no sentido de uma realidade simultânea de agente e paciente, motor e movido, causa e efeito. Neste sentido, o movimento de uma coisa não é chamado de uma causa exceto na medida em que realmente produza um efeito real. O movimento pode pré-existir ao efeito, mas como tal não é uma causa: o movimento efetuado pode pós-existir à causa, mas como tal não é um efeito real, mas um resíduo ou um efeito residual. Apenas na correlação estrita de ação e reação simultâneas temos verdadeira causa e efeito. Chamarei tais causas reais que requerem seus efeitos "*causas imediatas*". A definição de uma causa imediata é aquela que não pode ocorrer sem a ocorrência paralela do efeito. Vou adiar por um momento a análise adicional de uma pluralidade de causas imediatas para um dado efeito.

NOTA: Usarei a expressão "*causa per se*" para qualquer causa imediata, significando assim que é *causa por si mesma* e que está diretamente correlacionada com o seu efeito.

(2) Em "causas exigidas por seu efeito" quero incluir, além de "causas exigindo o efeito", pois essas também são necessárias para o efeito, causas que *não requerem* o efeito, mas são *apenas requeridas* por ele. O que Aristóteles chamou de uma causa "potencial" é tal causa, pois ela não requer o efeito, ainda que seja requerida por ele; algumas das coisas que Aristóteles chamou de causas "incidentais" são também requeridas pelo efeito, embora eles não a exijam.

(a) Que isso não requer e nem é requerido pelo efeito não é uma causa, exceto em um sentido acidental da palavra. Em vez de chamar tais causas de "causas acidentais", simplesmente não vou me referir a elas, pois não são causas em sentido algum.

(b) O significado de "causa" que dita essa determinação é o significado comum a cada sentido próprio da palavra, a

saber, *aquela sem a qual,* uma condição *sine qua non.* Vemos ao mesmo tempo dois graus de "aquela sem a qual" – (1) aquela sem a qual nenhum efeito ocorre e com a qual ocorre, (2) aquela sem a qual nenhum efeito ocorre, mas com a qual não ocorre. Esta é a distinção familiar entre condições que são necessárias e suficientes (1) e condições que são simplesmente necessárias e não suficientes (2). O que chamei de causas "imediatas" ou causas *per se* são condições necessárias e suficientes para um efeito. Agora chamarei de causas "remotas" ou causas *"per aliud".*

NOTA: Ao usar *"per aliud"* em vez de *"per accidens"* como oposto ao *"per se", evito a* confusão resultante dos dois significados da "causa acidental" – em uma da qual a condição é nomeada como não necessária nem suficiente. Ademais, a expressão *"per aliud"* significa que uma causa é remota, isto é, separada do seu efeito por intermediários, alguns dos quais, mas não todos, devem ser imediatos ao efeito. Portanto, uma causa *per aliud* não é correlativa a um efeito, como do agente ao paciente, até mesmo quando é uma causa eficiente. Toda causa eficiente deve, é claro, ser uma causa *per se* de algum efeito, mas para um dado efeito pode haver causas eficientes que não são *per se,* mas *per aliud.*

(3) A distinção entre "causa exigindo o efeito" e "causa exigida pelo efeito" é indispensável ao entendimento de contingências reais no processo da natureza. Se cada causa sobre a qual um efeito dependesse fosse também uma causa que necessitasse da ocorrência deste efeito, nenhum efeito poderia ser considerado contingente. A contingência de um efeito é devida ao fato de que *nem todas* as suas causas necessitam dela, ou seja, que algumas de suas causas, sendo dadas, o efeito não precisa ocorrer a menos que outras causas independentes intervenham e a menos que sejam tipos de causas que requerem a ocorrência do efeito. Em suma, vemos a contingência de um efeito quando a encaminhamos apenas às causas que ela requer, mas que não a requerem. (Cf. a explicação de Aristóteles de contingência em

termos de operação de "causas acidentais" – o tipo de causas que aqui chamei de *"per aliud"*. Vd. *Física*, II, 4-6.) E quando, subseqüentemente, chegarmos ao entendimento de *efeitos residuais*, vamos ver que há muitos efeitos não requeridos por qualquer causa, embora esses efeitos possam ser, por sua vez, causas que requerem outros efeitos. A operação causal de efeitos residuais é outra fonte de contingência real em processos naturais.

c. A causa extrínseca imediata de um dado efeito devem ser todas causas eficientes, mas não todas as causas extrínsecas remotas de um dado efeito precisam ser causas eficientes.

(1) Tudo que esteja estritamente correlato a um paciente deve ser um agente, e cada agente correlativo ao paciente é uma causa eficiente. Portanto, se há um conjunto de causas imediatas ou *per se*, todas devem ser causas eficientes do movimento que é o efeito correlato de cada.

(2) Mas uma causa remota extrínseca, que é localizada na natureza ou atividade de alguma coisa *além* da coisa movida, pode ser uma causa material ou formal assim como eficiente.

(a) Vamos supor no momento que é verdadeiro e significativo dizer que a essência de uma coisa é uma causa formal de seus acidentes e causas adequadas. Então, se a operação de uma coisa é ato de seu poder, a essência do agente é uma causa remota de efeito destas operações. A essência de um homem é uma causa *per aliud* da construção dessa causa (o efeito), para a qual a causa imediata, causa *per se*, é o ato da construção que o homem executa. Mas, como uma causa remota, a essência deste homem não é uma causa eficiente, mas formal. Não digo que a essência de um homem é a causa formal da construção de sua casa *sem qualificação*. Sem qualificação, a causa formal da construção da casa é a forma da casa. Essa é a causa formal imanente; e como tal não pode ser chamada de remota ou imediata. Disse, em vez

disso, que, *enquanto uma causa remota,* que significa sempre uma causa extrínseca, a essência de um homem é uma causa formal de tudo o que pertence ao homem em virtude de sua essência.

(b) Vamos supor também que os poderes de um homem são a causa material de seus hábitos, entre os quais estão as artes. Ora, se uma operação particular, tal como construir uma casa, é um ato artístico, o poder que é atualizado pelo hábito artístico é, como uma causa remota do ato, uma causa material. Mais uma vez, não digo que é a causa material da construção da casa *sem ressalvas*, pois a causa material imanente aqui é a pedra, etc.

(c) Mas a causa remota de um efeito particular pode nunca ser exclusivamente causa material ou formal. Algumas delas devem ser causas eficientes. O poder não a reduz ao ato na formação de um hábito; nem o hábito reduz a si mesmo a um ato na ocorrência de uma operação artística. A causa do vir a ser de um hábito deve ser uma causa eficiente e, assim, deve ser a causa da operação do poder habituado. Mas aqui há uma distinção importante. Tudo o que causa a operação de um poder habituado requer o efeito desta operação; portanto, não é uma causa remota. Mas o que quer que cause os atos que habituam o poder são condições necessárias, mas não suficientes dos atos subsequentes do poder habituado, e assim são causas remotas da operação artística. Portanto, por exemplo, um professor lecionando é uma causa imediata e eficiente de um homem aprendendo uma arte, pois o ensinamento não ocorre a menos que o aprendizado ocorra. Mas um homem pode ter uma arte que não usa, ou usa subseqüentemente. Se ele a usa subseqüentemente, então seus atos artísticos (construir uma casa) são a causa eficiente imediata de um efeito (a casa sendo construída), enquanto os atos do professor são uma causa remota eficiente. Não são causas *per se* da construção da casa como um efeito, mas causas *per aliud* da construção da casa. Se um homem não

pudesse ter construído uma causa sem possuir habilidades artísticas, e se ele necessitasse dos atos do professor para adquirir a habilidade, então certamente os atos do ensinamento são uma condição necessária, mas não suficiente, e são, desse modo, chamadas de "causas" – eficientes, embora remotas, ou *per aliud.*

(d) Ademais, um homem potencial não pode construir uma casa. Um homem potencial é aquele que é generativo, mas não gerado. Portanto, a causa eficiente do vir a ser do homem, o ato de geração da parte de seus pais, é uma causa remota eficiente da casa sendo construída. Note aqui que o pai *qua pai* não é uma causa eficiente do vir a ser deste homem, pois *qua pai não gerando* é como *qua construtor de casa não construindo.* O pai *qua* homem é uma causa remota formal no sentido de que, mais uma vez, a essência de uma coisa é a causa formal de seu poder: o poder de gerar um homem é possuído apenas por aquele que é um homem. Assim, o pai como homem não é a causa eficiente de seu filho, mas o pai como gerador é a causa eficiente daquilo que está vindo a ser ou sendo gerado.

(e) Portanto, vemos que entre a pluralidade de causas remotas pode haver muitas causas eficientes não na mesma linha; pois o homem gerando não é uma causa eficiente do aprendizado da arte e o homem lecionando não é a causa eficiente do vir a ser do aluno. Ainda que um destes seja prévio ao outro, obviamente, pois o professor não pode ensinar um homem em potencial.

(f) Além disso, há graus de remoção na mesma linha de causalidade. Portanto, se A ensina B, e B ensina C, e C ensina D, tanto A quanto B são causas remotas eficientes do aprendizado do D; nenhum dos dois é uma causa *per se*, já que C pode saber por meio do aprendizado sem ensinar D; apenas o ensinamento de C é uma causa *per se* do aprendizado de D. Mas, se C pudesse não saber (seu conhecimento

sendo a causa formal do seu ensinamento) sem ser ensinado por B, e do mesmo modo no que diz respeito a B em relação com A, então os ensinamentos de A e B são causas eficientes remotas do aprendizado de D, e o ensinamento de A é mais remoto que o do B. A mesma análise se aplica a A gerando B, B gerando C, C gerando D, etc.: pois o gerado não precisa gerar, mas o generativo não pode gerar a menos que seja gerado, no que tange à operação de causas naturais.

d. A causa remota eficiente de um efeito dado K deve, é claro, também ser a causa eficiente imediata de outro efeito M. Nada em suma pode ser uma causa eficiente *per aliud* sem também ser uma causa eficiente *per se*, embora nunca seja ambos em relação ao mesmo efeito. Por outro lado, uma causa eficiente remota não precisa ser também uma causa remota eficiente, porque pode acontecer de que o movimento K não seja em si a causa eficiente de outro movimento. Portanto, um homem pode ser causado a aprender algo que ele nunca subseqüentemente considere ou use. A causa eficiente de seu aprendizado, o ato de ser professor, pode assim não ser uma causa remota de qualquer efeito, mas apenas a causa imediata deste homem adquirindo esse conhecimento. (Isso pode não ser verdade na esfera dos movimentos locais, na qual, enquando uma coisa estiver em movimento, é ela uma causa eficiente de outra coisa estando em movimento).

e. Uma situação em que há uma pluralidade de causas eficientes ainda não foi discutida, a saber, em que várias causas eficientes são todas as causas *per se* do mesmo efeito. Este é o caso em que A movimenta B enquanto B move C, enquanto C move D. Aqui consideremos o efeito ser o movimento E. Neste caso, nenhuma causa material ou formal intervém entre os movimentos A, B e C e o movimento D ou o movimento E, o efeito. Neste caso, o movimento de A requer o efeito B e, então, B requer o efeito C, e assim por diante até D requerer o efeito E; portanto, A,B,C requerem o efeito E da mesma forma que o movimento C precisa.

Assim são todas causas *per se* do efeito E; todas são estritamente correlativas a ele, à maneira de agente e paciente.

(1) Mas há mediação aqui, de um tipo que deve ser diferenciado da mediação no caso de uma série de causas *per aliud.*

(2) Em um sentido, todas essas causas são imediatas ao efeito E e, em outro sentido, A, B e C não são causas imediatas, enquanto D é. Vou usar as palavras "imediato" e "mediado" para distinguir, em um conjunto de causas que são igualmente imediatas a um efeito dado em um sentido, aquelas que não são aproximadas no sentido de imediatas. Assim, D é a causa imediata próxima de D, enquanto A, B e C são causas próximas mediadas de E.

(3) Em uma série de causas que são *per aliud* em relação ao efeito dado, vamos dizer K, nenhuma das causas é imediata. Todas são mediadas por toda causa ou causas que sejam *per se* de K.

(4) Posteriormente discutirei causa aproximadas imediatas e mediadas em relação à distinção entre causas principais e instrumentais. Uma causa instrumental e uma causa principal de um efeito dado devem estar relacionadas enquanto causas aproximadas mediadas e imediatas ou causas *per se*, mas o contrário não é verdade: causas relacionadas como causas mediadas e imediatas *per se* não precisam ser relacionadas como principal e instrumental. Ademais, quando é dito que o efeito procede imediatamente da causa principal e da instrumental , o que se quer dizer é que ambas são suas causas *per se*, que requerem isso. Isso não viola a distinção entre as causas enquanto principal e instrumental, ou seja, como mediada e imediata.

f. Até agora essa análise amplifica o que foi apresentado no artigo original na parte II, Ponto #1. Issto obviamente foi algo breve demais para ser preciso. Ainda assim, a idéia essencia lá levantada seja aqui reafirmada. Se um dado efeito tem uma pluralidade de

causas, elas devem ser tanto simultâneas quanto sucessivas. Isso foi o que foi dito. Agora veremos o que isso significa:

(1) Que em qualquer efeito (que seja um movimento) *deve* haver uma ou mais causas simultâneas, pois cada efeito deve ter alguma causa eficiente imediata ou causa *per se*.

(2) Que, além dessa causa ou causas *per se*, qualquer efeito *pode* ter uma ou mais causas remotas, incluindo causas eficientes.

(3) Que causas eficientes remotas ou causas *per aliud* não precisam ser simultâneas ao efeito dado ou uma com a outra, mas devem ser ordenadas em uma sucessão temporal, bem como em uma ordem de dependência causal.

(4) Que causas eficientes imediatas ou causas *per se* devem ser simultâneas ao seu efeito, e tais causas podem ou não estar em uma ordem de dependência causal, como veremos.

g. Ora, o problema envolve a questão de se, quando um efeito requer uma pluralidade de causas, essa pluralidade deve ser finita ou pode ser infinita. A solução dessa questão gira em torno do caráter das causas e a maneira como elas estão ordenadas umas às outras. É necessário, portanto, examinar mais atentamente a questão da simultaneidade de um conjunto de causas, pois, independente de qualquer outro princípio relevante, é verdade que uma *multiplicidade real* de itens diferentes é impossível. Desse modo, se, num certo conjunto, causas eficientes ou movimentos são numericamente distintoss, e também simultâneas, eles formam uma *multiplicidade real*, e tal multiplicidade deve ser finita. Esse princípio se aplica a um grande número de causas, independentemente de suas características como causas. Portanto, surgem duas questões: (1) deve um número de causas *per se* para um dado efeito ser finita porque são causas *per se*, muito além do fato de que as causas *per se* para um dado efeito devam ser simultâneas? E (2) quais são as limitações sobre o princípio da simultaneidade em si? A segunda questão é a respeito disso: deve o primeiro membro de um conjunto de causas *per se* simultâneas para um dado efei-

to ser em si um movimento não causado, ou uma causa eficiente não móvel de um movimento? Assim, se para o efeito E existem as causas imediatas simultâneas A, B, C, D (um conjunto finito, por qualquer razão), em que A é o primeiro membro no sentido de que nenhuma outra causa simultaneamente com isso a mova, a questão é se A deve ser "uma causa não causada" ou "um motor imóvel".

NOTA: Para responder essa última pergunta, é necessário agora voltar-se para a natureza do movimento em si e analisar a relação entre agente e paciente. Desse modo descobriremos a limitação do principio da simultaneidade. Então seremos capazes de retornar ao problema principal e mostrar que nenhum movimento, como um efeito, requer um motor imóvel ou uma primeira causa em qualquer sentido de "primeira" que implique nenhuma outra causa prévia.

5. A análise do Movimento

a. Em primeiro lugar, é necessário distinguir um movimento daquilo que Aristóteles chama de "realidade completa".

(1) Quando inteiramente explicada, a definição de um movimento indica o ponto de distinção. O movimento não pode ser classificado, diz Aristóteles, seja como uma potencialidade ou como uma realidade (*Física* III, 2, 201029-31 e III, I, 20109-15).

(2) O que precede é formulado na definição do movimento, mas é necessário ser explícito sobre o ponto em que a realidade e a potencialidade referidas nesta definição são incompletas. Pois, se ambas fossem completas, a definição seria auto-contraditória. Um movimento é o ato daquilo que é em potência e em uma relação em que ainda esteja em potencialidade. Se a potencialidade fosse completamente concretizada, não haveria movimento. Se não houvesse concretização parcial da potencialidade, não haveria movimento. Um movimento, portanto,

consiste em todos os níveis de concretização de realização de uma potencialidade curta de atualização completa e, portanto, envolve algo menor que potencialidade completa em cada estágio. O processo do movimento consiste na concretização progressiva que tende em direção à completude da concretização, que quando alcançada finaliza o movimento e que é completa concretização. O oposto ao movimento é o descanso; mas o descanso não é necessariamente realidade completa. Pode ser realidade completa ou potencialidade completa. Aquilo que é simplesmente capaz de ser construído está em descanso. Aquilo que está completamente construído, a casa, está em descanso. O movimento ocorre entre o descanso em um estado de potencialidade completa e o descanso ocorre em um estado de completa realidade. Ver *Física* V, 2.

(3) Isso é confirmado pela outra descrição de Aristóteles do movimento como aquilo que envolve um sujeito, que se move, e *a partir de que* e *para que* o movimento acontece. Se o movimento for descrito como do contrário ao contrário, ou da privação à forma ou da forma à privação, uma potência e uma realidade são envolvidas como os termos do movimento. Suponhamos que X representa o que é capaz de estar em movimento. Que A representa a potencialidade sobre a qual essa capacidade para o movimento é fundada. Que B representa a realidade completa de A. Então, quando X não está completamente no estado A e nem completamente no estado B, está em movimento na direção de B. E então um movimento é a realidade incompleta daquilo que está em potencialidade sob certo aspecto. As palavras "sob um certo aspecto" significam que a potencialidade de X deve ser determinada, ou seja, uma potencialidade para a realidade completa que é B. Até esta realidade completa ser alcançada, X está ainda em potencialidade sob esse aspecto, mas enquanto o movimento estiver ocorrendo esta potencialidade é parcialmente real em cada momento do movimento.

(4) Essa questão sobre o movimento a consistir em uma atualidade incompleta do móvel sob um aspecto em que ele é poten-

ciai é reiterada na *Física*, VIII, 5, 257b8. E aqui é dito que, ao contrário, o motor move em virtude de sua realidade completa. Cf. *Metafísica*, XI, 9. Retornarei a este ponto em breve. Aqui desejo adicionar outra citação importante: *Metafísica*, IX, 6. Aqui mais uma vez Aristóteles distingue o tipo de realidade que é um movimento e realidade completa. A discussão sobre potências e realidades na *Metafísica*, IX, tem uma influência na distinção entre atividade imanente e transitiva, a realidade de potências passíveis e impassíveis. Isso deve estar ligado com a discussão em *De Anima*, II, 1. Essas importantes distinções não afetam, contudo, o curso principal de nosso argumento.

b. Em segundo lugar, devemos observar que a causa *eficiente* de um movimento é, em si, um movimento. Cada movimento pode ser encarado sob dois pontos de vista, do ponto de vista do motor e do ponto de vista do movido. Se algo move outro sem participar do movimento, não opera como causa eficiente. Uma causa eficiente do movimento é uma coisa em movimento e na medida em que está em movimento. Agir em outro é estar em movimento. A menos que algo aja em outro que seja capaz de receber a ação, não é a causa eficiente do movimento no outro.

(1) Se o motor fosse completamente potencial na mesma relação em que o móvel é completamente potencial, não poderia eficientemente causar movimento no móvel. Para causar o movimento no móvel, uma coisa deve ser atual em relação ao que o móvel é potencial. Ele não precisa ser completamente atual nesta relação, mas deve ter algum grau de atualidade. Para A aquecer B, A deve ser mais quente que B. Isso não significa que A deve ser completamente atual em relação à sua potencialidade para a quentura; pois pode ser no processo de aquecimento que ao mesmo tempo qaquece outro, que é mais frio que si mesmo.
(2) Ser atual sob um certo aspecto não é o mesmo que agir em outro. Portanto, o professor é alguém que é atual com relação a uma certa quantidade de conhecimento, mas que na realidade não é o mesmo que a atividade de lecionar. A atividade

de lecionar não pode estar separada da atividade de aprendizado da parte de outro. O único movimento é, portanto, em um sentido a concretização da capacidade do professor para lecionar e a capacidade do aluno para aprender. (*Física*, III, 3, 202l518-22). Agir e ser acionado, diz Aristóteles, são os mesmos apenas no sentido em que a estrada de Tebas a Atenas e a estrada de Atenas para Tebas são as mesmas.

(3) Nos movimentos ordinários transitivos – os atos das potencialidades passíveis, que são movimentos do contrário ao contrário –, ação e reação são iguais e opostas. Portanto, se A aquece B, B ao mesmo tempo esfria A. (Física, III, 2, 202a 4-6). O mesmo é válido para movimentos locais e aumento-queda, bem como alterações, mas não para tais coisas como ensinamento, pois a aquisição do conhecimento é uma mudança intransponível. Não é um movimento do contrário ao contrário.

(4) Em suma, para uma coisa movimentar a outra, deve ter também uma potencialidade que possa ser concretizada, e essa concretização deve estar no processo ao mesmo tempo em que a realidade da potencialidade no movido está em processo. Embora as duas potencialidades não sejam as mesmas, há um sentido em que sua concretização é a mesma. (*Física*, III, 3, 202a 18, 202b6, 202b8-9).

(a) Esta concretização comum é o ponto de contato entre motor e movido. Por causa disso, a causalidade eficiente pode ser descrita como uma comunicação de energia ou realidade ou, mais apropriadamente, como uma comunicação entre duas coisas em relação a uma realidade única, que é ao mesmo tempo a realidade de cada, embora não em uma relação idêntica e, portanto, destoando em definição ou descrição.

(b) A conclusão daqui é como a observação feita em *De Anima*, a de que o sentido em ato e o sensível em ato são um, ainda que o ato do sensível (que está "sendo sentido") e o ato do sentido (que está "sentindo") não sejam os mesmos em

definição, porque o ato único se dá em relação às potencialidades daquilo que pode ser sentido e do que pode sentir. Assim o processo, que pode ser chamado da mesma forma "ensinamento" ou "aprendizado", é um mesmo ato ou movimento, diferentemente descrito como um ato da capacidade do professor para lecionar e como um ato da capacidade do aluno para aprender. Então, também, o movimento que é mudança de temperatura, e que pode ser descrito como "resfriamento" ou "aquecimento", é um movimento diferentemente descrito de acordo com a distinção entre agente e paciente, ou seja, conforme a coisa mais fria for chamada de agente ou a coisa mais quente.

(c) A realidade que é comum ao motor e ao movido é sempre a realidade incompleta que é um movimento e nunca a completa realidade que cada coisa tem quando está em descanso, pois duas coisas em descanso não estão relacionadas como agente e paciente. Apenas duas coisas se comunicando no mesmo movimento são relacionadas como agente e paciente ou como motor e movido. Se nada pudesse ser real exceto como o que age e o que recebe a ação, nada poderia estar em descanso sob qualquer aspecto. Mas coisas que são móveis podem estar em descanso em um dado aspecto. Portanto, nem tudo que é real em um dado aspecto é um agente neste aspecto; nem tudo que é potencial em um dado aspecto é um paciente neste aspecto. Agente e paciente ocorrem apenas quando duas coisas estão envolvidas em um movimento, que, sendo olhadas a partir do ponto de vista de cada uma delas, é um processo de concretização de sua potencialidade prévia pela prévia realidade de outro.

c. Em terceiro lugar, em relação a qualquer movimento dado, o descanso é anterior. Da parte da coisa que é ser paciente quando o movimento ocorre, o descanso consiste em potencialidade em um dado aspecto. Da parte da coisa que há de ser agente quando o movimento ocorre, o descanso consiste em realidade na relação em que o futuro paciente é potencial. "O movente ou agente

sempre sempre será o veículo (ou possuidor) de uma forma que, quando ele age, será a fonte ou causa da mudança, i. e., o homem totalmente desenvolvido gera o homem a partir do que é potencialmente um homem" (***Física***, III, 202ª 9,12).

(1) É necessário distinguir essa atualidade da ação pela qual o que é o futuro agente de fato opera como um agente.

(2) A forma possuída pelo futuro agente não é a causa eficiente do movimento, embora seja indispensável ao movimento. Dizer que nada ***age*** exceto quando está ***em ato*** não significa que estar ***em ato*** é idêntico a ***agir-em-outro.*** Portanto, nada exceto um homem real pode gerar um homem, mas ser um homem de fato não é o mesmo que realmente gerar um homem.

(3) Nossa análise prévia trata do ponto sob discussão. A forma ou atualidade do futuro agente é uma causa formal, uma causa remota, uma causa ***per aliud*** e não ***per se,*** do efeito que será produzido quando o futuro agente realmente operar, ou seja, quando for um agente de fato.

(4) É apenas a causa eficiente do efeito, o ato de gerar que deve ser simultâneo ao efeito, o processo de ser gerado.

(5) Entretanto, é também verdadeiro que a forma que é prévia ao movimento no futuro agente será depois do movimento no futuro paciente. O conhecimento que o professor possuía previamente ao ensinamento será possuído pelo aluno após o aprendizado; a quentura que a coisa quente possuía previamente ao aquecimento estará na coisa fria depois que for aquecida.

(a) Aqui, então, é em outro sentido que há uma comunicação de energia ou realidade na causalidade. Se a ação é transitiva, e o movimento é do contrário ao contrário, a comunicação envolverá um ganho e uma perda; se o movimento envolve impassibilidade e a ação for imanente bem

como transitiva, a energia ou realidade será comunicada sem perda.

(b) Mas essa comunicação de energia ou realidade não pode acontecer sem causalidade eficiente, em que duas coisas participam do mesmo movimento como agente e paciente. Podemos ignorar o fato de que cada um pode ser um agente e um paciente em aspectos distintos.

(6) A importância deste ponto é sua influência na noção de um *efeito residual.* Toda realidade que o paciente possui após a ação do agente cessar é um efeito residual do agente. Essa realidade pode ser incompleta ou completa. O paciente pode continuar a estar em processo de movimento ou pode estar em descanso depois que a ação do agente cessar. Em suma, o efeito residual pode ser um movimento contínuo ou uma realidade completa. *Um efeito residual está relacionado a uma causa real do mesmo modo que uma causa potencial está relacionada a um efeito real.*

(a) Uma causa potencial pode pré-existir a um efeito real. Um efeito residual pode pós-existir a uma causa real.

(b) Apenas uma causa real e um efeito real são simultâneos. Mas, assim como uma causa potencial é uma causa, assim um efeito residual é um efeito.

(c) Nada exceto uma causa real de um efeito real é causa *per se*, inseparável de seu efeito no sentido de que a causa e o efeito estão envolvidos em um movimento único, como agente e paciente correlativos. Mas do ponto de vista de um efeito as causas podem ser *per se* ou *per aliud*, imediatas ou remotas, reais ou potenciais, e o efeito depende de todas as suas causas embora não do mesmo modo.

d. Isso nos leva ao problema da simultaneidade. A questão é: uma coisa move outra apenas durante o mesmo tempo em que ela, por sua vez, é movida por outra? Há duas possibilidades aqui.

(1) Suponha-se que A esteja em movimento e que B esteja em movimento como a causa eficiente do movimento de A. Agora vamos supor que B deva estar em movimento contanto que A esteja em movimento, que o tempo do movimento de B deve ser coincidente com o tempo do movimento de A. Vamos chamar tal coincidência de "simultaneidade total". Agora, vamos supor que o que é verdadeiro para A e B é verdadeiro para B e C, para C e D, e assim por diante. Se cada móvel está em movimento apenas sob a causalidade eficiente de outro móvel em movimento durante um tempo coincidente, tal simultaneidade total irá requerer que o número de motores e móveis, agentes e pacientes, sejam finitos. Isso se segue do fato de que uma multidão realmente coexistente de coisas distintas não pode ser infinita. Portanto, se a simultaneidade total for requerida, e uma multidão realmente infinita for impossível, deve haver um conjunto finito de motores, dos quais um é *primeiro* motor no sentido de que ele próprio não é mesmo movido por outro. Vamos chamar esse motor de "um motor imóvel". Para nossos propósitos presentes, não faz diferença se o "motor imóvel" move tudo o que move "ao mover a si mesmo" ou "sem mover a si mesmo de modo algum."

(2) Mas, supomos, pelo contrário, que haja necessidade de existir apenas um ponto de contato entre motor e movido; com o que quero dizer que deve haver *alguma* simultaneidade entre o movimento de A e o movimento de B, mas não *simultaneidade total.* Neste caso, o movimento de B pode começar antes do início do movimento de A, e o movimento de A pode continuar depois que o movimento de B terminar; mas alguma parte do movimento de B deve ser coincidente com o movimento de A. Essa *coincidência parcial* é requerida pelo contato ou participação no mesmo movimento como agente e paciente, como causa real e efeito real. Mas o movimento de B que precede o movimento de A pode ser uma *causa potencial* do movimento de A, e o movimento de A que continua após o término do movimento de B pode ser um *efeito residual* do movimento de B.

(a) Como Aristóteles destaca, "embora o móvel deva estar em movimento, não precisa mover mais nada". É apenas aquilo que move algo além que deve estar em movimento simultâneo com outro. No entanto, onde Aristóteles ressalta que o que move outro deve estar em movimento enquanto se move, acrescenta que é perfeitamente claro a partir do caso do movimento local que o motor e o movido devem estar em contato "somente até um certo ponto" (*Física*, VIII, 5, 256b18). Portanto, uma bola em movimento pode estar em movimento sem mover outra bola e, apesar disso, quando move outra bola, deve haver alguma simultaneidade entre o movimento de uma e de outra; a segunda bola pode continuar em movimento depois do movimento da primeira ter cessado e, à medida que continua o movimento, pode se mover por algum tempo sem mover uma terceira bola e então, posteriormente, enquanto continua em movimento, pode tomar contato com uma terceira bola e movê-la. Do mesmo modo, o fogo esquenta a água, e, depois do fogo ter finalizado o aquecimento da água, a água, enquanto continua a ferver, pode aquecer um ovo, e depois da água ter cessado de esquentar um ovo este pode aquecer uma mão e assim por diante. Nesta série, deve haver algum contato entre cada motor e cada movido, ao longo de todo o tempo em que são correlativos como causa real e efeito real ou agente e paciente; mas o movimento de cada membro não precisa ser *totalmente simultâneo* ou *coincidente* com o movimento do membro que move ou que é movido. Assim, a simultaneidade, o ponto de contato, entre A e B pode não ocorrer ao mesmo tempo em que o ponto de contato entre B e C. Se eles não ocorrem ao mesmo tempo, se o movimento de A e B não são totalmente simultâneos e os movimentos de B e C não são totalmente simultâneos, então os movimentos de A e C não serão totalmente simultâneos: e, mais do que isso, eles não precisam ser simultâneos de modo algum. Apenas se A for totalmente simultâneo com

B e B for totalmente simultâneo com C, devem A e C serem totalmente simultâneos um com o outro.

(b) Portanto vemos que a ocorrência de causas potenciais (ou seja, o movimento de B, que *pode* causar o movimento de A mas não o está fazendo *na verdade*) e a ocorrência de efeitos residuais (isto é, o movimento de A que era um efeito real do movimento de B, mas que continua depois do movimento de B ter cessado) são fatos da experiência que faz um *primeiro motor*, um motor imóvel, desnecessário. O argumento de Aristótcles para um motor imóvel depende de um fato que não é um fato da experiência e que não pode ser provado, a saber, a eternidade do movimento em si. O argumento não pode ser inferido a partir dos fatos do movimento experimentado, sem levantar a hipótese da eternidade do movimento.

(c) Permitam-me demonstrar isso de forma simples. Se qualquer movimento pode ser causado por um movimento que não é totalmente simultâneo a ele, e se esse movimento pode, por sua vez, ser causado da mesma forma, então o último desses movimentos pode ter cessado antes de o primeiro ter começado, caso em que eles não são de modo algum coexistentes ou coincidentes. Então é possível haver uma série infinita de motores, pois, já que todos os membros desta série não precisam ser coexistentes, a multidão infinita é apenas um infinito potencial, e não há nada impossível sobre um infinito potencial de coisas em sucessão, dado um tempo infinito, que não pode ser negado. Ademais, cada membro desta série é a causa *per se* de seu efeito real, embora a ocorrência de um efeito residual, que pode ser uma causa potencial antes de se tornar uma causa real, impede um dado membro, C, de ser a causa *per se* do efeito remoto, A.

(3) Mas será objetado que não pode haver um conjunto infinito de causas *per se* de um dado efeito, que é seu efeito real, já que isso requer total simultaneidade da parte de todos os motores

uns para com os outros e para com o movimento que é o efeito que aqui se está considerando. E será dito que este é um argumento a favor de um motor imóvel. A fim de atender a essa objeção, e mostrar porque falha em estabilizar a necessidade de um motor imóvel, devo retornar agora à análise geral das causas e causalidades, examinando a relação, de umas com as outras, das causas que são causas *per se* de um dado efeito.

6. Arremate da análise das causas

a. Em primeiro lugar, permitam-me mostrar que não é o chamado princípio da razão suficiente que exige um número finito de causas para um dado efeito.

(i) Um efeito depende de todas as suas causas, pois tudo que seja verdadeiramente uma causa é algo sem o qual o efeito não ocorreria. Toda causa é uma condição necessária, embora cada causa não seja necessária e suficiente. Assim, se pode haver uma série de causas infinitas, temporais, apenas algumas das quais são *imediatas* e causas *per se* de um dado efeito, sendo todos os outros *remotos* e *per aliud,* o princípio da razão suficiente opera apenas na medida em que requer que cada membro da série, que é um efeito, tenha causas suficientes e necessárias (imediatas e *per se)* bem como causas simplesmente necessárias (remotas e *per aliud).* Mas, em uma série infinita, cada membro que é um efeito pode ser causado. Uma série infinita requer apenas um tempo infinito, o que não é impossível. Portanto, o princípio da razão suficiente não requer que uma pluralidade de causas seja infinita. Supor de outra forma é supor que em uma série infinita de causas e efeitos haverá algum efeito sem suas causas necessárias e suficientes. Supor isso é afirmar e negar a infinidade da série, o que é auto-contraditório. Em uma série infinita, há um número infinito de membros prévios a qualquer número dado.

(2) Segue-se, pelo mesmo fundamento, que, se pudesse haver uma multidão infinita de causas co-atuais para um dado efeito real, o princípio da razão suficiente não seria violado pela infinidade do conjunto de causas *per separa* um dado efeito. Em tal conjunto infinito – que é, claro, impossível – cada motor seria motor e movido e todos os motores e movidos seriam totalmente simultâneos. É a total simultaneidade de tal conjunto de motores e movidos que torna isso impossível, e nada mais. Em suma, é este fato de que um número real deve ser um número determinado que impede um número real de ser um número infinito. Se, contrário à verdade, um número infinito pudesse ser um número real, um dado efeito poderia ter um número infinito de causas imediatas ou *per se*.

(3) Mas se dirá que, se um dado efeito tem mais de uma causa *per se*, a pluralidade dessas causas imediatas *per se* deve ser uma pluralidade finita, precisamente porque, pela natureza de tais coisas, estas devem ser totalmente simultâneas com seus efeitos reais e, portanto, totalmente simultâneas umas com as outras. É, portanto, necessário examinar tal conjunto finito de causas *per se* para um dado efeito. Um ponto deve ser notado aqui.

(a) Utilizarei a palavra "série" – como fiz no artigo original – para designar qualquer pluralidade de causas temporariamente dispostas em relação a um dado efeito, de tal forma que somente algumas de *todas* essas causas sejam imediatas e as demais, remotas. Na medida em que considerarmos apenas causas eficientes, ou coisas em movimento, todas as causas eficientes não serão, deste modo, totalmente simultâneas. Cada causa eficiente terá um efeito real e será a causa *per se* ou imediata deste efeito, mas todas as causas eficientes na série não serão causas *per se* ou imediatas do efeito último ou do efeito sob consideração. Assim, suponha-se que A seja o efeito em questão e AA sua causa imediata, eficiente e *per se*; consideremos BB, CC, DD etc. como sendo causas remotas eficientes na série. Então, embora BB seja uma

causa *per se* de algum efeito, digamos que B não seja uma causa *per se* de A.

(b) Utilizarei a palavra "conjunto" para designar qualquer pluralidade de causas que sejam totalmente simultâneas umas com as outras e com um dado efeito sob consideração. Neste caso, cada uma das causas eficientes é uma causa *per se* do mesmo efeito imediato, embora cada uma não seja imediata a ele do mesmo modo, pois alguma causa será imediatamente próxima, uma vez que, se C move B *como* B move A, então B é a causa imediata e C é a causa mediata próxima ou *per se* de A, o efeito único.

b. Admite-se desde logo que um conjunto de causas deve ser finito, porque por definição os membros de um conjunto são totalmente simultâneos uns com os outros e com seu efeito comum. Precisamos apenas considerar o primeiro membro de tal conjunto, pois a questão é se este primeiro membro deve ser um motor imóvel.

(1) Por "primeiro membro" de um conjunto de causas quero dizer a causa que não é movida por outra *qua paciente* enquanto move outra *qua agente*. A palavra importante aqui é "*enquanto*". Assim, consideremos A o movimento efetuado, B sua causa *per se* imediata e C sua causa *per se* mediada, de tal modo que C esteja movendo A por todo o período em que B esteja movendo A, de modo que B não poderia mover A ao menos que C estivesse se movendo. Agora consideremos que não haja outra causa que mova C *enquanto* C estiver movimentando B, como impõe o fato de que este conjunto de causas deve ser finito. Isso é o que significa chamar C o "primeiro membro" do conjunto. Se um conjunto contém duas causas ou mais, uma delas será sempre a causa próxima imediata, diretamente em contato com A, o movimento resultante durando o período todo em que é um efeito real; e uma, não mais do que uma, será sempre a causa *per se* última, mediada em seu contato com A durante todo o período em que A é um efeito real, mas não similarmente mediando entre A e qualquer outro movimento. O "primeiro

membro" é essa causa *per se* mediada e sem mediação do efeito real A.

(2) Ora, assim como este conjunto de causas pode ter um efeito residual bem como um efeito real, do mesmo modo o primeiro membro do conjunto pode ser uma causa real em um período em que é apenas um efeito residual de algumas outras causas *per se*. Assim, consideremos o movimento contínuo do C ser dividido em duas partes, a parte C_1-C_2 e a parte C_2-C_3. Consideremos a parte C_1-C_2 o real efeito do movimento D, que é então sua causa *per se* eficiente. Consideremos a parte C_2-C_3 o efeito residual de D – ou seja, a continuação do movimento depois de D ter finalizado seu movimento. Ora, para C ser uma causa real do movimento A, o último efeito sob consideração, é necessário apenas que parte do movimento C seja simultâneo com o movimento inteiro ou parte do movimento A. Assim, se C_2-C_3 é simultâneo ao movimento B, seu efeito imediato real, então C_2-C_3 é uma causa *per se*, embora mediada por B, do movimento A. Ademais, o movimento C_2-C_3 cumpre o requisito de um "primeiro membro" deste conjunto *per se* de causas, porque nenhum outro movimento simultâneo a ele é a sua causa real, pois é o efeito residual, não real do movimento D, que é simultâneo com C_1-C_2. Mas um movimento que é um efeito residual é um movimento causado, embora tenha um causa real apenas por parte do seu período total. Além disso, tal movimento, embora seja um efeito residual, pode ser a causa de outro movimento com que possa ser totalmente simultâneo. Portanto, segue-se que o primeiro membro de um conjunto finito de causas *per se* não precisa ser uma causa não causada ou um motor imóvel.

(3) Em suma, a menos que saibamos por outros motivos que o primeiro membro em um conjunto finito de causas *per se* para um dado efeito é um motor imóvel, uma causa não causada, não podemos inferir que tal causa ou movimento exista a partir da característica de causas *per se* ou a partir da finitude de um conjunto de tais causas. Pois, embora cada conjunto deva

ter um primeiro membro, este primeiro membro pode ser ao mesmo tempo uma causa *per se* do efeito em questão e o efeito residual de uma causa *per se* prévia de uma parte de si anterior. O fato das partes C_1-C_2 e C_2-C_3 formarem um movimento único contínuo é da maior importância. Aquela parte do movimento que é um efeito residual não precisa de qualquer causa real além da causa real da parte prévia de si mesmo que é um efeito real. Mas embora seja, *qua* efeito, apenas residual, a parte posterior do movimento, *qua* movimento, é real e, *qua*, real pode ser a causa *per se* de um efeito real. Ademais, já que D, que é a causa atual da parte prévia, C_1-C_2, não é simultâneo com C_2-C_3, e já que é esta parte, que como o efeito residual de D é a causa real do movimento B, e por D, de A, segue-se que D não a uma causa *per se* ou real de A. O movimento D pode ocorrer sem o movimento do A. A não é solicitado por D. D não é, portanto, uma condição suficiente para A. Embora D seja uma causa remota de A, e uma causa *per aliud*, por meio de seu efeito residual que é uma causa de A real e *per se*.

(4) O fato do efeito A ter um conjunto finito de causas *per se* não implica, portanto, que tenha uma pluralidade infinita de causas, pois tem causas remotas e *per aliud* bem como causas imediatas e *per se*, e o número de causas remotas pode sempre ser infinito. Assim, nenhum movimento natural conhecido, tal como um efeito que se tome para consideração, precisa ter uma pluralidade finita de causas em que há um primeiro membro; e, embora possa ter um conjunto finito de causas *per se*, o primeiro membro deste conjunto pode ser um efeito, se bem que individual; e assim, na pluralidade total de suas causas, um dado efeito não precisa ter qualquer "primeira causa" no sentido de uma causa não causada ou de um motor imóvel, uma causa que não é *de modo algum* o efeito de outra causa.

c. Há mais distinções a serem feitas a respeito de padrões a serem encontrado na pluralidade de causas de um dado efeito, mas nenhuma afeta ou altera a conclusão alcançada. Será útil mostrar

isso, contudo, tanto para seu próprio bem e como por sua influência nos pontos tradicionais da análise.

(i) Primeiro, vamos considerar uma série de causas para um dado efeito real. Quais considerações podem ser feitas a respeito dos membros desta série?

(a) Em primeiro lugar, que alguns de seus membros, ao menos um, será uma causa imediata *per se* do efeito; e que todo o resto será ou causas formais imanentes e materiais desse efeito ou serão causas remotas.

1. Como remotas, serão eficientes, formais ou finais em seu modo de causalidade.

2. Como remotas, serão causas *per aliud.*

(b) Depois, considerando as causas remotas eficientes em relação às causas de efeito imediato deste efeito, podemos distinguir duas possibilidades:

1. Ou as causas remotas serão as mesmas em tipo ou diversas em tipo umas das outras e das causas de efeito imediato do dado efeito.

2. Assim, na série infinita de pais e filhos, cada causa eficiente – *um ato gerativo* – é o mesmo que qualquer outro em essência. Cada pai *qua* homem não é uma causa eficiente; é apenas seu ato gerativo que é uma causa eficiente de uma geração real. A mesma situação é apresentada por uma série infinita de homens lecionando e aprendendo, cada qual lecionando a outro e cada um aprendendo de outro. Ora, não é o fato de que cada uma das causas eficientes nesta série seja a mesma em tipo que faz de todas elas, excetuada uma, causas remotas e *per aliud* de um dado efeito. Nem é qualquer uma dessas causas remotas "acidental" no sentido de que não seja condição necessária e indispensável à ocorrência do efei-

to dado. A única coisa "acidental" na série é o fato de que as causas eficientes sob consideração são apenas acidentalmente, numericamente ou individualmente diversas. Elas não são essencialmente diversas. (A esse respeito, digamos que o exemplo de Santo Tomás de uma série infinita de martelos seja totalmente irrelevante e que não deveria ser tratada como se fosse exemplo de uma série infinita de pais ou, mais precisamente, de atos gerativos. Ver *S.T.* I, 46, 2, e 7. A ação de um martelo não é nem mesmo uma causa remota da ação de outro. Os muitos martelos, finitos ou infinitos em número, são causalmente independentes uns dos outros e não formam uma série causal; mas a série de atos gerativos não são causalmente independentes umas das outras, pois, a menos que o ato gerativo prévio aconteça, o ato gerativo posterior não acontecerá, embora um ato gerativo não seja a causa *per se* ou imediata de outro).

3. A outra possibilidade é aquela de uma série de causas eficientes em que os membros não são apenas numericamente, mas essencialmente distintos. É só nisso que difere da série de pais e filhos ou, mais precisamente, de atos gerativos. O exemplo que dou em meu artigo original (p.198) é uma apresentação precisa desta situação: uma causa eficiente sendo o treinamento do cachorro para carregar uma carga, a outra causa eficiente sendo a operação do cachorro em carregar a carga. Ora, aqui, apenas a segunda destas causas é a causa *per se* ou imediata do efeito sob apreciação, a saber, o carregamento do fardo. O treinamento do cachorro é um efeito imediato e *per se* de um cachorro sendo treinado, um efeito residual que é a disposição treinada do cachorro de realizar uma operação que de outro modo não poderia realizar. Mas nem o treinador do cachorro, nem seu ato de treinar, nem a disposição treinada do cachorro são a causa eficiente imediata ou causa *per se* do efeito em questão, o carregamento da carga. Esta causa é uma operação de

acordo com a disposição treinada, e esta operação deve ter sua própria causa eficiente *per se*. Embora o treinamento do cachorro seja certamente uma causa eficiente remota *per aliud* do efeito em questão e, como tal, seja essencialmente distinta das causas eficientes imediatas *per se* do efeito em questão. Aqui, então, trata-se de uma série de causas eficientes que são essencialmente, bem como numericamente, distintas. Ora, este fato de que são essencialmente distintas não as torna causas *per se* de um dado efeito, não mais do que o fato de que, na série de pai e filhos, as inúmeras causas sejam acidentalmente distintas as torna causas *per aliud* de um dado efeito. Em suma, há duas distinções separadas aqui, e não há razão para confundi-las. Uma, a distinção entre causas eficientes remotas imediatas, causas eficientes *per se* e *per aliud* de um dado efeito; a outra é uma distinção entre séries em que todas as causas eficientes são essencialmente semelhantes e séries em que algumas das causas eficientes são essencialmente diferentes de outras.

(c) A razão para fazer essas distinções no artigo original foi a de que os exemplos que Santo Tomás usa em relação à sua discussão de causas *per se* e causas *per aliud* estão longe de ser claras; e sua discussão deste assunto não é adequada ou precisa. Foi, portanto, necessário mostrar que o fato de que os membros de uma série causal eram todos essencialmente semelhantes não foi relevante de forma alguma para a possibilidade de uma série infinita de causas. Uma série de causas pode ser infinita se seus membros são essencialmente semelhantes ou essencialmente diversos. Se os membros da série são essencialmente diversos, deve haver algum sentido em que sejam essencialmente subordinados um ao outro, mas tal subordinação essencial em uma série de causa não requer que a séries sejam finitas e tenham um primeiro membro. Ademais, não há sentido na declaração de Santo Tomás de que uma série de atos gerativos se reduza a uma causa única, a menos que tais causas, que são apenas acidentalmente

diferentes, sejam todas *uma* em essência. Mas, mesmo se determinadas causas forem diversas em essência, o número não precisa ser finito a menos que todas as causas consideradas sejam causas *per se* ou imediatas de um dado efeito. Duas causas podem ser essencialmente as mesmas e ambas serem causas *perse ou per aliud* em relação a um dado efeito; ou podem ser essencialmente diversas e ambas causas *per se* ou *per aliud* de um dado efeito; ou, se uma é causa *per se* e a outra é causa *per aliud* de um dado efeito, ambas podem ser essencialmente as mesmas ou essencialmente diferentes. Portanto, a relação de uma causa com outra, de acordo com sua semelhança ou diferença essencial, deve ser mantida um tanto distinta da relação que cada uma possui para o mesmo efeito – como *per se* ou *per aliud.* E obviamente o problema não é se certas causas para o mesmo efeito são essencialmente as mesmas ou essencialmente diferentes, mas se as causas em questão são todas causas *per se* do efeito ou se algumas são causas *per se* e outras *per aliud.*

(2) Isso nos leva então, em segundo lugar, à consideração de um conjunto de causas *per* rapara um dado efeito. Quais considerações podem ser feitas sobre os membros de tal conjunto?

(a) Embora sejam todas próximas ao efeito atual no sentido de ser real a ele, não são todas causas imediatas do movimento efetuado. Pode haver, no entanto, duas ou mais causas imediatas: como, por exemplo, duas ou mais alavancas sendo usadas por dois ou mais homens para erguer uma pedra solta. O movimento de inúmeras alavancas são causas *perse* e imediatas do movimento da pedra; e os movimentos dos homens empunhando as alavancas são causas *per se* e imediatas do movimento da pedra. Ora, neste caso temos causas *per se* que são apenas acidentalmente distintas – o movimento de várias alavancas. Ademais, estas causas são independentes umas das outras no sentido de que o movimento de uma não é o efeito do movimento da outra. Portanto, duas causas *perse* em um dado conjunto não precisam

ser subordinadas umas às outras como efeito para causa ou paciente para agente.

(b) O fato de que uma causa *perse é* subordinada a outra não requer que os dois movimentos sejam essencialmente distintos. Assim, um homem pode usar um bastão para mover outro bastão para mover uma pedra; caso no qual caso todos os movimentos devem ser simultâneos e causas *per se* do movimento da pedra, mas, embora o movimento da mão seja essencialmente distinto do movimento de cada bastão, o movimento de um bastão e o movimento dos outros que ele causa não são essencialmente distintos.

(c) Além disso, em um conjunto finito de causas *per se* do movimento local, é inteiramente possível que todos os membros sejam essencialmente semelhantes, assim como os atos gerativos em uma série infinita de pais e filhos que são essencialmente semelhantes.

(d) Apenas em alguns casos é verdade que causas *perse* serão essencialmente subordinadas umas às outras. Permitam-me que eu me certifique de que isto está claro. Duas causas *per se* de um dado efeito podem não ser subordinadas umas às outras, como duas alavancas movendo uma pedra. Duas causas *perse* de um dado efeito podem ser subordinadas umas às outras, mas não essencialmente, porque uma pode ter sido a causa e a outra o efeito, como no caso do movimento de dois bastões, um movendo o outro para mover uma pedra, todos os movimentos sendo simultâneos, é claro. Ou, na terceira alternativa, a subordinação pode ser essencial e irreversível, devido à diferença essencial nos movimentos, como, por exemplo, o braço humano, sob movimento voluntário, movendo o bastão enquanto o bastão move a pedra, o efeito último.

(e) Agora, neste terceiro caso, há uma outra distinção de maior importância. Diz respeito a se o efeito *requer* cau-

sas *per se* essencialmente distintas. Então, por exemplo, o movimento da pedra não requer causas *perse* essencialmente distintas; pois o braço do homem pode movimentar a pedra sem mover o bastão para isso ou o bastão pode mover a pedra sem ser simultaneamente movido pelo braço de um homem, mas por outro bastão que está em movimento, digamos, como um efeito residual de algum outro corpo em movimento, o vento, etc. Se alguém chama o movimento do braço do homem e o movimento do bastão de causas *per se* "principais" ou "instrumentais" do movimento da pedra, deve-se qualificar isso ao dizer que ambas as causas é dispensável, com o que quero dizer que o movimento da pedra, como o efeito em questão, não requer uma *cansa per se* principal ou uma causa *perse* instrumental, embora não requeira uma ou mais causas *per se*. Causas são relacionadas como "principais" e "instrumentais" apenas quando ambas são *per se* para um dado efeito e, enquanto tais, são também essencialmente distintas em tipo e estão essencialmente subordinadas. Mas embora tal relação de causas possa ocorrer, pode não ser requerida por um dado efeito. Portanto, em tais casos, o conhecimento do efeito não irá nos permitir inferir a existência de uma causa principal desconhecida, que é solicitada pelo instrumento conhecido da causa para a produção do efeito.

(f) Vamos considerar a outra possibilidade, isto é, em que o efeito por sua própria natureza requer a cooperação de uma causa principal e instrumental, ambas causas *per* redo efeito. Tal caso é uma obra física de arte. Aqui, se soubermos que o caráter do efeito é uma obra de arte e que ela é física (ou seja, matéria transformada), também sabemos que sua causa eficiente *per se* deve incluir o ato da mente artística e o ato dos membros do seu corpo – estando ou não em suas mãos, por exemplo, também usando instrumentos inanimados – e sabemos que o movimento dos membros do seu corpo é uma causa que por si não poderia produzir a obra de arte, assim como o movimento de sua mente é uma causa que

não poderia transformar a matéria. Aqui, então, é um caso sem ressalvas de causalidade principal e instrumental, em que a própria natureza do efeito, como conhecida por nós, requer que postulemos ao menos duas causas, ambas *per se*, ambas co-ativas e simultâneas em sua atividade com o vir a ser do efeito, mas cada uma incapaz de produzir o efeito sem a outra, pois a causa principal é ineficaz sem o instrumento e o instrumento é ineficaz exceto ao ser movido pela causa principal.

d. Estas outras distinções são de alguma importância em nossa investigação a respeito da prova da existência de Deus, mas não alteram o ponto fundamental até agora estabelecido, a saber, que para qualquer efeito dado não precisa haver uma primeira causa ou um motor imóvel. Contudo, os membros de um conjunto infinito de causas *per se* estão relacionados uns com os outros, o primeiro membro do conjunto pode sempre ser um movimento que é um efeito residual de uma causa prévia e, portanto, o fato de que um conjunto de causas *per se* deve ser finito não nos permite dizer que seu primeiro membro, embora relacionado aos outros, é um motor imóvel ou uma causa não causada.

7. As condições de uma inferência *A Posteriori*

a. À luz da consideração anterior de causalidade e movimento, podemos estabelecer as condições formais pelas quais a razão é capaz de inferir a existência de uma causa a partir do conhecimento dos seus efeitos.

b. Em primeiro lugar, deveria ser óbvio que este é um processo de prova, não de descoberta. Em um processo de prova, deve-se conhecer a conclusão a ser provada, como uma proposição possível. Portanto, não descubro a proposição "Deus existe" a partir das premissas. Provo pelas premissas e, antes de provar essa proposição, ela pode ser conhecida por mim como pergunta ou como um problema, ou seja, uma proposição a ser provada.

(1) A existência de qualquer coisa é diretamente conhedida ou demonstrável. Ademais, pode ser diretamente cognoscível, embora não diretamente conhecida, como, por exemplo, a existência de uma certa figura histórica pode ser diretamente cognoscível (no sentido de que foi conhecida aos seus contemporâneos) mas não diretamente conhecida ou cognoscível a nós. Para nós, a existência desta pessoa histórica é apenas diretamente cognoscível por meio de demonstração histórica, que é tipicamente *a posteriori* em método.

(2) Mas a existência de Deus não é diretamente cognoscível para qualquer homem *qua* homem, na ordem natural do conhecimento. Só pode ser conhecida por demonstração e por demonstração *a posteriori* a partir dos efeitos. Já que Deus é um objeto transcendente, não cognato ou sensível, não haverá nexo causal pelo qual Deus será tido como a causa imediata realmente produzindo o efeito conhecido. Não apenas deve a existência de Deus ser inferida, mas também a Sua causalidade.

(3) Ao prover a existência de tal causa, devemos ter alguma definição sua, ao menos uma definição nominal, que é tudo o que podemos ter neste caso.

(4) Se tentarmos inferir a existência de Deus a partir do efeito que é o movimento natural - um movimento natural de qualquer tipo – a definição nominal que devemos usar é "motor imóvel" ou "causa sem causa de movimento" ou "primeira causa". Todas essas definições nominais são estritamente sinónimas.

c. Ora, as únicas condições sob as quais a existência de um tipo de causa desconhecida pode ser inferida a partir do movimento como um efeito são as seguintes:

(1) Se um movimento conhecido, qualquer movimento particular, fosse tal que poderia ter apenas uma causa, que teria, então, de ser sua *causa per se* e também uma causa sem causa.

(2) Se um movimento conhecido fosse tal que uma série de causas produtivas dele, incluindo a causa imediata e remota, teria de ser finita, em cujo caso o primeiro membro da série teria de ser uma causa remota e *per aliud* de um dado efeito.

(3) Se um movimento conhecido fosse tal que a pluralidade de suas causas *per se* fosse não apenas finita, mas também contivesse um primeiro membro que poderia ter nenhuma causa, em cuja causa o primeiro membro seria uma causa primeira *per se* mas mediada de um dado efeito.

(4) Se um movimento conhecido fosse tal que a partir de sua natureza soubéssemos que solicitaria um conjunto de causas *per se*, relacionadas como principais e instrumentais, entre as quais deve ser incluída como a mais elevada e indispensável causa principal um "motor imóvel".

d. Essas quatro condições esgotam todos os caminhos possíveis pelos quais podemos inferir, a partir dos fatos conhecidos sobre movimentos enquanto efeitos, a existência de uma causa que não é um agente natural, ou seja, não é um movimento natural em si, pois conhecemos todos os agentes naturais como motores móveis ou causas causadas. Estou, claro, excluindo uma condição, a saber, aquela envolvendo hipóteses de que o mundo das coisas naturais em movimento eternamente consistiu em coisas em movimento. Já que essa hipótese não é auto-evidente ou demonstrável, não pode ser usada como uma premissa em um argumento.

e. Estou agora preparado para mostrar que a existência de Deus não pode ser provada como uma causa do movimento. Farei isso na próxima seção e mostrarei que esta análise mais elaborada confirma o que foi dito no artigo original, na parte II, os primeiros seis pontos dos quais foram dedicados a esta demonstração negativa.

III. Resumo dos Argumentos Negativos

1. De acordo com as quatro condições estabelecidas na Parte II, acima, na #7, Deus não pode ser demonstrado como uma causa do movimento, se empregarmos a definição nominal "primeira causa" ou "motor imóvel" ou "causa não causada".

a. Nenhum movimento conhecido tem uma causa eficiente *única*. Por uma causa eficiente única quero dizer uma causa singular, que por si só provê todas as condições necessárias e suficientes para que o movimento ocorra. Tal causa seria, é claro, *per se* e, como próxima ao seu efeito, seria também imediata. Assim, Deus pode ser inferido como a causa única de qualquer movimento natural. Se houvesse tal causa única, poderia ser Deus porque uma causa singular é necessariamente uma causa não causada. (Se Deus existe, e realiza milagres, alguns movimentos físicos podem ser assim causados.)

(1) Este argumento é confirmado pelo fato de que cada movimento natural em nossa experiência é conhecido por nós como causado por outro movimento natural dentro de nossa experiência. Mesmo se este outro movimento natural não fosse em si a única causa do efeito em questão, sua ocorrência nos impediria de supor que Deus é a única causa do efeito em questão.

(2) Mas, em segundo lugar, nenhum movimento natural é conhecido por nós como uma causa única, pois, já que cada movimento natural é conhecido por nós como causado por outro efeito natural, ao menos em parte, sabemos que qualquer efeito dado terá ao menos dois movimentos naturais entre as suas causas – ou ambas *per se*, uma imediata e a outra mediada, ou uma *per se* e outra *per aliud*, ou seja, uma imediata e outra remota.

b. Nenhum movimento natural é conhecido por ter uma *série* finita de causas eficientes e não há nada em uma série de causas em sucessão temporal que requer a existência de um primeiro mem-

bro da série. Portanto, Deus não pode ser inferido como a causa primeira temporalmente remota ou a causa eficiente não causada em uma série de causas para um dado efeito.

(1) Este argumento é confirmado por outra consideração. Suponha (o que não sabemos) que um efeito dado tem uma série finita de causas, algumas das quais devem ser imediatas e *per se* a ele, e outras remotas e *per aliud* em graus variados. Ora, o primeiro membro de tal série não poderia ser uma causa *per se* do dado movimento natural que é o efeito em questão. Mas, se o primeiro membro de tal série fosse uma causa do movimento eficiente, teria de ser a causa *per se* de seu próprio efeito imediato, um movimento natural prévio, no tempo, ao movimento natural que é o efeito em questão. Então, se este primeiro membro fosse chamado Deus, porque corresponde à definição nominal usada, Deus seria a causa *perse* de um movimento natural e a *causaper aliud* de outro movimento natural. Isso é inconsistente em si.

(2) Além disso, se Deus fosse a causa *per se* do primeiro movimento natural em uma *série* finita de movimentos, Deus teria de ser tanto a causa imediata deste movimento como a causa mediada deste movimento. Se fosse a causa mediada deste movimento, Deus teria de ser a causa imediata de alguns outros movimentos naturais, pois de outro modo o conjunto de causas *per se* seria infinito como tal. Portanto, Deus teria de ser a causa imediata *per se* de alguns movimentos naturais, mas não de todos. Mas nenhum movimento natural conhecido é desprovido de um movimento natural como sua causa imediata *per se*.

(3) Apesar destas consequências repugnantes, podemos ser forçados a postular um tipo desconhecido de causalidade para um movimento original natural, se houvesse alguns primeiros movimentos naturais em uma série temporal de movimentos. Uma vez que, no entanto, não há motivo algum para a afirmação de uma série finita temporal de movimentos naturais, com

um membro estando na origem, podemos evitar as dificuldades apontadas. Mas, então, também não podemos inferir Deus como causa primeira desta forma.

c. Embora saibamos que o número de causas *per se* para um dado efeito deve ser finito e que, se estas causas são subordinadas umas às outras causalmente, deve haver algum primeiro membro no conjunto de tais causas, todas imediatas e simultâneas com um dado efeito real, não temos fundamento para afirmar que o primeiro membro de tal conjunto deve ser um motor imóvel ou uma causa não causada. O primeiro membro de tal conjunto pode ser sempre um efeito residual de uma causa temporariamente prévia que é a real causa *per se* de uma parte prévia de um movimento contínuo, de que este membro é uma parte posterior. Portanto, Deus não pode ser inferido do fato de que as causas *perse* de qualquer movimento devem ser finitas, pois nenhuma delas precisa ser totalmente sem causa. Um efeito residual não é totalmente sem causa.

(1) Ademais, temos aqui a mesma dificuldade que tivemos antes. Se Deus fosse o primeiro membro de um conjunto de causas *per se* e este conjunto contivesse um movimento natural como outra causa *per se*, Deus teria de ser a causa imediata *per se* de um movimento natural e ser a causa mediata *per se* do movimento natural que é o efeito em questão.

(2) Mas isso é inconsistente à luz de todo o nosso conhecimento dos movimentos naturais. Nenhum movimento natural particular pode ser distinguido de todo o resto como o efeito imediato da causalidade eficiente *per se* de Deus. Já que Deus não pode ser a causa mediada *per se* de todos os movimentos naturais, pois assim teria de haver um número infinito de causas *per se* para qualquer efeito, a única alternativa é que Deus é a causa imediata *per se* de cada movimento natural. Mas, se for este o caso, então cada movimento natural deve ter duas causas imediatas *per se*, uma das quais não está subordinada à outra como a causa mediadora, a saber, um movimento natural e a

causalidade eficiente de Deus. Pois suponhamos que o efeito em questão seja o movimento A. Então, se Deus é a causa eficiente *per se* imediata de cada movimento natural, Deus é a causa imediata de A. Mas consideremos B como outro movimento natural que é também a causa imediata *per se* de A – mediada por nenhum outro movimento natural. Então Deus é também a causa imediata de B, bem como de A, e não de A por meio de A mais do que B por meio de A. Isso pode ser verdade de fato, como o dogma católico afirma ser verdade, mas não pode ser conhecido pela razão a partir de qualquer análise do movimento natural de suas causas. O tipo de causalidade eficiente de um movimento natural que é Divino é, em si, desconhecido. A causa imediata de um efeito conhecido – qualquer movimento natural conhecido - deve em si ser conhecido, pois é simultâneo com o efeito, participando do único movimento. Se não é conhecido, não pode ser inferido a partir do caráter do efeito na medida em que o efeito for um movimento.

(3) Mas, acima de tudo, é claro que, se a verdade for que Deus é a causa imediata *per se* de cada movimento natural, e se, além de Deus como causa, cada movimento tem outra causa imediata *per se* que é um movimento natural, então Deus certamente não pode ser inferido como uma causa primeira *per se* que não seja uma causa imediata de cada movimento natural.

(4) O raciocínio anterior soma-se à questão principal, que é a de que a finitude de um conjunto de causas *per se* não quer dizer que seu primeiro membro seja *de modo algum* um efeito de causas prévias. Portanto, Deus não pode ser inferido como uma causa primeira e mediada *per se*, porque a definição nominal requer que encontremos uma causa totalmente não causada, uma causa que não é de forma alguma o efeito de causas prévias.

d. Finalmente, não há movimento natural conhecido que por sua própria natureza, como um efeito, requeira algo além de movimentos naturais como suas causas *per se*. Assim, Deus não pode

ser inferido como o causa principal requerida, de maneira que a atividade mental do artista possa ser inferida como a causa principal requerida para uma obra de arte como um efeito. Na medida em que o que está aqui vindo a ser é conhecido a nós como uma obra de arte física, sabemos que suas causas *perse* devem incluir (1) atividade artística como principal e (2) atividade corporal, com ou sem instrumentos auxiliares, como instrumental. Mas na medida em que o que está aqui vindo a ser é qualquer movimento natural, nada na natureza do efeito, na medida em que é conhecido por nós como *um movimento*, requer nada além de movimentos naturais como causas *per se*, sendo ou não relacionadas como principal e instrumental. Já que nenhum movimento natural é desprovido de causa, e já que pela definição nominal de Deus como não causado sabemos que a atividade Divina não é um movimento natural, não podemos inferir a causalidade de Deus a partir de qualquer movimento natural conhecido, como podemos inferir a atividade mental do artista a partir da natureza de uma obra de arte. Quero dizer com isso, é claro, que não podemos inferir Deus como uma causa eficiente de qualquer movimento natural tomado como um efeito.

(1) Mais uma vez não quero implicar que de fato seja falso que Deus seja de algum modo a causa principal de cada movimento natural, usando outros movimentos naturais como instrumentos de um maneira apenas análoga ao modo como um movimento natural é relacionado a outro como causa principal e instrumental. Isso pode ser verdade, mas não pode ser conhecido pela razão a partir do nosso conhecimento de movimentos naturais como efeito.

(2) Ademais, há uma dificuldade aqui do mesmo tipo que tivemos previamente: ou Deus é a causa principal de alguns movimentos naturais ou de todos. Se de alguns, então outros movimentos naturais podem ser sua causa instrumental; mas, se de todos, então nenhum movimento natural pode ser uma causa instrumental, caso no qual é confuso falar de Deus como uma causa principal. Pois, embora a relação entre Deus e os

agentes naturais seja apenas análoga à relação entre agentes naturais como causas principais e instrumentais de um dado efeito, este relacionamento implica que a principal causa não é a causa principal da causa instrumental, mas do efeito para que há uma causa principal e uma causa instrumental. Além disso, se agentes naturais fossem verdadeiramente causas instrumentais em relação a Deus como causa principal, então os milagres seriam impossíveis, o que faz prescindir de agentes naturais na produção de efeitos naturais.

(3) Essas considerações são oferecidas simplesmente para indicar dificuldades envolvidas no entendimento do que pode ser verdade, a saber, que Deus é de algum modo a causa principal de alguns ou de todos os movimentos naturais. Mas essas são dificuldades no entendimento do que pode apenas ser conhecido pela fé. Pela razão não pode ser inferido que Deus é a causa eficiente *per se* de um movimento natural.

2. As considerações precedentes me parecem ser uma demonstração negativa adequada de que não pode haver demonstração válida *a posteriori* da existência de Deus, que (1) usa um movimento natural como o efeito conhecido a partir do qual o raciocínio começa e (2) usa "motor imóvel" ou "primeira causa eficiente do movimento" como a definição nominal de Deus, cuja existência resta a ser provada.

a. Como insisti em meu artigo original, isso não significa que a existência de Deus não possa ser provada. Continua possível haver uma demonstração *a posteriori* válida em que (1) o efeito conhecido ou demonstrado é um ser contingente, antes a existência de algo contingente do que a ocorrência de um movimento, e em que (2) a definição nominal de Deus é "ser necessário" ou "causa do ser sem causa".

b. Além disso, o que até agora mostrei negativamente não nega verdades dogmáticas sobre a causalidade divina em relação aos movimentos naturais. Tal fato simplesmente insiste em que estas são verdades dogmáticas, que podemos fazer algum esforço para

entender. Elas não são verdades que podemos conhecer pela razão a partir do nosso conhecimento de movimentos naturais e sua causalidade eficiente.

c. Antes de eu passar à tarefa positiva de formular uma prova válida de Deus como a causa eficiente singular e imediata do ser de todas as existências contingentes, brevemente mostrarei, primeiro, que a mais elaborada análise aqui apresentada é em todos os pontos essenciais a mesma da análise do artigo original; e, em segundo lugar, comentarei brevemente o que escreveu Schwartz.

3. Aqui me referirei aos argumentos apresentados na Parte II do artigo original, ao usar os números.

a. #1 apresentou as alternativas fundamentais: se um dado efeito tem uma pluralidade de causas, elas são finitas ou infinitas em número e elas são ou simultâneas ou ordenadas em sucessão temporal.

(1) Isso está sujeito a uma correção que minha análise mais elaborada acabou de realizar. Simultaneidade e sucessão temporal são exaustivas, mas não são exclusivas quando aplicadas a uma pluralidade de causas. Uma pluralidade de causas não precisa ser ***toda*** simultânea ou ***toda*** sucessiva; tal pluralidade pode incluir algumas causas que são simultâneas umas com as outras e com o efeito e algumas que são temporariamente ordenadas e temporariamente prévias ao efeito.

(2) Permanece verdade, contudo, que o número de causas simultâneas ou ***per se*** deve ser finito, enquanto o número de causas temporariamente sucessivas ou ***per aliud*** não precisa ser finito. Assim, segue-se que se uma pluralidade de causas inclui causas simultâneas e sucessivas a pluralidade como um todo não precisa ser finita.

(3) Embora isso tenha sido originalmente dito sem referência à distinção entre causas ***per se*** e ***per aliud***, todas as outras distinções,

como esta, simplesmente comprovam a conclusão a que se chegou.

b. #2 estendeu a análise ao mostrar que uma causa *per se* para um dado efeito é uma causa ativa e, portanto, uma causa que é imediatamente ou proximadamente produtiva do efeito e prosseguiu dizendo que, se há uma pluralidade de causas *per se* para um dado efeito, esta pluralidade deve ser finita, porque "não pode haver um número infinito de ações simultâneas." (Aquinas, *C.G.*, II, 38).

(1) E Santo Tomás prossegue dizendo: "Por outro lado, em causas que não atuam simultaneamente, isso não é impossível, de acordo àqueles que afirmam que a geração sempre existiu."

(a) Ora, em primeiro lugar, deve ser observado que Santo Tomas admite a irrefutabilidade da afirmação de que "geração" – ou movimento – "sempre foi". Se isso pudesse ser refutado, então poderia ser provado que o mundo da mudança física teve um começo absoluto – que houve algum movimento natural primeiro. Mas isso não pode ser provado, Vd. *S.T.*, I, 46, 1,2.

(b) Em segundo lugar, dever-se-ia observar que uma causa que não age simultaneamente à ocorrência de seu efeito não pode ser uma causa *per se* ou imediata; mas deve ser uma causa *per aliud* ou remota. Santo Tomás não diz que ações ou movimentos que não são simultâneos com seus efeitos *não* sejam causas. São causas e, enquanto tais, são indispensáveis (isto é, necessárias) ao seu efeito, embora não sejam suficientes ou por si produtivas do efeito dado.

(2) Não pode haver nenhuma dúvida de que o que Santo Tomás quer dizer por uma causa *per se* é o que Aristóteles quer dizer por uma causa "própria, atual" – isto é, uma causa que é simultânea ao seu efeito atual. Portanto, segue-se que, se um dado movimento tem duas causas *per se*, elas devem ser simultâneas umas com as outras.

c. #3 tentou apontar que a distinção entre uma causa *per se* e uma causa *per aliud*, que é a distinção baseada na relação de cada causa para um dado efeito, não é a mesma que a distinção entre uma subordinação de causas acidentais e essenciais, pois essa distinção depende de uma comparação de inúmeras causas para um dado efeito umas com as outras, e não de cada uma delas com o efeito.

(i) A razão do que se defende em #3 foi a falta de clareza e ambiguidade dos exemplos que Santo Tomás usou na *S.T.* I, 46, 2 ad 7. Por exemplo, uma série de pais e filhos apresenta os seguintes elementos para análise:

(a) Para um dado efeito, a saber, a geração de A, todos os outros homens na série B, C, D são apenas causas *per aliud*, porque um homem como homem não é a causa eficiente, mas apenas o ato gerativo como tal. Portanto, vamos substituir uma série de atos gerativos por B, por C, por D etc. Ora, destes atos gerativos, um, o ato gerativo de B, é uma causa imediata e *per se* da geração de A, embora cada um seja uma causa *per se* e imediata de algum outro efeito; portanto, o ato gerativo de C, embora *per aliud* em relação à geração de A, é *per se* em relação à B.

(b) Ora, se examinamos esta série de causas temporariamente sucessivas, percebemos que são essencialmente parecidas; portanto deve ser dito – mesmo que Santo Tomás não tenha dito isso – que, embora essas ações estejam causalmente subordinadas no sentido que de uma causa prévia é necessária, ainda assim as causas enquanto tais, e em relação umas com as outras, não são essencialmente subordinadas umas às outras.

(c) A mesma coisa pode ser verdade em um conjunto de causas *per se* para um dado efeito. Duas causas podem ser ambas *per se*, ambas simultâneas em ação uma com a outra e

com seu efeito comum, e ainda assim duas coisas podem ser verdade a respeito elas:

(1) Elas podem ou ser dependentes ou independentes umas das outras: dependentes como um bastão movendo outro para mover uma pedra; independentes como dois bastões, nenhum dos quais movimenta o outro, mas que juntos movem uma pedra.

(2) Eles podem ser essencialmente ou acidentalmente subordinados uma à outra se uma é dependente do outra: acidentalmente, como um bastão se movendo em relação a outro em movimento; ou essencialmente, como o bastão em relação à mão em movimento que o move.

(d) Como ressaltei antes, os outros exemplos de Santo Tomás são de menos relevância à discussão como um todo. A substituição de um martelo por outro, na sucessão temporal, é um caso de uma série de causas em que os membros são independentes uns dos outros. A ação do primeiro martelo e a ação do segundo martelo são independentes. Elas são também apenas acidentalmente diferentes.

(e) Mas, se os dois exemplos de Santo Tomás de causas sucessivas for considerado, e se meus dois exemplos de causas simultâneas forem adicionados, obtemos as quatro hipóteses seguintes:

(1) Uma série de causas em que uma posterior é dependente de uma anterior e na qual estas são, comparadas umas às outras, apenas acidentalmente diferentes.
(2) Uma série de causas em que uma posterior não é dependente de uma anterior e nas quais estas são, comparadas umas às outras, apenas acidentalmente diferentes.

(3) Um conjunto de causas simultâneas em que uma é dependente da outra e na qual estas são, comparadas umas às outras, apenas acidentalmente diferentes.

(4) Um conjunto de causas simultâneas em que uma não é dependente da outra e na qual estas são, comparadas umas às outras, essencialmente diferentes.

(f) Mas isso não esgota todas as possibilidades. A quinta possibilidade é a de uma série de causas temporariamente sucessivas na qual uma posterior é dependente de uma anterior e as quais são, uma em comparação com a outra, essencialmente diferentes. Para ilustrar isso, dei como exemplo: o homem que treinou um cachorro para carregar um fardo, essa operação sendo realizada em um momento posterior.

(1) Ora, obviamente, o treino do cachorro – não o homem enquanto homem – é a causa eficiente da disposição treinada do cachorro e é uma causa *per se* disso. Mas em relação ao efeito em questão, o carregamento de uma carga, a causa imediata *per se é* a operação do cachorro, de acordo com sua disposição; e em relação ao seu efeito, o ato do homem de treinar e até mesmo a disposição do cachorro como tal são causas remotas *tper aliud.*

(2) Contudo, a operação depende da disposição, e a disposição é um efeito residual do treinamento. Aqui está uma série de causas dependentes, e, quando comparamos duas causas eficientes nesta série, o ato do homem de treinar e o ato do cachorro de carregar, vemos que eles são essencialmente, não acidentalmente, diferentes.

(3) Tendo sido feitas essas distinções, e não sem significância, foi então mostrado que elas não alteram o ponto principal, a saber, que uma série de causas, sejam dependentes ou independentes, acidentalmente ou essencialmente diferentes, pode ser infinita; enquanto um

conjunto de causas simultâneas, sejam dependentes ou independentes, acidentalmente ou essencialmente diferentes, deve ser finito.

(a) Ademais, foi da maior importância ver que o ponto sobre finidade ou infinidade não é afetado por essas distinções, mas apenas pela simultaneidade ou não-simultaneidade das causas em relação umas com as outras para um dado efeito.

(b) O fato de eu ter trazido mais distinções à discussão do que Santo Tomás fez de modo explícito certamente não teve sua claridade destruída; e, além disso, as distinções foram necessárias pelo fato de a discussão tradicional ser ambígua e confusa.

d. O #4 teve o propósito de introduzir a distinção tradicional entre causas principais e instrumentais, que se aplicam apenas no caso de um conjunto de causas *per se* para um dado efeito. Deveria ser imediatamente notado que essa distinção não é uma distinção baseada na relação de duas causas para com o seu efeito comum, mas em sua relação uma com a outra.

(1) Ora, aqui a distinção entre causas *per se* essencialmente vs. Aaidentalmente subordinadas se torna relevante, pois apenas quando duas causas *per se* são essencialmente diferentes elas podem ser relacionadas como principais e instrumentais.

(2) Uma causa principal é sempre mais importante, e uma causa instrumental menos importante, para o mesmo efeito, e essa gradação de maior ou menor importância é inseparável da ordem hierárquica em que causas essencialmente diferentes podem ser colocadas.

(3) Ademais, foi ressaltado que, diferente das duas causas principais em uma série de causas, que são essencialmente diversas, uma causa principal e instrumental em um conjunto de causas

tem "*um e o mesmo efeito imediato*". Isso deveria ser suficientemente óbvio, mas deixem-me explicar brevemente.

(a) Consideremos A o movimento efetuado. Consideremos AA e aa como suas causas *per se* imediatas, essencialmente diferentes, hierarquicamente organizadas. Então AA é aqui a causa principal e instrumental de *um* efeito, viz. A – sob a condição, é claro, de que o movimento de aa seja dependente do movimento de AA. Ademais, como mostrei, se há apenas essas duas causas *perse* de A, sendo então aa o movedor movido a mover A, ambos serão imediatos e próximos, ao passo que AA, que move aa como move A, será próxima, mas mediada. A causa principal de um efeito dado é sempre uma causa próxima mediada; a causa instrumental última uma causa próxima imediata.

(b) Agora suponhamos que o movimento AA seja o efeito residual do movimento B; e consideremos BB e BB como relacionados ao movimento B, como AA e aa estão relacionados ao movimento A. Então BB será uma causa principal do movimento B e uma causa *per aliud* do movimento A. Portanto, embora AA e BB sejam causas principais, não são causas principais do mesmo efeito e, além do mais, AA é dependente de BB, não como a uma condição suficiente, mas como uma condição necessária. Portanto, mesmo que AA seja causalmente dependente de BB, e mesmo que AA e BB sejam essencialmente diferentes e BB seja mais elevado que AA hierarquicamente, AA e BB não estariam relacionados como causas principais e instrumentais, pois tais relações apenas ocorrem entre causas *per se* do único e mesmo efeito.

(4) Foi dito que em qualquer conjunto infinito de causas *per se* que estão relacionadas como principais e instrumentais deve haver alguma causa primeira ou mais elevada bem como causas instrumentais inferiores ou últimas. Isso era óbvio. Mas essa análise estava incompleta.

(a) Nossa presente apresentação, sendo mais elaborada, mostra-nos que, em um conjunto finito de causas *per se* simultâneas, deve sempre haver o que chamei de um "primeiro membro".

(b) Já que os membros de um conjunto de causas *per se* não precisam ser essencialmente diferentes e subordinados dessa maneira, não precisa ser verdade que o "primeiro membro" do conjunto seja uma causa principal no significado estrito de "principal". Em um sentido amplo de "principal", o "primeiro membro" do conjunto pode, claro, ser chamado de a mais elevada ou primeira causa principal, e todas as outras causas dependentes são seus instrumentos. Mas em um significado estrito de "principal" está envolvido mais do que dependência causal, isto é, subordinação hierárquica. Isso é importante porque, como vimos, quando duas causas estão relacionadas a um dado efeito como principal e instrumental, no sentido estrito, o efeito requer sua cooperação e sua cooperação como *essencialmente diferente em tipo.*

(5) Portanto, a conclusão mais geral aqui deveria ter sido a de que em um conjunto de causas *per se*, em que algumas dependem de outras, deve haver um "primeiro membro" porque o conjunto é finito; e essa conclusão mais geral poderia então ter sido atenuada pela declaração de que, se, além disso, as causas fossem essencialmente diferentes, e ordenadas umas às outras e ao seu efeito por causa deste fato, o "primeiro membro" também seria a "causa principal mais elevada" no conjunto.

e. O #5 tentou resumir o que foi mostrado até agora. Simplesmente dizia:

(1) Primeiro, a verdade geral: que nenhuma série de causas *qua* uma série de movimentos temporariamente sucessivos precisa ser finita e portanto precisa ter um primeiro membro.

(2) Segundo, uma atenuação desta verdade, acresccida para obter maior precisão, a saber, a de que a distinção entre membros subordinados acidental e essencialmente em uma *série* de causas não altera a verdade.

(3) Terceiro, que em qualquer conjunto de causas simultâneas, todas as quais são causas *per se* de um e o mesmo efeito, deve sempre haver um *primeiro membro* – sendo esse primeiro membro ou não, em um sentido estrito, também a causa principal mais elevada. Isso se segue a partir da finidade do conjunto.

(a) Foi então destacado que uma questão ainda pendente, portanto, era a de se este "primeiro" membro em qualquer conjunto de causas *per se* era Deus, de acordo com a definição nominal de "motor imóvel" ou "causa eficiente sem causa".

(b) E as precauções foram acrescentadas: que até agora a discussão considerou apenas movimentos como efeitos e, portanto, considerando todas as causas eficientes como causas do movimento *enquanto tal.*

f. O #6 tentou mostrar que não poderia ser argumentado que o "primeiro membro" em qualquer conjunto de causas *per se* para um dado efeito era Deus. Embora o argumento dado fosse sólido, era apenas um de dois argumentos e o mais restrito no seu âmbito de aplicação. Permitam-me enunciar primeiro o argumento mais geral e, então, repetir brevemente, e mais claramente, o argumento restrito exposto no primeiro artigo.

(1) O argumento mais geral é um já declarado, a saber, que qualquer primeiro membro em um conjunto de causas *per se* pode ser em si o efeito residual de uma causa *prévia per se.* Portanto, segue-se que o primeiro membro em um conjunto de causas *per se* não precisa ser um *movimento absolutamente sem causa* ou uma causa que seja absolutamente – isto é, em sentido algum – o efeito de uma *causa prévia.* Sendo assim, o cará-

ter do primeiro membro de qualquer conjunto de causas *per se* não satisfaz a definição nominal de Deus. E vê-se que, embora qualquer movimento natural dado como um efeito possa ter apenas uma pluralidade finita de causas *per se* de si, não precisa ter uma pluralidade finita de causas, pois qualquer efeito pode ter causas *per aliud* bem como causas *per se* e estas podem ser sempre infinitas.

(2) Os argumentos restritos verificam-se na consideração das causas que estão, em um sentido estrito, relacionadas como causas principais e instrumentais do mesmo efeito. Ora, há duas possibilidades aqui:

(a) A causa principal bem como a causa instrumental pode ser um objeto cognato, ou seja, um movimento natural dentro da esfera da experiência. Ou se pode supor que o conjunto de causas inclua, como o principal membro mais elevado, uma causa transcendente. Apenas no último caso, é necessário *inferir* a existência de uma "causa principal mais elevada".

(b) Mas nós já mostramos que, se a causa principal mais elevada é um movimento natural, ela não precisa ser uma causa não causada ou um motor imóvel. Portanto, precisamos considerar apenas a segunda possibilidade.

(c) No artigo original, meu argumento contra essa segunda possibilidade não foi adequadamente exposto. Mas a verdade estava, contudo, implícita no que foi dito ali. A verdade é que devemos ser capazes de ver que duas causas são estritamente relacionadas como principal e instrumental por referência ao caráter do efeito. Em suma, é o caráter do efeito que deve nos dizer que o efeito requer, entre suas causas *per se*, duas causas essencialmente diferentes que estão, por razão deste fato, relacionadas como principal e instrumental na produção do efeito. Por exemplo, quando conhecemos um efeito como o vir a

ser de uma obra de arte, sabemos que suas causas devem incluir *ação artística*, ação da mente do artista, como uma de suas causas *per se* e como a causa principal subordinando as instrumentalidades físicas da realização artística. Se não soubéssemos que a coisa que viria a ser fosse uma obra de arte, se não soubéssemos que essa mudança fosse verdadeiramente uma "realização", não teríamos qualquer fundamento para essa inferência, a partir do efeito enquanto tal, da existência de ação artística como sua causa principal. Ora, o centro do meu argumento é este: que não há nada no atributo de um movimento natural como um efeito que requer que olhemos além do movimento natural como suas causas – suas causas *per se*, instrumentais ou principais. Portanto, segue-se que não podemos inferir a existência de Deus como uma causa transcendente principal dos movimentos naturais como efeitos.

(d) Como foi destacado no artigo original, e previamente neste, isto não nega que Deus esteja envolvido como uma causa eficiente na ocorrência de cada movimento natural – embora uma causa operando analogamente ao movimento natural como causas eficientes. Apenas insiste em que a existência de Deus como tal causa não pode ser inferida a partir do atributo dos movimentos naturais como os efeitos das causas *per se*.

g. Isso conclui meu resumo da Parte II, # 1 – 6 do artigo prévio, revisado à luz da análise mais elaborada e precisa dada neste artigo. A conclusão lá alcançada, de que Deus não pode ser provado como *causafiendi*, como o motor imóvel ou causa eficiente primeira ou causa principal mais elevada de movimentos naturais *enquanto tais*, é a conclusão a que aqui se chega. As razões fundamentais para a conclusão são as mesmas em ambas as apresentações, embora sejam muito mais explicitamente apresentadas aqui à luz de um relato adequado de causas, causalidade e movimentos naturais. Ademais, este artigo acrescenta argumentos que confirmam

os principais argumentos necessários para a conclusão, e estes argumentos confirmatórios têm também o efeito de levantar dificuldades sobre o entendimento da verdade dogmática de que Deus é *causa fiendi*, ou seja, uma causa eficiente é cada um ou apenas alguns dos movimentos naturais, uma causa *per se*, embora imediata em cada caso ou imediata em alguns e mediada em outros. À luz do acima exposto, ficará claro, àqueles que me escreveram apontando dificuldades ou objeções, como suas dificuldades são superadas e suas objeções são respondidas. Tudo o que resta, estão, é lidar brevemente com a crítica publicada por Schwartz (no *The Thomist*, VI, 1, Abril, 1943). Isso é quase desnecessário, pois um leitor cuidadoso verá imediatamente que nenhum ponto levantado por Schwartz afeta a irrefutabilidade ou validade do raciocínio anterior ou requer a mais leve restrição da conclusão alcançada. Todavia, comentarei bem brevemente sobre as irrelevâncias de Schwartz. Ao fazer isso, usarei os títulos das partes do meu próprio artigo original, que Schwartz também usa, e, além disso, referirei às páginas do *The Thomist* que contém o artigo de Schwartz.

4. Comentário sobre o texto de Schwartz

a. De grande importância é o fato de que Schwartz omite inteiramente qualquer referência ao #1 na Parte II. Este, como mostrei, contém as distinções analíticas básicas que são fundamentais ao curso inteiro do raciocínio subsequente.

b. #2. (p. 21). Em nenhum lugar disse que Santo Tomás argumentou sobre Deus como o primeiro membro de uma série ou em uma sucessão temporal de causas. Eu simplesmente disse que ninguém poderia argumentar deste modo e que, se alguém interpretasse a argumentação de Santo Tomás desse modo, estaria atribuindo um falso argumento a Santo Tomás.

(1) As declarações de Schwartz são, portanto, irrelevantes, exceto como uma defesa de Santo Tomás onde não era necessário.

(2) Mas deve ser notado que Schwartz não admite a verdade do argumento, a saber, que uma série de causas ordenadas temporalmente não precisa ser finita ou tere um primeiro membro.

c. #3 (p. 22-31) A discussão de Schwartz aqui é irrelevante pelo mesmo motivo de antes em #2.

(1) Schwartz falha completamente em ver por que introduzi a distinção adicional (entre causas subordinadas e causas essencial e acidentalmente diferenciadas) para pôr reservas ao que eu previamente mostrei ser o caso para ***qualquer*** série de causas. O argumento original, o de que não é necessário primeiro membro algum em uma série de causas, não é invalidado pelo acréscimo desta distinção a respeito do modo como causas sucessivas podem ser relacionadas ou subordinadas ***umas com as outras.***

(2) O que foi dito por mim a respeito da subordinação de causas essenciais vs. acidentais era completamente independente da minha distinção entre causas remotas e próximas ou causas ***per se*** e causas ***per aliud*** para um dado efeito. Ademais, tudo o que Schwartz diz sobre a simultaneidade de causas ***per se é*** verdade, e esta verdade é incluída e levada em consideração no meu argumento. Como mostrei, esta verdade de modo algum altera a conclusão alcançada.

(3) O que Schwartz diz sobre a "imperfeição" das provas da existência de Deus (pág. 26-27) não permite uma pluralidade de provas, se todas as provas são mais certas que prováveis. A observação de Santo Tomás em ***S.T.*** I, 47, 1 ad 3 não se baseia demonstração perfeita vs. imperfeita, mas em demonstração certa vs. provável. Se uma demonstração é certa, não provável, há apenas uma, ***a posteriori*** ou ***a priori***. Nem é preciso que cada demonstração ***a posteriori*** seja imperfeita, pois pode ser feita por meio de definições reais bem como nominais. Portanto, a prova de que existe um animal racional é uma perfeita demonstração ***a posteriori***, embora seja feita a partir de uma multiplicidade

de efeitos – as várias obras da razão. Mas qualquer prova de que Deus existe será uma demonstração *a posteriori* imperfeita, porque não pode usar uma definição real, mas deve usar uma definição nominal. Ademais, o fato de várias definições nominais terem sido usadas não cria uma pluralidade de provas *a posteriori* logicamente distintas. Isso só acontece se várias definições nominais são absolutamente independentes umas das outras. Assim, se alguém estivesse tentando provar a existência de uma raça ariana e usasse essas duas definições nominais, "homens brancos" e "homens superiores", as duas demonstrações seriam independentes e poderiam, portanto, ser apenas prováveis na melhor das hipóteses; bem como imperfeitas. Mas a definição nominal usada na primeira, segunda, terceira e quarta "vias" são estritamente co-implicativas, não independentes. Assim, até mesmo se as primeiras quatro vias fossem provas válidas, tal como declaradas, elas seriam simplesmente variantes retóricas de uma prova. Portanto, aquela prova *a posteriori*, se fosse válida, como não é, poderia ser certa e ainda ao mesmo tempo seria imperfeita em virtude da utilização de uma definição nominal.

(4) O quarto ponto de Schwartz (p. 27-31) é irrelevante e confuso, apesar do fato de que conter alguma verdade, que já é levada em consideração pelo meu argumento.

(a) Eu não uso a expressão "causas essencialmente diversas" para significar causas *per se* para um dado efeito. Isso está agora suficientemente claro, mas era suficientemente claro a um leitor cuidadoso do artigo original. Assim, o que chamei de "causas essencialmente diversas" não precisam ser simultâneas umas com as outras ou para com seu efeito. Ainda que um conjunto de causas *per se* deva ser. Essa é a única verdade no raciocínio de Schwartz aqui.

(b) A análise de Schwartz de *causas per se* é falha e inadequada. É baseada no comentário de Santo Tomás em algumas

passagens na *Física* e não sobre um estudo cuidadoso e independente de todas as passagens relevantes na *Física*.

(c) De acordo com Aristóteles, apenas um movimento pode ser uma causa atual e própria de um movimento como um efeito. Uma substância *qua* substância ou os poderes ou hábitos de uma substância não podem ser causas reais ou próprias de um movimento como um efeito. Todas essas causas *per aliud* – causas responsáveis pelo efeito apenas *por meio da* mediação de causas operativas ou operações reais como causas, que, então, são as únicas causas *per* rrai causas que *requerem que o efeito ocorra*. Schwartz obviamente não entende as próprias passagens em Aristóteles a respeito das quais ele cita os comentários inadequados de Santo Tomás.

(d) Deve ser notado que Schwartz também falha completamente em ver a significância do ponto mais crucial no argumento inteiro, a saber, que causas *per se* têm efeitos residuais, que como movimento podem, em um momento subsequente, operar como causa *per se* de outros efeitos. Ele cita um exemplo disso (p. 28), fogo aquecendo a água, água aquecendo a cama, a cama aquecendo o corpo e diz: "A sucessão temporal é provocada *pela duração do efeito* que subsequentemente atua como uma causa em outro movimento" (grifo meu). Essa "duração do efeito" que permite o movimento agir como causa *per se* subsequente de outro movimento é o que chamei de "efeito residual".

(e) Ademais, Schwartz falha em ver que, embora duas causas temporariamente sucessivas possam ser causas *per se*, não podem ser causas *per se* para um dado, um único, efeito conhecido. Uma série de causas, que contém causas *per se*, irá conter causas para diferentes efeitos imediatos. Apenas as causas *per se* para um e o mesmo efeito têm de ser simultâneas. Schwartz vê e nega isso ao mesmo tempo, pois ele argumenta, sem moderação, que causas que estão em sucessão temporal devem ser causas *per accidens*, o que eu chamei

de causas *per aliud*. Isso é verdadeiro e falso. É verdadeiro, se significa que em uma sucessão temporal de causas *todas* não podem ser causas *per se* para um dado efeito; todas aquelas que não são simultâneas ao efeito não podem ser. É falso se o que significa é que, em uma sucessão temporal de causas, cada causa eficiente deve ser uma causa *per accidens* ou *per aliud*, pois cada causa eficiente não apenas pode, mas deve, ser uma causa *per se* de seu próprio efeito próximo, embora vá apenas ser uma causa *per aliud* de todo efeito que não é simultâneo, mas posterior. O pensamento confuso de Schwartz e sua análise inadequada aqui nascem da sua falha (1) em distinguir causas remotas e imediatas para um e o mesmo efeito e (2) em ver que por "causas essencialmente diversas" não quis dizer "causas *per se*" ou causas necessariamente simultâneas com um dado efeito.

(f) O resto do raciocínio de Schwartz é aqui inválido. Ele não prova que deve haver um conjunto finito de causas para um dado efeito; nem isso pode ser provado sobre a premissa de que uma causa *per aliud* ou *per accidens* deva ter uma causa *per se*. Seu erro aqui é devido à sua negligência ao fato crucial dos "efeitos residuais" que permitem a cada movimento natural ter suas próprias causas *per se* e que lhes permitem ainda ser uma série infinita de causas para qualquer efeito dado, em que alguns serão *per aliud* para este efeito e algumas *perse*. Ademais, ele comete o erro de supor que pode ter qualquer argumento para uma primeira causa, que é uma de uma pluralidade de causas, *exceto* a partir da finitude desta pluralidade. Eu já demonstrei suficientemente este erro. O fato de que cada movimento deva ter suas próprias causas *per se*, sendo ou não este movimento, por sua vez, a causa *perse ow per aliud* de um dado efeito, não leva à conclusão de que, para o efeito dado, deva haver alguma primeira causa. Ademais, ele se contradiz, pois em um momento argumenta (p. 28) que causas *per accidens* devem estar em sucessão temporal e em outra ele argumenta (p. 29) que até mesmo causas *per accidens* para um dado efeito devem ser finitas em

número; apesar do fato de ele ter admitido que nenhuma sucessão temporal de causas precisa ser finita. Ele se permite comportar-se inapropriadamente com as noções de causa *per se* e *per accidens*, com as noções de causas imediatas e remotas e com o ponto fundamental a respeito de uma série infinita de movimentos sucessivos e conjuntos finitos de ações simultâneas. Todas as suas contradições são exercidas ao máximo no parágrafo da parte inferior de sua página 29 e no topo de sua página 30.

(g) Schwartz está certo em ligar a simultaneidade de várias causas com o fato de elas serem todas causas *per se* de um efeito e em ligar a sucessão temporal de diversas causas com o fato de que elas *não* são todas causas *per se* de um efeito, mas, em relação a este efeito, algumas devem ser causas *per aliud* – ou, em sua linguagem, *per accidens*. Se não houvesse causas *per aliud*, não poderia haver série infinita de causas na sucessão temporal, regressando de um dado efeito. Se não houvesse causas *per se* para um dado efeito, não haveria necessidade de qualquer pluralidade de causas para formar um conjunto finito. Tudo isso é verdade, sem afetar a conclusão, a saber, a de que para um dado efeito, considerando todas as suas causas, *todas as causas de que depende*, a pluralidade destas causas não precisa ser finita, porque, embora suas causas *per se* devam existir, uma delas, o primeiro membro de um conjunto, pode sempre ser o efeito residual de uma causa *prévia*, que é *per se* em relação à parte anterior do movimento que tem seu resíduo e que é *per aliud* em relação ao efeito dado, cuja parte posterior deste movimento é uma causa *per se*.

(h) Mesmo se o raciocínio de Schwartz estivesse correto, ou seja, mesmo que devesse haver uma primeira causa tendo por base que esta é requerida pelo princípio da razão suficiente, não pela finitude das causas simultâneas, a conclusão a que ele chega, desse modo, seria incompatível com a verdade dogmática: pois o Deus cuja existência ele então teria

provado seria uma causa remota ou *per aliud* para alguns movimentos como efeitos e uma causa imediata ou *per se* para um ou outros mais. Eu já tenho mostrado de modo suficiente todas as dificuldades em tal conceito de Deus como *causa fiendi*. Mesmo se Deus fosse uma causa *per se* imediata a algum movimento e uma causa *per* remediada de outros movimentos, as mesmas dificuldades iriam surgir. Mas as dificuldades não surgem dentro da área da razão natural ou filosófica porque Deus não pode ser assim provado. São dificuldades puramente teológicas e não têm de ser completamente resolvidas, pois a ação de Deus como *causa fiendi* é tão misteriosa e imperfeitamente inteligível como a ação de Deus como *causa essendi*. A fé dogmática pode nos dizer *que* Deus age de um certo modo sem nosso entendimento completo *&o porquê* desta ação. Mas a razão não pode provar *que Deus age* do modo que Schwartz supõe.

(i) Desejo ter certeza de que tenha ficado claro que não se pode ter nenhum argumento a partir da finitude de qualquer pluralidade de causas exceto a partir do fato de sua simultaneidade, que por sua vez é devida ao fato de que todas juntas são causas *per se* de um único e mesmo efeito. Se as causas não forem simultâneas, elas não são causas *per se* de único e mesmo efeito e, se não são causas *per se*, não é preciso que não sejam simultâneas, caso no qual as causas de que o efeito dado *depende* neste exato momento de sua ocorrência podem ser infinitas em número, pois é a sua própria infinitude que torna possível dizer, para cada membro da pluralidade total que é o efeito atual de algum outro movimento, que é sua causa *per se* ou que é a parte residual de um movimento que tem uma causa *per se* em algum movimento que cessou antes que esse efeito residual ocorresse. Portanto, o princípio da razão suficiente não é violado, pois o princípio requer *apenas* que cada efeito tenha causas, não que as causas sejam infinitas; e que as causas têm de ser suficientes para a produção do efeito.

(j) Os textos de Santo Tomás que Schwartz cita são os mesmos textos que citei. Eles confirmam o que eu disse, na medida em que falam claramente; e Schwartz não pode dar nenhuma interpretação contrária a elas. Santo Tomás dizia que em "***causas que não agem simultaneamente*** uma infinidade de causas não é impossível" (p. 30, grifo de Schwartz). De modo algum afeta a conclusão o fato adicional de que, quando as causas não agem simultaneamente, as causas não-simultâneas, em relação a um dado efeito, são também causas ***per aliud*** deste efeito. A linguagem de Santo Tomás aqui não é clara porque falha em ver dois significados em sua expressão "***per accidens***". Em um dos significados de Aristóteles, chamar algo de uma causa "acidentalmente" é dizer que isso não é uma causa de modo algum. Em outro significado, chamar algo de uma causa "acidental" implica que não é uma causa ***perse,*** mas ***per aliud,*** embora uma condição indispensável da ocorrência do efeito. Assim, a menos que o pai de um homem seja ele mesmo criado por Deus, ter sido o pai ele próprio gerado não é uma condição dispensável. É verdade que a geração que é a ação do avô é apenas uma causa ***per aliud*** da geração do neto, mas nem por isso deixa de ser causa e indispensável ao vir a ser do efeito, ou seja, a geração do neto. (A geração do neto é um efeito ***contingente*** do ato gerativo do avô, precisamente porque o último é, com relação a ele, apenas uma causa ***per aliud)*** O outro exemplo que Santo Tomás usa, da mão movendo o bastão para mover uma pedra, mostra que o oposto de acidental é ***per se*** e, portanto, o oposto de ***per se,*** que é chamado "acidental", seria mais apropriadamente chamado "***per aliud***".

(k) Ademais, como já ressaltei, Santo Tomás é induzido a erro pelo seu próprio exemplo da multiplicação dos martelos, pois a multiplicação dos pais não é como a multiplicação dos martelos. No caso dos martelos, é a multiplicação que é inteiramente acidental ao efeito, pois o efeito seria o mesmo de qualquer jeito, fosse realizado com um ou dez martelos, os dez ocorrendo em uma série de substituições. Mas isso

não é verdade no caso das séries geradoras. Em nenhum sentido é acidental que B gere A *apenas depois* de C ter gerado B; pois, supondo que B não fosse criado, B poderia não gerar A a menos que tivesse sido gerado por C. Assim, é falso dizer em um caso o que pode ser dito no outro. Os dez martelos, por causa do caráter meramente acidental de sua multiplicação, de fato se reduzem a uma causa particular, pois não faria diferença aos efeitos que ocorrem se um martelo tivesse permanecido intacto ou se dez fossem usados. Mas, omitindo a possibilidade da criação, faz uma grande diferença à geração de A, o efeito em questão, que possa haver um número infinito de atos gerativos prévios ao ato de seu próprio pai; pois, se assim não fosse, ele não teria sido gerado. É uma simples verdade dizer que em uma série de atos gerativos, ou uma série de geradores, estes itens são apenas acidentalmente diferentes uns dos outros. Eles se reduzem, eu suma, não a *um* gerador particular, mas a um *tipo* de gerador. Em contraste, se a ação do sol e a ação dos corpos elementares fossem causas geradoras, como não são, seriam tipos de geradores essencialmente diversos. A menção ao sol e ao corpo elementar obscurece o assunto. Pois, suponhamos, sem nos referirmos à "física mítica", que existam quatro causas *per se,* simultâneas, da geração deste homem, sendo apenas uma o ato gerativo de seu pai. Ora, o resto também é causa eficiente ou não. Caso fossem, então o ato gerativo do pai deste homem é imediatamente causado por um deles ou é uma causa independente. Isso não faz diferença, pois, de qualquer modo, se o processo gerativo tem uma pluralidade de causas *perse,* sabemos que a pluralidade é finita, mas a menos que saibamos algo sobre a ordem dessas causas umas às outras não sabemos se elas são dependentes ou independentes ou qual é uma causa imediata e qual é uma causa mediada da geração, e assim por diante. Ademais, sabemos que, se qualquer um destes quatro casos é um "primeiro membro" do conjunto finito, pode ser por si um efeito residual de alguma causa prévia.

(5) O quinto ponto de Schwartz (p. 31) não acrescenta nada à discussão prévia exceto mais confusão. Ele começa dizendo algo que é verdade, a saber, que o ato de treinar um cachorro não é uma causa *per se* do subsequente carregamento da carga. Então ele diz algo que é falso, ou seja, que a disposição habitual do cachorro é uma causa *per se* desta operação. Esta declaração é falsa porque é falha. A disposição do cachorro (ou hábito) não é uma causa eficiente de nada. Apenas uma operação pode ser uma causa eficiente. As causas materiais e formais imanentes a uma operação são, claro, causas *per se*, e é apenas na causa material imanente *qua* que o hábito é uma causa *per se* da operação. Mas Schwartz se esquece de que o hábito é em si um efeito que outrora veio a ser e que esse vir a ser tem uma causa *per se* eficiente, ou seja, os atos do treinador no treinamento. E o hábito, no intervalo do desuso, é um efeito residual do treinamento. É neste sentido que o ato de treinar é tanto uma causa *per se* quanto uma causa *per aliud*, uma causa *per se* do hábito sendo formado e uma causa *per aliud* da operação do hábito – em ambos os casos uma causa eficiente. Mas o hábito em si não é uma causa eficiente, mesmo como um efeito residual. Assim, as considerações de Schwartz de que "duas coisas causam *per se*" é analiticamente confusa, pois ele menciona "estando em ato" e "a causa do que age, estando em ato." Mas uma destas coisas que "estão em ato" nunca é uma causa eficiente e sempre é um efeito residual, enquanto os outros são sempre uma causa eficiente e podem ou não ser um efeito residual. Se não, requere-se uma causa eficiente *per se*. Em suma, nada é uma causa eficiente em virtude de sua natureza, mas apenas em virtude de sua operação real. E sua natureza, seus poderes e seus hábitos, como causas *per aliud* do efeito de sua operação, são em si sempre efeitos residuais de uma causa eficiente prévia, geradora ou operativa na ordem acidental. Isso mostra a inexatidão da análise de Schwartz na nota de rodapé 8 na p. 30. A conclusão que ele lá esboça não procede.

(a) Sua dificuldade ao longo de toda essa discussão está em sua análise inadequada das causas. Em uma linha, ele diz que

o "ato de treinar o cachorro é uma causa *per se* do cachorro sendo treinado, uma vez que é requerido que alguém esteja treinando o cachorro quando este está sendo treinado". Em outra linha diz que "o cachorro ser treinado não é requere *per se* ter de vir a ser treinado". Mas "ser treinado" se refere ao ato de ter a disposição treinada ou se refere ao processo de obter disposição treinada. Ora, no segundo caso, vir a ser treinado não requer *per se* um treinador, pois, como o próprio Schwartz diz (fn. 8): "da parte do efeito, que é uma causa *per se* sem a qual o efeito não seria produzido". No primeiro caso, se "ser treinado" significa o ato de ter a disposição, que é posterior a obtê-la, então estamos lidando com um efeito residual, que não tem, como tal, uma causa *per se*, apesar de que o efeito residual deva ter uma causa *per se*. A mesma correção da análise de Schwartz aplica-se no caso de um homem gerado, gerando e sendo um homem que tem o poder gerativo.

(b) Mas, acima de tudo, Schwartz entendeu errado o curso todo do meu argumento, como é indicado pelas suas considerações finais na página 31. Eu não tenho argumentado aqui que (ver meu #3) possa haver uma "sucessão temporal de causas *per se* de um efeito." Isso é o que Schwartz atribui a mim, e ele está certo em dizer que isto é impossível. E estava argumentando que em uma sucessão temporal de causas, incluindo causas remotas e imediatas para um dado efeito, pode haver "causas essencialmente diversas". O que quis dizer com isso é agora perfeitamente claro e teria sido claro a um leitor cuidadoso do artigo original. Schwartz converte "causas essencialmente diversas" – todas as quais não precisam ser simultâneas – em "causas *per se* para um efeito" – e depois derruba um espantalho de sua própria criação. E o exemplo que usei é um exemplo sólido do raciocício que estava desenvolvendo.

d. # 6 (p. 31-34). Schwartz aqui deturpa tão completamente o argumento que desenvolvi neste ponto que não há necessidade

real de considerar qualquer coisa que ele diz, exceto mostrando mais confusão da sua parte.

(1) Eu *disse* que se, fosse impossível provar Deus como uma pluralidade de causas para um dado efeito, então a única possibilidade restante seria tentar provar Deus a partir de um efeito do qual Ele seja a causa única. Eu *não* disse que a *razão* por que é impossível provar Deus como uma pluralidade de causas para um dado efeito *é* que Deus deva ser provado como a causa única de todo o efeito que usamos para demonstrar sua existência. Embora seja assim que Schwartz interpreta o meu argumento. Ele não vê que o fato de Deus poder certamente ser inferido a partir de um efeito do qual Ele seja a causa única é independente do fato de poder ser impossível inferir a existência de Deus a partir de um efeito do qual Ele é de fato uma causa, embora apenas uma em uma pluralidade de causas. Schwartz não nega o primeiro destes dois fatos, mas ele prossegue como se este fato fosse a base única do meu argumento de que é impossível inferir Deus como a causa principal dos movimentos naturais. Meu argumento liga a relação de causa principal e instrumental uma a outra e ao seu efeito comum. Em nenhum lugar falo de duas "causas últimas" de um efeito, cada uma das quais é uma "causa total" do efeito, mas falo, seguindo Santo Tomás, do efeito *comum* do ativo cooperativo de uma causa principal e instrumental nascendo de ambos. Mas até aqui ela não nasce de ambos do mesmo modo, pois nasce da causa instrumental imediatamente e a partir da causa principal mediadamente, porque estas duas causas não são últimas e independentes linhas de causalidade, o que Schwartz erroneamente atribui a mim. Ele me culpa dizendo que "a causa instrumental e a causa principal são linhas independentes de causalidade", enquanto digo que o que ele diz deve ser afirmado, isto é, que "a causa instrumental é subordinada à causa principal". Essa subordinação da causa instrumental à principal não é incompatível com o fato do efeito todo proceder de ambos. Ele procede de ambos, do pincel do pintor imediatamente e da mente e arte do pintor mediadamente, pois o pincel do pintor poderia não produzir

uma obra de arte exceto sendo o instrumento da arte do pintor, nem poderia a arte do pintor pintar a menos que usasse um pincel ou algum outro instrumento para colocar tintas em uma tela.

(2) Sendo assim, e dado o que eu disse, é óbvio que Schwartz não percebeu o ponto central do meu argumento. O ponto crucial do meu argumento é este: a menos que o atributo do efeito em si tivesse de ser produzido por uma causa principal e instrumental em cooperação, como faz a obra do artista, não poderia ser inferido a partir do efeito que qualquer outro além das causas *per se* conhecidas estão no trabalho de produzir o efeito. Agora, em relação a cada movimento natural, há causas *per se* conhecidas em ação, e estas são movimentos naturais. Se Deus é também uma causa do efeito, relacionado como causa principal da operação destes agentes naturais como instrumentos, então o atributo do efeito deveria em si trair o fato de que a operação de movimentos naturais como causas *per se* de um dado efeito é insuficiente e que, além de todas essas causas *per se*, uma causa transcendente – não natural – deve ser postulada, que cause movimentos naturais subordinados como seus instrumentos na produção de qualquer movimento natural como um efeito.

(a) Este foi meu argumento, e Schwartz falhou em discuti-lo. Nada do que ele disse tem qualquer influência sobre isso. Para respondê-lo, ter-se-ia que mostrar que podemos saber a partir do caráter do movimento natural, como um efeito, que todos os movimentos naturais que são causas *per se* são, na melhor das hipósteses, apenas instrumentais, estando subordinados a Deus como causa principal. Isso eu digo que não pode ser demonstrado, até que se prove o contrário.

(b) Assim, concluo que não se pode inferir a existência de Deus baseando-se em que Sua ação precisa ser postulada como a causa principal de qualquer movimento natural,

uma causa principal subordinando as causas *per se* conhecidas dos movimentos naturais, ou seja, outros movimentos naturais simultâneos a elas.

(c) Neste presente artigo, certifiquei-me desta conclusão e fui além dela, mostrando que nenhum "primeiro membro" em um conjunto de causas *per se* para um dado efeito (sendo ou não o primeiro membro uma causa principal, no sentido estrito) precisa ser uma causa não causada ou um motor imóvel – e portanto não há nenhuma inferência de Deus deste modo.

(d) Meu argumento não é de modo algum fundamentado sobre a autoridade de Santo Tomás. A passagem que citei de Santo Tomás foi simplesmente uma maneira de dizer o que poderia ter sido dito em outras palavras. A verdade do que foi dito, em quaisquer palavras, é, independentemente de Santo Tomás, que a ciência da física nos dá uma explicação adequada de cada movimento natural e, ao fazê-lo, lança mão de nada mais que os movimentos naturais como causas *per se* imediatas. Assim, se é uma verdade dogmática que Deus é, de fato, a principal causa de cada movimento natural, usando o movimento natural como instrumentos, esta verdade dogmática pode ser conhecida apenas pela fé, não pela razão independente da fé. E, quando é conhecido pela fé *que* Deus é tal causa, esta posição dogmática traz dificuldades para o filósofo, mas estas dificuldades não negam a verdade da fé. As dificuldades são do tipo que já mencionei, a saber, ou Deus é a causa principal de *alguns* movimentos naturais, *usando outros* movimentos naturais como instrumentos na produção *destes alguns*, ou Deus é uma causa eficiente de todos os movimentos naturais , caso esse no qual ele não seria a causa *principal* de *qualquer um*, pois uma dada causa não pode ser a causa *principal* do movimento de seus instrumentos, mas apenas o movimento que seus instrumentos produzem por meio da subordinação a si.

(e) O texto citado por Schwartz de *C.G.*, III, 70 confirma tudo o que eu disse. Mas deve ser lido à luz do texto que citei, *C.G. III, 6ç.*

(f) A essência do meu argumento está contida no #6, b, (3). O que foi dito neste artigo simplesmente expande a análise ali indicada.

(3) As considerações finais de Schwartz aqui são sem fundamento.

(a) Já que eu não falo de "causas últimas" e não chamo a causa principal ou instrumental de uma causa última, o comentário de Schwartz é relevante apenas à sua própria língua, não à minha. Se ele tivesse entendido o meu argumento, teria sabido que eu não poderia falar de nenhuma causa conhecida ou inferível como causa *última.* Pelo contrário, a força inteira do meu raciocínio estava em mostrar que, na medida em que o movimento é considerado, não podemos descobrir, pelo raciocínio de tal efeito, uma causa última, qualquer primeira causa *sem qualificação.*

(b) Nem em lugar algum nego a possibilidade de que Deus possa ser tanto *causa movens* e *causa effciens* na ordem do vir a ser, bem como *causa essendi.* Não afirmo que seja impossível ou contraditório Deus ser tanto a *causafendi* quanto a *causa essendi.* Ainda que Schwartz atribua isso a mim (p. 33-34). Pelo contrário, apenas afirmo que a existência de Deus não pode ser provada a partir do *movimento* como um efeito, mas apenas a partir do *ser* como um efeito. Mesmo sendo assim, pode ainda ser verdade que o movimento, assim como o ser, seja um efeito *per se* da causalidade de Deus. Que Deus é a *causa fendi* pode ser conhecível à fé além da razão; e pode ser conhecível à razão, *depois* que Deus seja conhecido como *causa essendi,* que Deus seja uma causa *per aliud* dos movimentos naturais; pois, se Deus causa a *existência* das coisas naturais e a existência de seus poderes e ações, bem como de

suas naturezas, Deus é a causa da operação de poderes naturais apenas no sentido da existência ser pressuposta pelo vir a ser. Mas causar a existência de um poder não é causar sua operação. Causar a existência de uma operação, como um ser acidental, não é causar seu vir a ser. Assim, o fato de que a causalidade Divina é pressuposta pela operação de todas as causas eficientes do vir a ser, que são causas *per se* dos seus efeitos, não nos diz que a ação divina é uma causa *per se* destes efeitos, de acordo com seu vir a ser. Por exemplo, na esfera da mudança substancial, Deus não é o gerador, embora ele cause a existência do gerador, o ato gerativo e a coisa gerada. A *causa fiendi* aqui é o ato gerativo. O fato deste ato gerativo não poder operar causalmente como uma causa do vir a ser, a menos que ele mesmo exista, não torna a causa de sua existência a causa do efeito que produz quando opera causalmente. O que quero dizer aqui se tornará mais claro em minha discussão a seguir sobre Deus como *causa essendi*. Aqui basta apontar que a declaração de Schwartz a respeito da minha errónea aplicação de princípio do meio excluído é totalmente injustificável. Eu não disse que Deus tinha de ser *causa essendi* ou *causa fiendi* e que não poderia ser ambos. Eu disse que em nosso conhecimento natural de Deus, que é inteiramente baseado nos seus efeitos, e não sobre um conhecimento direto da divina natureza ou operação, podemos saber *apenas* que Deus causa a existência de tudo o que existe como existe, mas não que Deus é a causa *per se* de qualquer movimento *enquanto tal*. *A priori*, não é impossível que o *movimento* como um efeito pudesse ser a base suficiente para uma inferência da existência de Deus; mas o exame cuidadoso dos fatos reais mostra por que nenhuma inferência é possível.

5. Isso completa a primeira parte da minha terefa. O que falta ser feito é estabelecer uma prova válida e sustentável da existência de Deus, a partir do ser como um efeito de Deus como *causa essendi*. Farei isso na Parte IV que se segue. Aí irei primeiramente remover as supostas dificuldades e as objeções capciosas que Schwartz levantou

à possibilidade de tal prova; então irei expor a prova; e, finalmente, a defenderei contra objeções genuínas tais as que foram trazidas à minha atenção.

IV. Deus como causa do ser

Considerações iniciais

Se a existência de Deus não pode ser provada a partir da ocorrência do movimento natural, isto é, se Deus não pode ser provado como uma causa necessária para a ocorrência destes movimentos, então resta apenas uma possibilidade. Talvez Deus possa ser provado como a causa necessária pelo modo de ser (ou seja, a existência contingente) das coisas que se sabe existirem.

No meu artigo original, investiguei essa possibilidade, embora de modo incompleto. Na parte II deste artigo, e nos pontos #7-10, tentei indicar onde a possibilidade de tal prova é sugerida por Santo Tomás. O ***insight*** central está contido na noção de Santo Tomas de que "ser é o ***efeito próprio*** de Deus." Como devo mostrar neste momento, não pode haver pergunta em que o "efeito próprio" signifique que ***apenas*** Deus pode eficientemente causar o ser, que o ser, ou a existência, é o efeito de nenhuma outra causa eficiente e, portanto, que Deus é a causa única e exclusiva da existência de Suas criaturas. Apenas um texto de Santo Tomás – contra vários ao contrário – ***parece*** dizer que as criaturas podem causar o ser, mas a este texto, como veremos, ou se pode dar outra interpretação ou ele contradiz a verdade do que é dito em outro lugar.

Dediquei os pontos #7-10 na Parte II a uma consideração das visões de Santo Tomás sobre a causalidade do ser, para mostrar que a prova da existência de Deus que eu estive prestes a propor teve alguma base nos ensinamentos de Santo Tomás, embora, até onde sei, nenhuma nos escritos de Aristóteles. Essa discussão em sentido algum era um argumento ***a partir da*** autoridade. Em vez disso era um argumento ***sobre*** a autoridade de Santo Tomás. Se existe ou não uma prova válida para Deus como ***causa essendi***, que se baseia na singularidade

de Deus como tal causa *eficiente*, esta é uma questão que pode ser resolvida apenas ao examinar cada etapa do raciocínio proposto. Se há uma proposta válida deste tipo, e a autoridade de Santo Tomás é contra isso, tanto pior para Santo Tomás. Mas tentei mostrar duas coisas: (a) que a autoridade de Santo Tomás favoreceu tal prova; e (b) que a prova era por si válida. Fiz estas coisas de maneira incompleta no artigo original e agora tentarei fazer ambas de modo completo.

É absolutamente importante, para um entendimento do artigo original e do presente trabalho, ver que essas duas coisas são independentes. Seriam independentes até mesmo se Santo Tomás tivesse explicitamente declarado a prova de Deus como *causa essendi* por meio das premissas de que *apenas* Deus pode eficientemente causar o ser. Isso ele não fez. A quarta das cinco vias não pode ser interpretada desta maneira, embora sugira algo nessa direção. Tal como está escrita, está longe de ser raciocínio adequado ou explícito. Ademais, em nenhum momento Santo Tomás prova a proposição de que "ser é o efeito próprio de Deus", embora ele nos forneça todos os materiais para elaborar tal prova. A razão por que Santo Tomás falha em provar essa proposição é que ele supõe a existência de Deus estar provada por meio bem diverso desse e, então, chega a essa proposição como uma conseqüência do conhecimento da natureza de Deus. Já que essa proposição deve ser provada antes de podermos concluir que Deus existe, a proposição deve ser declarada em sua forma negativa: "Nenhum ser contingente pode causar o ser de nada." Santo Tomás nos fornece os materiais para provar esta proposição. Assim, digo que a autoridade de Santo Tomás é favorável ao que deve ser mostrado como a única prova válida da existência de Deus, mas a demonstração de que essa prova é válida é absolutamente independente de qualquer discussão da autoridade de Santo Tomás, seja favorável ou desfavorável. O único modo pelo qual uma prova pode ser demonstrada como válida é por uma declaração explícita de *todas* as suas premissas e um exame dos fundamentos sobre os quais cada uma é capaz de ser afirmada como verdadeira.

Os críticos do meu artigo original dividem-se em três grupos: (1) Aqueles que pensaram que as provas a partir do movimento eram válidas, mas que a prova de Deus como *causa essendi* única era também válida e distinta das outras enquanto prova; (2) aqueles que

pensaram que a prova que eu propus era a única prova válida e que as "cinco vias" eram simplesmente cinco maneiras de expressar essa única prova; e (3) aqueles que defenderam as provas do movimento e negaram que Deus pudesse ser provado como *causa essendi* de qualquer outro modo que não aquele pelo qual poderia ser provado como *causa fiendi*, a saber, como uma causa primeira ou mais elevada ou mais universal de um dado efeito (isto é, o ser), mas não como a causa eficiente única de tal efeito, estando estes críticos a argumentar ainda que, com relação ao ser, como em relação ao movimento, Deus trabalha por meio de causas intermediárias e instrumentais.

Contra o primeiro grupo, já argumentei o suficiente nas partes II e III *supra*. Uma vez que eles concordam com Deus poder ser provado como a causa *única* do ser, que é o seu efeito *próprio*, nada mais tenho a argumentar com eles.

Contra o segundo grupo, desejo apenas dizer que não posso encontrar os fundamentos para ler CX2, A.3 como o fazem e que tampouco eles obtiveram sucesso em demonstrar precisamente como as próprias palavras com que as "cinco vias" são expressas podem ser assim interpretadas. Mas este assunto me parece totalmente sem importância, pois não tem influência na verdade filosófica, mas apenas na "perfeição" dos escritos de Santo Tomás – seus escritos, não seus pensamentos. Discordo destes críticos apenas se eles pensarem que não faz diferença que a prova seja formulada a partir do movimento como um efeito ou a partir do ser contingente como o efeito, requisitando Deus como causa. Demonstrei que nenhuma inferência de Deus pode ser feita validamente a partir do movimento como o efeito; mais precisamente, demonstrei que a partir do movimento como efeito nenhuma inferência pode ser extraída de qualquer motor imóvel ou causa incausada ou primeira causa eficiente. Portanto, se, além dos seus desejos de defender a perfeição das palavras escritas de Santo Tomás estes críticos concordassem que a única prova da existência de Deus é baseada em um efeito que *apenas* um ser necessário pode causar, então eu não teria mais argumentos contra eles.

O terceiro grupo consiste de Schwartz. Eu já argumentei contra a primeira parte de sua visão, a saber, a de que dos fatos do movimento, da existência de um motor imóvel, uma primeira causa eficiente operando por meio de causas intermediárias ou instrumentais pode ser

provada. Devo agora argumentar contra a segunda parte de sua visão de duas maneiras: primeiro, mostrando que a autoridade de Santo Tomás apóia a noção de que *apenas* Deus é uma causa eficiente do ser; e, segundo, para além da autoridade de Santo Tomás, mostrando que a prova aqui proposta é válida. Se Schwartz estivesse certo sobre os fatos, então não haveria prova válida da existência de Deus.

Mais duas coisas devem ser mencionadas aqui. (1) Em meu artigo original, propus dificuldades sobre uma prova que parecia possível. Posso agora superar todas essas dificuldades. (2) Já indiquei como isso pode ser feito em vários memorandos que escrevi e circularam entre alguns de meus correspondentes. Alguns deles levantaram novos problemas ou dificuldades, que eu mesmo não teria levantado. Essas questões ou dificuldades devem, é claro, ser respondidas.

Irei, portanto, dividir a presente discussão em três partes principais, A, B e C. Na A, tratarei da autoridade de Santo Tomás e argumentarei contra a interpretação de Schwartz de Santo Tomás. Na B, considerarei a prova em si, primeiro removendo minhas dificuldades originais sobre ela e, então, aperfeiçoando sua formulação de modo que a verdade seja simples. Com relação a isso, também apontarei as más interpretações que Schwartz fez da minha discussão original das dificuldades. Na C, apresentarei e tentarei responder às novas dificuldades ou objeções que têm sido levantadas por aqueles que realmente entendem a prova que estou propondo.

A. O significado da proposição "Ser é o efeito próprio de Deus" no pensamento de Santo Tomás

1. Minha interpretação do pensamento de Santo Tomás depende dos seguintes textos.

> (a) *S.T*, I, 8, 1: "Deus está em todas as coisas, não tanto como parte da essência nem como acidente, mas como o agente naquilo sobre que age. Pois é necessário que todo agente esteja em conjunção com o ser sobre o qual age imediatamente, bem como o alcance através de seu próprio poder; pois é dito na *Física* (VII, 243a4) que o movido e o motor devem estar juntos. Ora, tendo Deus a

existência idêntica à essência, o ser criado há-de necessariamente ser efeito próprio seu, assim como queimar é efeito próprio do fogo. Ora, tal efeito Deus causa nas coisas, não somente quando começam a existir, mas enquanto subsistem; assim como a luz é causada no ar pelo sol, durante todo o tempo em que permanece iluminado. Logo, enquanto subsistir uma coisa, é necessário que Deus lhe esteja presente, conforme o modo de existência próprio dela."

(1) Isso demonstra que Santo Tomás concebeu Deus como uma causa do ser das criaturas *eficiente*, não formal ou material, pois ele compara Deus como causa do ser com causas eficientes do movimento, isto é, de combustão e iluminação.

(2) Isso também mostra que, como uma causa eficiente do ser das coisas, Deus é uma causa imediata, até mesmo como o motor é a causa imediata do movimento com que simultaneamente atua. O fogo não *inflama* o combustível por meio de causas intermediárias ou instrumentais. Então Deus é o agente direto e imediato do ser contingente como Seu próprio efeito. (O cerne desta comparação não é afetado pela verdade ou falsidade da *Física* de Santo Tomás).

(3) Isso demonstra, acima de tudo, que essa verdade não é afetada pelo problema de se as coisas alguma vez começaram a ser. O caráter da Divina causalidade, eficientemente causando o ser das coisas, é o mesmo no momento de sua *conservação*. Santo Tomás obviamente não pensa que a duração das coisas no ser é um efeito residual de Deus causando-as a ser inicialmente. Se fosse assim, ele teria dito que o efeito próprio da ação de Deus é a *iniciação* de seres contingentes e que a ação de Deus não é requerida para sua duração no ser mais do que o movimento contínuo do motor é requerido para o movimento residual do movido. Ele está dizendo, pelo contrário, que, diferente da esfera do movimento em que há efeitos residuais, não há efeitos residuais na esfera do ser. O efeito não pode durar mais que a

ação real da causa eficiente. (Novamente, não é importante se a iluminação pode ser um efeito residual).

(4) Segue-se, portanto, que se alguém usa a palavra "criação" para significar uma "causalidade eficiente de seres causados (ou contingentes)" o significado da palavra não é alterado quando usamos as expressões "criação no tempo" e "criação eterna". Pois a primeira destas frases apenas adiciona uma nota que pode ser subtraída, a saber, a de que Deus *inicia* bem como *conserva* os seres contingentes; enquanto a segunda destas expressões subtrai essa nota (ou seja, a da *iniciação),* mas deixa a outra nota (a ação contínua da causalidade divina enquanto as coisas contingentes existam). Ora, desde que a iniciação das coisas (criação no tempo) não pode ser provada nem ter sua prova refutada, de acordo com Santo Tomás (ver *S.T.*, I, 46, 2), um uso filosófico, como oposto a um uso teológico dogmático, da palavra "criação" deve abstrair seu significado a partir da nota de *iniciação,* que é acidental ao significado de "criação" como "causa eficiente do ser contingente". Portanto, podemos concluir que, no nível filosófico, a declaração de que "o ser é o efeito *próprio* de Deus" é estritamente equivalente à declaração *uApenas* Deus pode criar os seres."

b. *S.T. I,* 19, 5 ad 3: "Já que Deus deseja que efeitos se sigam de causas, todos os efeitos que pressuponham outro efeito não dependem só da vontade de Deus, mas também desse outro. Mas os efeitos primeiros só da vontade divina dependem." Este texto deve ser lido em conjunto com outro texto, *S.T*, I, 45, 5:

"Porém, produzir o ser em absoluto, e não enquanto tal ou tal, pertence à noção de criação. Daí ser claro que que a criação é ação peculiar do próprio Deus. É possível que ocorra, porém, que uma coisa participe da ação peculiar a outra, não por virtude própria, mas instrumentalmente, enquanto age por virtude dessa outra; assim o ar, por virtude do fogo, pode aquecer e queimar. E por isso alguns opinaram que, embora a criação seja ação própria de uma causa universal, contudo uma cau-

sa inferior, enquanto age em virtude da causa primeira, pode criar. (...) Mas isto não pode ser assim, pois a causa segunda ou instrumental não participa da ação da causa superior, senão enquanto, por alguma causa que lhe é própria, coopera para o efeito do agente principal. Pois, se assim não agisse, segundo o que lhe for próprio, em vão se esforçaria para agir; e nem seria necessário haver instrumentos determinados de determinadas ações. Assim, vemos que o machado, cortando a madeira, fabrica um escabêlo, efeito próprio do agente principal. *Mas o efeito próprio de Deus criador – o ser em absoluto – é pressuposto a todos os outros efeitos.* Disso se segue que não pode nenhum outro ser cooperar dispositiva e instrumentalmente para tal efeito, porque a criação não depende de um pressuposto que possa ser disposto por ação do agente instrumental. Assim, portanto, é impossível que convenha a alguma criatura o criar, quer por virtude própria, quer instrumentalmente, quer por ministério. E sobretudo é impróprio dizer que um corpo crie, pois nenhum corpo age senão por contato ou movendo; e por conseguinte isso requer para a sua ação algo de preexistente que possa ser tocado ou movido; o que é contra a noção de criação." (Grifo meu.)

(1) Ora, em primeiro lugar, deve ser observado que este texto precede a discussão (em I, 46,2) de se a atividade criativa de Deus envolve *iniciação.* Que a iniciação esteja implicada, é isso uma questão de dogma (ver I, 46,3), mas não coisa conhecida pela razão. Ademais, que o esteja ou não não alterar o sentido das passagens anteriores. Santo Tomás não está dizendo aqui que não há causas instrumentais na criação *se* a criação envolve iniciação. Ele está dizendo que, implique ou não iniciação a criação, não existem causas instrumentais. Apenas Deus cria.

(2) Em segundo lugar, sua razão para dizer isso é simples. A criação, ou a causalidade do ser, é radicalmente distinta do movimento ou mudança de qualquer tipo, acidental ou substancial. Pois "o que resulta do movimento ou mudança resulta de algo pré-existente" (*S.T.* I, 45, 3). Qualquer ação por um

agente natural pressupõe uma potencialidade pré-existente. Deve-se mover ou mudar para causar um movimento ou mudança. Mas, de acordo com Santo Tomás, "a criação ativamente quer dizer a ação Divina, que é a essência de Deus" (*ibid,* I, 45, 3 ad 1) e, portanto, "Deus pela criação produz coisas sem movimento" (*ibid., corpus*). Todos estes pontos nos ajudam a entender o que significa dizer que a criação é *ex nihilo, o* que significa que as coisas criadas não são produzidas a partir de algo pré-existente; isso não significa que são produzidas a partir do nada, como se de uma causa material pré-existente; (Ver *ibid.*, I, 45, 1, ad 3).

(3) Todos estes pontos esperam por "criação eterna" bem como por "criação no tempo." Embora seja mais difícil para a imaginação compreender a *exnihilação* sem absorver *iniciação,* não há razão analítica para combinar *exnihilação* e *iniciação.* Falando estritamente, exnihilação está além do poder da imaginação compreender de qualquer modo, exceto por metáforas remotas e inapropriadas, ou seja, por comparação com movimento e mudança (Vd., *ibid,* I, 45, 2 ad 2). Falando estritamente, "exnihilação" significa apenas isso: que o que precisa de uma causa para sua existência, na medida em que exista, é causado a existir por uma causa que não se reduz a uma potencialidade pré-existente a agir. Existência como um ato causado é, em suma, o ato de nenhuma potencialidade passiva. Assim, nenhum agente natural pode eficientemente causar a existência, mesmo instrumentalmente.

(4) O que acaba de ser dito é confirmado pela discussão de Santo Tomás da aniquilação.

> (a) "Que Deus dê existência a uma criatura depende de Sua vontade; nem ele preserva as coisas na existência por outro meio além de lhes verter existência continuamente, como já dissemos. Portanto, no momento imediatamente anteior ao das coisas existirem, Deus era livre para não lhes dar existência e, assim, não cria-las; do mesmo modo, após terem sido

criadas, Ele é livre para não lhes preservar sua existência; e assim elas deixariam de existir; e isso seria aniquilá-las" (*ibid.*, I, 104, 4). Mais ainda, "Deus não faz com que uma coisa tenda à não existência, pois a criatura tem essa tendência em si mesma, já que ela é produzida a partir do nada. Mas Deus pode indiretamente ser a causa das coisas serem reduzidas à não existência retirando a Sua ação de sobre elas (*ibid.*, ad 1); e "se Deus fosse aniquilar alguma coisa, isso não implicaria uma ação da parte de Deus, mas uma mera cessação de Sua ação".

(b) Ora, o que é exnihilado é aniquilado, tendo tido ou não algum início. O que o torna aniquilável não é que alguma vez tenha começado a ser, mas que seu ser seja o resultado da exnihilação. Assim, mesmo se não houvesse verdade na expressão "antes das coisas existirem", ainda seria verdade que seres contingentes são aniquilados por Deus, e isso significa que, mesmo se eles não tivessem sido iniciados no ser, são exnihilados por Deus e somente pela ação de Deus.

(c) Além do mais, apenas Deus pode aniquilar as coisas, ao cessar de causar seus seres, ao cessar de exnihilá-las. Santo Tomás nunca sugere que coisas criadas ou agentes naturais podem cooperar com Deus ou servir como causas instrumentais de Deus na aniquilação das coisas. Assim, eles não podem servir na exnihilação das coisas.

(5) O que foi dito é também confirmado por *C.G.*, II, 6, 15, 17-21 e por *S.T.* I, 6, 3, 4; e 66, 1.

(a) Em 1, 65, 3, Santo Tomás nega até que os anjos possam servir como causas instrumentais, como meios, na produção de coisas corpóreas, isto é, não sua iniciação no tempo, mas sua exnihilação na medida em que existam. "Portanto, quanto mais alguma coisa é substrato, tanto mais diretamente procede da causa superior. E, logo, o que é primeiro de todos os substratos propriamente depende da causalidade

da causa suprema e, por conseqüência, nenhuma causa segunda pode produzir nada sem que se pressuponha, na coisa produzida, algo causado pela causa superior. Mas a criação é a produção de uma coisa na sua substância total, sem se pressupor nada de incriado ou de criado por outrem. Donde se conclui que ninguém pode criar nada, salvo Deus, causa primeira." E ele explica isso dizendo: "Ora, produzir um ser infinito, sem que nada se lhe pressuponha, sendo próprio, como é, da virtude infinita, não pode competir a nenhuma criatura" *(ibid, ad 3)*.

(b) "A natureza produz o efeito atual do ser em potência; sendo, portanto, necessário que, na sua operação, a potência preceda ao ato, no tempo; assim como a ausência de forma à formação. Mas Deus produz do nada o ser atual; e, portanto, pode produzir imediatamente um ser perfeito, pela magnitude do seu poder" (I, 66, 1, ad 2).

(c) Estes dois textos permanecem inalterados em significância, a criação envolva ou não *iniciação*.

c. É importante observar que Santo Tomás distingue entre aniquilação e corrupção (ou corruptibilidade). A corrupção de uma coisa no curso dos processos naturais não é sua aniquilação. Assim, a geração de uma coisa não é a sua exnihilação. Causas naturais seriam operativas na ocorrência da geração na exnihilação das coisas ou seriam cooperativas na aniquilação das coisas, se isto ocorresse.

(1) Na *S.T.* I, 65, 1 ad 1 – que foi, no meu artigo original, em razão de um erro tipográfico, citado de forma errónea como 1, 65, 9 ad 1 – Santo Tomás diz: "todas as criaturas de Deus perduram, de certo modo, eternamente, ao menos quanto à matéria; pois as criaturas de nenhum modo se reduzem ao nada, mesmo as corruptíveis."

(2) Este texto deve ser lido em conexão com *ibid*, I, 104, 4, em que Santo Tomás afirma que nada pode ser aniquilado por Deus. Ele não diz que nada é *aniquilado* por Deus, pois, se fosse assim, então nada poderia ser *exnihilado* também. Mas o raciocínio dele aqui não é claro; pois ele parece dizer, por um lado, que a própria natureza das coisas prova que elas não são aniquilados; e, por outro lado, ele diz que é devido à Sua bondade que Deus não as aniquila, pois a aniquilação, como a exnihilação, faz parte da liberdade de Deus. Cf. *Ibid*, I, 104, 3. Certamente não é verdade dizer que os anjos são, por natureza, não aniquiláveis, porque, por natureza, eles são incorruptíveis; nem é verdadeiro dizer que coisas corpóreas são por natureza não aniquiladas, porque a matéria é, por natureza, incorruptível.

(3) A verdade, que não está claramente expressa nesta passagem, deveria ser declarada da seguinte forma. Que o que é em si corruptível, como os anjos e as almas humanas, são em si aniquiláveis, e aqui o fato da incorruptibilidade da natureza tão só *sugere* – não prova – que Deus não irá de fato aniquilar o que ele criou para ser incorruptível. Por outro lado, o que é em si corruptível, como todos os corpos são, viventes ou não viventes, celestiais ou terrestres, não é aniquilado *porque* é corruptível, pois isso significaria que cada etapa da corrupção de um corpo seria um ato de aniquilação da parte de Deus. Assim, aqui devemos dizer que substâncias corpóreas são aniquiladas apenas em relação àquilo que é incorruptível em todos eles, ou seja, sua matéria. Aqui, então, vemos que Deus não irá aniquilar toda a ordem material do ser, como tal, pois ele o criou incorruptível por natureza. Isso é confirmado pelo que Santo Tomás nos diz no tratado sobre o fim do mundo, pois os corpos elementares durarão para sempre, mesmo depois da conflagração final. Ver *S.T.*, III, Sup. 91.

(4) A significância disso é muito grande, de fato; pois, tal como aferimos a possível a capacidade das coisas de serem aniquiladas, assim também devemos aferir sua capacidade de serem

exnihiladas. Assim, vemos que os objetos da ação criativa de Deus são precisamente as coisas que Ele é livre para aniquilar que e essas coisas são: (1) os anjos; (2) almas humanas; (3) a ordem toda do ser material enquanto tal, e não seres particulares enquanto tais, pois estes são as obras da geração, não a obra da criação ou exnihilação.

(a) Isso é confirmado pelo que é dito na ***S.T.*** I, 69, 2. "Porque, naqueles primeiros dias, Deus criou a criatura, originária ou causalmente; e descansou em seguida, porque desde então até agora ele opera, no governo das coisas criadas, pela obra da propagação. Ora, produzir da terra as plantas pertence a essa obra. Por isso, no terceiro dia, não foram produzidas as plantas atual, senão causalmente." Cf. ***S.T.***, I, 45, 8, ***per contra***.

(b) Ver também I, 73, 1, ad 3 em que Santo Tomás afirma: "Nada do que a seguir foi feito por Deus foi inteiramente novo, mas todas as coisas produzidas em seguida tinham, em certo sentido, preexistido nas obras dos seis dias. Assim, certas coisas preexistiram materialmente. Outras, porém, preexistiram, nas obras dos seis dias, não só material, mas também causalmente; assim, os indivíduos agora gerados preexistiram nos primeiros indivíduos das suas espécies." Também ***ibid*** I, 73, 2 ad 1: "Deus até agora não cessa de obrar, conservando e administrando as criaturas criadas, e não criando novas." E ibidI, 73, 3 ad 2: "Nos primeiros seis dias foram produzidas as coisas nas suas primeiras causas; mas depois, por essas primeiras causas, as coisas se multiplicaram e conservaram; o que também pertence à bondade divina." E em ***ibid***, ad 3: " O bem comemorado em cada um dos seis dias pertence à instituição primeira da natureza; porém, a bênção pertence ao sétimo dia, para a propagação da natureza." Cf. ***ibid.***, I, 74, 2.

(c) Ao longo das passagens anteriores, Santo Tomás está tomando em conta a verdade dogmática de um início do

mundo. Mas a verdade filosófica permanece a mesma, mesmo se a verdade dogmática não for afirmada. E essa verdade filosófica consiste em uma clara distinção entre a obra de Deus e a obra das criaturas – a obra de Deus sendo a exnihilação de todo o mundo material, a obra das criaturas na ordem corpórea consistindo na geração de novos indivíduos e em suas variações acidentais. Ora, já que, quando omitimos a nota da iniciação na criação, a exnihilação se torna idêntica à conservação das coisas por Deus, segue-se que a multiplicação de criaturas, através da obra de geração ou propagação, deve ser distinguida da conservação das criaturas, que é a obra de Deus apenas. Portanto, o que está sendo dito nestes textos é: (1) O obra da iniciação pertence aos seis dias. (2) A obra da conservação é a ação Divina em que Deus opera até agora como causa única. (3) A obra da propagação, multiplicação, variação acidental é a obra dos agentes naturais, cuja obra Deus governa.

(5) Isso explica como devemos entender o que Santo Tomás quis dizer quando declarou que "à primeira vista, e segundo o que já se demonstrou, criar não pode ser ação própria senão de Deus somente" (S.T., I, 45,5). Esta declaração não significa que a criação seja a produção do ser sem nenhuma distinção de modo ou grau do ser. Se fosse o que pretende significar, então não poderia ser dito que a distinção das coisas vem de Deus.

(a) Mas é claro tendo por base I, 47, 1 que a distinção e desigualdade dos anjos são diretamente causadas por Deus. "O que pode ser causado apenas pela criação é produzido apenas por Deus, a saber, todas aquelas coisas que agora não estão sujeitas à geração e corrupção" – que devemos interpretar como (1) os anjos, (2) as almas humanas e (3) toda a ordem material enquanto tal.

(b) Ademais, no artigo seguinte, Santo Tomás nos diz que, na ordem material, a desigualdade formal das coisas, de acordo com a hierarquia das verdadeiras espécies, é devido

à sabedoria Divina. Deus cria as espécies verdadeiras, seja em ato ou em suas causas, mas não cria os membros geráveis e corruptíveis desta espécie. "Em coisas geradas e corruptíveis, há muitos indivíduos de uma espécie para a preservação das espécies." Cf. *IBID*, I, 74, 1, 2, 3.

(c) Mas a menos que a matéria, que é pressuposta pela geração e que é aniquilável e exnihilável, tenha sua existência causada por Deus, não haveria indivíduos existentes para gerar outros indivíduos. Portanto, a preservação de uma espécie tem duas causas: uma é Deus, que preserva o ser de toda a ordem material; a outra é o membro individual de uma dada espécie que gera outra, e quaisquer outros agentes naturais cooperam com o propagador na obra da geração. Aqui vemos imediatamente que a palavra "preservação" é ambígua, pois tem o sentido de que Deus preserva o ser da ordem material toda e o sentido de que atos de geração preservam as espécies. Há alguma verdade, portanto, em dizer que criaturas participam da obra da "preservação", mas quando a ambiguidade na palavra for notada, também se verá que as criaturas não participam, como causas eficientes, na obra da preservação de Deus, que é o ato da exnihilação, não o ato da geração. Ademais, o que Deus preserva diretamente é toda a ordem material do ser; e isso não é inconsistente com dizer que Deus *indiretamente* preserva as várias espécies de coisas materiais *por meio* do ato de governar a atividade de tais coisas em sua obra de propagação ou multiplicação de indivíduos. O objeto da ação divina não pode ser instrumentalmente assistido pela operação de qualquer coisa material em nenhum sentido; mas, no caso de uma dada espécie, a ação divina pode ser instrumentalmente assistida pelos atos gerativos da parte das coisas corpóreas.

(6) Uma outra ressalva deve ser acrescentada. Nem as formas substanciais ou os acidentes das coisas nem a matéria informe

que entra em sua composição são, estritamente falando, criadas por Deus ou sustentadas no ser por Deus.

(a) *S.T.* I, 45, 4: "Como já se disse, ser criado é de certo modo vir-a-ser. Ora, este se ordena ao ser da coisa. Daí que convêm propriamente o vir-a-ser e o ser criado aos entes aos quais convém o ser. Ora, tal convém propriamente aos seres subsistentes, quer simples como as substâncias separadas, quer composto como as substâncias materiais. Pois o ser propriamente convém ao que tem, e esse é subsistente no seu ser. Porém as formas, os acidentes e outras coisas semelhantes não se chamam seres, como se por si existissem, mas porque por eles alguma coisa existe. Donde, segundo o filósofo, diz-se do acidente mais propriamente ser ele *de um ser* que *um ser.* Portanto, assim como se diz dos acidentes, das formas e das coisas não subsistentes semelhantes que coexistem mais que existem, assim devem ser chamados *co-criados* mais que *criados*; ao passo que, para falar adequadamente, coisas criadas são coisas subsistentes." Ver ad 2: "Criação não significa constituição de uma coisa composta por princípios preexistentes, mas se diz que um composto é criado quando é produzido para o ser simultaneamente com todos os seus princípios." Nem pode ser dito que "só a matéria não existe senão por criação. Pois a criação é a produção do ser total e não só da matéria" (*IBID,* ad3). Cf. *Ibid,* I, 45, 8; e I, 104, 4, ad 3.

(b) *S.T.* I, 66, 1: "Dizer, portanto, que a matéria precedeu, mas sem forma, é idêntico a dizer que o ser atual não o é, o que implica contradição (...) Portanto, deve-se dizer que a matéria-prima nem foi criada completamente sem forma nem com forma comum, senão com formas distintas."

(c) Assim, vemos que o objeto da ação Divina na criação não é a forma nem a matéria prima e nem o composto subsistente enquanto tais. Mas a substância composta é também o termo de um ato de geração; e é corruptível, embora, quan-

do sofra corrupção, nada seja aniquilado por Deus. Portanto, sabemos que esta composição particular, que é corruptível, não pode ser o efeito da exnihilação de Deus. O que é isso, então, cuja existência Deus causa – na ordem das coisas materiais ou corruptíveis? A resposta deve ser que ele causa a existência dos princípios do ser das substâncias compostas – matéria-prima, formas substanciais. Neste sentido, Ele causa o que é comum ao ser de todas as coisas materiais, mas não diretamente, e somente causa a existência desta coisa particular que é gerada e que é corruptível.

(d) Esta interpretação é confirmada pelo que é dito em *S.T.* I, 45,5, ad 1. "Assim tal homem não pode ser a causa da natureza humana absolutamente, (...) mas é a causa de existir a natureza humana num outro homem gerado, pressupondo, portanto, para a sua ação uma matéria determinada pela qual é tal homem." E Santo Tomás conclui: "E disto evidentemente resulta que nenhum ser criado pode causar alguma coisa, salvo pressupondo-se outra coisa; o que repugna a noção de criação." E em *ibid.* I, 45, 8 ad 4: "A operação da natureza pressupõe princípios criados." Ora, as operações da natureza são mudança acidental e geracional ou movimento. Estas operações pressupõem matéria prima, formas substanciais e formas acidentais, que são os princípios criados.

(e) O exposto nos leva às seguintes conclusões alternativas. Ambas devem ser mencionadas. Nenhuma delas é por si é uma apresentação adequada do pensamento de Santo Tomás. Estas duas conclusões seguem-se das possibilidades alternativas: (1) que criação envolve iniciação, (2) que criação não envolve iniciação.

(1) *Pressupondo que o mundo material teve um começo, um início absoluto*: Deus criou substâncias compostas ao criar matéria-prima com várias formas substanciais distintas. Essa foi a realização dos seis dias, da maneira em que

essa obra pode ser interpretada. Depois disso, em tempo, as operações da natureza, pressupondo os princípios do ser material criado nas substâncias originais, produziram a multiplicidade e variedade de coisas individuais por atos de gerações e movimentos acidentais. Tendo isso por pressuposto, Deus preserva o mundo material todo no ser ao causar diretamente a existência destes princípios do ser material em cada momento em que qualquer ou todas as coisas materiais existam. Mas Ele não preserva *diretamente* indivíduos corruptíveis da corrupção nem coisas acidentalmente mutáveis da mudança acidental. Assim, a ação divina na conservação do ser das coisas materiais é contínua junto à ação divina ao iniciá-las e não deve ser confundida com a ação natural de gerar ou mudar coisas materiais. O último, sempre; e, em cada momento, pressupõe o anterior. E o efeito da ação natural é sempre o movimento (mudança acidental ou geracional: enquanto o efeito da ação Divina é sempre o ser ou existência, pois o ser é pressuposto no vir a ser e não é redutível ao mesmo). Ademais, este fato não nos permite dizer que Deus é uma causa dos movimentos naturais a não ser que queiramos dizer que Deus é a causa dos princípios subjacentes aos movimentos naturais; mas é equivalente a dizer que Deus é uma causa do ser que o vir a ser pressupõe. Assim, o efeito que Deus causa direta e exclusivamente é o ser, não o movimento. Isso tem uma influência óbvia sobre a prova da existência de Deus a partir dos efeitos. Aqueles que alegam que Deus é a causa do movimento, *porque* Ele é a causa daqueles princípios *existentes* sem os quais o movimento não poderia *ocorrer* ou o ser móvel *existir*, falha em ver que Deus está relacionado com o movimento como *causa essendi*, não como *causa fiendi*.

(2) *Pressuponto que o mundo material não teve um começo ou uma iniciação absoluta, mas que coisas naturais em movimento têm sido perpétuas.* Este pressuposto, de acordo

com Santo Tomás, não exige a negação da criatividade de Deus. Assim, com este pressuposto, devemos entender a ação criativa de Deus como idêntica a, ou nada além, do que no primeiro pressuposto chamamos de ação preservadora de Deus que, na primeira suposição, é contínua junto à ação criativa inicial de Deus. Partindo disso, Deus em cada momento da existência material do mundo causa sua existência pela exnihilação dos princípios de sua existência. Se Deus em qualquer momento cessar esta ação, as substâncias individuais existentes naquele momento seriam aniquiladas e, portanto, movimentos naturais e gerações também cessariam. Olhando para essa verdade do ponto de vista de uma substância de composto individual neste momento, podemos ver que é capaz de cessar sua existência de dois modos distintos: (1) pela ação de causas corruptíveis, em cujo caso sua matéria não cessará de ser, mas só irá sofrer uma *transformação*, e (2) pela aniquilação Divina, que é a cessação da causalidade criativa de Deus, em cujo caso sua matéria cessará de ser absolutamente.

(f) Em ambas as hipóteses precedentes, um ponto permanece o mesmo. Dizer que Deus é a causa dos princípios do movimento não é dizer que Deus causa a ocorrência de movimentos particulares, cause Ele ou não. Uma *causa fiendi* própria é aquela que, por meio de sua ação, requer a ocorrência de um movimento particular. Mas Deus, ao causar a existência dos princípios do movimento, não requer por este ato a ocorrência de qualquer movimento particular. Contanto que seja entendido que Deus é a causa do movimento no sentido de que causa a existência de princípios subjacentes que cada movimento particular pressupõe, Sua ação será entendida como *causa essendi*. Atos e potências têm de existir. As causas do movimento, que são verdadeiramente *causa fiendi*, não causam a existência do ato nem da potência, mas apenas causam um ato particular a ser a realização desta potência particular.

> Não neguei que Deus possa ser uma *causa fiendi* neste sentido, como são os agentes naturais; e, se Ele é, Deus e agentes naturais são apenas analogicamente o mesmo que *causafiendi*. Apenas afirmei que não podemos inferir que Deus é até mesmo analogicamente uma *causa fiendi* a partir da ocorrência de qualquer movimento natural conhecido (exceto por milagres). E essa afirmação não é incompatível com minha presente declaração de que a existência do movimento depende da existência de seus princípios, as causas formais e materiais que entram na composição dos seres materiais e móveis; e, portanto, que, se estes princípios requerem Deus como causa de suas existências, o movimento requer Deus como causa de sua existência; caso esse no qual nossa inferência é a uma *causa essendi*, não a uma *causa fiendi*, e é baseada na *existência* como um efeito, embora seja a existência do movimento no mundo. Não pode haver desculpas para confusões neste ponto. Suponhamos que Deus seja *causa essendi* e *causa fiendi* e que o movimento seja o efeito em ambos os casos. Então, como *causa essendi*, Deus eficientemente causa as causas formais e materiais do movimento, isto é, causa a existência de potências e atos, caso no qual o efeito deve ser precisamente descrito como "a *existência* do movimento". E como *causa fiendi*, Deus sozinho (como em milagres) ou em cooperação com agentes naturais como instrumentalidades eficientemente causa a redução de uma potência pré-existente ao ato, caso esse em que o efeito precisa ser precisamente descrito como "a *ocorrência deste* movimento". O efeito que é descrito como a ocorrência de um movimento é o efeito a partir do qual não podemos inferir que Deus existe. Este efeito não é efeito *próprio* de Deus; de acordo com nosso entendimento de sua natureza, não requer Deus como uma causa eficiente *per se*.

d. Faltam três textos a serem examinados. Será visto agora que eles confirmam a interpretação dos textos já analisados.

(1) O primeiro destes é *S.T.* I, 104, 1. "Necessário é admitir-se, tanto segundo a fé como segundo a razão, que as criaturas são conservadas na existência por Deus. Para cuja evidência deve-se considerar que, de duplo modo, um ser é conservado por outro. – De um modo, indiretamente e por acidente; assim, diz-se que conserva uma coisa quem dela remove o que a corrompe; por exemplo, diz-se que conserva uma criança quem a guarda para que não caia no fogo. E, neste sentido, se diz que Deus conserva, não todos os seres, mas alguns, porque certos há que não têm elementos corruptores, que necessitem ser removidos, para que sejam conservados na existência. – De outro modo se diz que um ser conserva outro, por si e diretamente, quando o conservado depende do conservador, a tal ponto que não pode existir sem este. E deste modo todas as criaturas necessitam da conservação divina. Pois todas dependem de Deus, a tal ponto que nem por um momento poderiam subsistir, mas voltariam ao nada, se a operação divina não as conservasse na existência." E no ad 4 é dito: "Deus não conserva as coisas por uma nova ação, mas continuando a ação pela qual deu a existência; e essa ação é independente do movimento e do tempo."

(a) Agora, em primeiro lugar, vemos que em uma das duas maneiras pelas quais Deus preserva o ser das coisas (isto é, em uma maneira direta ou *per se*) nenhuma coisa corpórea pode preservar o ser do outro, pois nenhuma ação de uma coisa corpórea é "sem movimento no tempo".

(b) Em segundo lugar, vemos que seres incorruptíveis podem ser preservados no ser apenas de uma maneira, enquanto as coisas corruptíveis podem ser preservadas no ser de duas maneiras: (1) por uma causa que opera diretamente e *per se* e (2) por uma causa que opera indireta e acidentalmente (mudei a ordem da enumeração de Santo Tomás destes dois sentidos). Este segundo modo de preservação consiste em contrariar a operação de causas corruptíveis. Mas as causas corruptíveis, como as causas geradoras, consistem nos

movimentos de agentes naturais. Assim, quando Deus preserva o ser de substâncias no segundo modo, Ele deve agir por meio da mediação de causas naturais que contrariam outras causas naturais – a menos que, é claro, Deus realize um milagre. Segue-se, então, que apenas a preservação no primeiro sentido é idêntica à exnihilação direta das coisas, e aqui o ser das coisas é o efeito próprio da ação de Deus e Ele é a causa exclusiva deste efeito. É apenas a preservação no primeiro sentido que pode ser chamada "contínua com a ação criativa de Deus" naquele sentido de "criação" que envolve *iniciação*; pois, assim como geração não é exnihilação, a prevenção da corrupção por meio da operação de causas naturais não é exnihilação.

(c) Ademais, se dissermos, como Santo Tomás, que o gerador não causa o ser, mas apenas o vir a ser, não podemos dizer que o preservador no segundo sentido – oposto à corrupção – causa o ser. Preservação no segundo sentido não é mais a causalidade do ser do que a geração. "Todo efeito depende de sua causa, na medida em que esta é causa. Mas devemos observar que um agente pode ser a causa do *tornar-se* de seu efeito, mas não diretamente do seu *ser*. Isso pode ser visto tanto em coisas artificiais quanto em naturais: pois o construtor causa a casa em seu *tornar-se*\ mas ele não é a causa direta do seu *ser*. Pois é claro que o *ser* da casa resulta do pôr juntos e do arranjo de materiais e, sobretudo, de suas qualidades naturais... O *ser* de uma causa depende da natureza desses materiais, assim como o *tornar-se* da casa depende da ação do construtor. O mesmo princípio se aplica às coisas naturais; pois, se um agente não é a causa de uma forma enquanto tal, tampouco será diretamente a causa do efeito, em seu *tornar-se* tão-somente... Quanto duas coisas são da mesma espécie, uma pode ser a causa desse ser da forma nessa matéria – em outras palavras, a causa pela qual *esta matéria* recebe *esta forma*. É isso que significa tornar-se, como quando um homem gera outro ou um fogo causa fogo" *(ibid)*.

(1) Na objeção 2, é ressaltado que a casa continua a existir ou o filho continua a existir depois do construtor da casa ou o gerador parar de agir. "Muito mais, portanto, Deus pode causar a permanência no ser depois de ter cessado de criá-las." A isso, Santo Tomás responde: "Deus não pode comunicar a nenhuma criatura que se conserve existente, cessada a sua operação; assim como não lhe pode comunicar que não seja a causa dela. Pois uma criatura precisa ser conservada por Deus na medida em que a existência do efeito depende da causa da existência. Por isso, não há símile com o agente, que não é causa do existir, mas só do vir a ser." Isso tem uma influência na matéria dos efeitos residuais. Ele reconhece que um movimento pode causar um movimento e que o movimento causado pode continuar depois do movimento causador ter cessado, sua duração sendo a duração do ato pelo qual a potencialidade foi concretizada. Assim, a água quente não deixa de ser quente quando o fogo cessa de aquecê-la; nem a bola em movimento cessa de mover-se quando a bola que a move deixa de mover. Na ordem da natureza, efeitos residuais deste tipo são a regra em vez da exceção. Santo Tomás aqui estava falando, mesmo sem saber, do efeito da inércia. Podemos, portanto, ignorar a física mítica pela qual ele tenta explicar os efeitos residuais ou que o leva a negar que a iluminação pode ser um efeito residual da ação de uma fonte de luz, como o sol.

(2) Mas o fato de não haver comparação real entre a ordem do movimento e a ordem do ser, isto é, o fato de que não haja causa do movimento que deve continuar a agir na ordem para os seus efeitos continuarem a estar em ato por algum período de tempo, ainda que curto, não invalida o argumento de Santo Tomás de que na ordem do ser "o *ser* de uma coisa não pode continuar por um instante depois da ação do agente causal ter cessado." Em suma, a existência, que não é a redução de uma potência ao ato

pré-existente, não é um ato que pode pós-existir à sua causa ativa. Apenas aqueles atos da matéria, substanciais ou acidentais, aquele resultado a partir do movimento ou da redução da potência ao ato, pode pós-existir à atividade da causa eficiente. A geração é certamente uma mudança, no sentido de que é uma redução da potência ao ato; e certamente aqui o primeiro ato, que termina o processo da geração e continua a ser o ato da matéria que sofreu transformação geradora, cessou.

(3) Outro ponto que não deve ser ignorado está implicado aqui. Santo Tomás fala dos materiais com que a casa foi feita e a forma acidental que providencia os materiais, como causas do ser da casa, *não o seu vir a ser.* Mas é claro que não é a causa *eficiente* do ser da casa: a pedra, a rocha, etc. são as causas *materiais* do ser da casa e a providência artificial é a causa *formal.* Em geral, podemos dizer que uma substância é a causa material de seu acidente, e aqui não temos de perguntar sobre uma causa eficiente do acidente do ser, já que, falando estritamente, ela não subexiste, mas é *de nm ser.* Assim, seja o que for que cause o ser da substância, tal coisa também eficientemente causa o ser do acidente. Similarmente, na esfera natural, como em oposição às coisas artificiais, o gerador, como o construtor da casa, é apenas uma causa do vir a ser. A matéria prima e a forma substancial são causas da substância do ser; porém, mais uma vez, nenhuma delas são causas eficientes. A matéria-prima é uma causa material da substância do ser e a forma substancial é a causa formal. Assim, Santo Tomás frequentemente diz: "a forma substancial dá o ser simplesmente" ou "a forma substancial dá o ser substancial" (I, 76, 4.) Mas claramente ele não quer dizer que a forma substancial "dá o ser" no mesmo sentido que ele diz que Deus "dá o ser" em I, 8, 1. Neste ponto, ele diz que Deus não está *nas* coisas que Ele causa como parte da sua essência, mas como um agente é presente naquilo em que atua. Ora, uma forma substan-

ciai não é um agente. É um ato *da* matéria, mas não atua *na* matéria, pois nada pode atuar a menos que subsista, e uma forma substancial não subsiste. Assim, devemos concluir que uma forma substancial "causa o ser" apenas como uma causa formal, bem como a matéria-prima dá o ser como a causa material. Mas isso deixa a pergunta: qual é a causa eficiente do ser de uma substância corporal? Não é o ato gerativo, pois, embora estes sejam causas da substância do ser, são suas causas formais e materiais. Portanto, o único agente que poderia ser a causa eficiente do ser de sua substância existente é uma outra substância ou Deus.

(4) Considerando "outra substância", encontramos essas duas alternativas. Outra substância pode ser de dois tipos: (1) ou é uma substância da mesma espécie; ou (2) é uma substância de espécies diversas. A última é o que Santo Tomás entende por "gerador unívoco". Mas já vimos que a ação do gerador unívoco não é mais do que a causa eficiente do vir a ser de outra substância, de acordo com Santo Tomás. A única outra possibilidade é o que Santo Tomás entende por um "gerador equívoco" – isto é, "os agentes que não produzem o especificamente semelhante; assim os corpos celestes são causa da geração dos corpos inferiores, especificamente deles dessemelhantes" (*ibid*, I, 104, 1). Agora aqui Santo Tomás erroneamente supõe que tenha uma solução. Ele diz: "E tal agente pode ser causa da forma, quanto à essência de uma determinada forma e não só enquanto esta é recebida por tal matéria; sendo, portanto, causa, não só do vir a ser, mas também da existência" (*ibid*). Ora, o princípio do raciocínio aqui é correto, mas os fatos estão errados, pois são baseados em uma física mítica ou, ao menos, errónea. Os erros científicos são encontrados em *S.T.*, I, 45,8, ad 3; 71,1, ad 1; 73, 1, ad 3.

(a) O princípio verdadeiro é este: se algo eficientemente causa a forma *enquanto tal*, e não meramente a ocorrência da forma nesta matéria, é uma causa do *ser* da substância, e não meramente de seu *vir a ser*.

(b) Na realidade, os erros são os seguintes: *Primeiro*, que os corpos celestiais são corpos superiores, o que é baseado no erro metafísico, assim como científico, de supor que há quaisquer corpos incorruptíveis, qualquer substância material mutável, porém incorruptível. Pelo contrário, os corpos celestes, sendo inanimados, são inferiores no grau do ser e da ação à forma mais baixa de ser vivo, o espécime unicelular de vida vegetal. A menos perfeita substância viva é essencialmente superior ao sol e às estrelas e tem modos de operação que, pela sua imanência e pela impassibilidade dos poderes operativos, são superiores às ações do sol ou outros corpos celestiais. *Segundo*, que uma substância inanimada pode ser uma causa geradora de uma coisa vivente, *mesmo equivocadatnente*, a menos que o que se quer dizer seja que a ação do sol ou dos outros corpos é uma causa eficiente dispondo de matéria para a geração ou afetando as causas materiais envolvidas na geração. Estritamente, então, não é uma causa geradora de modo algum, pois em um significado estrito apenas seres viventes têm poderes vitais, dos quais a geração é um. Assim, seres não viventes não têm poderes gerativos; e então os corpos celestes, como não viventes, não podem ser causas eficientes por meio da ação geradora. *Terceiro*, o próprio Santo Tomás diz que "os corpos celestes causam as formas nos seres inferiores deste mundo, não influindo, mas movendo" (*ibid.* I, 65, 4 ad 3). Isso é dito em resposta a uma objeção de que "as substâncias espirituais têm maior virtude causal que os corpos celestes. Ora, estes causam as formas dos seres inferiores, que vemos, e, por isso, são considerados a causa da geração e da cor-

rupção." Neste artigo, Santo Tomás argumenta que "as formas corpóreas não procedem dos anjos, mas de Deus". *Afortiori,* formas corpóreas de corpos terrestres não são de corpos celestiais, mas de Deus. E o fato de Santo Tomás dizer que os corpos celestiais causam as formas dos terrestres, não por emanação, mas por movimento, indica que, se há causas eficientes, elas são causas do vir a ser, não do ser. Isso, de acordo com Santo Tomás, é verdadeiro mesmo sobre os anjos. Há apenas causas eficientes do vir a ser na ordem material, não do ser. *Portanto,* devemos concluir duas coisas: primeiro, que os corpos celestiais não são em sentido algum causas eficientes do ser, pois ainda menor do que os anjos são os agentes que causam a forma enquanto tal; e, segundo, que mesmo como causas eficientes do vir a ser elas são apenas causas de mudança acidental e não de geração. Isso não nega que a ação do sol não esteja envolvida na vida de seres viventes; mas é envolvido da mesma maneira que o sal é, ou o oxigénio, ou a água, a saber, na ordem da causalidade material, com respeito às mudanças acidentais na matéria que é a matéria envolvida na mudança substancial, seja a geração ou a agregação, isto é, digestão. (O aquecimento da comida não a digere, mas prepara ou dispõe a matéria para a ação digestiva do animal). Seres inanimados nunca são causas geradoras eficientes de coisas viventes; e nenhuma substância corpórea é, em sentido algum, uma causa eficiente do ser de qualquer outra substância.

(5) Portanto, eliminando os erros científicos cometidos no quarto parágrafo do *Respondeo* em 1,104, 1, chegamos à conclusão a que Santo Tomás deveria ter chegado a partir de todos os seus outros princípios e premissas, a saber, que apenas Deus é a causa eficiente do ser de qualquer substância corporal e que Deus é a causa eficiente do ser nesta ordem pela causalidade da existência de

princípios formais e materiais do ser de cada coisa, isto é, pela causalidade eficiente que é a causa material e formal das substâncias corpóreas do ser.

(a) Quando o artigo I da q. 104 é, assim, corrigido, o artigo 2 deve ser corrigido de acordo. Este artigo parece dizer que coisas criadas atuam como causas intermediárias ou instrumentais cooperando com a ação Divina na causalidade do ser. Mas, recordando o artigo 1, Santo Tomás aponta que esta ação pode acontecer de duas formas. "primeiro, indireta e acidentalmente, ao remover ou impedir a ação de causas corruptíveis; e, segundo, diretamente e *per se*, pelo fato da causa depender de outro ser." Então ele diz: "E em ambos os caminhos uma coisa criada mantém a outra em existência".

(1) Não há dificuldade alguma sobre a primeira via mencionada aqui; pois, como vimos, trabalhar contra a ação de causas corruptíveis não é reter a aniquilação de algo. Portanto, este tipo de "ação preservadora" pertence adequadamente aos agentes naturais e, assim, Deus os usa como causas instrumentais para alcançar este tipo de "preservação" sob a operação de Sua Providência.

(2) Nem há qualquer dificuldade sobre o segundo modo de preservação, se as causas naturais destinadas não são nada além de causas formais e materiais, em vez de causas eficientes do ser das coisas.

(3) Se, contudo, como seu texto sugere, ele supor que as coisas criadas, como os corpos celestes, podem ser causas instrumentais eficientes do ser, então seu erro é devido à mesma astronomia ou física mítica de que eu já tratei no Artigo I. Que isto é assim será observado a partir do segundo

parágrafo do *Respondeo*. Segue-se, portanto, que, se eliminarmos estes erros científicos da parte de Santo Tomás, o restante dos textos de I, 104, 1 pode ter apenas uma interpretação verdadeira, ou seja, que nenhuma coisa criada pode ser uma causa eficiente do ser de outra causa criada, embora tais princípios criados como matérias-primas e formas substanciais possam ser causas materiais e formais do ser das substâncias corpóreas. Portanto, as únicas causas instrumentais usadas por Deus na preservação direta e *per se* do ser, que é uma continuação de sua ação criativa, são causas materiais ou formais. Não há causas instrumentais eficientes do ser. E então se segue que, na ordem da causalidade eficiente, apenas Deus é uma causa do ser, ao dar início ao ser, ou a preservá-lo, tendo início ou não.

(4) A objeção 3 aqui argumenta que todas as causas criadas causam apenas o *vir a ser* de seus efeitos, pois causam não apenas pelo movimento, como declarado na Questão 45, A. 3. Ao responder essa objeção, Santo Tomás admite a premissa completamente e então diz que, às vezes, a "preservação" do efeito, na ordem do vir a ser, é devida à ação continuada da mesma causa que causou o seu vir a ser. O exemplo dado aqui é o da ação do sol como uma causa iluminadora. Isso, como observei, é apenas mais física ruim da parte de Santo Tomás, pois ignora o princípio da inércia e os fatos claros sobre os efeitos residuais na esfera das emoções naturais. Luminosas superfícies refletoras retêm a luz depois que a fonte de luz tenha deixado de agir.

(b) A presente discussão dá uma resolução mais sólida da "aparente" contradição entre 104, 1, 2 e o resto das passagens sobre a causalidade do ser de Deus do que a solução dada no artigo original. No artigo origi-

nal, falhei em notar os erros científicos que causaram todo o problema e então não pude achar solução para a contradição "aparente". Assim, fui forçado a supor que era *real.* Mas agora vejo que não há contradição filosófica alguma, mas apenas uma conclusão baseada em falsas premissas sobre os "poderes" e "ações" dos corpos celestes. Se aquelas falsas premissas são removidas, e a conclusão é alterada de acordo com tanto, a conclusão será que apenas Deus é a causa eficiente do ser das coisas de uma *maneira per se e direta.* E esta conclusão conforma-se à posição de Santo Tomás em todas as outras passagens que temos até agora considerado. Já que ninguém, a não ser Schwartz e pessoas como ele, confundiriam a autoridade da doutrina filosófica de Santo Tomás com a astronomia mítica que ele aceitou na sua época, ninguém de modo algum diria que esta conclusão viola o ensinamento filosófico de Santo Tomás. Assim, a autoridade filosófica de Santo Tomás pode ser citada de modo a favorecer esta interpretação da proposição "ser é o efeito próprio de Deus" – ou seja, que *apenas* Deus é a causa eficiente do ser das coisas criadas, que a ação Divina procede sem intermediários *eficientes* ou instrumentos, em uma iniciação original do ser criado, ou na retenção da aniquilação do co-eterno ser criado.

(2) O texto final a ser citado é aquele do *Quodlibetum,* XII, Q. 4, A. 5, em que Santo Tomás diz: "o efeito próprio de Deus é o ser e nenhuma causa provê o ser exceto na medida em que participe da operação Divina".

(a) A mesma interpretação se aplica a essa passagem como se aplica a *S.T. 104, 1, 2.* Se "trazer ao ser" significa uma causalidade eficiente da existência, causa alguma exceto Deus "leva ao ser". Pois se "trazer ao ser" significa "criação" em qualquer de seus dois sentidos – ou seja, com ou sem a nota da *iniciação* –, então a autoridade de I, 45, 5 nos

garante dizer que Santo Tomás não sustentaria que apenas Deus leva ao ser e que nenhuma outra causa participa desta Divina operação.

(b) Se, contudo, "trazer ao ser" significa uma preservação indireta ou acidental do ser – ou seja, oposição às causas corruptíveis –, em vez da preservação *per se* do ser, que é idêntico à exnihilação além da iniciação, então agentes naturais, ou seja, causas criadas podem participar da operação Divina, trabalhando como instrumentos da Divina Providência em impedir a corrupção de coisas corruptíveis ou prevenir a alteração de coisas alteráveis, etc.

(c) E se "trazer ao ser" significa a causalidade formal ou material do ser, então os princípios criados ou causas "levam ao ser" precisamente porque Deus os cria para alcançar este efeito. Cf. aqui I 104, 1, ad.

(d) Apenas uma coisa é definitivamente excluída, *como impossível*. Se uma coisa é entendida como participante no ser Divino que é Ato Puro, pela razão de sua própria realidade, então como participante no ser Divino, nenhuma coisa criada causa o ser, no sentido de causar a forma ou existência de qualquer coisa. Pois os atos de qualquer substância criada são ou seus primeiros ou segundos atos. Mas pelo seu primeiro ato, que é a sua essência, nenhuma substância criada causa qualquer coisa de qualquer forma. E por seu segundo ato, que são suas operações, substâncias criadas são apenas causas eficientes do vir a ser, não do ser, caso vindo a ser simplesmente (geração) ou vindo a ser tal e tal (mudança acidental). Mas, como o próprio Santo Tomás aponta, o construtor da casa e o homem gerador não são causas do ser, mas apenas do vir a ser. Certamente, então, o sol que aquece, ou alveja, ou ruboriza, ou ilumina, ou é envolvido na fotossíntese por meio da ação da clorofila é apenas uma causa eficiente do vir a ser *tal e tal*, e não do ser. O fato de o efeito acidental, como o efeito substancial, poder durar

> depois da ação da causa ter cessado não pode ser interpretado como que essas causas eficientes sejam, afinal, causas do ser do efeito residual, bem como do seu vir a ser. Se fosse assim, então o pai que gera seria a causa da "continuidade no ser" do seu filho gerado, o que ele certamente não é. A persistência do filho no ser tem duas causas: uma é Deus, que causa a existência dos princípios do ser de cada substância; a outra inclui quaisquer agentes naturais que sejam causas de corrupção opostas, em suma, quaisquer agentes naturais estão, na esfera do movimento, causando a permanência de um ser vivo. O que é verdade dos efeitos residuais na esfera da mudança substancial é igualmente verdade sobre os efeitos residuais na esfera dos movimentos acidentais. Assim, a causa generativa ou a causa do movimento acidental não causa o "ser continuado" do efeito.

e. Isso conclui minha interpretação de textos tomistas que tenham influência na interpretação da proposição "o ser é efeito próprio de Deus." Acho que mostrei que, uma vez que certos erros científicos sobre o caráter e a ação de corpos celestiais sejam expurgados, a doutrina filosófica de Santo Tomás, libertada deste erros inteiramente adventícios, é absolutamente clara na posição que toma, ou seja, de que apenas Deus eficientemente causa o ser de qualquer coisa que necessite de uma causa eficiente para seu ser. A verdade desta posição não é afetada pelas alternativas da "criação no tempo" e "criação eterna". A verdade desta posição pode, portanto, ser afirmada pela proposição "apenas Deus cria", em que o significado da palavra "cria" prescinde completamente da noção de uma iniciação original das coisas.

O fato de que esta seja a posição de Santo Tomás, contudo, não prova a existência de Deus nem é garantia suficiente para dizer que isto é o que Santo Tomás tinha em mente em suas "Cinco Vias", todas as quais foram propostas antecedentes à afirmação de que o ser pode ser causado apenas por Deus. Isso meramente sugere a possibilidade de uma prova em que o raciocínio *a posteriori* vai do ser como um *efeito próprio* de Deus como *causa única*.

Se a prova pode ser validamente feita sem evocar nenhuma questão sobre a natureza de Deus e a ação de Deus no curso de provar Sua existência, esse é um problema de que tratarei adiante. Agora devo me voltar à crítica de Schwartz do meu artigo original, em relação a assuntos abrangidos pela discussão anterior, e mostrar como Schwartz deixou passar completamente o cerne do meu argumento ou o deturpou e também como é insustentável sua interpretação dos textos em Santo Tomás relevantes à proposição de que "o ser é o efeito próprio de Deus."

2. Os erros e más interpretações de Schwartz

NOTA: A discussão finalizada é uma consideração mais adequada dos textos relevantes nos escritos de Santo Tomás do que era possível apresentar no breve espaço do artigo original. Mas o principal ponto defendido no artigo original, Parte II, #7-9, é completamente confirmado por este exame mais minucioso de textos tomistas; ou seja, que Deus é a única causa eficiente do ser, o único agente que conserva as coisas no ser de uma maneira *direta* e *per se.*

Mas a presente discussão faz um importante avanço em relação à última, no que diz respeito à interpretação de *S.T.* I, 104, 1, 2. Onde antes pensei que houvesse passagens aqui que real ou aparentemente contradiziam passagens anteriores na Parte I da *Summa,* sendo a contradição no nível de doutrina filosófica, agora vejo que todas as dificuldades na I, 104, 1, 2 vêm da falsa astronomia e ciência física com que Santo Tomás concorda. Os erros que ele tomou como verdade não deixaram de distorcer a face de sua doutrina filosófica, porém, uma vez removidos, as imperfeições da superfície também desaparecem.

Schwartz omite qualquer discussão dos pontos #7 e #8 e considera apenas o #9. Sua crítica do #9 ocorre, em seu artigo, nas páginas 34-40. Ele aponta três aspectos e ao final do terceiro entra em uma longa dissertação. Procederei considerando seus três pontos e expondo os erros neles, assim como na longa dissertação.

a. Os primeiros dois pontos de Schwartz (p. 34-35) repousam sobre um mal-entendido do que tentei fazer em meu artigo, Parte II, #7-9. Ele me acusa de argumentar com argumento de autoridade. Nesta parte do meu trabalho original não tentei provar que "preservação no ser é um efeito conhecido que é o efeito próprio de Deus." De fato, não tentei provar tal proposição em lugar algum de meu artigo. Se eu tivesse sido capaz de provar tal proposição – como agora acho que posso –, teria concluído o artigo original ao dizer que eu conhecia uma prova válida da existência de Deus que infelizmente não sabia anteriormente. Contrário à má interpretação de Schwartz, meu único objetivo no #7-9 era mostrar que ***a autoridade de Santo Tomás favoreceu a possibilidade de uma prova de Deus como causa essendi,*** já que havia nenhuma prova no campo da causalidade do movimento, ***porque era a posição filosófica de Santo Tomás a de que apenas Deus eficientemente causa o ser de uma maneira direta e per se.***

(1) Portanto, o fato de aqui não ter demonstrado a proposição é um tanto irrelevante; pois tudo que tentei fazer foi mostrar que Santo Tomás a afirmou; e, se mostrar isso é argumentar a partir de autoridade, então todos os trabalhos acadêmicos que não estão preocupados com a verdade a respeito das coisas, mas com a verdade sobre os autores, consistem em argumento de autoridade. Deveria pensar que seria mais acurado dizer que um argumento sobre a opinião de um autor, um argumento sobre a interpretação de seus textos, é um argumento ***a respeito dz*** sua autoridade, não ***a partir*** dela.

(2) O segundo ponto de Schwartz aqui é igualmente irrelevante. Já que não estou argumentando ***a partir da autoridade*** de Santo Tomas, mas apenas ***a respeito*** dela, não pode haver exagero cometido pelo fato de que acuso Santo Tomás de erros em certos pontos. Certamente, na interpretação ***crítica*** do pensamento de um autor, não pode ser errado apontar inadequações de declaração, erros fatuais ou inconsistências, sendo reais ou aparentes. O fato de eu achar os escritos de Santo Tomás inadequados em muitos pontos filosóficos difíceis, o fato de

que encontro muitos erros factuais devido à "ciência empírica" antiquada de seus dias, em que também encontro inconsistências – estes fatos significam a mim apenas que Santo Tomás era um homem falível e finito. Embora considere Aristóteles e Santo Tomás como os dois escritores filosóficos que valem mais a pena estudar, nunca pude considerar algum deles como infalível ou perfeito.

Já que nunca argumento a partir da autoridade, já que nunca os cito no curso de um argumento exceto sobre proposições que sou capaz de provar independentemente, o fato de encontrar todas essas falhas e defeitos em seus escritos não tem influência sobre minha referência a eles. E certamente, quando o único problema sob consideração é o que Santo Tomás pensou, *não o que seja a verdade*, então o fato de que "no ato de determinar o ensinamento básico de Santo Tomás o Sr. Adler o acusa de contradizer a si mesmo" (Schwartz, p. 35) não garante condenação do meu procedimento. Ao determinar o ensinamento básico de um filósofo, devemos ignorar erros ou inconsistências que aparecem na superfície de seu trabalho? Admito que uma contradição real seja chocante, mas até mesmo os melhores filósofos a cometem. Mas caso esteja certo em minha interpretação original, de que havia uma contradição real entre I, 104, 1, 2 e muitas outras passagens da Parte I da *Summa*, ou se estou certo de que as dificuldades em I, 104, 1, 2, são devidas a erros científicos sobre a natureza e ação dos corpos celestiais, tais coisas não fazem diferença alguma perante os pontos principais. Este ponto é que qualquer leitor cuidadoso encontrará dificuldades em I, 104, 1, 2 se lê estes artigos à luz do I, 8, 1; I, 19, 5 ad 3; I, 45, 5; I, 65, 3 e outros textos que já citei e discuti. A única pessoa que não verá essas dificuldades é aquela que é completamente cega pelo culto idólatra a *Divus Thomas*.

b. O terceiro ponto de Schwartz é tão afrontoso que só pode ser atribuído ao fato de que seu desejo dominante como um crítico era refutar e denunciar, em vez de entender e pensar. Devo citar isso na íntegra, pois merece ser completamente exposto – não por

causa da verdade filosófica, mas para lançar alguma luz na "autoridade de Schwartz". Devo admitir que sou tentado a dizer de Schwartz o que Santo Tomás disse de uma certa obra – "Esse livro não tem autoridade alguma e pode ser desprezado com a mesma facilidade com que foi escrito" (S.T., I, 77, 8 ad I). Mas, infelizmente, sob as presentes circunstâncias, devo ir mais longe.

Schwartz escreveu: "Não há autoridade alguma em Santo Tomás para a proposição de que Deus é a causa única de conservação do ser. A única citação do Sr. Adler sobre essa opinião *(S.T., I,* 65, 9, ad 1) é infelizmente incorreta; há apenas quatro artigos na questão 65 da primeira parte."

(1) Permitam-me lidar primeiramente com a segunda declaração. Em meu artigo, a referência a *S.T.* I, 65, 9 ad 1 ocorreu no parágrafo inicial de #9 na pag. 206. A citação é dada como segue, entre parênteses: "Vd. *Sum. Th.,* I, q. 65, a. 9 ad 1 a respeito da aniquilação e da corrupção". O erro tipográfico, que o próprio Schwartz poderia ter corrigido ao examinar a resposta à primeira objeção em cada um dos quatro artigos da questão 65, foi a substituição do "9" por "1". Ora, se nos voltamos a I, 65 ad 1, encontramos a seguinte declaração: "Todas as criaturas de Deus perduram, de certo modo, eternamente, ao menos quanto à matéria; pois as criaturas de modo algum se reduzem ao nada, mesmo as corruptíveis." Como já mostrei, um entendimento completo desta frase requer a consideração de I, 104, 3, 4. Mas não é este o ponto. O ponto é que o texto citado não foi citado pela sua influência sobre a preposição de que "Deus é a única causa da conservação do ser." Se Schwartz tivesse considerado o #7 que abre esta discussão no meu artigo, em vez de começar com #9, ele teria sido capaz de encontrar uma citação tipograficamente acurada e analiticamente adequada de textos relevantes.
O parágrafo inicial de #7 diz que "a *única maneira* pela qual Deus pode ser provado é como *causa essendi.*" Digo isso com minha própria autoridade, indicando que sou compelido a essa conclusão pela análise precedente em #1-6, então continuo

dizendo que "isso é confirmado pelo *insight* de Santo Tomás sobre o caráter do *ser* como um efeito." É aqui que cito todas as passagens em que Santo Tomás apresenta e analisa a proposição de que "o ser é o efeito próprio de Deus". Minha citação em #7, a, é como segue: "Vide *S.T.* I, 8, 1; 19, 5, ad 3; 45, 5, 65, 3; 104, 1; *Con. Gen.* II, 6, 15, 17-21". Esta enumeração de textos não é completa. Ampliei-a neste presente trabalho. Mas certamente é suficiente para apoiar minha afirmação de que Santo Tomás concebe Deus como a única causa eficiente do ser das coisas criadas.

(2) Isso nos leva à primeira das duas declarações de Schwartz. Será que os textos citados em meu #7, a, apoiam a posição de que Santo Tomás entendeu que "o ser é efeito próprio de Deus" de tal modo que significou, não apenas que Deus cria por si só *(ab initio)*, mas também que Deus cria por si só *(non ab initio)* ou, em outras palavras, que apenas Deus conserva o ser de uma maneira direta & *per se?* Schwartz responde a essa pergunta com um contraste: "não há nenhuma autoridade para a proposição de que..." Consideremos este assunto.

(a) O único texto que Schwartz pode citar para sustentá-lo é I, 104, 2 em que Santo Tomás disse que as coisas criadas conservam o ser em ambos os modos: (a) indiretamente e acidentalmente e (b) diretamente e *per se*.

(b) Contra essa citação, argumento agora, como argumentei na ocasião, de duas maneiras. Primeiro, argumentei que todos os outros textos que citei, em #7, a, foram contra a única passagem em I, 104, 2. Segundo, argumentei que, o peso da autoridade de Santo Tomás estando no lado oposto, esta mensagem discrepante deve ser desconsiderada. Eu originalmente a desconsiderei como contraditória. Agora desconsidero como baseada nos erros científicos que apontei no trecho de I, 104, 1, erros a respeito da natureza e ação dos corpos celestes, como geradores e causas do ser. Obviamente não há necessidade de argumentar contra a declaração de

Santo Tomás de que as coisas criadas conservam o ser "indireta e acidentalmente", pois tal "preservação" não consiste na causalidade do ser enquanto tal, mas meramente na operação de certas causas, na esfera do movimento, que se opõe à ação de outras causas, trabalhando em prol da corrupção. Mas, se não é verdade que qualquer ser criado conserva o ser "diretamente e ***per se***", então a posição de Santo Tomás deve ser a de que apenas Deus conserva o ser "diretamente & ***per se***" assim como apenas Deus cria ***ab initio.***

(c) Não preciso repetir aqui o que já demonstrei completamente, a saber, os erros científicos que erroneamente levaram Santo Tomás a supor que os corpos celestes conservam o ser de corpos inferiores "diretamente e ***per se***". Mas vale a pena chamar a atenção aqui para o modo como argumentei em meu artigo original, porque Schwartz ignorou inteiramente os argumentos explícitos que desenvolvi por insistir que o que Santo Tomás disse em I, 104, 2 era equivocado, qualquer que seja a causa do erro dele. Apresentei meus argumentos sobre este ponto no #8 que Schwartz não discute. Então apontei que, em nível filosófico, é necessário proceder com uma noção de criação ***non ab initio.*** E em uma nota de rodapé longa e cuidadosamente escrita (rodapé 19) que Schwartz ignorou completamente. Mostrei que quando a palavra "criação" é usada em um sentido que prescinde a nota de ***iniciação*** o significado de "criação" é idêntico ao significado de "preservação" – não em ambos os sentidos, mas apenas quando é qualificado pelas palavras "diretamente e ***per se***."

Além do mais, apontei que este é o significado da declaração de Santo Tomás de que a ação de Deus preservadoramente é uma continuação da ação de Deus criativamente; pois a declaração de Santo Tomás usa a palavra "criação" com um significado que inclui ***iniciação.*** Portanto, se subtrairmos esta nota (ou seja, a iniciação), não diríamos, em um nível filosófico, que a ação preservadora de Deus é con-

tínua com sua ação criativa. Em vez disso diríamos "idêntica a" – pois, se Deus não inicia o ser, então Sua ação total e sua causa *per se* do ser é a mesma, sendo chamada "criativa" ou "conservadora". Disto segue-se que a declaração rasa e sem reservas de Santo Tomás de que "apenas Deus cria" é estritamente equivalente a uma declaração igualmente rasa e sem reservas de que "Apenas Deus conserva".

(d) Esta foi a via por que mostrei, em meu artigo original, que a autoridade de Santo Tomás – em todas as passagens exceto I, 104 – favorecia a posição de que nenhuma coisa criada conserva o ser de uma maneira direta & *per se*\ ou, em outras palavras, nenhuma coisa criada causa eficientemente o ser de coisa alguma, já que agir preservadoramente de uma maneira indireta e acidental, o que é possível a coisas criadas fazê-lo, é trabalhar na esfera dos movimentos, uma causa motora se opondo à ação corruptora de outra. Já que Schwartz não considera estes meus argumentos, sua primeira declaração no parágrafo 3 supracitado é injustificada, assim como sua segunda declaração é uma deturpação escandalosa.

c. O que acabo de dizer lança mão inteiramente de três pontos que Schwartz oferece como uma crítica do que tentei desenvolver em #7-9 da Parte II do meu artigo original, uma crítica que é *prima fade* invalidada pelo fato de que Schwartz ignora o que é dito em #7-8 e dito como uma base do que é dito em #9. Mas Schwartz continua, depois do ser terceiro ponto, a tentar argumentar positivamente no sentido de que a autoridade de Santo Tomás favorece a posição oposta de que as coisas criadas são causas eficientes do ser, que algumas destas conservam o ser de outras diretamente e *per se*. No curso deste argumento (suas pág. 35-40) Schwartz comete muitos erros, que agora irei apontar.

(1) Na p. 35, Schwartz cita I, 45, 5, em que Santo Tomás argumenta que apenas Deus cria. Na p. 36 ele cita I, 104, 1 ad. 4, em que Santo Tomás diz que a ação conservadora de Deus é

uma continuação da ação criativa de Deus e que, como ela, acontece sem movimento ou tempo. E ele continua (início da p. 37) dizendo que isso significa que "não há distinção da parte de Deus entre a causa eficiente de uma coisa na ordem da produção e na ordem da conservação." Com tudo isso eu concordo. Mas o que Schwartz falha em considerar aqui crucialmente afeta o entendimento destes pontos. Ele falha em considerar os dois significados de "criação", ou seja, *criação ab initio* e *criação non ab initio*. Ele não conhece o significado do fato de que o filósofo não pode provar o fato da *criação ab initio* nem refutá-la. Ele não vê que isso compele o filósofo a proceder com o outro significado da criação, ou seja, *non ab initio;* pois assumir iniciação é assumir a existência de Deus. E não vendo todos estes pontos não vê que, quando a criação *non ab initio* é assumida, o significado de I, 104, ad 4 é alterado, especialmente à luz de I, 45, 5. Esta alteração em significado, como já mostrei, consiste na identidade real da criação e preservação, que leva à conclusão de que, já que apenas Deus cria (I, 45,5) *ab initio* ou *non ab initio*, apenas Deus conserva o ser diretamente e *per se*, pois a criação *non ab initio* é idêntica à conservação diretamente e *per se*. Ademais, Schwartz não aprecia o significado da declaração de Santo Tomás de que a conservação direta *eperse* é uma ação que acontece "sem movimento e sem tempo". Ora, se uma coisa criada qualquer, especialmente qualquer corpo, conservasse o ser diretamente e *per se*, sua ação seria a continuação de uma ação em que se deu o ser ou idêntica a isso; em qualquer caso, a ação seria "sem movimento e sem tempo". Mas nada pode agir "sem corpo e sem tempo", como diz o próprio Santo Tomás diz em I, 65, 4 ad 3. Portanto, segue-se que nenhuma coisa criada, e certamente nenhum corpo, pode *per se*. Portanto o texto que Schwartz cita de Santo Tomás (no meio da página 36), que é de I, 104, 2, não pode ser interpretado como a dizer que agentes naturais são como agentes causais eficientes do ser, agindo de uma maneira direta e *per se* na conservação do ser. Pode ser interpretado apenas como a dizer que aquelas causas formais e materiais, ou seja, os princípios criados do ser são causas instrumentais inferiores à causalidade eficiente de Deus

na conservação do ser; ou pode ser rejeitado como um erro da parte de Santo Tomás, devido a erros científicos cometidos em I, 104, 1, a respeito da ação dos corpos celestes. Em suma, a declaração de Schwartz de que "há causas secundárias da preservação do ser" (p.36) é verdade em duas interpretações e falsa em uma terceira.

É verdade que se isso significa que há causas formais e materiais que são causas diretas e *per se* do ser de substâncias corpóreas e que são causas inferiores, instrumentais à ação divina como a causa *per se* eficiente do ser. Aqui vale a pena examinar o comentário sobre as formas como causas do ser: "O *ser* naturalmente resulta da forma da criatura, *dada a influência da ação Divina*" (1,104, 1 ad 1). Isso é dito em resposta a uma objeção que alegou que a forma imanente é suficiente como causa do ser e a conservação do ser, na criatura composta de matéria e forma. Claramente, a causa formal é apenas instrumental; e sem a ação divina como causa eficiente não seria suficiente causar ou conservar o ser. Em segundo lugar, é verdadeiro se significa que há causas secundárias da preservação do ser, operando de uma maneira indireta e acidental; tal causa secundária, de acordo com Santo Tomás, é a ação do sal que opera contra a corrupção da carne (I, 104, 2). Mas isso não é ação "sem movimento ou tempo". Se, todavia, em terceiro lugar, significa que há causas secundárias ou agentes naturais operando instrumentalmente como causas *eficientes* do ser das coisas criadas, então é absolutamente falso; pois nenhum agente natural "traz ao ser" eficientemente ou "conserva o ser" eficientemente de uma maneira direta e *per se;* e portanto não pode ser usado por Deus instrumentalmente; assim como nenhum agente natural pode ser usado por Deus instrumentalmente na criação *ab initio* (vd. I, 45,5).

(2) Na página 36, Schwartz faz a falsa afirmação de que "nos ensinamentos de Santo Tomás a conservação das coisas é própria de Deus apenas em relação à conservação de coisas imateriais." Menciono isso, embora seja falso, para mostrar que

Schwartz concorda com a minha explicação da palavra "próprio", quando falo do ser como "efeito próprio" de Deus. Pois o que ele está dizendo aqui, embora seja falso por causa do seu "apenas", é que no caso das coisas imateriais a conservação de seu ser é própria de Deus no sentido de que apenas Deus é a *causa essendi* preservadora. Aqui não há causas do ser secundárias ou instrumentais. Ademais, aqui não há causas instrumentais ou secundárias que conservem o ser de uma maneira indireta e acidental, pois as coisas imateriais são incorruptíveis e não necessitam de tal "preservação". (O que Schwartz fez aqui é argumentar *a partir* do fato de que, em relação às coisas imateriais e incorruptíveis, não há necessidade de preservação *indireta* ou *acidental* indo ao fato que *apenas* tais seres precisam da preservação *direta* e *per se* que se dá pela ação de Deus.)

Já mostrei que o que é verdadeiro na ação de Deus em relação às coisas imateriais é igualmente verdade na ação de Deus em relação às substâncias corruptíveis. Portanto, ou a interpretação de Schwartz de I, 104, 2 é errada ou, se é certa, então Santo Tomás está errado, devido a erros científicos já apontados.

b. Mas aqui ele comete outro erro, a saber, o de confundir "necessidade" com "incorruptibilidade". Este erro puramente verbal também é cometido por Santo Tomás, mas, embora seja verbal, vale a pena corrigir. Se a palavra "necessário" é usada para Deus e para os anjos e almas, é usada de maneira ambígua; pois se dito de Deus significa a identidade de essência e existência, e portanto do ser não causado, sendo o que não é nem exnihilado nem aniquilado; mas, como dito de qualquer criatura, anjos ou almas, ou até mesmo matéria-prima, quer dizer apenas "naturalmente incorruptível", pois tais seres são todos seres causados, de acordo com Santo Tomás. Eles são todos exnihilados, *ab initio* ou não, e são todos aniquiláveis por natureza, embora suas naturezas signifiquem a nós que Deus não irá aniquilá-los, embora possa. Uma leitura atenta da Objeção 1 em I, 104, 1 e sua contestação mostra a ambiguidade, especialmente quando a leitura é feita à luz do próprio

corpus em que Santo Tomás repete sua proposição fundamental sobre a identidade da essência e existência em Deus somente; e também quando entendido à luz de I, 104, 3, 4 sobre a aniquilação. Portanto é absolutamente falso dizer de seres imateriais que "eles não podem não ser". Se fosse absolutamente impossível para eles não ser, Deus poderia não tê-los aniquilado e a exnihilação deles não seria um ato livre. A verdade aqui deveria ser mais claramente expressa pela declaração de que os anjos e almas não perecem por meio da operação de causas naturais, o que simplesmente significa que são por natureza incorruptíveis. Não há motivo algum para prosseguir com o uso ambíguo que Santo Tomás faz de "necessário" simplesmente porque ele seguiu o erro de Aristóteles aqui, um erro que foi devido à falha de Aristóteles em entender o ser necessário como resultado da identidade da essência e existência. O que se aplica à palavra "necessário" também se estende à palavra "contingente". Já que "contingente" não significa "naturalmente corruptível", mas, estritamente, "o ser causado", é falso dizer que substâncias imateriais são "não contingentes" porque são por natureza incorruptíveis.

c. O resto da discussão de Schwartz aqui é totalmente irrelevante, pois certamente nada do que eu disse em meu artigo original poderia ser interpretado nno sentido de que pensei que a existência de Deus pudesse ser provada a partir da existência de seres incorruptíveis. Em primeiro lugar, estou longe da certeza de que há qualquer *prova puramente filosófica* da existência dos anjos. Portanto não poderia argumentar-se *a posteriori* a partir de um efeito com existência não conhecida em si, por evidência ou demonstração. Em segundo lugar, embora eu não pense que deva haver uma prova filosófica da auto-subsistência da alma como um ser incorruptível, não penso que a prova de Deus como *causa essendi* seja diferente se for feita a partir da existência das almas como causadas e seres contingentes ou a partir da existência de corpos como seres causados e contingentes; em ambos os casos a prova é a partir da existência conhecida de um ser, que precisa de uma causa para seu ser.

E, em terceiro lugar, certamente não pensei, nem penso agora, que a "terceira via" seja raciocínio válido; e nenhuma prova que eu pudesse propor como possivelmente válida consistiria em uma reafirmação daquele argumento em Santo Tomás. (pela possibilidade, Schwartz refere aqui, na página 37, a "Segunda Via" que não tem nada a ver com a distinção entre seres necessários e contingentes; mas isso é provavelmente um erro tipográfico.) A única verdade relevante na Terceira Via é a distinção entre seres necessários e seres contingentes, mas essa verdade é obscurecida pelo uso de Santo Tomás da palavra "necessário" tanto para substâncias meramente incorruptíveis quanto para Deus.

(3) Nas páginas 36-37, Schwartz tenta defender o que chamei de uma contradição em Santo Tomás – fazendo ou não diferença aqui – ao dizer que as duas declarações seguintes não são contraditórias e que meu pensamento resulta da aplicação da "lei do terceiro excluído de uma forma acrítica". As duas declarações são: *primeiro*, que apenas Deus conserva o ser; e, *segundo*, que as criaturas, assim como Deus, conservam o ser das coisas. Agora devo mostrar que, em uma interpretação destas duas declarações, elas são terminantemente contraditórias; e em outra, não.

(a) Elas são contraditórias quando são interpretadas da seguinte maneira: consideremos que a primeira declaração significa: "Apenas Deus é uma causa eficiente do ser de qualquer coisa, sendo a causalidade do ser *ab initio* (ou seja, criação com ambas as notas) ou seja *non ab initio* (ou seja, criação sem a nota da iniciação e, portanto, idêntica à "conservação diretamente e *per se* por meio de uma causalidade eficiente"). Consideremos a segunda declaração como: "Criaturas, assim como Deus, são agentes causando eficientemente o ser, ou seja, conservando o ser de uma maneira direta e *per se;* embora de uma maneira que é secundária e instrumental à ação de Deus na causalidade e conservação do ser." Quando as duas declarações são interpretadas desta forma, são terminantemente contraditórias, como já mostrado pela contradição entre "A sozinho é B" e "C,

assim como é A, é B". A contradição ocorre, é claro, apenas se o símbolo "B" for usado univocamente nas duas declarações; pois "assim como" significa "não sozinho" e portanto temos "A sozinho é B" e "Não apenas A é B". Não estou aqui argumentando que esta contradição ocorre em Santo Tomás. Não faz diferença se ocorre ou não. Se ocorre, a verdade não é afetada; apenas Santo Tomás é. Estou argumentando apenas que o que chamei de uma contradição é uma contradição.

(b) Mas as duas declarações não precisam ser contraditórias, pois o predicado pode não ser univocalmente expresso. Portanto, se em uma declaração usando "B" o símbolo "B" significa X, e se em outra usando "B" o símbolo "B" significa "Y", então estas duas declarações "A sozinho é B, ou seja, X" e "não apenas A é B, ou seja, Y" não são contraditórias, mas relativamente compatíveis. Ora, as duas declarações que Schwartz apresenta podem ser interpretadas desta forma. Consideremos o significado da primeira declaração: "Deus apenas é uma causa eficiente do ser de qualquer coisa, ou seja, a única causa eficiente de um fim direto *per se* de conservação das coisas." E consideremos a segunda declaração: "Forma e matéria são também causas do ser das coisas, no sentido de que são imanentes, formais e materiais, não causas extrínsecas e eficientes da conservação de uma coisa no ser, embora, enquanto tais, ou seja, como causas formais e materiais, sejam causas diretas *eper se*." Esta declaração não contradiz a primeira declaração. Ou consideremos que a segunda declaração significa: "Coisas criadas, sejam corpos celestiais, corpos elementares ou outros corpos, preservam o ser das coisas *de uma maneira indireta e acidental* e em tal causalidade são causas eficientes que, como movimento, agem contra a influência corruptível de outros movimentos". Esta declaração não contradiz a primeira declaração.

(c) Portanto, caso se deseje salvar Santo Tomás da contradição, deve-se dar uma interpretação não contraditória das duas declarações; ou, se há algumas palavras em Santo Tomás que

militam contra a interpretação não-contraditória destas duas declarações, deve-se achar uma explicação da contradição. Ou é devida a um erro filosófico da parte de Santo Tomás ou a erro científico. Ora, fiz duas coisas: mostrei fundamentos para fazer a interpretação não-contraditória destas duas declarações; e também mostrei o erro cientifico da parte de Santo Tomás que pode levá-lo, em um lugar, a cair em contradição, uma contradição que pode, contudo, ser expurgada da sua doutrina filosófica juntamente com seus erros científicos. Schwartz não faz nenhum deles. Ele não rejeita os erros científicos; e ele não vê as possíveis interpretações não contraditórias. O que ele faz, em vez disso, é adotar uma contradição. Ele está disposto a aceitar a declaração de que corpos celestes podem ser "a causa da forma (de corpos inferiores), de acordo com a proporção de tal forma, e não apenas de acordo com o que é exigido nesta matéria; e *portanto é a causa, não apenas do vir a ser (fiendi), mas do ser*" (a citação é de I, 104, 1; o grifo é de Schwartz).

(1) Ora, afirmo que esta declaração, em que Schwartz baseia sua hipótese, é contraditória diante de outras declarações em Santo Tomás e que é falsa em si mesma.

(2) A contradição será encontrada em I, 65, 4 em que Santo Tomás argumenta que nem mesmo anjos podem causar a forma de substâncias corpóreas de uma maneira que não seja meramente a redução de uma potência ao ato. As formas das coisas corpóreas resultam da emanação ou do movimento. Vide *ibid.* e ad. 4. Se elas resultam do movimento, então a forma não é causada de acordo com a proporção de uma tal forma, mas apenas de acordo com algo que é adquirido nessa matéria. Agora, de acordo com Santo Tomás, a ação dos anjos e dos corpos celestes não causa a forma das coisas corpóreas "por emanação". Portanto, a contradição é clara.

(3) Além do mais, a proposição que Schwartz pensa ser verdadeira é falsa. Na realidade, os corpos celestes não causam

a geração de coisas viventes imperfeitas pela putrefação de matéria inanimada. A declaração tomista em I, 104, 1 em que Schwartz se baseia seria verdadeira apenas se as considerações tomistas de certas gerações fossem verdadeiras.

(a) Em I, 71, 1 ad 1, Santo Tomás diz que em caso de "animais gerados a partir da putrefação o poder *formativo* é a influência dos corpos celestes". Isso é falso na realidade científica, não na doutrina filosófica. Em 1, 73, 1 ad 3, ele repete este erro, falando de animais "produzidos pela putrefação pelo poder que as estrelas e elementos receberam no início."

(b) E o erro é crucialmente revelado em I, 45, 8 at 3. Aqui o opositor diz que, já que alguns animais são gerados pela putrefação, e já que nestes casos a causa geradora é *diferente* da coisa gerada em natureza específica, então "a forma destes não é a partir da natureza, mas pela criação." E Santo Tomás responde: "Para a geração dos animais imperfeitos basta o agente universal, que é a virtude celeste, à qual eles se assemelham, não pela espécie, mas por certa analogia. Porém, para a geração dos animais perfeitos não basta o agente universal, mas se requer um agente próprio, que é um gerador unívoco."

(c) Esta ultima passagem é significante por três razões. Em primeiro lugar, repete o erro científico. Em segundo lugar, mostra que o chamado "gerador equívoco" opera apenas na geração de algumas, não de todas, formas de vida, ou seja, apenas aquelas que falsamente supõem surgir da putrefação. E em terceiro lugar mostra-se que o chamado corpo superior (ou seja, o corpo celestial) é uma "influência formativa" apenas quando age como um "gerador equívoco". Portanto, se, na realidade, os corpos celestes nunca forem geradores equívocos no sentido demandado pela geração por meio da putrefação, não serão "influências formativas" – isto é, não serão nunca

"causa de um feto de acordo com a razão de tal forma, e não apenas de acordo com o que adquire nesta matéria."

(d) Portanto, sendo o erro científico corrigido, a declaração em que Schwartz manifesta sua opinião não tem fundamento, pois não é uma declaração filosófica. Não pode ser provada pela redução de seus primeiros princípios. Não é auto-evidente. É meramente uma declaração empírica, que acaba no erro. Portanto, se Schwartz deseja insistir em que ninguém pode aceitar a filosofia de Santo Tomás se não aceitar também seu erro científico, ele pode insistir também em que a autoridade de Santo Tomás está ao seu lado aqui. Mas ele pode fazer isso apenas com o risco de gerar uma contradição filosófica básica nas páginas da *Suma.*

(4) Há ainda outras dificuldades com o posicionamento de Schwartz, segundo ele próprio considera.

(a) Em primeiro lugar, nem mesmo Deus pode criar uma forma corpórea enquanto tal; pois, como vimos, substâncias corpóreas são co-criadas ou causadas apenas em conexão com a causalidade da matéria da qual são formas, portanto os seres celestiais não podem ser as causas das substâncias corpóreas enquanto tais; pois elas na não são, de acordo com Santo Tomás, causas da matéria terrestre do mesmo modo e conjuntivamente. Portanto, não podem ser causas das formas enquanto tais, se não são também causas da matéria.

(b) Em segundo lugar, o argumento de Schwartz se volta a isso: que o único agente criado que é uma causa do ser, por ser uma causa da forma em outros corpos, é uma "causa universal" – no sentido de "gerador equívoco". Apenas o que é chamado de "um gerador equívoco" conserva o ser de uma maneira direta e *per se\ o* gerador unívoco não o faz, ou seja, o homem gerador é a única causa

do vir a ser de seu filho, não do seu ser, produtivamente ou de modo preservador. Ora, a única razão que pode ser dada do motivo por que geradores unívocos não podem fazer o que geradores equívocos podem é o falso fato de que isto é o que geradores equívocos fazem no caso de animais gerados por putrefação. Não há nada na natureza da distinção entre geradores equívocos e unívocos que requer que sejam assim, por uma questão de razão. É apenas uma questão de fato, e o fato é falso. Ademais, Deus também é chamado de uma "causa universal" – para Schwartz, ele é simplesmente "a causa mais universal do ser das coisas." Então, se ser uma causa universal em relação a qualquer efeito particular é também ser uma causa equívoca, então Deus é uma causa equívoca do ser. Mas isso é falso. Deus é uma causa analógica do ser, não uma causa equívoca do ser, e esta declaração é verdadeira por uma questão racional, não por uma questão factual; pois o ser que Deus causa, ser participado, não é chamado "ser" equivocadamente quando comparado com o ser de Deus, sua causa. O sol é chamado de uma "causa equívoca" porque se supõe que sua natureza seja especificamente ou genericamente diferente da natureza das coisas viventes que gera. Mas Deus não difere das coisas criadas em natureza, mas no ser, e esta diferença envolve a igualdade analógica de Deus e das criaturas; não é o tipo de diferença que é envolvida na "equivocação".

(c) Ao dizer tudo isso, de modo algum aceito a declaração tomista muito confusa e inadequada do unívoco, equívoco e analógico. Estou meramente usando as "opiniões tradicionais" dialeticamente em relação a Schwartz, que alega ser um tomista, em um sentido que não faço e não faria qualquer reclamação. Ademais, com relação a isso permitam-me dizer que as duas citações do Comentário de Santo Tomás ao *De Trinnitate* de Boécio, que Schwartz acrescenta a seu artigo para minha edificação (suas páginas 47-48), são totalmente irrelevantes a este

assunto. A posição de Schwartz não é livre de erro ou contradição pela suposta distinção entre gêneros lógicos e naturais, nem pela suposição de que corpos celestes sejam incorruptíveis e, portanto, adquiridos no gênero natural racional com os terrestres. Por um lado, o fato é falso. Os corpos celestiais não são incorruptíveis. Por outro, a distinção é falsa em si, muito para além do fato. Provei em outro lugar (em minha obra vindoura sobre analogia) que a "teoria" tomista de gêneros lógicos vs. naturais não tem fundamento algum e involve confusões básicas. Não há "gêneros lógicos", tal como "substância" predicada dos anjos e seres corpóreos. (Todos os erros tomistas, não aristotélicos, sobre os gêneros "naturais" e "lógicos" a respeito das definições dadas por especialistas em lógica vs. definições dadas pelo filósofo natural e sobre a chamada "analogia da desigualdade" são abertamente expostas em uma série recente de artigos de W.A. Van Roc, "A Study of Genus", em *The Modern Schoolman,* XX, 2, 3, 4).

Mas este assunto não precisa ser discutido aqui. Não tem nenhuma influência no presente tópico; pois, mesmo que fosse verdade que os corpos celestiais fossem incorruptíveis; mesmo se, por essa razão, eles fossem diferentes em gênero de corpos terrestres, ainda assim não seria verdade que são "geradores equívocos". Eles não são geradores de forma alguma; nem de algum modo causam eficientemente o ser ou o conserva de uma maneira direta e *per se*. Não é verdade que na esfera dos efeitos acidentais (tal como causar iluminação) o sol opera diferentemente de outros agentes naturais, como Santo Tomás supõe em 1, 104, 1. O corpo iluminado pode reter luz como um efeito residual, sem a ação concomitante da causa que ilumina, assim como o corpo aquecido pode reter calor como um efeito residual, sem a ação concomitante da causa do aquecimento.

(d) Finalmente, Schwartz se vê dentro deste insolúvel dilema. Suponhamos que os corpos celestiais sejam causas instrumentais subordinadas à causalidade principal de Deus na conservação do ser de alguns ou todos corpos terrestres, o ser de conservação, é claro, direto e *per se*. Suponhamos que este seja o significado da declaração de Santo Tomás de que Deus "criou imediatamente todas as coisas, mas na criação mesma delas estabeleceu-lhes uma ordem, de modo que umas dependessem de outras, pelas quais secundariamente se conservassem na existência; pressuposta, embora Ele permaneça como a principal causa de sua conservação" (I, 104, 2, ad 1).

Ora, se "algumas dependem de outras" for levado estritamente, significa que *nem todas* dependem umas das outras. Portanto, aquelas que não dependem de outras dependem diretamente de Deus para sua existência, ou inicialmente ou agora no momento da conservação *per se*. Assim, em relação a algumas coisas criadas, Deus é a *única causa per se* da sua conservação no ser; enquanto, no que diz respeito a outras coisas criadas, Deus é meramente a causa principal, não a única. Ou as coisas criadas que *só* Deus conserva *per se* são todas coisas imateriais ou algumas são corpos, assim como corpos celestiais. De acordo com a leitura de Schwartz de Santo Tomás, a segunda alternativa deve ser escolhida tendo em vista a passagem que ele cita de I, 104, 1 (citação nas páginas 37-38); leia-se também à luz de sua citação da página 36 do I, 104, 2. Se é assim, então não é verdade dizer, como diz Schwartz, que "a conservação das coisas é própria de Deus apenas em relação à conservação das coisas imateriais" (página 36). Mas se isso é falso, então não há falsidade intrínseca na declaração de que "a conservação dos seres é própria de Deus em relação às coisas materiais e imateriais."

> Em suma, não é devido à própria natureza das coisas materiais que elas não podem ser conservadas em existência pela ação direta e *per se* de Deus apenas. Pelo contrário, que todas as criaturas são conservadas no ser pela ação direta e *per se* de Deus apenas é precisamente o que Santo Tomás afirma em um texto que Schwartz omite, a saber, *S.T.* I, 8 1, em que Santo Tomás diz que Deus é diretamente presente aos seres como um agente causando seu ser em cada momento de sua existência. Assim, até mesmo se os agentes naturais fossem causas eficientes do ser em uma maneira direta e *per se*, seria impossível para eles ser causas instrumentais, pois isso tornaria Deus uma causa principal sob este aspecto, o que, de acordo com I, 8, 1, Deus não é.

(5) Nas páginas 38-39, Schwartz diz que "Deus não é uma causa única, no sentido de que ele é a única causa... Em vez disso, sua singularidade é como uma causa principal." Em suma, Schwartz argumenta que a relação de Deus com as causas naturais é a mesma na esfera do ser e na esfera do vir a ser. Mas isso viola a verdade fundamental de I, 45, 5, em que Santo Tomás argumenta que apenas Deus cria. Mas criar é certamente causar o ser. Nem pode ser dito que isso significa que apenas Deus pode dar início ao ser, pois, como vimos, o filósofo deve ser capaz de usar a palavra "criação" de modo significante enquanto ao mesmo tempo exclui a nota de iniciação original das criaturas. Quando essa nota é excluída, permanece verdade que apenas Deus cria – isto é, eternamente exnihila coisas aniquiláveis. Mas "criar" neste sentido restrito é "causar o ser". Portanto, é falso dizer que, em relação à causalidade do ser, Deus não é a causa única, uma causa eficiente que atua sem intermediários ou instrumentos de qualquer tipo, pois nenhuma coisa criada pode ser um instrumento para a ação criativa de Deus; ou que seja causalidade do ser, mesmo que não haja uma iniciação original das criaturas. Por outro lado, se Deus é uma causa do vir a ser ou movimento, deve ser verdade que, sob este aspecto, Ele seja uma causa principal e não única, pois sabemos que todos os movimentos naturais têm movimentos naturais

como causa – exceto, é claro, por acontecimentos miraculosos, na causalidade de que Deus possa ser a causa única. Portanto, Schwartz está totalmente enganado em dizer que a causalidade divina está relacionada à operação de causas naturais do mesmo modo em ambas as ordens, ou seja, a do ser e a do vir a ser. Quando digo que ele está errado, quero dizer, é claro, errado de acordo com a autoridade de Santo Tomás. Não estou considerando aqui o que é verdadeiro como racional ou factual.

(6) Na página 39, Schwartz oferece uma razão para seu posicionamento, a de que é impossível que "Deus devesse criar uma criatura que não deveria imitar seu Criador." E ele liga este ponto a uma observação sobre um entendimento analógico de Deus e das criaturas como causas. Ele argumenta que, se nenhuma criatura é uma causa eficiente do ser, então as criaturas não imitariam a ação Divina. Seu argumento é falso e inválido por duas razões:

> (a) Em primeiro lugar, se apenas Deus causasse o ser, e se as criaturas apenas causassem o vir a ser – sendo também Deus uma *causafiendi* ou não –, haveria uma analogia entre a causalidade divina e a da criatura; pois a noção de "causa" é apenas analogicamente comum às duas noções de "*causafiendi*" e "*causa essendi*". Exigir mais do que esta imitação de Deus pela criatura seria exigir que as criaturas devessem criar para imitar seu Criador. Mas obviamente há alguma limitação a respeito da imitação de Deus pelas criaturas. Nem é o fato fundamental da imitação violada pela analogia entre causalidade Divina e a da criatura ser limitada à analogia entre *causa essendi e causafiendi*.
>
> (b) Em segundo lugar, se Schwartz estivesse certo seriam os corpos celestiais, entre todas as criaturas, que mais perfeitamente imitariam a Deus. Pois, de acordo com Schwartz, estas são as criaturas que causam o ser, que conservam o ser dos seres inferiores de uma maneira *per se*. O homem não tem tal poder causal. Portanto, entre as criaturas corpóreas o homem é menos a imagem de Deus do que os corpos celestiais, no que

tange à operação causal. Mas o ser de poderes causais emana de sua natureza. Portanto, segue-se que um corpo inanimado e irracional pela natureza é, pela ação causal, mais imitativa de Deus do que um ser vivente e racional. Ora, isto é não só contrário à razão, mas também à autoridade de Santo Tomás. Ver I, 93, 1-9, em que tudo o que diz Santo Tomás aponta para a conclusão de que apenas o homem, entre as criaturas corpóreas, é a imagem de Deus; isso é devido ao fato do homem ter uma mente; devido a que a imitação de Deus é encontrada nos atos da alma humana, não nos atos do corpo humano; que criaturas irracionais não são a imagem de Deus; que todas as criaturas que não são *indivíduos* têm apenas uma *semelhança* com Deus ou um *traço* de Divindade, mas nenhum imita Deus adequadamente no sentido em que a imagem de Deus o faz.

(c) Em terceiro lugar, o homem como a imagem de Deus imita Deus por seus atos intelectuais e voluntários, tal como seus atos morais livres ou suas produções artísticas. Vamos considerar a última. A elaboração da obra de arte de um homem imita a ação Divina mais do que a geração de uma substância que é um ato de um poder vegetativo, não intelectual. Mas na produção de uma obra de arte o autor não é, de acordo com Santo Tomás, uma causa eficiente do ser da coisa feita. Vd. I, 104, 1. O construtor é apenas a causa eficiente do vir a ser da casa. Portanto a ação da criatura que mais aproximadamente imita a ação Divina opera como uma *causa fiendi*, não como uma *causa essendi*. Não pode ser verdade, entretanto, que a imitação de Deus seja violada pelo fato de que nenhuma criatura opera como uma *causa essendi* eficiente.

(7) Na página 39, Schwartz declara como uma conclusão, que ele virá a provar, que "é impossível demonstrar Deus da maneira que o Sr. Adler propõe" – ou seja, como uma causa eficiente única requerida pelo ser contingente como um efeito causado. Obviamente, ele até agora não provou sua conclusão. Se o seu modo de discutir pudesse ter provado alguma coisa, teria provado apenas

que a autoridade de Santo Tomás era contra tal tentativa. Mas mesmo se a autoridade de Santo Tomás fosse adversa não faria diferença à verdade da matéria. Como demonstrei, Schwartz falha gravemente em provar o que ele se propôs a provar, ou seja, que a autoridade *filosófica* de Santo Tomás é contrária à possibilidade de provar Deus como *causa essendi* única.

(a) Apesar destes fatos, Schwartz faz a seguinte declaração na página 40: que a proposição de que "Deus é a única causa da preservação do ser" (quando entendido no sentido que pretendi) "mostrou-se ser falsa, tanto *de acordo com os ensinamentos de Santo Tomás bem como através de demonstração.*" Ambas as afirmações de Schwartz são falsas; *mas* eu me preocupei em recusar apenas uma delas. Nenhuma parte do argumento de Schwartz tem qualquer relação com *a verdade desatrelada da autoridade de Santo Tomás.* Não pude provar sua demonstração como falsa, já que nenhuma foi oferecida.

(b) Ademais, a única maneira pela qual a impossibilidade de uma prova proferida poder ser demonstrada é pela consideração da prova em si. Mas no curso de minha discussão até este ponto, em meu artigo original (Part II, #7-10), nenhuma prova foi considerada; e, para dizer a verdade, no meu artigo todo eu não completei a prova.

(c) Apesar disso, Schwartz começa sua consideração da minha Parte III, em que eu ofereço a prova ao apontar que minha prova depende da verdade da proposição de que Deus é a única causa eficiente do ser. Nisso ele está certo. Mas a dificuldade com minha prova original, como irei mostrar, é que não sei como demonstrar a verdade desta proposição. É por isso que admiti que não conhecia uma prova válida da existência de Deus quando escrevi; pois certamente uma prova não é validada até que cada premissa de que depende seja provada ou demonstrada como auto-evidente. Esta premissa não é auto-evidente e precisa ser provada. Entretanto, em relação a

esta premissa crucial no argumento que esbocei, Schwartz diz: "Isso foi demonstrado como falso" (sua página 40). Já que não é, o resto de seu raciocínio a partir deste ponto não tem maior relevância à consideração da prova em si.

(d) Schwartz deturpa totalmente o meu argumento quando interpreta o que fiz na Parte II, #7-9 como um argumento demonstrativo da proposição na qual se baseia a prova, a saber, a de que Deus é a única causa eficiente do ser. Ele se refere a essa parte como aquela "onde o Sr. Adler tentou estabelecer que Deus era a única causa da preservação de outras coisas no ser" (sua página 40). Como mostrei, eu não tentei estabelecer tal afirmação como verdadeira do ponto de vista da razão, mas apenas como uma afirmação que tem a autoridade Santo Tomás.

(8) Em suma, neste ponto permitam-me dizer que mostrei o seguinte: primeiro, que, quando certos erros científicos são expurgados, e sua doutrina filosófica retificada de acordo, a autoridade de Santo Tomás favorece a proposição de que Deus é a única causa eficiente do ser, a *única* causa eficiente conservando o ser de uma maneira direta e *per se;* segundo, que Schwartz falhou em mostrar que o principal peso da autoridade de Santo Tomás é contrária a essa proposição; terceiro, nenhum argumento desenvolvido por Schwartz independentemente da autoridade de Santo Tomás mostra que uma prova que depende desta proposição é impossível; quarto, que os únicos argumentos desenvolvidos por Schwartz para refutar a proposição em que se encontra a prova apela à autoridade de certas passagens (em I, 104, 1, 2) que deveriam ser rejeitaas porque se baseiam em erros científicos acerca dos fatos.

(a) Não é necessário, portanto, considerar o resto do artigo de Schwartz (suas páginas 41-45), pois não tem influência direta na prova que vou propor e defender.

(b) Irei, entretanto, mencionar um ou dois pontos menores que permanecem no artigo de Schwartz, meramente porque refletem sua incapacidade ou falta de vontade de tentar entender uma análise cuidadosamente escrita. Vou lidar com estes pontos na Seção B, à medida que reviso o argumento apresentado na Parte III do meu artigo original.

3. Antes de me voltar à Seção B, há outro ponto de crítica que desejo mencionar. Foi feito em uma análise por Dr. Otto Bird, em ***The Commonweal*** (March 12th, 1943, p. 522).

a. Bird escreveu: "Parece duvidoso, para dizer o mínimo, que a mudança nas coisas existentes possa ser retirada como uma casca e possa deixar um núcleo de ser que é avulso à mudança. De fato, Santo Tomás diz em ***De Aeternitate Mundi*** que, se você levar a mudança para longe das criaturas, não sobra nada. Adler parece ter encontrado algo que sobrou, e é para isso que ele está tentando encontrar uma causa. Mas isso ou é nada ou é Deus, nenhum dos quais tem ou precisa de uma causa."

b. A razão e a autoridade são contra o que Bird reflete aqui.

(1) Em seu ***Comentário sobre a Metafísica,*** Livro IV, #688, Santo Tomás escreve: "Secundum qualitatem vel formam non oportet quod propter hoe semper omnia moveantur." O que Santo Tomás diz em ***De Aeternitate Mundi*** deve ser entendido tendo isso em vista.

(2) Os princípios imanentes da existência de um ser – sua forma e matéria – não mudam enquanto o ser existir. Estes princípios da sua existência estão sujeitos a seu vir a ser e sua mudança; embora estes princípios não constituam apenas a existência do ser, mas constituem sua existência como o ***ser móvel.*** Assim, a existência de um ser móvel não é ***realmente separável*** de sua mudança. Mas isso não significa que nenhuma distinção real existe no ser entre sua existência e sua mudança. Enquanto é verdade que não se pode tirar a mobilidade ou instabilidade

dos seres móveis sem destruir sua existência, não é verdade que no *ens mobile* existência e movimento sejam idênticos. A mudança, seja acidental ou substancial, é sempre uma realização incompleta. Mas a existência é um ato completo. Ademais, um movimento como um ato é sempre o ato de uma potencialidade pré-existente. Mas a existência não é o ato de qualquer potencialidade pré-existente. Portanto, o ponto crítico de Bird falha porque, embora o que ele diga seja parcialmente verdadeiro, ele não pode negar a distinção real entre existência e mudança nos seres mutáveis.

B. A prova da existência de Deus

NOTA: Procederei aqui em três estágios. Primeiro, resumirei brevemente a prova conforme declarada no meu artigo original, Parte III, pág. 209-210. Segundo, lidarei com as dificuldades que eu mesmo levantei contra a prova declarada (Parte III, pág. 211-16); e aqui mostrarei que nenhuma delas é insuperável. Terceiro, tentarei estabelecer as premissas em que se encontra a prova.

1. Declaração original da prova

a. A prova foi formulada no seguinte silogismo:

Maior: Se algo existe cuja continuação em existência requer a operação de uma causa eficiente neste exato momento, ENTÃO um ser existe cuja existência não é causada.

Menor: Substâncias corpóreas existem.

Conclusão: Portanto, Deus existe.

b. O entendimento desta prova, depende de uma definição de seus termos. As definições eram como se segue:

(1) "Ser contingente": *ens ab alio*, se *ens per se* ou *ens per aliud*, *Ens ab alio* é um *ser causado*. Um ser causado é aquele que não pode existir exceto se tiver sua existência causada. Mas se houvesse um ser cuja essência fosse idêntica com sua existência, não precisaria de causa extrínseca para existir. Tal ser seria um *ser não causado*. Portanto, um ser contingente, como um ser causado, é aquele "cuja essência não é idêntica a sua existência".

(2) "Ser necessário": *ens a se*. Como vimos, isso significa: ser não causado, e também "aquele cuja essência é sua existência."

(3) "Substância corporal": qualquer substância é *ens per se*, mas uma substância corpórea é, por natureza, corruptível. Portanto sabemos a partir deste fato que uma substância corpórea é aquela cuja essência não é sua existência; pois a identidade da essência e existência seria incompatível com a corruptibilidade, para não mencionar a mudança acidental. Mas conhecemos as substâncias corpóreas como geráveis e corruptíveis, e também mutáveis acidentalmente. Portanto sabemos que substâncias corpóreas são seres contingentes, ou *ens ab alio*.

(4) "Deus": ser necessário ou *ens a se*.

c. Deixa-me discutir estas definições, resumindo o que foi dito no artigo original, mas enfatizando certos pontos que foram negligenciados por alguns de meus leitores.

(1) Não há dificuldade a respeito da definição dada por "ser contingente" ou "substâncias corpóreas".

(2) Mas deve ser suposto que as definições dadas para as palavras "ser necessário" e "Deus" suscita a questão. Não é assim. Em meu artigo original, mostrei que a concepção de um ser necessário não envolve a afirmação da existência do que é concebido. Assim fosse, Kant estaria certo em alegar que qualquer argumento *a posteriori* para a existência de Deus, que empregou "ser necessário" como uma definição nominal de Deus,

sorrateiramente contém um argumento ontológico, que a invalida. O erro de Kant é demonstrado na Parte III, 2, b., na página 211-12.

(3) Ademais, minha concepção de "ser necessário" é fundamentalmente negativo; ou para ser preciso, é negativo à medida que determina, e apenas positivo à medida que é indeterminado e "analógico". Assim, o "ser" dito de Deus e de substâncias corpóreas (os únicos seres que conhecemos diretamente) é dito "analogicamente", mas quando é dito sem nenhuma qualificação é dito indeterminadamente. Mas a definição nominal de "Deus" contém a palavra qualificadora "necessário". O ponto é que não posso entender o que "necessário" significa positivamente, quando aplicado ao "ser". Só posso entender "necessário" negativamente, como o oposto e negativo do "contingente", que entendo positivamente quando aplicado ao "ser". Portanto, por "ser necessário" entendo primeiro, positiva e indeterminadamente, ***aquilo que é***; e segundo, negativa e determinadamente, ***um modo de ser não-contingente.*** Assim, meu conceito de Deus, expresso por sua definição nominal, não vai além das possibilidades de meu conhecimento limitado; pois conheço ***seres contingentes***; e então posso conhecer analógica e indeterminadamente aquilo que tais seres têm em comum com ***todos os seres***, compreendidos sem mais qualificações. E já que sei o que significa ***contingência do ser,*** posso entender o qualificador "necessário" de uma maneira negativa. Um ser necessário é ***aquele que é, mas não de modo contingente.***

Todo o meu conhecimento natural de Deus é do seguinte tipo: qualquer que seja o nome que eu aplique a Deus com significado positivo é analógico e indeterminado em significação. Por meio de nomes simplesmente positivos, não posso ter conhecimento determinado da natureza de Deus. E todos os meus nomes negativos para Deus servem apenas como quantificadores determinando a indeterminabilidade de meus nomes positivos. (Essa teoria dos nomes de Deus será desenvolvida no segundo volume da minha obra de três volumes sobre analogia).

(4) A definição nominal "ser necessário" pode ser usada em uma prova da existência de Deus, exatamente do mesmo modo em que a definição nominal "motor imóvel" ou "causa não causada do movimento" poderia ser usada se Deus pudesse ser provado a partir do seu movimento como um efeito. A definição nominal "motor imóvel" tem um tom tanto negativo quanto positivo. Quando "motor" é dito a respeito de Deus e agente natural positivamente, é dito analógica e indeterminadamente. Os únicos motores que conhecemos diretamente são todos motores movidos. Assim, para tornar esta definição nominal determinada devemos adicionar o tom negativo "imóvel". A definição nominal "ser não causado" que é equivalente a "ser necessário" que é equivalente a "ser não-contingente" é assim visto a ser construído do mesmo modo que a definição nominal "motor imóvel".

(5) Portanto, segue-se que se uma prova de Deus não é invalidada pelo uso de "motor imóvel" como a definição nominal envolvida, e também não é uma prova invalidada pelo uso de "ser não causado" ou "ser necessário" como a definição nominal envolvida. Não tenho de saber ***que*** Deus existe para saber ***se*** Deus existe. Ele é um ser não causado ou necessário. Sei disso porque sei que não posso usar a palavra "Deus" significantemente para significar um ser que é, em qualquer aspecto, contingente. Entretanto, pode ser verdade que todos os seres sejam na realidade contingentes, em cujo caso eu não concluiria que Deus seja contingente, mas que Deus não existe.

(6) Isso é confirmado pela autoridade de Santo Tomás na medida em que emprega em sua Terceira Via (que falha como prova), o "ser necessário" como a definição nominal de Deus, assim como emprega "motor imóvel" na "primeira via" como uma definição nominal. Como diz Santo Tomás em *C. G.*, I, 12, a definição nominal que usamos para provar Deus ***a posteriori*** é determinada pelo caráter do efeito do que tentamos inferir a Sua existência.

(a) Dr. James Mullaney, em sua discussão do meu artigo no *The New Scholasticism* (Abril, 1943, Vol. XVII, N. 2) ressalta isso (p. 177). Mas este fato não significa que possa haver muitas provas diferentes da existência de Deus porque pode haver muitas definições nominais que podem ser usadas em uma prova da existência de Deus. Se o único modo em que Deus pode ser provado é a partir do ser contingente como um efeito, então a única definição nominal que pode ser usada em uma prova é determinada por este fato, e é "ser necessário".

(b) Nada disso é verdadeiro. Se Deus não pode ser provado a partir do movimento como um efeito, então as definições nominais determinadas por esse efeito não podem ser usadas em uma prova da existência de Deus. Se o único meio de Deus ser provado é a partir de um ser contingente como um efeito, então a única definição nominal que pode ser usada em uma prova é determinada por esse fato e é "ser necessário".

(c) Ademais, o fato de muitas definições nominais serem implicativas não altera o que acaba de ser dito. Se um "ser necessário" é um motor, deve ser um "motor imóvel". Se um motor imóvel é um ser, deve ser um "ser necessário". E ambas as definições nominais implicam e são implicadas pela definição nominal usada na "quarta via", ou seja, "o ser perfeito". As únicas definições nominais que não são implicadas pelas supracitadas são aquelas da segunda e quinta via; pois não se segue que um "ser necessário" deva ser uma "primeira causa" mesmo que seja uma causa, *a menos que a* "primeira causa" não signifique uma causa que é primeira porque atua por meio de causas secundárias intermediárias e subordinadas. Se "causa primeira" significa apenas "causa do primeiro efeito que é o ser", então quando vemos que um ser necessário é causa do primeiro efeito, veremos que é a "primeira causa" neste sentido, e apenas neste sentido.

(d) Além disso, deve ser observado que a elaboração analítica das notas envolvidas em nosso entendimento da natureza de Deus de modo algum depende da prova da existência de Deus. Assim como podemos saber, para além de saber *se* Deus existe, que *se* Deus existe, Deus é um ser necessário; então podemos saber, fora de qualquer prova da existência de Deus, que Deus, como um ser necessário, é imutável, eterno, simples, perfeito, etc. Estes atributos ou *propria* não são deduzidos da proposição "Deus existe", nem é nosso conhecimento do que Deus é, *se ele é*, de qualquer modo dependente do nosso conhecimento *de que* Deus é, ou de qualquer modo dependente dos termos usados na nossa prova da existência de Deus. Assim, por exemplo, a "primeira via" de Santo Tomás não nos prova *que* Deus seja um motor imóvel, mas em vez disso, se fosse uma prova, provaria *que* um motor imóvel existe. Sabíamos antes da prova ser dita, que Deus é um motor imóvel, se Ele existir e for um motor. Se não soubéssemos isso antes da prova, não teríamos definição nominal para usar na prova. Portanto, vemos que as notas na concepção da natureza de Deus, que Santo Tomás desenvolve na I, QQ. 4-11, não podem ser *deduzidas* a partir do que é provado na Ch 2, A.3. Essas questões não são nada além de uma elaboração analítica de notas implicativas. Não há nada de dedutível a respeito delas. Não há uma ordem certa da linha do argumento, e a aparência da dedução e ordenação unilinear é inteiramente especiosa.

(e) Digo tudo isso contra objetores de que a prova de Deus como *causa essendi* não afeta a discussão das notas na nossa concepção da natureza de Deus. A discussão permanece a mesma, não obstante Deus seja provado, e se pode ser provado ou não. Logicamente, a discussão da natureza de Deus, como a entendemos, poderia preceder ou seguir-se a uma tentativa de provar a existência de Deus, e se precede ou segue-se, não faz diferença se a tentativa é bem-sucedida

ou não. A falsa suposição contrária é devida a falsa suposição de que a prova da existência de Deus seja um *processo de descobrimento*. Nenhuma demonstração é um processo de descobrimento. O significado da conclusão deve ser sempre completamente conhecido previamente a sua demonstração. A demonstração nem ao menos *torna* a conclusão verdadeira; meramente *nos mostra* que a conclusão é verdadeira. O fato psicológico de que os homens pensam em Deus por meio de sua experiência do movimento e dos seres corruptíveis e contingentes, e por meio de algum entendimento dos princípios de causa e efeito, não tem nenhuma influência sobre a lógica da demonstração. Assim como devem provar *que* Deus é a partir dos efeitos que conhecem diretamente, então devem conceber *o que* Deus é a partir dos objetos da própria experiência deles. Ambos são procedimentos *a posteriori*, mas o processo demonstrativo, a respeito de *o que* de Deus, procede do efeito à causa; enquanto o processo conceituai, a respeito de *o que* de Deus, procede das coisas experimentadas pelas etapas da analogia e negação. Os dois processos são obviamente um tanto independentes uns dos outros, emboras ambos tenham origem na experiência e no nosso entendimento de objetos cognatos.

(f) Finalmente, nesta ligação deixa-me dizer que por sua real natureza uma demonstração *a posteriori* não pode aumentar nosso entendimento da *natureza* daquilo que tem a existência provada. Nisso, difere radicalmente de uma demonstração *propter quid*, que procede de definições que são genuinamente prévias à conclusão e que lançam luz sobre a *natureza* de que fala a proposição conclusiva. A demonstração *proper quid* prova propriedades que são consequências determinadas da natureza definida; não é assim na demonstração *quia*. A proposição conclusiva em uma demonstração *a posteriori* não é sobre *uma natureza*, um *qual* é sobre um *o que*, anexado a um *qual)k* definido nominalmente; ademais, em nenhum sentido real a definição nominal é um meio termo em uma demonstração *a posteriori*. Estritamente falando, tal

demonstração sempre é formalmente realizada em um silogismo ***hipotético*** que não tem um meio termo no sentido que um silogismo ***categórico*** tem.

d. Um outro ponto permanece em ligação com a declaração original da prova. Deve ser questionado o motico por que a premissa menos é "substâncias corpóreas existem" em vez de "seres contingentes existem". A resposta é como se segue.

(1) Dentro da nossa experiência de objetos cognatos, "seres contingentes" podem referir a um acidente ou a uma substância, pois se o ser cognato for ***per se*** ou ***per aliud, é ab alio***, ou seja, contingente.

(2) Mas acidentes têm uma causa suficiente para seu ser no ser das substâncias de que são inerentes, embora seja uma causa material. Além do mais, estritamente falando, não são subsistentes, e, como diz Santo Tomás, são ***entia entis.*** Eles têm o ser apenas por meio do ser das substâncias de que inerem.

(3) Mas o ser de uma substância corpórea não tem uma causa suficiente em sua matéria ou forma imanente, embora sejam causas do seu ser. Por uma substância ser subsistente, por ser um ser, tendo existência por si só, não ***por meio da*** existência de outro, requer uma causa eficiente para o ser que tem. Se não demandasse uma causa eficiente, seria um ser não causado, isto é, um ser necessário; portanto seria incorruptível, que é contrário ao fato.

(4) Portanto, o efeito que devemos escolher para provar Deus como ***causa essendi*** é aquele efeito, de existência conhecida, que requer uma causa extrínsica eficiente. Deste modo, substâncias corpóreas, com a existência conhecidas por nós, e conhecidas por nós como contingentes no ser e por demandarem uma causa eficiente para o ser, são efeitos dos quais tentamos inferir a existência de Deus.

2. Dificuldades originais agora superáveis

a. No meu artigo anterior propus certas dificuldades, alocando-as de acordo como ocorreram em relação a premissa menor, as definições, ou a premissa maior. Ver Parte III, p. 210-16.

(1) A dificuldade principal a respeito da premissa menor, que não precisa de mais discussão aqui, é sua demonstração. Não é auto-evidente como mostrei na página 210. Assim deve ser demonstrado. O que deve ser demonstrado é que a definição nominal de "substância corporal" é uma definição real, ou seja, define algo que existe. Esta demonstração será *a posteriori* em forma. Irá proceder a partir da mudança acidental como o *efeito conhecido,* e irá estabelecer a existência de uma substância composta como a causa material e formal demandada pela explicação de mudança acidental. Ademais, terá de provar que há uma pluralidade de tais substâncias corruptíveis compostas; pois mudança acidental não pode ser explicada ao postular uma única substância.

Estes são assuntos que não tratarei aqui, pois pertencem a outra obra. Procederei, portanto, no pressuposto de que a menor premissa requerida para a prova da existência de Deus é demonstrável. É claro, em uma declaração perfeitamente completa da prova da existência de Deus, a prova da premissa menor teria de ser incluída. Não estou agora almejando tal declaração completa. Isso pertence ao trabalho de que o presente esboço é apenas um rascunho.

(2) O único problema que permanece a respeito da definição de Deus é levantado na 2, c, p. 212. Parece-me necessário que a definição nominal de Deus devesse implicar a unidade de Deus, "unidade" no sentido de que há apenas um ser necessário. Minha razão para sentir essa necessidade é que concebo a obra filosófica em demonstrar a existência de Deus como revelada à luz da, mas sem a fé da, religião revelada. Na tradição

do Judaísmo e Cristianismo, há apenas um Deus. Deste modo, o filósofo não provou a existência do Deus em que a religião acreditava a menos que o Deus que teve a existência provada seja um ou único.

(a) Este problema não é resolvido pela via de que a existência de Deus é provada. É um problema sobre a natureza de Deus, e pode ser resolvido independentemente de qualquer prova da existência de Deus.

(b) A solução do problema depende se a nota da "singularidade" é implícita por notas como "necessidade" ou "simplicidade".

(c) No meu artigo original, tratei mais profundamente deste problema no 3 d. p. 215-1. Equivocadamente supus que pode ser possível para um ser necessário ser composto de algum modo, algo além da composição de essência e existência. Agora vejo meu erro. Se algo não é composto em relação a essência e existência (que é o significado de "necessidade"), não é composto de qualquer outro modo (que é o significado de "simplicidade absoluta"). E se algo é absolutamente não composto é positiva e realmente infinito, pois todas as limitações no ser de qualquer coisa vêm do modo em que um princípio em um composto limita outro. Mas dois seres infinitos não podem existir sem limitar um ao outro, em cujo caso não seria infinito. Portanto a nota da necessidade implica a nota da simplicidade, que implica a nota da infinidade do ser, que implica a singularidade do ser infinito.

(d) Segue-se, portanto, que se "ser necessário" for usado como a definição nominal de Deus, e se um ser necessário pode ter a existência provada, então a implicação entre a nota da necessidade e a nota da singularidade, que é independente da prova, a conclusão da prova "um ser necessário existe" é equivalente a proposição "apenas um ser necessário

existe" e também o Deus em quem os religiosos acreditam tem a existência provada.

(3) Então chegamos ao objeto principal da nossa consideração – a premissa maior na declaração original do silogismo. Devo considerar agora as duas questões que originalmente levantei sobre a premissa maior; se é auto-evidente, e se é demonstrável.

b. A premissa maior é auto-evidente?

(1) Em meu artigo original (Parte III, 3, b, p. 213) vi as condições que deveriam ser seguidas para que a premissa maior fosse auto-evidente. Uma proposição hipotética é auto-evidente se o consequente fluir a partir do antecedente. Portanto, de uma maneira, cada silogismo categórico pode ser formulado como uma proposição hipotética auto-evidente, complexamente constituída por dois antecedentes e um consequente. "Se A é B, e SE B é C, ENTÃO A é C." é uma declaração hipotética que é auto-evidentemente verdadeira, sendo os dois antecedentes verdadeiros ou não, ou o consequente. Mas essa declaração hipotética é formalmente verdadeira, e se os dois antecedentes são verdadeiros de fato, então a conclusão é verdadeira de fato. A premissa maior hipotética na prova da existência de Deus não era auto-evidente, como declarei a primeira vez. Isso pode ser mostrado conforme se segue.

(a) Vamos declarar a premissa maior brevemente: "Se um ser contingente existe, então um ser necessário existe." Isso não é auto-evidente porque, conforme apontei no artigo original, as seguintes questões permanecem sem resposta; primeiro, deve um ser contingente ter uma causa para sua existência? E segundo, pode um ser contingente causar a existência de outro ser contingente? Se pudéssemos responder afirmativamente à primeira questão, e negativamente à segunda, seguiria-se do fato de que um ser contingente existe, precisando de uma causa, que não poderia ser outro ser contingente, que portanto um ser necessário ou não con-

tingente é requerido como causa; e, assim, tal ser existe, pois seus efeitos existem.

(b) Portanto a seguinte proposição hipotética auto-evidente pode ser formulada:
Se algo contingente existe, *e se* tudo contingente deve ter sua existência causada, *então* um ser necessário existe como a causa da existência de qualquer ser contingente de existência conhecida a nós.
Esta proposição hipotética complexa tem a auto-evidência formal de um silogismo formalmente válido.

(2) Meu erro no artigo original consistiu na minha falha em ver que a premissa maior que declarei primeiro não era formalmente auto-evidente porque foi completamente afirmada; e que quando uma formulação adequada disso é feita, o problema da prova se volta ao estabelecimento de três cláusulas antecedentes das quais as consequentes seguem-se. Equivocadamente supus que *esta* premissa maior hipotética e uma única premissa menor categórica fossem suficientes. Ademais, equivocadamente supus que *esta* premissa maior hipotética fosse uma *premissa* da prova em si. Pelo contrário, quando a premissa maior hipotética é completamente declarada, vemos que é uma proposição *puramente formal* que formula o silogismo categórico que constitue a prova. Isso nos leva a ver que a prova consiste nestes dois silogismos categóricos:

Primeiro Silogismo

Maior: Substâncias contingentes devem ter sua existência causada.

Menor: Substâncias contingentes existem.

Conclusão: A causa requerida para substâncias contingentes existe.

Segundo Silogismo

Menor: Nada contingente pode causar a existência de qualquer coisa.

Maior: A causa requerida para substâncias contingentes existe.

Conclusão: Um ser não contingente (ou seja, necessário) existe.

(*Nota:* A palavra "causa" é sempre usada para significar "causa eficiente".)

(a) Contudo, eu estava certo de um *insight* fundamental, isto é, que um raciocínio *a posteriori* não pode ser alcançado por silogismos completamente categóricos. Os dois silogismos categóricos declarados não provam a conclusão, porque uma premissa é omitida, e é uma proposição hipotética. Se examinarmos o primeiro silogismo declarado, descobre uma premissa hipotética implícita sobre a qual o raciocínio depende, ou seja, 'Se um efeito existe, sua causa existe" ou "A existência de um efeito *implica* a existência de uma causa.' Que esta proposição é verdadeiramente hipotética, e não pode ser reduzida a julgamentos categóricos, é visto a partir do fato de que há duas predicações aqui e que estas duas predicações são de sujeitos distintos. Em contraste, as premissas maiores e menores dos dois silogismos supracitados são proposições categóricas.

(b) Agora esta proposição hipotética: "A existência de um efeito *implica* a existência de uma causa" é auto-evidente – ou seja, é conhecida como verdadeira a partir do entendimento dos termos "causa" e "efeito" e "existe". Além disso, não é uma auto-evidência *formal*, mas *real*\ com isso quero dizer que a proposição é auto evidentemente conhecida como verdadeira na realidade, não meramente tendo sua verdade

lógica auto evidentemente conhecida, como no caso de qualquer proposição hipotética que formula silogismos válidos.

(c) O que acabei de dizer mostra que Schwartz estava certo e errado na sua crítica do meu artigo original no ponto da auto-evidência da premissa maior conforme declarado originalmente. (Ver Schwartz, p. 40-42).

(1) Ele estava certo em fazer uma distinção entre dois tipos de auto-evidência – a auto-evidência de uma fórmula lógica, e a auto-evidência de uma proposição entendida como realidade significante, ou o que aqui chamei de "auto-evidência formal" e "auto-evidência real". E ele estava certo em ver que a premissa maior hipotética, como originalmente declarei, não era formalmente nem de fato auto-evidente.

(2) Mas ele estava errado em supor que nenhuma proposição hipotética pode ser auto-evidente de fato. Ele diz: "Nenhuma proposição da forma, A implica B, ou se A então B quanto A e B estão em ordem real, podem ser auto evidentes." (p. 40). Mas a proposição "Se o efeito existe, a causa existe" ou "A existência do efeito *implica* a existência da causa" é auto-evidente e seus termos estão na ordem real. A verdade desta proposição é uma verdade sobre realidade, não sobre a relação lógica de termos ou proposições na mente.

(3) Que ele é forte neste ponto pode ser demonstrado de outro modo. Ou todas as proposições hipotéticas são meramente fórmulas lógicas, ou algumas são proposições sobre a realidade. Certamente, a segunda alternativa é verdadeira. Se algumas proposições hipotéticas são proposições sobre a realidade, ou são demonstráveis ou auto-evidentes. Mas nenhuma proposição hipotética é demonstrável. Portanto aqueles que são verda-

deiros devem ser auto-evidentes, ou seja, *realmente* auto-evidentes.

(4) O restante das observações de Schwartz nestas páginas pode ser ignorado por agora. Se tiverem qualquer influência, podem ser mais bem discutidos após a prova ser adequadamente formulada, como não foi no primeiro artigo.

c. A premissa maior é demonstrável?

(1) Os erros que acabei de apontar em minha formulação original da prova causaram outros erros naquela parte do meu primeiro artigo em que discuti a demonstrabilidade da premissa maior como foi declarada. (Ver Parte III, 3, c., na p. 213-15). Estava certo em dizer que a premissa maior não poderia ser demonstrada *propter quid* ou *quia* por qualquer demonstração direta, pois tal demonstração não é aplicável a proposições hipotéticas. Portanto fui levado à conclusão de que se a premissa maior fosse verdadeira, a única possibilidade restante seria uma demonstração indireta, uma *reductio ad absurdum*. Eu estava certo também em dizer que quando uma proposição é incapaz de ser argumentada *exceto reductio ad absurdum*, então a proposição é auto-evidente. Isto é demonstrado perfeitamente pelo caso singular do princípio da contradição. Como Aristóteles aponta em *Metafísica*, IV, não há modo de argumentar a verdade desta proposição exceto por reduzir aqueles que negam isso ao absurdo; e o fato de que este é o *único modo* de argumentar pela verdade do princípio da contradição é essencialmente ligado ao fato de que o princípio é auto-evidentemente verdadeiro.

(2) Caso eu tivesse tido êxito em argumentar pelo *reductio ad absurdum* pela verdade da minha premissa maior, eu teria me contradito; pois o sucesso de tal argumento significaria que a proposição argumentada, e incapaz de ter sido argumentada de qualquer outra maneira, é auto-evidente. Mas mostrei que

essa proposição não era auto-evidente. Não me contradisse, contudo, porque não tive êxito em um argumento *reductio ad absurdum* para a premissa maior. Pelo contrário, mostrei que um argumento *reductio ad absurdum* leva à negação da premissa maior.

(a) Vi que a verdade da premissa maior envolveu a verdade desta proposição "Nenhum ser contingente pose causar a existência de outro ser contingente". Portanto, propus a negação desta proposição. Se a negação desta proposição tiesse levado à afirmação da proposição "um ser necessário existe", então por negar a verdade de uma proposição envolvida na premissa maior, eu teria provado a premissa maior, ou seja, que se um ser contingente existe, um ser necessário existe.

(b) Mas isto não pode ser feito, se se nega esta proposição "nenhum ser contingente pode causar a existência de outro ser contingente" – cuja proposição, a propósito, mostrarei ser demonstravelmente, e não auto-evidentemente, verdadeira- afirma-se que a proposição (falsa, na verdade) de que "Um ser contingente pode causar a existência de outro" e a partir desta falsa proposição afirmada, uma conclusão falsa se segue, a saber, de que nenhum ser necessário é requerido para a existência de seres contingentes, como causa de sua existência. Isto é demonstrado no primeiro artigo na página 214-15 em que mostro a possibilidade da causalidade circular. Embora tal círculo de causalidade eficiente do ser seja, na realidade, impossível, é possível em um falso pressuposto, ou seja, que um ser contingente pode causar a existência de outro. Em suma, se se inicia um raciocínio a partir de uma premissa falsa ou impossível, e se se raciocina adequadamente, pode-se validamente alcançar uma conclusão falsa ou impossível. O único modo de demonstrar que esta conclusão é falsa ou impossível é demonstrar que a premissa em que repousa é falsa ou impossível.

(c) Mas meu raciocínio me mostrou que esta premissa não era auto-evidentemente falsa. Pois se tivesse sido, o raciocínio a partir dela teria me levado à contradição, e então o argumento *reductio ad absurdum* teria obtido êxito, e eu saberia que a contradição da premissa falsa era auto-evidentemente verdadeira.

(d) Portanto o que aprendi da minha tentativa de *reductio ad absurdum* foi isso: que a proposição (nenhum ser contingente pode causar o ser de outro) não é auto-evidentemente verdadeira. E já que a verdade da minha premissa maior envolveu a verdade desta proposição, também tomei conhecimento de que aquele premissa maior não é auto-evidentemente verdadeira. Mas os erros que cometi me impediram de ver na época as consequências completas desta descoberta. Já que "senti" que a premissa maior era de fato verdadeira, e que a proposição que envolvia era de fato verdadeira, eu deveria ter olhado mais longe, e tentado demonstrar a proposição "Nenhum ser contingente pode causar o ser de outro." Tendo feito isso, teria sido capaz de demonstrar a existência de Deus. Mas na época eu não conseguia ver como a demonstração poderia ser feita, e então conclui o artigo em hesitação francamente expressa, mas não em dúvida.

(e) Os comentários de Schwartz sobre esta parte do meu artigo (p. 43-44) são baseados em um mal-entendido fundamental do que eu estava tentando desenvolver ali. Ele concorda com meu princípio de que "uma proposição que pode ser provada *apenas* por meio de *reductio* é auto-evidente." Mas ele falha em ver que o modo em que eu soube que minha premissa maior hipotética não era demonstrável não era por testar um número de provas propostas que, claro, é impossível, mas por saber que nenhuma proposição hipotética realmente verdadeira é diretamente demonstrável – a partir da real natureza do que tal demonstração é. Portanto, em minha tentativa *reductio* eu não estava tentando *provar* que minha premissa maior era auto-evidente. Pelo contrário, pela falha

do meu *reductio,* estava tentando mostrar que *não* era auto-evidente, e foi essa demonstração que me deixou hesitante, pois "senti" que a premissa maior fosse verdadeira, mesmo não sendo demonstrável nem auto-evidente, o que é impossível. Schwartz não comentou a respeito do meu erro fundamental aqui que, conforme apontei, consistiu na falha em ver a verdadeira proposição hipotética auto-evidente de que meu raciocínio *a posteriori* depende (isto é, "A existência de um efeito *implica* a existência da causa."), e ao falhar em ver que se tivesse expressado completamente minha premissa maior original, eu teria tido uma proposição auto-evidente verdadeira que não era nada além de uma declaração dos silogismos que constituem a prova. Então o único problema restante teria sido o problema de provar as premissas categóricas nestes dois silogismos.

(f) Ademais, Schwartz interpreta erroneamente o processo real do meu *reductio.* Se a verdade da proposição "se seres contingentes existem, um ser necessário existe" depende da verdade da proposição "nenhum ser contingente pode causar o ser de outro", então a negação da proposição "nenhum ser contingente pode causar a existência de outro" envolve a negação da proposição de que depende para sua verdade. Portanto ao contradizer "nenhum ser contingente pode causar o ser de outro", também se contradiz a proposição "se o ser contingente existe, um ser necessário existe." É, portanto, logicamente correto considerar um argumento *reductio ad absurdum* baseado na negação da proposição P, a ser equivalente a argumento *reductio ad absurdum* que afeta a proposição Qjse a verdade de Qdepende da verdade de P. Isto é precisamente o que fiz, conforme o próprio relato de Schwartz admite. Assim, suas considerações contrárias são aqui sem fundamento.

(g) As considerações finais de Schwartz (p. 44-45) podem ser expostas brevemente aqui. Ele está errado em dizer que "na visão do Sr. Adler, ostensivamente, uma demonstração

da existência de Deus deve demonstrar todos os atributos de Deus." (p. 44. Esta não era minha visão no artigo original (p. 215-16); nem, como mostrei com detalhes no presente artigo, pode ser justamente a opinião de qualquer indivíduo. A discussão dos atributos de Deus, sua implicação e ordem, é interamente independente da prova da existência de Deus. A questão que levantei no primeiro artigo foi simplesmente se o atributo "necessidade" implicava o atributo "singularidade". Neste período, eu não estava certo de minha resposta afirmativa, como agora estou. Acho que agora posso demonstrar que "ser necessário não tem composição de potência e ato, de matéria e forma, de sujeito e acidente" embora Schwartz tenha afirmado meticulosamente que eu não sabia disto no primeiro artigo. Mas Schwartz está errado em supor que "quando a demonstração da existência de Deus é entendida e pressuposta, a demonstração requerida dos outros atributos negativos pode ser derivada deles como princípios" (p. 45). Como já mostrei, mesmo supondo que as "vias" tomistas sejam provas válidas, estas "vias" não fornecem as premissas de que "deduzimos" ou "demonstramos" os atributos de Deus. E o exemplo de Schwartz da geometria o denuncia completamente. A prova da *existência* de um triângulo equilateral em Euclides é uma *construção*, que mostra que a definição de um triângulo equilateral não é meramente nominal, mas tem *realidade geométrica*. Mas as propriedades de um triângulo equilateral podem ser demonstradas independentemente da prova da sua existência geométrica pela *construção*. Todos os outros teoremas sobre triângulos equilaterais podem ser validamente demonstrados, usando apenas uma definição nominal; se isto fosse feito, estes teoremas declarariam verdades demonstradas a respeito da figura geométrica *a posteriori*, mas não sobre algo conhecido como *geometricamente realizável*. A prova existente pela construção mostra que a figura definida nominalmente, com todas as suas propriedades demonstradas, é geometricamente realizável em um espaço definido pelos postulados fundamentais que são as regras da construção.

(h) Já respondi as declarações de Schwartz (p. 45) que meu procedimento viola o princípio de que se "causa" for predicado de Deus e criatura, deve ser predicado analogicamente. Schwartz interpreta erroneamente este principio. Isso não significa que cada nome de Deus deva ser dito analogicamente tanto de Deus quanto das criaturas. Apenas os nomes positivos e indeterminados são ditos deste modo. Todos os nomes negativos, que são determinadamente significantes, são ditos apenas de Deus, mas isso não é uma predicação unívoca, pois um predicado unívoco é um universal que é predito em um sentido determinado idêntico de dois sujeitos. Deste modo, "ser necessário" ou "ser perfeito" ou "ser infinito" é dito apenas de Deus, portanto, não são ditos univocalmente, enquanto o "ser", que é dito de Deus e criatura em um sentido indeterminado, é analogicamente predicado. "Ser necessário" não é univocalmente predito de Deus, embora seja predito de Deus apenas precisamente porque o termo "ser necessário" involve uma nota negativa e positiva – a nota positiva, indeterminada aplica-se a Deus e criatura, a nota negativa e determinada aplica-se a Deus somente. Portanto embora a "causa" seja predicada analogicamente de Deus e da criatura, "causa do ser" pode ser predicada de Deus somente, e como predicada, não é unívoca; e quando nosso entendimento deste termo for examinado se encontrará envolvimento de uma nota positiva, bem como uma negativa, que é verdade de cada nome aplicável apenas a Deus.

Uma análise adequada dos nomes de Deus e do problema inteiro do que é tradicionalmente chamado "predicação analógica" será apresentado no meu trabalho futuro sobre a teoria da analogia. Não preciso ir mais fundo neste assunto aqui, para refutar a suposição de Schwartz de que dizer que só Deus é uma causa eficiente do ser é predicar algo univocalmente de Deus; pois se fosse assim, nenhuma das verdades teológicas que declararam o que é verdadeiro apenas

de Deus poderia evitar violar a regra de que qualquer coisa pode ser dita univocalmente de Deus. É suficiente ver que aquela regra afirma que nada pode ser dito univocalmente de Deus e da criatura, e portanto a regra não é violada pela aplicação de certos nomes apenas para Deus.

d. Antes de nos voltar à validação da prova, deixa-me concluir aqui ao apontar duas coisas que o artigo original continha que eram ideias germinativas que levaram a minha descoberta da prova.

(i) Um já havia mencionado, a saber, que o argumento todo depende da proposição "nenhum ser contingente pode causar a existência de outro". Se esta proposição é verdadeira, e se a proposição "seres contingentes precisam de uma causa eficiente do seu ser" é verdadeira, a verdade destas duas proposições é equivalente a verdade da proposição "ser é o efeito próprio de Deus". Pois por "Deus" aqui entendo "ser necessário", e por "ser necessário" entendo "ser não-contingente"; e então é claro que se seres contingentes precisam de uma causa para sua existência, e se nenhum ser contingente pode causar a existência de outro, deve-se seguir que *apenas* um ser não contingente pode causar a existência de seres contingentes.

(a) Deixa-me expressar esta formalidade. P representará a proposição "nenhum ser contingente pode causas a existência de outro". Q representará a proposição "seres contingentes necessitam de uma causa para sua existência". E R representará a proposição "A existência de seres contingentes pode ser causada apenas por um ser não-contingente (ou seja, necessário), isto é, por Deus."

(b) Agora é evidente que a proposição P e Q juntas são conversíveis com a proposição R. Por "conversível" quero dizer que a verdade de P e Q implica a verdade de R, e que a verdade de R implica a verdade de P e Q. Ademais, P e Q são uma expansão analítica da verdade de R.

(c) Para provar a proposição "Ser é o efeito próprio de Deus" que é meramente outra declaração verbal da verdade de R, temos apenas de provar a verdade das proposições P e Q.

(d) Mas a prova de R, por meio da prova de P e Q, não constitui a prova da existência de Deus. Mais duas proposições são requeridas para isso. Uma é a proposição "seres contingentes existem". Este será A. E a outra é a proposição hipotética "se o efeito existe, a causa requerida existe." Este será X. Então, para provar a proposição "Deus existe" – que é Z – devemos ser capazes de afirmar as seguintes proposições: P, Qj A, e X. X é auto-evidente. Mas P e A não são auto-evidentes. Assim, estes devem ser provados. Se Q é auto-evidente é uma questão a ser discutida daqui a pouco.

(2) Nas páginas conclusórias do meu primeiro artigo, expressei um *insight* que desde então levou-me à prova da proposição P. Ver página 217, parágrafo inicial. Tal *insight* foi este, simplesmente: que nenhuma substância corporal pode ser uma causa eficiente exceto por meio de operações envolvendo tempo e movimento. Mas a causalidade eficiente do ser é uma ação independente do tempo e movimento. Portanto, nenhuma substância corporal pode ser a causa eficiente da existência de outra substância corpórea.

(a) Infelizmente, anulei este *insight* no momento ao supor que, já que a ação espiritual pode ocorrer sem tempo e movimento, substâncias contingentes incorpóreas podem ser capazes de causar a existência de substâncias corpóreas contingentes. Portanto, encontro-me impedido de chegar à conclusão de que "nenhum ser contingente, corpóreo ou espiritual, pode causas a existência de outro."

(b) Este erro da minha parte foi apontado por Dr. Mullaney em sua revisão já referida (*New Scholasticism*, XVII, 2). Na página 177, ele diz: "tenho analisado mais profundamente

a noção de *"uma causa do ser"*, a completa irrelevância de, e resposta a, seu problema não resolvido – se seres contingentes e incorpóreos poderiam causar a existência de seres corpóreos – teria sido percebido. Se a prova que ele sugere é realmente o terceiro ponto de Santo Tomás sem obscuridade não é a questão central agora. A questão central é que a formulação satisfatória de sua prova está nas mãos do Professor Adler, e ele não está ciente disto."

(c) Dr. Mullaney estava certo. Eu tinha todos os elementos da prova e não estava ciente disto. Mas em um aspecto Dr. Mullaney estava errado. A realização da prova não vem da análise minuciosa da noção *"uma causa do ser"*, mas do entendimento de que o motivo da diferença entre substâncias corpóreas e espirituais é irrelevante à verdade de que nenhum ser contingente pode causar a existência de qualquer coisa.

3. Declaração da prova

a. Observações preliminares

(1) Para demonstrar uma conclusão, todas as premissas requeridas devem ser conhecidas como verdadeiras. Tal conhecimento consiste em considerar estas premissas auto-evidentes, ou em considerar sua demonstração.

(2) A proposição "Deus existe" segue-se validamente como conclusão da seguinte premissa:

X: Se um efeito existe, sua causa requerida existe.

A: Substâncias contingentes (corpóreas) existem.

P: Nenhuma substância contingente pode causas a existência de algo.

Qi Substâncias contingentes requerem uma causa para sua existência.

(3) A validade do raciocínio é conhecido por meio da auto-evidência formal da seguinte fórmula: "Se a existência de um efeito implica a existência de sua causa requerida, *e* se qualquer coisa contingente existe, *e* se toda contingência deve ter sua existência causada, *e* se nada contingente pode causar a existência de algo, então um ser necessário existe como a causa da existência de qualquer ser contingente com existência conhecida por nós."

(4) Na formulação anterior, e ao longo de todo raciocínio subsequente, a palavra "causa" será sempre usada para significar ***causa eficiente*** e nunca causa formal ou material.

(5) Considerarei agora cada uma das proposições de que a verdade da conclusão depende. Em cada caso, direi se é auto-evidente ou demonstrável. Se é demonstrável, irei supor a demonstração, ou dar a demonstração. Ao dar a demonstração, indicarei qual das premissas é auto-evidente, e qual é demonstrável, mas não irei dar a demonstração de todas as premissas demonstráveis aqui envolvidas. Fazer isso requeriria uma declaração muito extensa para os presentes propósitos. Aqui meu único objetivo é esboçar a prova, e indicar a ordem de seus elementos. Se meu esboço estiver equivocado, não há razão para ir mais longe. Se estiver certo, e livre de todas as objeções e dificuldades, então me comprometerei com a declaração completa da prova até a última premissa. O propósito desta exposição é obter crítica relevante ou útil para o empreendimento proposto. Portanto citarei textos de Santo Tomás que penso ser a prova de certas premissas ao menos indicadas, se não completamente desenvolvidas. Ao fazer isso, não estou argumentando a partir da autoridade de Santo Tomás. Todo texto que cito é citado porque penso que contenha alguma verdade, não porque Santo Tomás é seu autor. Marcarei as proposições da seguinte

maneira: (E) para *observação* evidente a intelectual; (SE) para auto-evidente ao entendimento; e (D) para demonstrável.

b. A proposição X "se um efeito existe, sua causa requerida existe", é auto-evidente.

(1) O único problema relevante aqui diz respeito a co-existência da causa e efeito. Na esfera dos movimentos, sabemos que a causa eficiente *per se* real deve ser simultânea a seu efeito real, mas também sabemos que o movimento efetuado pode continuar após o movimento causador ter cessado. Portanto, embora o efeito residual requeira uma causa no sentido que o movimento de que é uma fase residual deve *ter tido* uma causa em ação simultânea com sua causa *prévia*, não seria verdade dizer aqui que a causa do efeito residual deve co-existir ou ser simultânea a ela. O que foi dito também aplica-se a atos completos como efeitos residuais, pois quando uma potência tiver sido reduzida ao ato completo, o ato perdura após a causa eficiente, que reduziu a potência ao ato, deixar de operar.

(2) Mas se a existência, diferente do movimento ou atos de potências, não pode ser um efeito residual, então sua causa eficiente deve ser operativa em cada momento que a existência é efetuada. Portanto, a verdade de que *uma causa essendi* deva co-existir a seus efeitos (isto é, existências causadas) e deve ser operativa pela existência continuada de tais efeitos será mais bem entendida depois de vermos que a existência não é o *ato* de uma *potência*, mas a *realização* de *uma possibilidade*.

c. A proposição A "substâncias contingentes (corpóreas) existem" é demonstrável.

(1) Não vou dar a demonstração aqui, mas irei apontar os seguintes elementos dela:

(a) "Mudanças acidentais ocorrem" (E).

(b) "Os princípios de cada mudança são três: forma, matéria, e privação" (D)

(c) "Movimento é o ato do que está em potência em uma relação em que está em potência" (Definição)

(d) "O sujeito de uma mudança (o que muda) deve ser real em alguns aspectos e potencial em outros." (D)

(e) "Aquilo que é composto de ato e potência é composto de forma e matéria." (D)

(f) "Aquilo que é reduzido da potência ao ato é acionado pelo que é real em um aspecto em que é potencial." (D)

(2) A partir dos alimentos precedentes, e de outros não mencionados aqui, pode ser provado que existe uma pluralidade de substâncias corpóreas, cada uma composta de matéria prima e forma substancial, e cada uma também o sujeito de formas acidentais.

(3) Permanece, é claro, mostrar que tais substâncias corpóreas são contingentes no seu modo de ser. Uma vez que substâncias individuais corpóreas (no plural) têm sua existência provada, sua geração e corrupção é um fato *evidente*, e a partir deste fato evidente, a corruptibilidade pode ser inferida. Mas se a essência de uma substância fosse inseparável de sua existência, não poderia ser corruptível, pois tal substância não deixaria de existir. A corruptibilidade de uma substância não implica que sua essência e existência sejam realmente idênticas, pois substâncias incorpóreas são concebíveis, e em tais substâncias pode haver uma distinção real entre essência e existência embora não haja composição de matéria e forma. Por outro lado, a corruptibilidade de uma substância implica mais do que uma composição de matéria e forma. Implica uma distinção real entre essência e existência. Já que "contingência no modo de ser" é para ser entendido em termos de "uma distinção

real entre essência e existência", a evidente corruptibilidade de substâncias corpóreas implicam a contingência de seu modo de ser.

d. A proposição F "nenhuma substância contingente pode causar a existência de coisa alguma" é demonstrável. A demonstração pode ser esboçada nas seguintes etapas:

(1) Em cada substância contingente, a essência é realmente distinta do acidente, incluindo poder e operação, bem como da existência. (D)

(a) Toda substância contingente é composta de sujeito e acidente, e entre os acidentes alguns são poderes operativos e alguns são operações deste poder.

Vd *S.T.*, I, 77, 1; 54, 1, 2, 3; 25, 1.

(b) Em cada substância corpórea, mudança acidental é distinta da mudança substancial (D). A partir disso segue-se a distinção entre o atos primeiro e segundo. Mas o ato primeiro da matéria constitui a essência de algo, e seus atos segundos são suas operações. Portanto, em substâncias corpóreas essência e operação são distintas. Assim, também a potência de que operação é o ato deve ser distinta da potência de que forma substancial é o ato. A potência de que a forma substancial é o ato entra na constituição da essência de algo, mas as potências que constituem formas acidentais ou atos segundos são tão distintas da essência de algo, quanto os atos segundos são dos atos primeiros.

(2) Uma substância contingente não pode causar qualquer efeito por seu primeiro ato, constitutivo de sua essência, mas apenas por meio de sua operação que são seus atos segundos, isto é, atos de suas segundas potências ou poderes (D).

(a) A essência de uma substância contingente é aquela em virtude de ***ser o que*** é. As operações de uma substância contingente são em virtude de ***fazer*** o que faz.

(b) Mas cada instância da causalidade eficiente com que temos conhecimento na esfera das substâncias corpóreas, envolve ***fazer***, bem como o ***ser***. Não é o suficiente para uma substância ***existir*** para ser um agente. Deve também ***atuar***. Em suma, nenhuma substância corpórea eficientemente causa algo por sua essência, mas apenas pela operação dos seus poderes. Na medida em que é simples, sem operação, não é um agente; não é uma causa eficiente.

(c) O que conhecemos como o caso na esfera das substâncias corpóreas, podemos inferir como caso na esfera das substâncias contingentes espirituais, ***se*** existissem como tal. Podemos inferir isso do fato de que a distinção real da essência, poder e operação está ligado com o fato da ***contingência***, não com o fato da ***materialidade***.

(d) Portanto, embora saibamos que substâncias contingentes corpóreas existem (como provado no c. acima) nossa conclusão não é limitada a tais substâncias, mas vale para todas as substâncias que são contingentes, ou seja, em cuja essência e existência são realmente distintas. Nosso argumento de modo algum depende da existência ou não-existência de substâncias espirituais. Sabemos que substâncias corpóreas, ***que existem***, exercitam eficientemente a causalidade por meio da operação, não a essência. E sabemos que ***se*** as substâncias espirituais existem, e ***se*** são contingentes, ***então*** tais substâncias também exercitam causalidade eficiente por meio da operação, não a essência.

(3) Uma operação não pode ser a causa eficiente da existência de coisa alguma, nem a existência do agente, nem a existência do paciente.

(a) A operação de algo não pode ser a causa de sua própria existência, pois sua essência e existência são prévias a sua própria operação. A operação é um ato segundo e um acidente em qualquer coisa que seja contingente no ser.

(b) A operação de algo não pode ser a causa eficiente da existência de outro. (Isso aplica-se, é claro, apenas à operações que, como atos, são distintos da essência das coisas).

(1) Na mudança acidental, a potência reduzida ao ato pela operação é uma potência pré-existente, isto é, a potência da matéria de um sujeito já existente, capaz de ser posto em operação.

(2) Em mudança substancial, a potência reduzida ao ato pela operação é uma potência pré-existente, ou seja, uma potência de uma matéria já existente.

(3) Assim, o que for eficientemente causado por operação é o ato da potência pré-existente. Em outras palavras, como operação (distinta da essência), é em si uma mudança ou movimento, então o que a operação efetua é também uma mudança ou movimento. Uma redução da potência ao ato no paciente da operação é o efeito causado pela redução da potência ao ato no agente da operação. O fato de que o que é reduzido da potência ao ato pode, da parte do paciente, permanecer em ato depois da operação que causa o movimento cessar, é um fato sem relevância aqui.

(4) A existência de uma substância não é uma redução da potência ao ato. A existência não é um movimento ou mudança, nem substancial ou acidental. O movimento é o ato do que é em potência no aspecto em

que é em potência. A existência é a realização do que é possível *qua* possível.

(5) A proporção "essência: existência: potência: ato" é verdadeira, mas não significa que *essência* pode ser chamada de potência ou ser potencial em sua própria razão, como matéria ou poder são potências ou seres potenciais. Chamar uma essência de uma "potência" é falar metaforicamente, se a palavra "ato" sempre significa estritamente o ato de uma potência pré-existente. Isto é por que falo de uma essência além da existência como "o meramente possível" e da existência, não como o "*ato*" da possível *qua* possível. O ato que realiza o possível é o ato da causa eficiente da existência de uma essência, isto é, é o ato de um poder ativo que causa a existência, não o ato de uma potência passiva tendo *em si* uma real capacidade de existência. É o ato de um poder capaz de causar a existência, não o ato de uma essência capaz de ter a existência causada. A habilidade para existir *de fato* quando causada é uma possibilidade que tem o seu ser no poder causativo. A essência pré-existe sua *real* existência apenas no sentido de que a possibilidade de sua existência *real* seja *no* poder causativo cujo ato pode *realizar esta possibilidade.*

(c) Portanto, pode-se concluir que qualquer agente que exercita a causalidade eficiente por meio da operação não pode eficientemente causar a existência como um efeito, pois a existência não é o ato de uma potência pré-existente. Mas os seres contingentes exercitam eficientemenete a causalidade apenas por meio de suas operações, todas as quais produzem efeitos que são os atos de potências pré-existentes. Assim, nenhum ser contingente pode causar eficientemente o ser, precisamente porque sua essência, poder, e operação são distintas. E a partir disto segue-se que se a existência de um ser contingente requer

uma causa, então esta causa deve ser um ser necessário, isto é, um ser não-contingente; e isto é verificado pelo fato de que em um ser não-contingente há nenhuma distinção entre essência, poder, e operação precisamente porque não há distinção real entre essência e existência. Assim, se um ser não-contingente exercita a causalidade eficiente, deve fazer isso por meio de sua essência que é idêntica a seu poder e operação, como é idêntica a sua existência. Em suma, dois tipos de causalidade eficiente são possíveis: ***primeiro***, causalidade eficiente por meio de operações distintas da essência; ***segundo***, causalidade eficiente por meio de operação idêntica à essência. Se um ser necessário é requerido para causar a existência de substâncias contingentes, é também verdade que o modo de causalidade eficiente envolvido é o da operação idêntica a essência. Não precisamos saber ***o que*** tal causalidade é em si, pois conhecer isso positivamente é conhecer a essência de um ser necessário positivamente, o que é impossível. É suficiente para nossos propósitos se sabemos ***negativamente*** que um ser não-contingente é requerido como agente, e que a causalidade envolvida ***não*** é do tipo que conhecemos, isto é, ***não*** por meio da operação distinta da essência.

NOTA: O ponto realmente difícil no raciocínio anterior diz respeito a distinção entre o possível e o potencial, e a distinção entre o ato por que o possível ***qua*** possível é ***realizado*** e o ato por que uma potencialidade é ***concretizado***. Em uma declaração adequada da prova da existência de Deus, a teoria toda do possível deve ser desenvolvida em termos da distinção entre existência ***real e intencional***. A realização do possível não é uma mudança ou movimento porque envolve uma mudança no modo de existência (do intencional ao real), enquanto um movimento envolve a concretização de uma potência ***real***. Ver S.T., I, 46, 1, ad 1; e I, 104, 4, ad *2*. Ver também um artigo futuro do padre Gerard Smith, "Avicena e o Possível". A

teoria do possível constitui o entendimento da distinção real entre essência e existência.

(4) A proposição em consideração permanece a mesma se a causalidade da existência ser ou não concebida envolvendo a nota de iniciação. Isso depende do seguinte raciocínio.

(a) Se a causalidade da existência não é o ato de uma potencialidade pré-existente, mas a realização do possível *qua* possível, então a causalidade da existência é *ex nihilo*. O possível, além da existência, não tem ser *real* em *si mesmo*, nem ser potencial ou real. Mas onde não há ser real potencial ou ser real concreto, não há ser real, que é o mesmo que não-existência real. Portanto a realização do possível *qua* possível, que é sua existência, é a exnihilação.

(b) A exnihilação permanece a mesma envolvendo ou não iniciação do exnihilado.

(c) A menos que a existência de uma essência (ou seja, a realização de uma possibilidade *qua* possível) seja causada em cada momento que existe ou é realizado, deve cessar de existir. A existência de uma essência não pode ser um efeito residual, pois a existência não é o ato de uma potência pré-existente. A essência de um ser contingente não é a causa de sua própria existência, pois as palavras "causa de sua própria existência" são meramente um modo inadequado de dizer "existência não causada" ou "ser necessário", ou "aquilo em que essência é idêntica com existência". Assim, segue-se que, contanto que uma essência exista e que uma possibilidade seja realizada, se requer uma causa eficiente de sua existência.

(d) A partir do supracitado segue-se que a causalidade eficiente da existência permanece a mesma se a existência causada for ou não *iniciada* absolutamente ou, não sendo *iniciada absolutamente*, for sustentada em sua existência. Em

suma, se a palavra "criador" for usada apenas para tal causalidade da existência como envolve iniciação absoluta, então a existência de coisas contingentes não prova a existência de um criador, pois não sabemos que foram alguma vez absolutamente iniciados. Se, contudo, a palavra "criador" for usada para exnihilação, prescindindo a iniciação absoluta, então a existência de seres contingentes prova a existência de uma causa criativa, uma causa exnihiladora, pois isto é precisamente o que uma causa eficiente da existência é.

e. A proposição Q "Substâncias contingentes requerem uma causa para sua existência", é auto-evidente.

(1) Sabemos que contingência no ser envolve uma distinção real entre essência e existência. Agora sabemos que esta distinção real deve ser entendida da seguinte maneira: que a essência de uma substância contingente, além da sua existência é uma mera possibilidade, ou seja, não tem qualquer ser real, nenhuma existência como uma potencialidade verdadeira ou uma realidade verdadeira. "Mera possibilidade" não é um modo de existência *verdadeira*; em outras palavras, "existência possível" significa um modo *intencional* de existência; deste modo, a frase "existência real" deveria ser usada para significar existência *verdadeira*.

(2) Por "causa da existência" entendemos o ato pelo qual uma mera possibilidade é realizada. Por "substância contingente" entendemos aquela cuja essência é meramente possível até que ou a menos que seja realizada. Por este entendimento dos termos, a proposição é auto-evidentemente verdadeira.

(3) Ademais, sabemos que a essência de uma substância contingente existente é em si composta de realidade verdadeira e potencialidade verdadeira. Na esfera das substâncias corpóreas, isso significa que não é a união da forma e matéria que causa a existência de uma coisa, pois a forma e matéria juntas constituem a essência de uma natureza corpórea. A essência, além da

existência, é a possibilidade destes princípios em união composta; a existência desta essência é a realização desta possibilidade, a realização de uma possível realidade junto à realização de uma potencialidade possível.

(4) Portanto nem apenas a forma, nem apenas a matéria, nem mesmo a união da matéria e forma, pode ser a causa eficiente da existência em substâncias corpóreas. A forma e a matéria são apenas os princípios imanentes, as causas formais e materiais da ***natureza*** de algo. Desde que juntos ou em composição, estes princípios constituem a natureza de algo. E já que tal natureza é meramente possível a menos que exista, a existência de tal natureza requer uma causa para realizar a possibilidade, uma causa que se encontra fora da natureza em si e, portanto, uma causa eficiente. Supor o contrário é supor que a natureza contingente seja a causa de sua própria existência que, como vimos, é auto-contraditória, pois envolve a afirmação e negação da contingência. Este ***reductio ad absurdum*** verifica a auto-evidência da proposição de que "substâncias contingentes requerem uma causa para sua existência".

f. Isso completa minha declaração da prova da existência de Deus. Isto não é de forma alguma uma declaração completa ou adequada, pois muitas premissas são envolvidas que não foram adequadamente demonstradas. Este esboço indica, contudo, que os fundamentos da filosofia da natureza, e quase toda a análise metafísica, é logicamente prévia a uma exposição adequada da prova da existência de Deus. Quase se pode dizer que a proposição "Deus existe" é a última proposição na metafísica, pois embora algo da natureza de Deus possa ser conhecido na teologia natural, o que é, pois, conhecido não é logicamente posterior à prova da existência de Deus.

(1) A conclusão "Deus existe" é uma afirmação que está sobre uma negação fundamental, ou seja, que nenhum ser contingente pode causar a existência. Menciono isso para indicar que não conhecemos a existência de Deus a partir de um conhe-

cimento positivo do *que* a natureza de Deus é, mas a partir de um ponto essencial de conhecimento negativo, isto é, que Deus não é um ser contingente.

(2) A proposição "ser é efeito próprio de Deus" é uma premissa na prova, apenas no sentido que esta proposição é conversível com duas premissas na prova: que seres contingentes requerem uma causa para sua existência; que seres não contingentes são requeridos como sua causa. Assim, a proposição "Ser é o efeito próprio de Deus" não é conhecida por nós positivamente, como um resultado do nosso conhecimento da natureza de Deus, mas apenas como um resultado do nosso conhecimento sobre seres contingentes – que requerem uma causa do ser e que não podem causar o ser. Portanto, a prova é puramente um raciocínio *a posteriori,* um argumento do nosso conhecimento de um efeito, empregando apenas uma definição nominal de Deus.

(3) Nosso conhecimento da causalidade da existência é o conhecimento *de que* ela ocorre, não o conhecimento *do que* ela é. Podemos entender o que causalidade Divina é, o que exnihilação é, apenas negativamente, analogicamente, e remotamente. Não sabemos *como* ou *por que* Deus causa a existência de seres contingentes. Apenas sabemos *que* Ele causa. O que é analogicamente comum à causalidade Divina (do ser) e causalidade natural (do movimento) é o significado indeterminado de "causa" – *aquela sem a qual o efeito não seria ou aconteceria.* O que é negativamente determinado a respeito da causalidade Divina, e peculiar a ela, é isso: que a causalidade da existência não pode ser por uma operação distinta da essência do agente; ou, em outras palavras, que Deus causa as coisas por sua essência. Enquanto agentes naturais causam o vir a ser ou movimento pelo vir a ser ou movimento, Deus, Que é o Ser, causa o ser por Seu ser. Podemos dizer isso, mas não entendemos a essência de tal causalidade ou ação, pois para entender isso seria entender a essência de Deus como Ele a entende. Contudo, todas estas limitações sobre o nosso conhecimento da essência e ação de

Deus, ou da causalidade Divina, de modo algum afeta a validade de uma demonstração *quia*, de uma prova *a posteriori* de que Deus existe e que Deus é causa requerida pela existência de seres contingentes.

C. Problemas suplementares

NOTA: Entre a publicação do artigo original no volume sobre Maritain no *The Thomist* e os escritor do presente memorando, circulei um número de esboços da prova aqui proposta entre alguns de meus correspondentes. Embora estes esboços fossem muito mais breves que o presente memorando, eles continham a essência do argumento. Alguns dos meus correspondentes levantaram certas questões ou dificuldades, relevantes aos elementos na, ou na ordem da, prova proposta. Estes eu gostaria de considerar brevemente.

1. Como podemos compreender que Deus é possível, antes de tentarmos provar que Deus existe?

a. O questionador sugere que a possibilidade de um "ser necessário" pode ser apenas a possibilidade do nexo total de seres contingentes, e perguntar, então, como sabemos que a possibilidade de um ser necessário é a possibilidade de um ser único, distinto no ser de todos os outros, que tem as propriedades atribuídas: necessidade, simplicidade, eternidade, infinidade, singularidade, etc?

b. A resposta é tríplice.

(1) Se a definição nominal que empregamos em uma inferência *a posteriori* fosse em si auto-contraditória, seria, é claro, impossível provar a existência de algo definido; pois o auto-contraditório é impossível, e o impossível não pode existir. Portanto ele que tenta provar Deus deve saber que Deus é possível, no sentido indicado. A palavra "possível' é aqui usado para significar "possibilidade lógica" ou um conceito ou noção livre de auto-contradição.

(2) O modo como sabemos que Deus é possível, no sentido indicado, prévio a prova de sua existência, é por testar a definição nominal para a contradição. Não há outro modo para determinar que nossas palavras signifiquem algo possível, algo que pode existir, significando ou não.

(3) A pluralidade de substâncias distintas não é um ser, mas uma associação ou nexo causal dos seres. Vamos chamar esta totalidade de existências distintas "o mundo". Dizer que o mundo existe é usar a palavra "existe" em um sentifo acidental. É usado em um sentido essencial apenas quando é utilizado do que é, pela sua natureza, essencialmente um. Ver *Metafísica* V, 6, 7; VI, 2. Mas apenas um único ser é essencialmente um. Portanto, caso um ser necessário é para ser predicado essencialmente, deve ser predicado de um único ser, um essencial, não de um acidental formado por algumas relações ou nexo de uma pluralidade de seres dintintos. Ademais, o modo de ser possuído por uma pluralidade de seres é derivado do modo de ser dos seus membros componentes. Assim, se todos os membros da totalidade, ou o mundo, são contingentes, o mundo em si tem seres contingentes embora "seres contingentes" seja predicado acidentalmente do mundo. Além disso, dizer que o mundo é um ser necessário é dizer que o mundo é eterno, no sentido de nunca iniciado. Mas enquanto for possível dizer isto, ou o oposto, nenhuma declaração pode ser provada. Deste modo, é impossível afirmar como uma verdade conhecida que o mundo é um ser necessário. E não há nada impossível sobre afirmar a verdade de que Deus é um ser necessário. O único problema aqui é provar que um ser necessário existe, a possibilidade de tal existência sendo conhecida independentemente da prova.

2. Por que seres contingentes precisam de uma causa eficiente para sua existência; ou, mais comumente, por que deveria haver qualquer *causa essendi* acima das causas eficiente conhecidas, ou outras, que são todas *causafendi*?

a. O questionador neste caso está negando que a existência de Deus pode ser provada; pois ele admite que Deus não pode ser provado como *causafiendi*, e por negar que a noção de *causa essendi* tem qualquer significado, ele está negando a possibilidade de uma demonstração da existência de Deus *a posteriori* pois se o movimento não é um efeito a partir do qual Deus pode ser provado como *causafiendi*, e se a existência não é um efeito que precisa de uma causa especial, então não há efeitos conhecidos para provar a existência de Deus.

b. A força da questão pode ser entendida da seguinte maneira. Vamos considerar apenas a mudança substancial. O gerador causa o vir a ser do gerado. A existência continuada do gerado é meramente efeito residual da geração; assim como a realidade continuada da coisa aquecida é um efeito residual da coisa que aquece, ou o movimento local continuado de uma bola é efeito residual do movimento de outra bola que agora cessou de mover-se. Em suma, por que o princípio da inércia não aplica a seus atos primeiros bem como aos atos segundos? E se se aplica, isso não é o suficiente para dar conta da existência continuada de uma substância contingente, uma vez que um agente natural operou como uma causa eficiente de sua geração?

Se fosse assim, então uma razão suficiente para a presente existência de uma substância corpórea seria dada por estes dois fatores: (1) A operação de agentes naturais como causas eficientes de geração; e (2) os princípios da inércia, pelo qual o gerado continua na realidade após a geração. E se fosse assim, o questionador argumenta, então não há necessidade para uma *causa essendi* acima de várias *causafiendi*. A existência sendo meramente um efeito residual, não precisa de causa adicional para explicá-la.

c. O problema já foi resolvido com o que se passou antes. A solução encontra-se na distinção entre o primeiro ato, que é o ato de uma potência, e existência que não é o ato de qualquer potência, mas o que chamei de "a realização do possível *qua* possível". O que é efeito residual do ato gerativo é a duração na natureza como

tal, contanto que o que tem a natureza exista. Isso que é gerado por um homem permanece de fato um homem desde que exista. A causa geradora é a causa desta matéria se tornar um homem; o efeito residual é a humanidade duradoura deste ser. Mas a causa geradora não poderia ter causado a existência de uma coisa gerada, nem inicialmente nem em sua perpetuação. Isso pode ser demonstrado como se segue:

(1) A generação pressupõe uma potencialidade pré-existente, isto é, pressupõe a existência da matéria, que é uma potencialidade realmente existente. Portanto a causa geradora não causa a existência daquilo que é pressuposto por sua ação.

(2) Esta dificuldade não é superada recorrendo a uma série infinita de geradores e coisas geradas. Não estou negando a possibilidade de uma série infinita; nem estou negando que um número infinito de geradores fornecem uma *causa fiendi* suficiente para o vir a ser *desta coisa.* O que estou dizendo, entretanto, é que em cada ato da geração, por mais que sejam muitos, uma existência é pressuposta que o gerador não causa. Portanto um número infinito de geradores não representa a existência da matéria que a geração pressupõe, mais do que outro gerador faz. Matéria não é um efeito residual ou real da geração ou movimento. Mas matéria não é uma mera possibilidade. Se fosse, não poderia ser posta em prática, ou reduzida ao ato. Matéria é potencialidade real, e como real, é existente, ou seja, é em si a realização de uma possibilidade. O que causa a realização desta possibilidade? Obviamente, nenhuma *causa fiendi*, pois cada *causa fiendi* opera sobre a matéria pré-existente, e pressupõe sua realidade ou existência. Assim, uma *causa essendi* é requerida por causar o que é pressuposto pela geração, e, *a fortiori*, o que é pressuposto por cada movimento ou mudança acidental. Cada movimento envolve matéria pré-existente que não causa movimento.

(3) Isso não significa que a *causa essendi* é uma causa do movimento *como tal.* É, antes, a causa daquilo que está na base de

todo o movimento. Assim, se um homem constrói uma casa, e outro a pinta, não dizemos que o construtor é a causa da pintura, embora seja a causa daquilo que constitue a pintura. Embora a comparação seja remota, nos mostra por que não devemos dizer que a *causa essendi*, a causa da existência da matéria, é a causa da geração ou noção. Deus deve, é claro, ser ambos mas, mesmo assim, como *causa essendi*, Deus não é uma causa eficiente do movimento ou geração. Como *causa essendi*, Deus é a causa eficiente da existência de *ens móbile*, e dos princípios do movimento que compõem *ens móbile*.

(4) O supracitado mostra que a prova da existência de Deus não é a partir do movimento como um efeito, mas a partir de um efeito cujo movimento não pode causar, e este efeito deve ser caudado se o movimento é para ocorrer e ser causado.

(5) O mesmo tipo de argumento pode ser feito em termos das formas envolvidas na geração ou movimento. A *causa fiendi* eficiente não é a causa da forma *como tal*, mas da concretização desta forma com esta matéria, ou superveniente a esta matéria. Como matéria é o princípio da potencialidade na essência, então a forma é o princípio da realidade na essência, Nenhum é o princípio da existência da essência, e quando a essência existe realmente, ambas participam desta existência real, que o movimento não pode causar.

3. Este modo de provar a existência de Deus não suscita a pergunta da existência de Deus para prová-la; ou, em outras palavras, este modo de prova emprega um conhecimento sobre coisas que podem ser tidas apenas depois de se saber que Deus existe, e que Deus é o criador das coisas?

a. Este questionador, diferente do primeiro, sustenta que a existência de Deus deve ser provada a partir do movimento como efeito – o movimento em si, não a *existência* de princípios subjacentes ao movimento. Além disso, ele sustenta que é apenas após conhecer Deus como primeiro motor, ou como *causa fiendi* pri-

meira ou principal, que se sabe, em consequência dedutiva, que Deus é também *causa essendi*. Mas, o questionador argumenta, é apenas por conhecer que Deus causa a existência das coisas criativamente – *ab initio* ou não – que se pode saber que as coisas, criaturas de Deus, são contingentes em seu modo de ser, e portanto precisam de uma causa para sua existência. Assim, usar a premissa de que "coisas contingentes existem" pressupõe o conhecimento de que Deus existe, se por "contingente" queremos dizer "aquele cuja essência não é sua existência." (até sabermos que Deus existe e cria, a palavra "contingente" pode apenas significar "*corruptível*" para nós, e *incorruptível* "*necessário*"). Portanto, segue-se que uma prova que argumenta a partir da existência de seres contingentes, e a partir deste fato que tais seres requerem uma causa para sua existência, envolve o conhecimento de que Deus existe antes de ter as premissas, que se supõe poder ser usadas para provar Sua existência, disponíveis.

(1) Há um ponto de similaridade entre este terceiro questionador e o segundo. Ambos estão dizendo isso: que a partir do nosso conhecimento da natureza e comportamento de substâncias corpóreas não podemos saber que eles são contingentes no sentido que requerem uma causa para sua existência. Ambos estão dizendo que a partir de nosso conhecimento da natureza e comportamento de substâncias corpóreas, não temos fundamento algum para postular uma *causa essendi*, isto é, todas as causas que necessitam ser postuladas são *causa fiendi*. Mas há essa diferença entre os dois questionadores. O terceiro está dizendo que um entendimento de uma contingência no ser, e todos que envolvem causalmente, é dependente de um conhecimento prévio da existência, natureza e operação de Deus; enquanto o segundo está dizendo que podemos ter nenhum conhecimento de que Deus existe precisamente porque nosso conhecimento de substâncias corpóreas e seu comportamento não nos requer postular uma *causa essendi*.

(2) O presente questionador tem alguma evidência histórica a seu favor, ou seja, que Aristóteles, que não concebeu Deus

como criativo, não entendeu a contingência das coisas que envolvem mais do que sua corruptibilidade. Aristóteles não viu que contingência no ser envolveu uma distinção real entre essência e existência, e então ele não viu necessidade para uma *causa essendi* acima de toda *causa fiendi*. De acordo com este modo de ver as coisas, Aristóteles provou a existência de um primeiro motor, mas ele falhou subsequentemente em entender que um primeiro motor é também um criador; e falhando aqui em conhecer o fato da criação – *ab initio* ou não – ele não tinha fundamentos para entender contingência no ser como em qualquer outro diferente da mera corruptibilidade.

(3) A posição deste terceiro questionador é suficientemente similar à posição tomada por Schwartz (sua pág. 41-42) então a resposta para um é a resposta para outro. Schwartz diz que "é patentemente falso em relação à idéia humana de contingência" supor "que a noção de existência contingente contém a idéia de dependência no ser de um existente que é absolutamente necessário." Supor isso, diz ele, significa que "Deus entraria na definição de cada coisa criada, que não é apenas contrária à autoridade de Santo Tomás, e conhecida como falsa a partir da experiência, mas é contrária a razão." E ele conclui dizendo:

A relação imediata entre "contingente" e "dependência de um ser necessário" não é verificado por esses termos como são formal e adequadamente conhecidos para nós. No entanto, de fato há uma conexão necessária entre esses termos, na medida em que Deus existe necessariamente e todo o mais necessariamente dependa dEle para existir. Mas essa necessidade é real, e é conhecida como uma conclusão, não como um princípio de demonstração, ou seja, quando Deus tem sua existência conhecida, é conhecido que tudo o mais depende dEle para existir.

De acordo com Schwartz, então, as condições do conhecimento humano são tais que podemos saber que substâncias corpóreas são contingentes em sua existência, acima de sua corruptibilidade, *apenas após* sabermos que Deus existe, que só Deus é

um ser necessário, e que Deus é a causa da existência de todos os outros seres que, assim causados, são contingentes em seu modo de existência, sendo ou não corruptíveis por natureza.

b. Pelo contrário, sustento que a contingência no modo de existência de substâncias corpóreas pode ser conhecida diretamente do fato que são corruptíveis por natureza, e portanto que as condições do conhecimento humano não são opostas a nosso conhecimento da contingência de substâncias físicas, em adição a sua corruptibilidade, *antes* de sabermos que Deus existe, ou que Deus causa à existência de substâncias corruptíveis que sabemos que existe. Uma vez que sabemos que substâncias corpóreas são seres contingentes, podemos conceber a possibilidade de um ser necessário; e a partir do fato de que seres contingentes precisam de uma causa para sua existência que nenhum ser contingente pode fornecer, podemos provar que um ser necessário (isto é, não contingente) não é meramente possível, mas real (ou seja, existe fora de nosso intelecto).

(i) A evidência histórica a respeito de Aristóteles, contrastado com Santo Tomás, é irrelevante. Aristóteles não provou um primeiro motor, nem Santo Tomás, que seguiu o modo de raciocínio aristotélico neste assunto. E até mesmo se qualquer um deles tivesse provado que uma causa primeira eficiente do movimento existe, ou que um motor imóvel existe, teria sido impossível usar esta conclusão como uma premissa da qual argumentar que "Deus" com existência assim conhecida também causou a existência das coisas – *a menos que* se soubesse independentemente que as coisas precisam de uma causa para sua existência. Quando digo "independentemente" aqui quero dizer que a proposição de que substâncias corpóreas precisam de uma causa para sua existência, cuja necessidade é o ponto preciso da sua contingência no ser, é derivado do nosso conhecimento de substâncias corpóreas, não do nosso conhecimento da existência, natureza, ou ação de Deus.

(2) Este entendimento de seres contingentes não leva Deus à definição de substâncias corpóreas. Pelo contrário, apenas tal entendimento de contingência exclui Deus da definição da contingência de substâncias corpóreas; pois se pudéssemos ao menos saber que uma coisa fosse contingente no ser à medida que soubéssemos que tivesse sido causada (isto é, criado) por Deus, então as palavras "contingente" e "criatura" seriam sinónimos, e do mesmo modo que a noção do Criador (ou seja, Deus) entra na noção ou definição de ***criatura***, também entraria na concepção ou definição de ***ser contingente***. Em suma, o resultado que Schwartz abomina é inevitável se se aceita suas premissas. Mas nas minhas premissas, que Schwartz rejeita, este resultado é evitável. A noção de Deus não entra nem mesmo remotamente na concepção ou definição de ***ser contingente***. Ademais, mesmo o fato de que a noção de contingência acarreta o ponto de que seres contingentes precisam de uma causa para sua existência, não implica, em si, Deus; pois até tivermos provado que nenhum ser contingente pode causar a existência, não aprendemos que um ser não-contingente deve ser ***causa essendi***. Portanto vemos que o que Schwartz supõe é falso, pois não há relação imediata entre "contingência" e "dependência de um ser necessário".

A relação imediata é entre "contingente" e "dependente" de uma ***causa essendi***. A relação entre "contingente" e "dependência a Deus, ou um ser necessário" é ***mediado*** pela proposição de que "nenhum ser contingente pode ser ***causa essendi***". Assim, a proposição "seres contingentes dependem de Deus" não é auto-evidente, mas é uma conclusão demonstrada ou mediada; então é mostrado que "dependência de Deus" não entra na definição de "ser contingente". Ademais, até mesmo a verdade da conclusão provada de que "seres contingentes dependem de Deus" não é equivalente à verdade da proposição "Deus existe". Mais uma etapa de raciocínio é requerida, a etapa envolvendo a proposição hipotética auto-evidente, "Se o efeito existe, suas causas requeridas existem", que é equivalente a "Se um ser dependente existe, aquilo de que depende existe."

(3) Ademais, como já demonstrei, nosso conhecimento da natureza de Deus não é de modo algum logicamente posterior a nosso conhecimento da existência de Deus. Pelo contrário, alguma concepção da natureza de Deus é necessariamente prévia a qualquer prova da existência de Deus; pois devemos empregar uma definição nominal, e esta definição envolverá um número de notas implícitas que não precisam ser explicitadas. Podemos conceber a possibilidade de um "ser necessário" precisamente porque sabemos que objetos cognatos da nossa experiência, ou seja, substâncias corpóreas, são contingentes no seu ser; e por negar o que entra em nosso entendimento da sua contingência, concebemos Deus negativa e analogicamente. Longe da nossa dedução da concepção da contingência do ser a partir do nosso conhecimento de Deus; é o seu oposto. Nossa concepção inicial de necessidade no ser é derivado a partir do conhecimento que temos de objetos cognatos, tais como substâncias corpóreas e corruptíveis. (Isto é provado simplesmente pelo fato de que é apenas por negar de Deus o que pode ser afirmado de substâncias corpóreas – composição de matéria e forma, de sujeito e acidente – que Santo Tomás pode concluir que Deus é um ser necessário.) Se tivéssemos o conhecimento de Deus dEle mesmo e de Sua ação criativa, poderíamos entender a essência da contingência, e então poderíamos entender isso em termos de sua causa, não temos um conhecimento *propter quid* de que seres corpóreos sejam contingentes; entretanto, temos conhecimento *que* eles são, apesar de nosso entendimento do *que é* esta contingência dever continuar para sempre inadequado. Permanece inadequado mesmo após sabermos que Deus existe e que Deus cria coisas, pois não podemos entender o *quê* da criação, mas apenas *que* é um fato. Em suma, nós não raciocinamos e nem podemos raciocinar a partir de Deus como causa à contingência como efeito; podemos e devemos raciocinar a partir da contingência como efeito a Deus como causa.

(4) Que Aristóteles falhou em ir além da distinção entre ser corruptível e incorruptível a uma verdadeira distinção entre ser contingente e necessário, é um defeito em sua *Metafísica* que podemos ter uma explicação histórica do tipo que os exponentes da filosofia cristã concedem. Eu não nego tal explicação. Pelo contrário, a afirmo, mas com esta limitação: que embora a fé cristã possa ter sido a condição psicológica prévia à descoberta entre ser contingente e ser necessário, a verdade desta distinção é inteiramente uma verdade natural, uma verdade que pode ser conhecida pela razão sem a fé, e uma verdade que é antecedente ao conhecimento de que a criação é um fato. A teoria da "filosofia cristã" leva alguns expoentes à falsa conclusão de que conhecer o fato da criação é prévio ao entendimento de contingência e necessidade. É esta falsa conclusão que eles exageram em uma doutrina pretenciosa que chamam de "existencialismo", que equivale a isso: que apenas um filósofo cristão pode ser um existencialista na metafísica, pois apenas um filósofo cristão pode conhecer o fato da criação, e além deste fato, a distinção entre existência necessária e contingente não pode ser conhecida.

(a) Há dois erros aqui. O primeiro é que apenas um filósofo cristão pode conhecer o fato da criação, que é falso se a prova da existência de Deus pertence ao conhecimento natural, já que o que tem a existência provada é uma *causa essendi*, ou seja, uma causa criativa. O ponto adicional, a respeito de uma iniciação absoluta das criaturas é, claro, inteiramente dogmático e não pertence à filosofia de forma alguma.

(b) O segundo é que conhecendo o fato de criação ser prévia ao conhecimento da distinção entre existência necessária e contingente, ou ao menos prévia ao conhecimento de que substâncias corpóreas são contingentes no ser. Já provei que isso é falso.

(c) O entendimento da criação pode, contudo, ser psicologicamente (embora não lógico) prévio a descoberta da distin-

ção metafísica entre ser necessário e contingente. O dogma religioso completo sobre a criação do mundo a partir de um começo absoluto pode ter sido o estímulo psicológico que levou pensadores medievais a níveis mais profundos de análise metafísica do que Aristóteles alcançou. O fato do dogma da criação ter sido a ocasião para descoberta da distinção pode tê-los enganado, naquele momento, a fazer a falsa suposição de que o fato da criação foi logicamente antecedente à validade da distinção. Perspectiva histórica nos permite, contudo, ter uma visão mais sólida do assunto. Podemos separar os fatores psicológicos envolvidos em um processo de descobrimento a partir dos fatores lógicos na ordem de uma prova. Deveríamos ter nenhuma dificuldade em ver que é a partir dos objetos cognatos da nossa experiência que tomamos conhecimento sobre contingência no ser, e que é este fato que fornece a única base racional para nossa busca de uma causa criativa, uma ***causa essendi,*** em oposição a uma ***causafiendi.*** Todo nosso conhecimento natural de Deus é a partir de Seus efeitos, ***que*** Ele é, ***o que*** Ele é, e ***como*** Ele atua. Tudo o que não pode ser compreendido a partir dos efeitos de Deus, não pode ser naturalmente conhecido a respeito de Deus. Em nenhum dos casos o contrário é verdadeiro. Em nenhum caso entendemos a natureza de objetos cognatos ao entender Deus como sua causa; pois tal conhecimento pressuporia conhecimento adequado da essência de Deus e presumiria até mesmo penetrar no mistério da liberdade de Deus. Temos conhecimento ***propter quid*** de um efeito apenas quando sabemos da causa que requer o efeito e entendemos por que esta causa requer este efeito. Não conhecemos Deus como quem requer ser contingente como um efeito, pois criaturas são uma consequência da ação livre de Deus. Apenas conhecemos Deus como uma causa ***requerida por,*** mas não ***como requerente*** da existência de seres contingentes. É deste modo, por meio do conhecimento ***quia,*** que conhecemos o fato da causalidade criativa. O fato é conhecido ***a partir da*** contingência conhecida independentemente no

ser das substâncias corpóreas cuja natureza e existência nós conhecemos.

(5) Não preciso repetir aqui os argumentos que já usei contra o segundo questionador, para mostrar como sabemos que substâncias corpóreas precisam de uma causa para sua existência – sem o conhecimento de que Deus existe ou os tenha criado. Estes argumentos aplicam-se contra o terceiro questionador, e deve mostrá-lo que a partir de um conhecimento da existência como a realização do possível, em distinção da geração ou movimento como atos primeiros ou segundos de potências pré-existentes, sabemos que a contingência de um *ens mobile*, que é significado a nós por sua corruptibilidade, vai além desta corruptibilidade e consiste naquela distinção real entre essência e existência que nos requer postular uma *causa essendi*.

4. Não é esta prova da existência de Deus uma prova de Deus a partir do movimento, no sentido de que o raciocínio pode proceder a partir do movimento *como um efeito que não poderia ocorrer sem* a ação Divina como uma causa?

a. Embora seja verdade que o movimento não ocorreria no mundo a menos que Deus causasse a existência de *seres móveis* e portanto de princípios do movimento, tais como forma e matéria, ou potência e ato reais, não se segue ao fato de que Deus é conhecido por nós como *causa fiendi* em relação a qualquer movimento natural de que temos conhecimento. Dizer que o movimento não ocorreria sem a ação Divina como uma causa é não dizer que a ação divina é uma *causafiendi* de qualquer movimento conhecido. Já expliquei este ponto ao chamar atenção da distinção entre uma *causa fiendi* do movimento, que opera ao reduzir uma potência pré-existente ao ato, e uma *causa essendi* do movimento, que opera por causar a pré-existência de uma potência que a causa eficiente *per se* de cada movimento pressupõe. (deve ser adicionado qui que uma *causa essendi* do movimento, no sentido indicado, a ação Divina não *requer* a ocorrência de qualquer movimento particular; e então Deus não é uma causa eficiente *per se* da ocorrência de

cada movimento a menos que ele seja uma *causafiendi*, bem como uma *causa essendi.)*

b. O questionador pode ter em mente que ao considerar Deus como a *causa essendi* do movimento, bem como das coisas móveis, os argumentos tomistas do movimento como o efeito causado podem ser assimilados à prova de Deus como *causa essendi*. Não estou preparado para dizer aqui se o próprio texto das "vias" tomistas justifica tal interpretação; mas justificando ou não, o ponto básico permanece o mesmo, ou seja, que Deus não é provado a partir da ocorrência de qualquer movimento natural como tal, mas a partir de princípios existenciais envolvidos em todos os movimentos. Portanto, o efeito em consideração não é o movimento, mas a existência. E quando Deus é provado a partir deste efeito, a inferência procede, não ao mostrar a necessidade de uma primeira ou mais elevada *causa fiendi*, mas por mostrar a necessidade de uma *causa essendi* única.

A origem dos capítulos deste livro

Capítulo I

Este artigo inédito, com o título de "Um filósofo pensa sobre Deus", deve datar de cerca de 1980. Dr. Adler se refere ao seu interesse sobre a existência de Deus desde que era adolescente em 1921, tendo dado, então, continuidade ao seu trabalho sobre o assunto por mais de cinquenta anos e finalmente tendo publicado um livro sobre o tema. Isso só pode se referir ao *Como pensar sobre Deus,* publicado em 1980, e o título do livro foi inserido no texto a essa altura.

Este material provavelmente foi apresentado como palestra. Embora o local da palestra não esteja listado, é provável que o Dr. Adler a tenha ministrado no Instituto Aspen, onde apresentou cursos e palestras por mais de quarenta anos.

Capítulo II

É o texto de uma entrevista de Mortimer J. Adler por Edward Wakin, publicado na *U.S. Catholic* (Outubro 1980), páginass 26-30, sob o título de "Deus existe: Não há dúvida sobre isso". A entrevista surgiu com a seguinte introdução:

> E assim aconteceu, ao meio-dia em uma manhã de domingo, em Aspen, Colorado, que uma personalidade famosa da TV virou-se para um célebre "filósofo pagão" do século XX e perguntou: "Você acredita em Deus?"

A três mil metros de altura em um adorável campo banhado de sol, Mortimer Adler chegou ao ponto culminante do terceiro dia de filmagens de entrevistas na TV com Bill Moyers, respondendo:

"Sim! Na verdade, acho que estou pronto para escrever um livro para o qual tenho me preparado por toda a vida." Dois anos mais tarde, aos 77 anos, Adler publicou ***Como pensar sobre Deus: Um guia para o Pagão do Século XX***.

Ele sempre jogou as maiores apostas em uma carreira como filósofo, editor, escritor, professor e conferencista. Ele é o idealizador dos 54 volumes dos ***Great Books of the Western World,*** produtor das 1771 páginas do ***Great Treasury of Western Thoughts*** e força criativa por trás da mais recente edição da ***Encyclopaedia Britannica.*** Agora, ele temou para si o mais grave assunto da filosofia: demonstrar a existência de Deus. Como ele diz, "eu sou um pagão do século XX, alimentado pela civilização do Ocidente, e eu acredito que um livro sobre Deus para pagãos deve ser escrito por um pagão, mas um que esteja profundamente preocupado com a questão da existência de Deus e com a tentativa de estabelecer a racionalidade da crença em Deus".

Capítulo III

Este capítulo é uma transcrição do programa ***Firing Line,*** "Firing Line: A Guide for the Twentieth-Century Pagan", gravado em Alexandria, Virginia, no dia 14 de janeiro de 1980 e originalmente transmitido pela PBS em 24 de março de 1980. Anfitrião: William F. Buckley Jr.; Convidado: Mortimer Adler; Interrogador: Jeff Greenfield.

Capítulo IV

O Capítulo IV apareceu como "A Angústia de Kepler e a Questão de Hawkings: Reflexões sobre a Teologia Natural", em ***The Great Ideas Today*** (1992), Encyclopaedia Britannica, Inc., páginas 271-286.

Ele foi acompanhado pela seguinte biografia do autor:

> Owen Gingerich é astrónomo sénior do Observatório Astrofísico Smithsonian, em Cambridge, Massachusetts, professor de astronomia e história da ciência da Universidade de Harvard e presidente do departamento de história da ciência na Univer-

sidade. Uma das maiores autoridades em Copernico e Kepler, ele também é editor de trabalhos modernos, entre eles parte da ***História Geral da Astronomia*** da União Astronómica Internacional (1984-) e escreveu trabalhos oferecendo um modelo padrão de atmosfera solar baseado nas suas próprias pesquisas.

Suas várias publicações incluem duas coleções de ensaios, ***The Great Copernicus Chase*** e ***Eye of Heaven: Ptolemy, Copernicus, and Kepler***, ambos publicados este ano. Ele foi vice-presidente da American Philosophical Society. Seus artigos anteriores apareceram em ***The Great Ideas Today*** em 1973, 1979 e 1983.

Capítulo V

O Capítulo V apareceu sob o título de "Teologia Natural, Acaso e Deus" em ***The Great Ideas Today*** (1992), Encyclopaedia Britannica, Inc., páginas 287-301. Ele foi acompanhado pela seguinte biografia do autor:

Mortimer J. Adler, editor da ***The Great Ideas Today,*** é também presidente do conselho editorial da Encyclopaedia Britannica, Inc., e editor-chefe da edição de 1990 do ***The Great Books of the Western World.*** Dr. Adler recebeu seu PhD pela Universidade da Columbia e passou a lecionar por muitos anos na Universidade de Chicago. Em 1952, fundou o Institute for Philosophical Research, um centro para o estudo das idéias do pensamento ocidental. Desde 1953 é um curador do Instituto Aspen, onde leciona todo verão.

A autobiografia de Dr. Adler, ***Philosopher at Large,*** surgiu pela primeira vez em 1977 e será relançada em capa dura para coincidir com a publicação de sua seqüência, ***A Second Look in the Rearview Mirror.*** Ambos os livros estão escalados para publicação no outono de 1992.

Capítulo VI

O capítulo VI foi publicado em *The Great Ideas Today* (1992), Encyclopedia Britannica, Inc. páginas 302-04, sob o título de "Resposta a Mortimer J. Adler".

Capítulo VII

O capítulo VII apareceu sob o título de "O argumento cosmológico de Adler para a existência de Deus", em *Perspectives on Science and Christian Faith*, Volume 47, #1 (Março de 1995), páginas 32-42. Foi precedido por uma nota do autor:

> Quinze anos se passaram desde que o livro *Gomo pensar sobre Deus* de Mortimer J. Adler foi publicado. É uma versão revisada do tradicional argumento cosmológico para a existência de Deus. Desde então, aconteceram muitos desenvolvimentos relevantes na ciência e novas críticas aos argumentos cosmológicos apareceram. Neste artigo, revejo o status do conceito de inércia, as teorias atuais de cosmologia e os argumentos de J.L. Mackie e Adolf Grúnbaum, que consideram as suas implicações para a plausibilidade do argumento de Adler. Concluo que, em geral, estes desenvolvimentos aumentam sua plausibilidade.

Capítulo VIII

O Capítulo VIII foi publicado como "A demonstração da existência de Deus", em *The Thomist* (Janeiro de 1943), páginas 188-218.

Capítulo XIX

O Capítulo XIX foi publicado no *The Thomist* VI (Abril de 1943), páginas 19-48, sob o título de "Uma Resposta: A Demonstração da Existência de Deus."

Capítulo X

O Capítulo X é o texto de um documento mimeografado. O título da página tem o seguinte:

> Rascunho de um segundo artigo sobre a demonstração da existência de Deus
>
> Mortimer J. Adler
>
> June, 1943
>
> Publicado como um mimeógrafo privado.

Este trabalho muito completo e polido é mais do que o normalmente compreendido por um "rascunho". B poucas pessoas ainda vivas puderam ler este trabalho, antes da publicação o presente livro. Dr. Adler pretendia revisar este projeto antes da publicação na forma impressa para um público muito mais amplo, mas não há nenhuma evidência a sugerir que ele alguma vez o tenha feito.

A Importância da Parte III (Capítulos 8-10)

Bem como capítulos 08 e 10, Dr. Adler escreveu e distribuiu memorandos a respeito de seu artigo a diversas outras pessoas que tinham contato com ele. Esses memorandos eram sobre vários tópicos, em que Dr. Adler buscou fazer comentários detalhados sobre os assuntos levantados por eles, que eram todos relacionados à demonstração da existência de Deus. Foi depois de revisar as respostas do seu memorando que Dr. Adler escreveu o material que consta no Capítulo 10.

Por que esses trabalhos são importantes? São importantes por quatro razões. Primeiro, eles mostram Adler cuidadosamente analisando e corrigindo os erros de Aristóteles e Santo Tomás. Segundo, eles mostram o trabalho filosófico original de Dr. Adler de ir além de Aristóteles e Santo Tomás. Terceiro, eles mostram a evolução dos pensamentos filosóficos de Dr. Adler e a correção dos seus erros. Finalmente, e bem antes do seu livro de 1965, *The Conditions of Philosophy* (As Condições da Filosofia), em que ele escreveu sobre a necessidade de exercer a filosofia pública, Dr. Adler demonstra a maneira como a filosofia pública deve ser realizada.

Ken Dzugan
Senior Fellow e Arquivista do
Centro para o Estudo das Grandes Ideias

Agradecimentos e autorizações

Faço menção especial a Howard Rosenbloom e à Fundação Ben e Esther Rosenbloom por sua doação generosa, que tornou possível a publicação deste livro.

O Centro está agradecido pela cooperação que a Adler Estate providenciou na preparação e publicação deste livro.

Dr. Adler doou seus volumosos escritos para o Special Collections Research Center localizado na Biblioteca Regenstein da Universidade de Chicago. Aprecio profundamente a cooperação de vários membros da equipe que me ajudaram ao dar acesso e cópias do material. Isso é especialmente verdadeiro porque meus numerosos pedidos excederam demais o número de pedidos que eles geralmente recebem. Aqui estão os nomes das pessoas que sei que contribuíram com este projeto de algum modo:

Arquivistas
Dan Meyer
Eileen Ielmini
Kathleen Feeney

Equipe de Atendimento ao Leitor
Julia Gardner
David Pavelich
Christine Colburn
Reina Williams
Barbara Gilbert
Coordenadora
Isabel Gonzalez

Setor de estudantes
Alicia Caillier

Zach DeVòe
Petra Johnson
Elizabeth Keating
Alexandra Mateescu
Tom Whittaker
Yennie Lee
Jen Dentel

Os materiais localizados na Special Collections Research Center e usados neste livro estão listados abaixo:

Adler, Mortimer J. Obras, Special Collections Research Center, Biblioteca da Universidade de Chicago.

Box #24: Nome da Pasta de Arquivo: Um Filósofo pensa sobre Deus (contém documentos com o mesmo nome)

Registro meu profundo apreço ao co-fundador e diretor do Centro, Max Weismann, por sua ajuda e suporte contínuos ao longo deste projeto e a David Ramsay Steele da editora Open Court por sua ajuda incomensurável na preparação final do manuscrito.

Sinceramente aprecio a doação de tempo e talento de Wayne Moquin em providenciar o índice para o livro.

Esta é a minha primeira investida no mundo da publicação de livros. Aprecio profundamente a boa vontade de Michael Ross, da *Encyclopaedia Britannica*, em responder às minhas muitas perguntas.

Estou muito grato pelo conselho de propriedade legal e intelectual de Michael A. Parques da Thompson Coburn LLP.

Finalmente, meu profundo apreço e gratidão amorosa a Miki Dzugan, minha esposa e melhor amiga por mais de quarenta e cinco anos, por sua paciência e apoio.

Desejo expressar minha gratidão pelo consentimento em reimprimir material das seguintes fontes:

"The Demonstration of God's Existence" (A Demonstração da Existência de Deus), do *The Thomist*, Volume V (Janeiro, 1943), páginas 188-218.

"A Reply: The Demonstration of God's Existence", (Uma réplica: A Demonstração da Existência de Deus) do *The Thomist*, Volume VI (Abril, 1943), páginas 19-48.

"God Exists: No Doubt About It" (Deus existe: Não há dúvida), Copyright 1980, *U.S. Catholic*, Reproduzido por Permissão da edição de Outubro de 1980 da *U.S. Catholic*. Assinaturas: $22 por ano na Rua West Monroe, 205, Chicago, IL 60606. Ligue para 1-800-328-6515 para obter informações sobre assinaturas ou visite www.uscatholic.org.

"A Guide for the 20th Century Pagan" (Um Guia para o Pagão do Século XX), 24 de Março, transcrição da *Firing Line*. Os copyrights das transcrições da *Firing Line* é propriedade da Universidade de Stanford. Elas não podem ser publicadas ou reproduzidas integral ou parcialmente sem a expressa permissão escrita do Hoover Institute Archives. Favor enviar solicitações de permissão para Carol Leadenham, Hoover Institute Archives, Stanford, CA 94305-6010, (650) 723-3563, leadenham@hoover.stanford.edu.

"Kepler's Anguish and Hawking's Queries: Reflections on Natural Theology" (A Angústia de Kepler e a Questão de Hawking: Reflexões sobre a Teologia Natural), de *The Great Ideas Today* (1992), por Encyclopaedia Britannica, Inc., páginas 271-286.

"Natural Theology, Chance, and God" (Teologia Natural, Acaso e Deus), de *The Great Ideas Today* (1992) por Encyclopaedia Britannica, Inc., páginas 287-301.

"Response to Mortimer J. Adler" (Resposta a Mortimer Adler), de *The Great Ideas Today* (1992) por Encyclopaedia Britannica, Inc., páginas 302-304.

"Adler's Cosmological Argument for the Existence of God" (O Argumento Cosmológico de Adler em Defesa da Existência de Deus), por John Cramer, de *Perspectives on Science and Christian Faith,* Volume 47, #1 (Março, 1995), páginas 32-42.

ab alio a partir de, por meio de, ou em outro
ab initio a partir do início
a fortiori ainda mais; com ainda mais força. Somos obrigados a aceitar uma afirmação *a fortiori* por causa da nossa aceitação prévia de uma fraca aplicação do mesmo raciocínio. Frank não pode correr para a loja em menos de cinco minutos e o restaurante é várias quadras mais longe do que a loja. Assim, *a fortiori*, Frank não pode correr para o restaurante em menos de cinco minutos.
a posteriori conhecido apenas por ser inferido de algo; como fatos da experiência
a priori conhecido antes de qualquer fato específico; baseado em um teoria em vez de experimento ou experiência; que não precisa de suporto empírico
a se a partir de, por meio de, ou em si mesmo
causa efficiens causa eficiente
causa essendi causa do ser ou existência
causa fiendi causa do vir a ser, mudança ou movimento
causa movens causa do movimento ou mudança
cause per accidens uma causa acidental, nem necessária, nem suficiente
cause per aluid uma causa remota, necessária mas não suficiente
cause per se uma causa imediata, necessária e suficiente
causas (de acordo com Aristóteles) 1. Causa material: aquilo *de que* um ser é feito. A mesa é feita *a partir da* madeira. 2. Causa eficiente: aquilo *que dá origem* aos seres. Um carpinteiro *pelo qual* a mesa é feita. 3. Causa formal: a forma *em que* algo foi feito. Ter quatro pernas e um topo plano é a forma *em que* a mesa foi feita. 4. Causa final: o *para quê* algo foi feito. A mesa foi feita *para que* se coma e escreva sobre ela.

demonstração proper quid uma demonstração a priori. Dá-nos conhecimento da necessidade do fato e da razão por que o fato é verdadeiro.
demonstração quia uma demonstração a posteriori. Diz-nos somente que a conclusão deve ser verdadeira se o ponto de partida contingente é verdadeiro.
deontológico preocupado com deveres
dialética 1. A arte ou prática de chegar à verdade pela troca de argumentos lógicos. 2. O processo, especialmente associado a Hegel, de chegar à verdade pela declaração de uma tese, desenvolvendo uma antítese contraditória, e então chegar a uma síntese de ambas.
ens a se ser necessário, algo que seja completamente autosuficiente
ens ab alio ser causado, ser a partir de outro
ens per aluid algo a partir de algo, ser a partir de outro
ens per se indivíduo corruptível, substância corpórea
entia ends acidentes ou modos de ser
ens móbile um ser capaz de mudança
essential essência
exegesis exame crítico, análise, ou exposição de um texto
ex nihilo a partir do nada, não produzido de algo pré-existente
extra causas além das razões, além ou fora da causa
extra nihil a partir do nada, o mesmo que ex nihilo ou sem nada.
in esse na realidade, não apenas uma possibilidade
in fieri ser feito, tornar-se: acontecer, realizar-se
inhere ser inerente ou intrínseco a
in se em si
insolubilia problemas insolúveis
inter se entre eles
metafísica o ramo da filosofia que lida com a natureza fundamental do ser
non ab initio não a partir do início
per aluid por, em ou através de outro
per se por, de, ou em si
philosophia perennis filosofia perene, filosofar como a busca da verdade, exibição não dialética; o reconhecível centro da verdadeira filosofia em várias tradições culturais diferentes.
prescindir de retirar a própria atenção de alguém

propria atributos, características
propter quid uma demonstração ou argumento proper quid começa a partir da própria natureza da coisa em discussão, enquanto uma demonstração ou argumento *quia* começa a partir de algum fato que venhamos a saber sobre a coisa. Na filosofia medieval considerou-se que apenas uma demonstração *propet quid* poderia ser verdadeiramente probatória.
quidade a essência ou qualidade essencial de algo
quoad nos o objeto como é conhecido
reductio ad absurdum provar que uma declaração é verdadeira ao mostrar que a negação dela leva ao absurdo.
reductio ad impossible o mesmo que *reductio ad absurdum*
secundum quid geralmente, uma referência às falácias de acidente ou acidente inverso, "a dicto simpliciter ad dictum secundum quid" e "a dicto secundum quid ad dictum simpliciter".
secundum se o objeto como ele é
simpliciter simples; justo; sem complexidade; candidamente
sine qua non uma condição ou elemento essencial; algo indispensável; um pré-requisito absoluto.
teleologia o estudo do design ou propósito nos fenômenos naturais; o uso do propósito último ou design para explicar os fenômenos; crença ou percepção de desenvolvimento proposital para um fim, como na natureza ou na história.
transcendente que supera outros; preeminente ou supremo; que está além do alcance da percepção comum.

A

Abelardo, Pedro *38*
Adams, Charles *16*
Adler, Mortimer *15, 23, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 73, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 104, 105, 107, 108, 109, 112, 113, 117, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 186*
Ailton, Eric *64*
Alberto o Grande *78*
Allen, Diogenes *71, 93*
Aniquilação *31, 96*
Anselmo, Santo; argumento ontologico de *18, 19, 27, 28, 29, 32, 34, 38, 40, 46, 80*
Apologética Cristã *73, 74, 76, 78, 79, 81, 85, 86, 87, 88, 91, 93*
A posteriori; argumento *82, 83, 84, 85, 119, 143*; inferência *131, 140*
A priori (argumento) *83, 248*
Argumento cosmológico *95, 102, 107, 109, 110*
Argumento do design *56, 59, 66, 74*
Aristóteles *15, 39, 73, 74, 76, 77, 80, 81, 117, 119, 120, 121, 122, 124, 130, 146, 148, 183, 186, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 206, 208, 214, 215, 237, 250, 254*
Astronomia *57, 61, 62, 63, 68*
Ateísmo *56*
Auto-evidência *144, 147, 149, 150, 175, 176, 177*

B

Barth, Karl *92*
Baumgardt, Carola *62, 71*
Bellarmino, Roberto *92*
Belleperche, R.J. *186*
Berkeley, George *46, 67*
Bernick, Herman *186*
Biologia *56, 57, 81, 88*
Bird, Otto *184*
Boécio *78*
Bonaparte, Napoleão *65*
Bradley, Walter L. *66*
Brahe, Tycho *62*
Bryar, William *186*
Buchanan, Scott *186*
Buckley, William E, Jr *23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50*

C

Cajetan, Gaetano *118, 130*
Calvinistas *62*
Carbono (como fundamento da vida) *54, 55, 56, 61, 67*
Causalidade *80, 101, 112, 122, 124, 129, 132, 133, 134, 135, 140, 146, 147, 150, 154, 161, 163, 165, 166, 167, 172, 187, 188, 189, 191, 192, 202, 209, 211, 212, 213, 221, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 235, 246, 258, 261*
Causa(s); acidentais *163, 193, 194, 198, 199, 237*; adequadas *200;* do ser *31, 80, 82, 84, 89, 120, 121, 132, 133, 135, 137, 146, 154, 172, 235;* do vir a ser *130;* eficiente *77, 122, 125, 129, 130, 135, 136, 139, 157, 158, 160, 170, 174, 179, 187, 188, 192, 194, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 208, 211, 212, 217, 221, 222, 226, 230, 232, 234, 235, 238, 240, 244, 246, 250, 255, 256, 260;* essencialmente diversas *128, 129, 154, 156, 157, 158, 162, 165, 249, 251, 257;* imediatas *196, 198, 200, 204, 206, 217, 220, 224, 232, 251;* instrumentais *133, 172, 234, 242;* per se *157, 158, 161, 162, 163, 164, 198, 199, 200, 202, 205, 212, 215, 217, 218, 220, 222, 224, 226, 228, 231, 232, 236, 237, 238, 240, 246, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 261;* potenciais *193, 215;* principais *128, 134, 172, 204, 234, 241, 242, 245;* reais *195, 196, 198, 249;* remotas *201, 202, 205, 217, 220, 221, 240, 248, 251, 257;* universal *171, 193*
Chesterton, G.K. *40*
Ciência da origem *67, 68*
Compton, Arthur Holly *76*
Conceitos, derivações de *82*
Conservação do ser *121, 169, 171*
Constante cosmológica *111*
Contingência *79, 84, 85, 87, 93, 95, 97, 99, 105, 106, 149, 175, 199*
Contra-Reforma *62*
Copernicanismo *63*
Copérnico, Nicolau *62, 63*
Corrupção do ser *137, 138*
Cosmo, ver também Universo
Cosmologia *16, 34, 60, 70, 77, 86, 89, 92, 102, 104, 105, 111, 114*
Crença na existência de Deus *15, 26, 122;* crença racional na existência de Deus *21;* crer na existência de Deus *35*
Criação; Big Bang, ver Teoria do Big Bang; ex nihilo *20*
Crisóstomo, São João *78*
Cristianismo *79*

D

Darwin, Charles *54, 66*
Descrença (irracionalidade da) *26*
Deus; antropomórfico *35;* como causa essendi *136, 139, 253, 262;* como causa

fiendi *253*\ como primeiro motor *24, 74, 77, 81, 130, 160, 187, 213, 215*; conhecimento de *123*; criador *63, 98, 169*\ definição nominal de *234, 235, 244*; existência de *15, 16, 17, 19, 21, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 57, 59, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 92, 95, 96, 102, 103, 106, 109, 113, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 139, 140, 142, 144, 147, 148, 149, 151, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 168, 170, 172, 173, 175, 176, 178, 179, 180, 183, 185, 187, 188, 190, 191, 227, 228, 229, 235, 246, 248, 258, 259, 261, 262*\ providência de *35, 49, 122*
Duns Scotus *78*
Dyson, Freeman *70*

E

Eddington, Arthur *58*
Einstein, Albert; visão de Deus *88, 99, 100, 111*
Entropia *31*
Essência *18, 37, 126, 130, 137, 140, 142, 143, 148, 149, 200, 202, 221, 223, 260*
Ética *78*
Evolução *42, 54, 55, 57, 60, 63, 66, 67, 73, 74, 76, 81, 86, 87, 90, 92, 95*
Existência *15, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 57, 58, 59, 66, 67, 68, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 85, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 113, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 168, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 187, 189, 190, 191, 226, 227, 228, 229, 230, 235, 245, 248, 252, 258, 259, 261, 262*

F

Fé *17, 21, 24, 25, 32, 35, 37, 46, 47, 48, 49, 50, 58, 60, 61, 64, 71, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 85, 86, 88, 109, 120, 123, 124, 135, 136, 145, 153, 166, 173, 179, 180, 235, 253, 260, 261*
Filosofia; de Aristóteles *177*; de Santo Tomás *117, 120*\ neo-platônica 77; teológica *24, 73*
Filósofos *15*
Foucault, Michael *59*
Fowler, Willy *56*

G

Galileu Galilei *44, 92*
Gilson, Etienne H. *119, 120*
Gingerich, Owen *53, 73, 75, 91*

Gorman, William *186*
GottJ. Richard *105*
Gould, Stephen Jay *86*
Grammar of Assent (Newman, A Gramática do Assentimento) *79*
Great Books of the Western World *23*
Greenfield, Jeff *23, 24, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50*
Grunbaum, Adolf *112*

H

Hagerty, James L. *186*
Hawking, Stephen W. *59, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 76, 89, 105, 106, 107*
Haydn, Joseph *65*
Hegel, G.F.W. *142*
Heliocentrismo (cosmologia heliocêntrica) *60, 92*
Henderson, L.J. *55*
Herberg, Will *40*
Herschel, William *65*
Holton, Gerald *62*
How to think about God (Adler, Como pensar sobre Deus) *23, 25, 50, 91, 92, 95*
Hoyle, Fred; sobre ateísmo *56, 58, 68, 92, 106, 111*
Hume, David *37, 38, 108*
Hutchins, Robert M. *23*

I

Imortalidade *35*
Indeterminabilidade *75, 89*
indeterminação *75, 88, 89*
Inércia do ser *84, 97, 99*
Infusão da Alma *35*

J

Jeffers, Robinson *69*
Jesus Cristo *34, 71*
Johnson, Phillip *67*

K

Kant, Immanuel *32, 33, 34, 39, 40, 75, 78, 81, 89, 93, 95, 119*
Kepler, Johannes *53, 61, 62, 63, 64, 66, 70, 71, 73, 111*
Kilzer, Ernest *186*
Klein, Jacob *186*

L

Laplace, Pierre Simon *65*
Leibniz, Gottfried Wilhelm *64, 78, 99*
Lewis, C. S. *40*
Locke, John *79*
Lógica *33, 60, 71, 91, 92, 97, 121, 143, 168, 174, 175, 190*

M

Mach, Ernst *99, 100, 101*
Mackie, J. L *107, 108, 109, 110, 111, 112*
Maltais, Roger *186*
Maritain, Jacques *117, 118, 119, 120, 121, 122, 153, 183, 184, 186*
Mastlin, Michael *62*
Matthews, Clifford *66*
Mecânica *4, 59, 75, 86, 89, 90, 93, 100*
Meditações (Descartes) *78*
Metafísica (Aristóteles) *73, 74, 76*
Mignault, Richard *186*
Milton, John *49, 70, 92*
Moral (princípios morais) *80*
Movimento *25, 63, 64, 77, 93, 97, 99, 100, 101, 102, 120, 121, 122, 126, 130, 132, 133, 135, 137, 141, 146, 147, 148, 149, 150, 155, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 170, 180, 183, 185, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 196, 197, 198, 200, 203, 205, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 239, 241, 244, 245, 246, 249, 250, 251, 252, 253, 259, 260, 261, 262**
Movimentos naturais *187, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 246, 258, 259, 260, 261*
Mullaney, James *184*
Munitz, Milton K. *70, 92*

N

Newman, John Henry *79*
Newton, Isaac *59, 64, 65, 66, 75, 90, 99*; **física newtoniana** *34*; **mecânica newtoniana** *59, 86, 93, 100*
Noiiy, Lecomte Du *58, 68*

O

Ockham, Guilherme; navalha de Ockham *83, 99*
Olsen, Roger L. *66*
O'Meara, William *186*

p

Pagãos *36, 37, 73, 76, 77, 92*
Paley, William *56, 57, 73, 74, 79, 82, 85, 86, 88*
Pascal, Blaise *34, 36, 37, 41, 74, 79, 92*
Pegis, A. C. *186*
Platão *15, 76, 120*
Plotino 77
Polkinghorne, John *79, 87, 88, 92, 94*
Popper, Karl *104*
Preservação do ser *168, 170, 173, 174*
Primeiro motor *24, 74, 77, 81, 130, 160, 187, 213, 215*
Princípio antrópico *58, 59, 103*
Provine, William B. *66, 68*

R

Razão *17, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 28, 31, 34, 35, 37, 39, 40, 41, 44, 47, 49, 50, 67, 73, 76, 80, 83, 85, 92, 95, 98, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 113, 118, 122, 123, 124, 127, 135, 136, 140, 141, 150, 151, 153, 154, 155, 161, 162, 170, 171, 175, 180, 206, 216, 223, 227, 233, 234, 235, 238, 245, 248, 253, 257, 260, 261*
Razão suficiente *19, 98, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 216, 252, 253*
Relatividade (teoria) *93, 100*
Relojoeiro Cego *58*
Ressonância *55, 56, 61, 67, 69*
Retórica *91, 121*
Russell, Bertrand *44*

S

Santidade *46, 153*
Santo Agostinho *47*
Schwartz, Herbet Thomas *153, 184, 185, 191, 236, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262*
Ser; causa do ser *31, 80, 82, 84, 89, 120, 121, 132, 133, 135, 137, 146, 154, 172, 235;* seres contingentes *84, 96, 98, 119, 122, 146, 150, 175, 176*; seres corpóreos *150*; ser necessário *96, 107, 122, 140, 142, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 160, 174, 176, 177, 178, 235;* ser supremo *18, 19, 20, 96, 98*
Série de causas *121, 125, 127, 128, 129, 204, 216, 220, 222, 223, 228, 230, 238, 239, 240, 241, 243, 247, 248, 250*
Sharp, Malcolm *16*
Simultaneidade *163, 195, 205, 206, 213, 214, 215, 217, 240, 248, 252, 253*
Singularidade do Big Bang *104*
Slavin, Robert *186*

Smith, Gerard *186*
Spinoza, Benedict (ou Baruch) *78, 142*
Substâncias corpóreas *141, 149, 171, 174*
Supernova *53, 54*
Superstição *44*
Swinburne, Richard *103*

T

Teleologia 77
Teologia *16, 24, 25, 28, 29, 33, 35, 39, 40, 41, 42, 44, 54, 56, 59, 60, 68, 70, 71, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 88, 90, 91, 92, 93, 98, 109, 118, 124, 135, 145*
Tertuliano *48*
Thaxton, Charles B. *66*
Thompson, George *186*
Tillich, Paul *71*
Tinder, Glenn *71*
Transcendência *70, 71, 92*
Tryon, Edward *102, 103*
Turkevitch, John *71*
Tycho Brahe *62*

U

Universo *26, 42, 44, 54, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 68, 69, 70, 71, 74, 77, 87, 90, 93, 95, 97, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 120, 121, 155, 156, 158, 160, 162, 171, 179*

V

Von Hohenburg, Herwart *62*

W

Wallis, Charles Glenn *64*
Weiss, Paul *186*
Whitehead, Alfred North *93, 142*
Whitman, Walt *57*

FICHA CATALOGRÁFICA

Adler, Mortimer
Como provar que Deus existe / Mortimer Jerome Adler; tradução de Alessandra Lass – Campinas, SP : Vide Editorial, **2013**.

Título original: *How to Prove is a God*

ISBN: 978-85-63160-45-4

1. Filosofia **2.** Metafísica
3. Existência de Deus
I. Mortimer Adler II. Título.

CDD – 212

Índices para Catálogo Sistemático

1. Filosofia – xoo
2. Metafísica – no
3. Existência de Deus – 212

Este livro foi composto com Garamond e RomanSerif, papéis Chambril Avena 80g/m^2 e Cartão Supremo 250g/m^2.