

A quinta via de São Tomás de Aquino, a determinação dos limites da razão kantiana e as críticas neotomistas Pós-Kant

Anderson Macedo Inácio de Oliveira¹

Questionamos a realidade em vez de questionar as ideias de homens que questionam a realidade.²

Resumo: O presente artigo tem como objetivo a pesquisa sobre o conhecimento de Deus em São Tomás de Aquino, com um aprofundamento em sua quinta via, a via do governo supremo das coisas e da finalidade do ser. Em seguida, traremos as críticas posteriores a *Metafísica*, especialmente as críticas feitas pelo filósofo alemão Immanuel Kant, e as determinações de sua teoria do conhecimento. Na última parte de nossa pesquisa, exporemos algumas críticas ao pensamento kantiano feitas pelos neotomistas Henri-Dominique Gardeil e Réginald Marie Garrigou-Lagrange. Por fim, em nossa conclusão, buscamos realizar uma síntese de nossa pesquisa e mostrar quais caminhos o tema sobre o conhecimento de Deus tem tomado na contemporaneidade.

Palavras-chave: conhecimento de Deus; São Tomás de Aquino; quinta via; *Metafísica*; Immanuel Kant.

Abstract: The present article has as goal the searching about the know-

¹ Estudante do sexto semestre do curso de Bacharel em Filosofia, da Faculdade Dehoniana. Este artigo é constituído de partes da monografia confeccionada e apresentada como requisito para a avaliação final do curso, sob a orientação do Prof. Dr. Gilberto Heleno.

² Gilbert Keith CHESTERTON, *Ortodoxia*, prefácio.

ledge of God in Saint Thomas Aquinas, with a deepening in his fifth way, the way of the supreme government of the things and of finality of being. Then, we go to analyze the posterior criticisms about Metaphysics, specially the criticisms made by the german philosopher Immanuel Kant, and his determinations of the theory of knowledge. In the last part of our searching, we go to expose some criticisms to the kantian thinking made for the neo-thomists Henri-Dominique Gardeil and Réginald Marie Garrigou-Lagrange. Finally, in our conclusion, we seek to accomplish a synthesis of our searching and show which ways the theme about the knowledge of God has got in the contemporaneity.

Keywords: knowledge of God; Saint Thomas Aquinas; fifth way; Metaphysics; Immanuel Kant.

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo geral trazer a discussão sobre o conhecimento de Deus. Desde os inícios da pesquisa filosófica o homem sempre se questionou sobre os princípios de tudo ao se maravilhar com características do mundo como ordem, beleza, causalidade, finalidade, entre outras. Desta forma, muitos foram os empreendimentos filosóficos para tentar demonstrar a existência destes princípios. Ao passar dos anos, com a formulação comum de um princípio, desde Aristóteles a São Tomás de Aquino, Deus se tornou um dos principais objetos de estudo da filosofia, afinal, se Deus existe, tudo tem sua razão de ser nele. Assim, o nosso objetivo geral nos leva a alguns objetivos específicos.

Na primeira parte de nosso artigo teremos como objetivo específico a exposição do método epistêmico e da metafísica de São Tomás de Aquino, bem como de sua quinta via, a via do governo supremo das coisas e da finalidade do ser, pois procuraremos verificar mais adiante a qualificação desta via na contemporaneidade. Para isso, buscaremos auxílio em seus textos, especialmente na Suma Teológica e em alguns neotomistas como Henri-Dominique Gardeil e Réginald Marie Garrigou-Lagrange. Não pretendemos aprofundar as determinações tomasianas a respeito da essência de Deus, desenvolvidas pelo Aquinate em parte da Suma Teológica, mas nos deteremos naquilo que concerne a possibilidade de conhecer ou não sua entidade.

Já no segundo ponto de nossa pesquisa, o objetivo específi-

co será examinar as críticas modernas ao método epistêmico tradicional e, conseqüentemente, o conhecimento acerca de Deus. As críticas modernas à epistemologia tradicional encontram em Immanuel Kant, filósofo alemão, a síntese mais acabada das duas correntes mais marcantes deste período, isto é, o empirismo e o idealismo. Por isso, partes de sua *Crítica da razão pura* serão o objeto de nosso estudo durante toda a segunda parte, afim de conhecermos as suas considerações sobre sua teoria do conhecimento e seu pensamento a respeito do conhecimento metafísico.

Aproximando-nos do final de nosso artigo, em sua terceira parte, o objetivo específico será estudar as críticas neotomistas ao método kantiano. Os neotomistas buscam defender a base tomista de conhecimento, ou seja, o realismo, depreciado pelos filósofos modernos como pretensão de conhecimento das essências, conhecimento impossível para o ser humano através do método dialético e empírico, segundo Kant. Negado também por ele o valor transcendente do princípio de causalidade, os neotomistas buscam fundamentar e defender, apesar das críticas kantianas, o valor transcendente do princípio em questão. Percorreremos, portanto, o desenvolvimento dos comentadores neotomistas sobre estes temas.

Ainda, no quarto ponto de nosso artigo, buscaremos ao menos um argumento contemporâneo em defesa da existência de Deus que se aproxima da quinta via de São Tomás, que endossam sua defesa. Encontraremos um argumento do filósofo britânico, Richard Swinburne, que defende a sintonia fina do universo.

Enfim, após esse nosso empreendimento, buscaremos uma síntese acerca do que pesquisamos e em quais direções apontam o pensamento sobre Deus na contemporaneidade, expondo as nossas impressões sobre todo o desenvolvimento da pesquisa.

1. A via do governo supremo das coisas e da finalidade do ser

Queremos direcionar nossa pesquisa para a quinta via de São Tomás de Aquino, a via do governo supremo das coisas e da finalidade do ser. Para tal, faremos uma bipartição desta via, dado

que dois são os pressupostos para o seu desenvolvimento, ou seja, as coisas tem uma finalidade ou causalidade final; e sendo estas sem inteligência racional, são ordenadas a seu fim por uma inteligência superior a elas.

Em primeiro, a quinta via afirma o seguinte: “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”³. Para compreender as vias de São Tomás – bem como a quinta via - é necessário compreender o conceito aristotélico de causalidade, utilizado também pelo Aquinate. Portanto, exporemos aqui a causalidade aristotélica.

A causalidade aristotélica, reafirmada por São Tomás, segundo Henri Dominique Gardeil, é conhecida como “um princípio de ser e, em segundo lugar, no plano do conhecimento, um princípio de explicação”, e ainda completa: “Princípio do ser, a causa é, conseqüentemente, princípio de explicação para a inteligência que busca compreender a realidade; ela é o próprio meio do conhecimento científico. Saber é conhecer pelas causas: *scientia est cognitio per causas*”⁴. Citando ainda João de São Tomás, Gardeil refere-se a causa como “(...) princípio que age por modo de influxo ou por derivação, na natureza da qual alguma coisa se seguiu segundo uma dependência no ser.”⁵ Sabemos, portanto, que a causa é aquilo do qual as coisas dependem, pode ser em sua própria existência (de seu ser) ou na geração inicial de seu vir-a-ser.

Aprofundando o conceito de causalidade, este se mostra mais que um conceito teórico. Para Aristóteles e São Tomás a causalidade é aquilo que responde os “porquês” da realidade, isto é, a causa de algo existir está diretamente relacionada com o seu ser, com o *esse*. Quando olhamos para a realidade, apelamos constantemente para a noção de causalidade, pois tudo ao nosso redor

³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-I, q. 2, art. 3.

⁴ Henri Dominique GARDEIL, *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: introdução, lógica, cosmologia*, 2013, p.334.

⁵ *Ibidem*.

tem origem não em si mesmo, mas deriva de algo anterior, seja o filho de seu pai, o quadro do artista, a planta da semente, assim por diante. Desta forma, da causalidade três elementos são implicados: 1º - a distinção real da causa e do efeito; 2º - a dependência efetiva no ser; 3º - a anterioridade da causa sobre o efeito.⁶

Essa dependência do ser das coisas é dividida por Aristóteles em quatro causas distintas: as causas material e formal (causas intrínsecas ao ser das coisas) e as causas eficiente e final (causas extrínsecas ao ser das coisas)⁷. Estas duas últimas causas, juntamente com a causa formal, são sempre referidas na metafísica. As causas intrínsecas são aquelas encontradas na própria materialidade das coisas, naquilo que constitui as coisas em si, sendo estas causas a matéria de que são feitas, e a “(...) forma e modelo, ou seja, a noção da essência e seus gêneros”⁸, isto é, aquilo que determina o modo de ser das coisas⁹. Já as causas extrínsecas não são evidentes no ser das coisas, mas necessita-se da reflexão para serem percebidas. São elas: a causa eficiente, que é a causa motora, o princípio do qual nasce o movimento (por exemplo, o pai é causa eficiente do filho), e a causa final, quer dizer, “(...) aquilo em vista do qual algo é feito”¹⁰.

São Tomás nos dá, de forma elucidada, a explicação da atuação e interação das quatro causas entre si e nos seres:

Reconhecendo-se que há quatro causas, duas delas se correspondem reciprocamente e, igualmente, as duas outras. A eficiente e a final se correspondem em ser a eficiente o princípio do movimento, ao passo que a final é o termo. De maneira semelhante, a matéria e a forma; com efeito, a forma dá o ser e a matéria o recebe. Assim, a eficiente é causa da final, e a final é da eficiente. A eficiente é a causa

⁶ Henri Dominique GARDEIL, *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica*, 2013, p. 423-425.

⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, livro V, cap. 2.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cf. Henri Dominique GARDEIL, *Iniciação a filosofia de São Tomás de Aquino: introdução, lógica, cosmologia*, 2013, p. 336.

¹⁰ *Idem*, p. 338.

da final quanto a seu ser, porque, movendo-se, ela conduz àquilo que é a final. Por sua vez, a final é a causa da eficiente, não quanto ao seu ser, mas segundo a “razão” de causalidade. Com efeito, a eficiente é causa na medida em que age, e ela não age senão em razão do fim. É, portanto, da final que a eficiente tem sua causalidade. Quanto à forma e à matéria, elas são reciprocamente causas uma da outra, do ponto de vista do seu ser: a forma da matéria, na medida em que aquela confere a esta o ser em ato; a matéria da forma na medida em que a suporta.¹¹

No trecho que acabamos de citar, São Tomás explica as relações existentes entre as quatro causas e, mais adiante, dá à causa final o imperativo entre as causas, fazendo desta a “causa das causas”, pois a causa final é a razão de todas as outras, isto é, é em vista da finalidade que a causa eficiente age e gera o ser das coisas, e conseqüentemente as outras duas causas, material e formal¹². Porém, da causalidade surge um problema. Existem coisas que percebemos não serem efeitos de causas, mas parecem ser obra de um mero acaso ou por sorte, e ainda, poderíamos atribuir mesmo as causas primeiras do mundo como obra do acaso. Apesar deste questionamento, Aristóteles apresenta uma solução para o caso.

Para o Estagirita, o acaso não é algo frequente, mas raro na natureza e os casos que vemos como excepcionais e casuais são insuficientes para serem atribuídos à intervenção do acaso. E ainda, estes casos excepcionais devem ser da ordem da finalidade, i. e., que poderiam ter sido objetos de uma escolha¹³. Desta forma, Aristóteles conclui: “(...) a sorte e o acaso são causas por acidente, relativamente às coisas que são susceptíveis de não se produzirem nem absolutamente, nem na maior

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, livro V, cap. 1.2, n. 775 *apud* Henri Dominique GARDEIL, *Iniciação a filosofia de São Tomás de Aquino: introdução, lógica, cosmologia*, 2013, p. 341.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cf. Henri Dominique GARDEIL, *Iniciação a filosofia de São Tomás de Aquino: introdução, lógica, cosmologia*, 2013, p.342.

parte do tempo, e, além disso, que podem ser produzidas em vista de um fim”. Enfim, Aristóteles parece ter a intenção de combater um determinismo absoluto causal e reconhecer a existência de fatos excepcionais manifestos a nós que, necessariamente, dependem da ordem das causas para acontecerem e serem reconhecidos¹⁴.

A causa final é aquela considerada como “causa das causas”, mas para que isso ocorra, deve-se atribuir às coisas em geral e de forma cosmológica uma finalidade evidente, não apenas aparente, pois como é exposto na quinta via “(...) 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”¹⁵. Uma das coisas que impede a atribuição de finalidade é o acaso, e como já demonstrado acima, o acaso, em comparação com a ordem, acontece esporadicamente, enquanto que a ordem na natureza se encontra abundantemente, fazendo-se necessário que haja na natureza, ao mesmo tempo, finalidade e acaso.

Observamos também que a natureza e a arte se assemelham em seu processo de desenvolvimento. Na Medicina sabemos que o processo de cura imita os processos naturais, sabemos também que a finalidade da Medicina é a saúde, portanto, se há finalidade na medicina, deve haver também na natureza. Mais ainda, vemos os animais agindo inteligentemente em suas funções, ainda que pareçam agir apenas por natureza, mostrando uma contradição se negada uma finalidade em suas ações. Por exemplo, é evidente que as raízes crescem para baixo do solo afim de encontrarem nutrientes para a planta¹⁶. Na Suma Teológica, São Tomás afirma que “Um agente não pode mover senão pela intenção de um fim. Com efeito, se não fosse determinado a certo efeito, não produziria isto de

¹⁴ Cf. Aristóteles *apud* Henri Dominique GARDEIL, *Iniciação a filosofia de São Tomás de Aquino: introdução, lógica, cosmologia*, 2013, p. 343.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-I, q. 2, art. 3.

¹⁶ Cf. Henri Dominique GARDEIL, *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: introdução, lógica, cosmologia*, 2013, p. 345.

preferência àquilo. Portanto, para que o agente produza um efeito determinado é necessário que ele seja determinado a algo de certo que tenha razão de fim.”¹⁷.

Dadas as afirmações, ainda poder-se-ia afirmar que, na natureza, é evidente que os animais, os vegetais, os minerais, etc., não são racionais, portanto, não podem mover-se a si mesmos para um fim, isto é, não podem agir deliberadamente. Mas a esta objeção São Tomás afirma que existem duas formas de uma coisa tender à uma finalidade: os seres racionais, por sua potência racional, movem-se a si mesmos para um fim; já os seres irracionais são movidos para um fim por uma inteligência superior e transcendente a eles¹⁸. De tudo isso podemos concluir: “(...) a ordem implica intenção; a intenção supõe a inteligência”¹⁹. Entretanto, solvido o problema da finalidade na natureza, surge outro questionamento: há também necessidade na natureza?

Gardeil, citando Aristóteles, distingue duas espécies de necessidade na natureza: a *necessidade absoluta* e a *necessidade hipotética*. A primeira está relacionada com três tipos de causas: a material, a formal e a eficiente. Tal coisa é corruptível porque é composta de tal material; é de tal forma por causa de sua essência; e tem tais características porque é efeito de tal causa eficiente. Já a necessidade hipotética está relacionada à causalidade final. Supondo que se deseja construir tal casa, será necessário que tenha tal forma, tais materiais e tal agente causador. Portanto, é evidente a necessidade na natureza, mas a necessidade surge justamente da causalidade e tendo em vista que as causas dependem, em última instância, da causa final, a necessidade também tem sua razão de ser na natureza, isto é, tem sua finalidade.²⁰

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-I, q.1, art.2

¹⁸ Cf. *Ibidem*.

¹⁹ Henri Dominique GARDEIL, *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica*, 2013, p.428.

²⁰ Cf. *Idem*, p. 346-347.

2. Immanuel Kant e a determinação dos limites da razão

Em sua investigação acerca da capacidade epistêmica da razão, Immanuel Kant afirma que a intuição é o modo pelo qual o sujeito se relaciona com o objeto do qual se pretende obter conhecimento. Ao ser humano, a única intuição possível é a sensível ou empírica, por isso, afirma Kant, é necessário que o objeto nos seja dado. A intuição recebida pela sensibilidade é pensada pelo entendimento, do qual provém os conceitos. Os objetos dados à nossa intuição empírica – diferente da concepção de ente, que contém uma essência e o ser – são denominados pelo filósofo alemão de fenômenos²¹. Nestes, a matéria é aquilo que corresponde à sensibilidade e a forma corresponde ao diverso que torna possível a qualificação e a relação entre os fenômenos.²² Adquirimos o conhecimento do fenômeno através de uma experiência a posteriori, ou seja, somente depois de entrarmos em contato sensível com este podemos formular alguma representação do mesmo.

Quando apreendemos um fenômeno através da intuição sensível, formamos representações em nossa mente. Essas representações isentas de tudo que pertença à sensação são denominadas *formas puras*. Ainda, dessas formas puras Kant abstrai aquilo que formam os conceitos *a priori* em nossa mente. Essa abstração acontece da seguinte forma:

Se eu retiro da representação de um corpo, assim, aquilo que o entendimento nele pensa, como substância, força, divisibilidade etc., e também aquilo que nele pertence à sensação, como impenetrabilidade, dureza, cor etc., ainda me resta algo dessa intuição empírica, a saber, extensão e figura. Estas pertencem à intuição pura, que, mesmo sem objeto real dos sentidos ou da sensação, tem lugar *a priori* na mente como uma mera forma da sensibilidade. A uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori* eu denomino *estética transcendental*.²³

²¹ Cf. *Idem*, p.71.

²² Cf. *Idem*, p.72.

²³ *Ibidem*.

Este movimento de abstrair, desde o fenômeno até formarmos as formas puras a priori, somente é possível, afirma Kant, porque existem duas formas puras da intuição sensível que são princípios a priori para o conhecimento, são elas o espaço e o tempo²⁴. O espaço deve ser considerado a condição e o fundamento subjetivo que torna possível a intuição dos fenômenos, ele é uma intuição pura a priori²⁵. Da mesma forma, o tempo "(...) é uma condição a priori de todos os fenômenos em geral e, de fato, a condição imediata dos fenômenos internos (nossa alma) e, por isso mesmo, a condição mediata também dos externos"²⁶. Dadas estas considerações, e por que, para Kant, nosso conhecimento depende, então, do espaço e do tempo como duas condições a todo e qualquer conhecimento, nos limitamos a resumir sua teoria do conhecimento em um dos trechos mais densos de sua Crítica em que diz:

É próprio da nossa natureza que a *intuição* só possa ser *sensível*, i. e., que só contenha o modo como somos afetados pelos objetos. Por outro lado, a faculdade de *pensar* o objeto da intuição sensível é o *entendimento*. Nenhuma dessas propriedades pode ser preferida à outra. Sem a sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem o entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Por isso, tornar sensíveis os seus conceitos (i. e., acrescentar-lhes o objeto na intuição) é tão necessário quanto tornar compreensíveis suas intuições (i. e., colocá-las sob conceitos).²⁷

Como já citamos, para Kant, o fenômeno é o que nos é dado pela nossa intuição sensível. E aquele não é algo que nos é dado em *essência*, i. e., não nos permite o conhecimento das coisas em si.

Segundo essas determinações kantianas, sua crítica determinara os rumos da filosofia moderna e contemporânea, defendendo a impossibilidade do conhecimento metafísico como ciência.

²⁴ Cf. *Idem*, p.73.

²⁵ Cf. *Idem*, p.74-77.

²⁶ *Idem*, p. 82

²⁷ *Idem*, p.96-97.

Entretanto, a própria filosofia não parou aí, mas como é de sua natureza, procurou desenvolver-se de maneira original. Não pretendemos neste artigo refutar as determinações kantianas, nem mesmo formular uma via de acesso ao conhecimento de Deus, mas explorar em que caminhos se encontra este tema na contemporaneidade. Também não pretendemos trazer todas as pesquisas atuais, mas iremos nos deter em alguns autores da corrente tomista da contemporaneidade.

3. Críticas neotomistas às consequências kantianas

Apesar de sua crítica, Kant defendia a importância da Metafísica. Suas críticas não tinham o propósito de arruinar toda e qualquer pesquisa metafísica, pelo contrário, mas estimular e salvaguardar a busca por um método verdadeiramente metafísico. Urbano Zilles afirma em seu *Discurso sobre o fim da metafísica* que “(...) o propósito de Kant não foi o de despotencializar e reduzir a metafísica, mas de mostrar, por meio de uma metafísica transcendental, que ele mesmo denominou de “metafísica da metafísica”, os limites da metafísica como ciência”²⁸. A primeira necessidade deste conhecimento para Kant vem da necessidade de regular as ações práticas humanas, que para ele, só podem ser reguladas por uma ideia (ou ideal) de um ser humano divino: “(...) temos de admitir que a razão humana contém não apenas ideias, mas também ideais que, embora sem a força criadora *platonica*, têm *força prática* (como princípios regulativos) e servem de fundamento à possibilidade da perfeição de certas *ações*. (...) e nós não temos outro padrão de medida para nossas ações senão o comportamento desse ser humano divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos melhoramos”²⁹. Ele afirma ainda que apesar de, racionalmente e empiricamente, não ser possível provar a existência deste ser, “(...) também não pode ser refutada.”³⁰.

²⁸ Urbano ZILLES, *Discurso sobre o fim da metafísica*, 2019, p.68.

²⁹ Immanuel KANT, *Crítica da razão pura*, 2015, p. 449-450.

³⁰ *Idem*, p.490.

Enfim, Kant rejeita qualquer tentativa especulativa e empírica de determinar um ser supremo, i. e., Deus, mas não rejeita que possa haver outros caminhos, desconhecidos até então. Por sua vez, o pensamento kantiano também incitou críticos de suas considerações, de modo especial, os neotomistas. A primeira crítica que estes buscam rebater é a crítica moderna ao realismo tradicional, transformado em fenomenismo, fruto de um ceticismo e/ou agnosticismo epistêmicos. Com a dúvida cartesiana iniciou-se um movimento de negar a possibilidade do conhecimento objetivo das coisas, pela possibilidade do erro e do engano, tendo no *ego* o princípio subjetivo de uma realidade fenomênica. Como afirma Henri-Dominique Gardeil, “(...) a filosofia antiga se desenvolveu de modo natural sobre a base do realismo da inteligência” e por isso, este questiona se as críticas modernas ao realismo “(...) devem conduzir a abandonar essa posição inicial, isto é, à renúncia de partir do ser (...)”³¹.

Para Gardeil, o ceticismo cartesiano relativo à realidade, já levantado pelos céticos contemporâneos de Aristóteles, fora radicalmente rejeitado por este, pois o completo ceticismo destrói-se a si mesmo³². O neotomista afirma que o engano justamente é uma possibilidade que nos leva à afirmação da verdade, pois só pode se enganar em relação à realidade quem sabe o que é o enganar-se, em outras palavras, que isso é uma oposição a outra possibilidade, a da afirmação. Assim, Gardeil conclui que “(...) o fato psicológico do erro, evidentemente incontestável, nos impõe determinar, é a natureza verdadeira da verdade e do seu contrário, o erro, assim como os meios de distinguir uma de outro: tal fato postula a instituição de uma criteriologia, e nada mais.”³³

Outra crítica feita por Gardeil ao método kantiano é sobre a relação empregada entre sujeito e objeto, determinadas por Kant como uma relação fenomênica. Para Gardeil, existe uma ponte segura entre o sujeito pensante e o objeto externo, pois ambos fazem parte do mesmo mundo, não de realidades opostas e/ou se-

³¹ Henri Dominique GARDEIL, *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia, Metafísica*, 2013, p. 334.

³² Cf. *Idem*, p. 335.

³³ *Ibidem*.

paradas e, ainda, os objetos não são percebidos apenas pelos nossos sentidos, pois quando percebemos algo, imediatamente invocamos nosso pensamento, isto é, percebemos os objetos numa relação direta do pensamento com eles. Existe certamente um mistério por traz da compenetração na relação dos seres – sujeito e objeto -, mas por isso, negar, *a priori*, a realidade desta relação parece, para Gardeil, imponderado³⁴.

Uma outra crítica feita pelo filósofo francês é a da complexidade de nossa estrutura interior, que parece ser reduzida por Kant e por outros a uma concepção excessivamente materialista, pois, apesar de o pensamento ser uma condição imanente do sujeito, não se pode negar, de forma evidente, que uma atividade, por ser imanente, não possa ser constituída também de transcendência³⁵. Outro argumento é o da complexidade da realidade e da experiência desta, que não permite a redução da atividade do conhecimento a simples conceitos *apriorísticos*, i. e., “(...) não é de modo algum evidente que o conhecimento seja determinação absoluta de um objeto ou atividade pura” e ainda, “O que se torna problema é o como e não a existência de um liame entre espírito e o real.”³⁶. Enfim, Gardeil conclui que não podemos querer partir de outro princípio que não seja o realismo³⁷, e este, por sua vez, evoca o ser.

Outro neotomista a criticar o método kantiano idealista é o padre Garrigou-Lagrange, que afirma que a negação de uma realidade objetiva, i. e., ontológica, equivale a colocar o irracional como fundamento do racional, em outros termos, fazer dos atos intelectuais atos “*sem razão suficiente*”³⁸, e continua:

A inteligência só pode afirmar pelo verbo *ser* a identidade real de um sujeito e de um predicado (que algo é tal) se essa identidade real lhe parece evidente, quer unicamente pela análise das noções (*a priori*), quer pelo exame das coisas existentes (*a posteriori*); mas se faltarem uma e outra dessas

³⁴ Cf. *Idem*, p.336.

³⁵ Cf. *Idem*, p.335.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cf. *Ibidem*.

³⁸ Réginald Marie Garrigou-LAGRANGE, *Deus, sua existência e sua natureza: solução tomista das antinomias agnósticas*, 2020, p.139.

duas evidências, a afirmação é irracional, sem razão. Como impor a razão cegamente aos fenômenos uma pretensa inteligibilidade que eles não têm?³⁹

Lagrange afirma, assim, que a filosofia transcendental de Kant permanece subjetiva e que, por isso, os fenômenos, em vez de procederem de uma realidade objetiva, partem do *eu* e, desta forma, a ciência do eu é a medida de todas as coisas, i. e., as categorias *a priori* da nossa razão, porém, se fosse assim, não poderia haver ignorância por parte desta ciência, mas os fatos mostram o contrário⁴⁰.

Mas depois de Kant, a crítica parece ter se tornado um princípio universal para qualquer filosofia. Por isso, Gardeil questiona se não seria então necessário elaborar uma epistemologia tomista do “realismo crítico”. Segundo este, o filósofo francês Etienne Gilson se manifestou contra esta possível tentativa, pois para ele, buscar estabelecer um realismo crítico nos obrigaria a voltar para Descartes ou Kant e, por fim, terminaríamos novamente idealistas⁴¹, pois “(...) partindo-se do conhecimento previamente isolado do real, jamais se conseguirá reencontrá-lo.”⁴². Ademais, afirma Gardeil, o realismo tomista é um realismo refletido e que tem autoconsciência, que se apoia sobre a evidência que temos de ser, relativo a um objeto real⁴³.

As afirmações até aqui já nos deram, com real substância, uma argumentação segura contra as críticas ao realismo, mas Gardeil não para por aí. Ele nos coloca uma pergunta fundamental acerca do conhecimento: “(...) é possível formar uma noção do conhecimento que não implique sua ordenação ao real?”⁴⁴ O filósofo responde à questão. Para a filosofia tomasiana o conhecimento se distingue em duas etapas: primeiramente, as simples apreensões

³⁹ Cf. *Idem*, p.140.

⁴⁰ Cf. *Idem*, p.141.

⁴¹ Cf. Henri Dominique GARDEIL, *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia, Metafísica*, 2013, p. 339.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cf. *Ibidem*.

⁴⁴ *Idem*, p. 340.

sões e as sensações e, depois, os juízos. A verdade apreendida está nesta última, pois nas sensações e nas simples apreensões o espírito ainda não refletiu sobre o objeto apreendido. Enfim, é no juízo que a verdade se manifesta. Portanto, conclui Gardeil:

[...] existe um primeiro momento do conhecimento onde o objeto não aparece na sua distinção do sujeito: mas devemos nos apressar em acrescentar que nesse nível, que, por outro lado, corresponde a um estado instável e inacabado do pensamento, o próprio conhecimento não é consciente: sou como que absorvido pelo objeto. Se venho então a refletir sobre meu ato, meu pensamento se torna consciente em mim, objeto e sujeito se destacam um do outro, vejo que meu conhecimento é verdadeiro. Mas todo esse movimento [...] implica o juízo.⁴⁵

Após essa afirmação, Gardeil coloca em definitivo o problema do realismo no juízo. É preciso, então, buscar de que forma podemos atestar o realismo através do juízo. Ele parte de um exemplo, tomando inicialmente uma preposição: “esta cortina é azul”. Vemos aqui duas noções distintas, a de *cortina* e a da cor *azul*; ao afirmar esta preposição ligamos as duas noções. Da relação existente entre ambas as noções o filósofo nomeia de uma *relação de atribuição*. Podemos afirmar desta atribuição que ela é verdadeira, i. e., que ela é conforme a realidade⁴⁶. Desta articulação, afirma Gardeil, existe uma relação entre o *pensamento* e o *ser*, que constitui a veracidade desse juízo. Negar esta relação faz com que o juízo perca toda sua integridade, em outras palavras, “(...) não há mais relação com o que é, e a relação que eu estabeleceria entre o sujeito e o predicado se esfuma”⁴⁷.

Portanto, afirma Gardeil, assim como no juízo do exemplo acima, todos os juízos lógicos – de relação, hipotético, etc. – são afirmados em referência ao real. Citando o Padre Roland-Grossetin, Gardeil conclui que “(...) a análise do juízo me permite constata-

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ Cf. *Idem*, p. 346.

⁴⁷ Cf. *Ibidem.*

tar que o objeto não está inteiramente determinado para o sujeito, e não pode ser afirmado por ele senão à medida que é pensado em relação com ‘o que é’. Sem essa relação, o juízo é sem valor”⁴⁸.

Debruçando-se, em seguida, sobre a atividade subjetiva (ou psicológica) do juízo, Gardeil continua sua análise sobre o realismo deste. Prossegue questionando o que faz com que afirmemos a proposição do exemplo acima, i. e., que “esta cortina é azul”. Evidentemente, é porque vemos, sensivelmente, que “a cortina é azul” ou, ao menos, nos parece ser assim. Porém, não devemos reduzir isso que parece ser apenas aos nossos sentidos, necessariamente. Intelectualmente também “vemos” que certas coisas são, por exemplo, como a proposição de que “o todo é maior do que a parte”. Aqui, vemos que a evidência é constitutivamente um elemento de todo juízo⁴⁹. Desta análise, procede a conclusão: “Em uma tal operação, certamente o espírito não está inativo, ele atribui positivamente o predicado ao sujeito; mas se o faz é porque se vê objetivamente determinado. Um juízo sem intuição, um juízo cego, está totalmente fora de toda psicologia real”⁵⁰.

Desta forma, diremos, com Gardeil, que o juízo implica duas relações, ou seja, a de valor de ser que nos aparece e a evidência de sua relação. Portanto, quando emitimos um juízo, nos colocamos em relação não com um “é” proposital, mas com um *ens verum*, em outras palavras, um ser verdadeiro, que “exprime a realidade da conformidade de minha inteligência ao ser objetivo”⁵¹. Nosso julgamento é sempre em relação com o próprio ser objetivo. Por isso, o ser não é posto por nós como algo que provém do nosso sujeito. Enfim, assegura Gardeil que “(...) o real não é nada mais do que aquilo que existe ou que se refere à existência”⁵², por isso:

⁴⁸ ROLAND-GROSSELIN *apud* Henri-Dominique GARDEIL, *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia, Metafísica*, 2013, p. 347.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*.

⁵⁰ Henri-Dominique GARDEIL, *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia, Metafísica*, 2013, p. 347.

⁵¹ *Idem*, p. 348.

⁵² *Ibidem*.

Dizer que o conhecimento é relativo *ao que é* ou que se reporta ao *real*, ou, portanto, que tem valor realista, é significar exatamente a mesma coisa. Essa consideração, tão decisiva quanto simples e imediata, resolve quanto a si o problema do realismo do conhecimento. Pelo fato de que, julgando, meço-me ao *que é*, meu conhecimento tem, em princípio, uma dimensão realista. Conhecer, sei agora, é perceber *o que é*. [...] o real a que me refiro e que afirmo nos meus juízos não possui sempre exatamente o mesmo valor. Há diferentes modalidades de ser [...]. No seu realismo, meu pensamento respeita, portanto, o valor mesmo da realidade dos seus diferentes objetos.⁵³

Sobre o ato próprio de pensar, Garrigou-Lagrange afirma que, do ponto de vista idealista do pensamento, o sujeito não pode nem mesmo conhecer a realidade deste ato, apenas sua representação e ainda que conhecesse a realidade de forma diretamente consciente, não poderia estar certo disso, porque, duvidando da objetividade, está colocando em xeque o princípio de contradição como garantia de um pensar sem contradições.

Enfim, chegamos à conclusão inicial de que o nosso conhecimento é positivamente real, e não idealista, em que só conhecemos fenômenos a partir das categorias *a priori* do intelecto. Com isso, não queremos afirmar que nosso conhecimento é, portanto, apenas idealista, à maneira kantiana, mas tão longe está de ser um conhecimento de aparências flutuantes determinadas apenas pelos nossos sentidos. Existe, portanto, uma relação real entre um sujeito pensante real e um objeto de apreensão também real. Desta conclusão, pensamos ser naturalmente possível a aplicação de um método indutivo validamente conclusivo e veraz.

Uma das bases da epistemologia tomasiana é a lógica aristotélica, e o método indutivo é o que dá ao conhecimento a possibilidade de conhecer por um acúmulo de inferências, já que nossa inteligência não pode esgotar de uma vez a inteligibilidade dos objetos apreendidos. Vimos, anteriormente, que nosso conheci-

⁵³ *Idem*, p.349.

mento parte da realidade do *que é*, por isso, as induções seguintes seguem-se de dados objetivos que, aplicados de modo coerente, nos levam a conclusões também objetivas: “(...) em virtude de uma primeira verdade suposta como adquirida, o antecedente, ela conclui com uma verdade nova, o conseqüente.”⁵⁴ Não queremos nos ater aqui no desenvolvimento metodológico da indução na lógica aristotélica, mas apenas evocar o princípio deste método e no que consiste, de forma geral, sua aplicação.

O silogismo ou a dedução, afirma Gardeil, é a forma mais perfeita de raciocínio, do qual, infere-se um conseqüente, pois um antecedente carrega sua razão de ser. Nesta passagem, é necessário a aplicação de um termo médio que ligue o conseqüente ao antecedente e, não só isso, é preciso supor certos princípios e definições que não podem ser demonstrados pela própria dedução, mas que invocam uma nova operação que assegure seus pressupostos. Esta operação é a indução⁵⁵, que consiste, na própria definição aristotélica, “(...) a passagem dos casos particulares ao universal”⁵⁶. Não iremos, pormenorizadamente, ater-nos na explicação desta afirmação, mas nos perguntemos: como se autoriza a passagem dos casos particulares para os universais? Afirma Gardeil: “A *constância* das relações, no nível dos fatos, pode, portanto, ser interpretada como o signo de uma necessidade de direito, correspondente ao plano das naturezas”, e completa ainda que a indução é realmente válida “(...) quando o mesmo fato se reproduzir no maior número dos casos e nas circunstâncias mais variadas possíveis”⁵⁷.

O filósofo francês ressalta que na modernidade a finalidade do método indutivo, que antes era de remontar-se às formas, torna-se outro, ou seja, o da determinação do método científico, porém, em termos metodológicos, pode-se equiparar a doutrina aristotélica com às dos modernos Francis Bacon e Stuart Mill⁵⁸. Existe,

⁵⁴ Henri-Dominique GARDEIL, *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: introdução, lógica, cosmologia*, 2013, p. 165.

⁵⁵ Cf. *Idem*, p. 165-166.

⁵⁶ Aristóteles, *Tópicos*, I, c.12, 105 a 12.

⁵⁷ Henri-Dominique GARDEIL, *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: introdução, lógica, cosmologia*, 2013, p. 172.

⁵⁸ Cf. *Idem*, p. 173.

portanto, um método válido aplicado à realidade para conclusões efetivas sobre esta e que nos levam a conclusões posteriores. Por hora, nos bastam estas conclusões.

Há um consenso em relação à causalidade na natureza tanto para a filosofia tomasiana quanto para a filosofia kantiana. Porém, as concepções tomam caminhos divergentes quando levados para um plano superior. Para o São Tomás de Aquino, a causalidade é princípio metafísico, já para Kant, uma categoria *a priori* da razão. Gardeil, por sua vez, procura defender a tradição tomista de que a causalidade é tanto constituinte natural como metafísica da realidade. Em princípio, nossa experiência mais rudimentar da realidade nos leva a esta constatação e, ainda que pareçamos estar enganados vez ou outra, a nossa experiência subjetiva não nos engana: “(...) quero levantar o braço e o levanto efetivamente; permaneço persuadido de que sou eu que fui a causa do movimento de meu braço. Toda a vida prática, e, poder-se-ia acrescentar, todo o pensamento científico repousa sobre essa suposição de que os seres, de que temos a experiência, agem uns sobre os outros.”⁵⁹.

Portanto, no plano experiencial, é relativamente fácil percebermos e constatarmos esta relação efetivamente. Entretanto, a metafísica tomasiana defende a causalidade a níveis metafísicos. Após as determinações kantianas sobre os limites da razão, ainda nos perguntamos com Gardeil, se seria possível a defesa da causalidade como princípio metafísico. Para São Tomás – assim como em Aristóteles – existem quatro causas, a saber: causa eficiente; causa formal; causa material; causa final. Queremos, pois, aprofundar sobre a causa eficiente, aquela que se refere à uma causa primeira. Gardeil toma duas provas para sustentar a causalidade como princípio transcendente, a primeira se refere a afirmação de que “*Tudo o que é movido é movido por um outro.*”; e a segunda prova refere-se ao “*(...) ser que não é por si é necessariamente por um outro.*”⁶⁰.

Tomemos a primeira afirmação. Nesta são invocadas as categorias de *ato* e *potência*, uma das razões mais profundas para a afirmação da causalidade como princípio. O movimento, em

⁵⁹ Henri-Dominique GARDEIL, *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica*, 2013, p. 430.

⁶⁰ *Idem*, p.430-431.

sentido geral, pode ser entendido como “(...) toda passagem da potência ao ato”, enfim, todo o devir. Consideremos o movimento como algo efetivo e real. A primeira conclusão a que chegamos é de que “(...) um ser em potência não pode ser atualizado senão por um ser em ato”, pois nenhum ser pode estar em ato e em potência no mesmo instante, sob o mesmo aspecto, por isso, a passagem de um ser da potência ao ato só se efetua pela ação de um outro ser já em ato.

Já na segunda afirmação, o ponto de partida não é o movimento, mas o ser que não pode ser por si mesmo, i. e., sua existência não advém de sua própria natureza ou de sua essência, por isso, este é contingente. Um ser contingente é um ser composto de elementos diversos, que não possui em si mesmo uma unidade própria, por isso, sua existência é acrescentada a si, não gerada por si mesmo. Por esta razão, sua existência requer, necessariamente, uma causa eficiente. Assim, conclui Gardeil: “Todo ser que não tem sua razão de ser por si, tem-na por um outro. Ora, o ser contingente é um ser nestas condições: sua existência não tem sua razão de ser na sua essência; portanto, o ser contingente tem sua razão de ser em um outro, quer dizer, é causado.”⁶¹.

Com efeito, Gardeil atesta o valor transcendente do princípio de causalidade, pois quando afirmamos que “o ser que não é por si é por um outro”, não fazemos uma afirmação apenas analítica, visto que o predicado não está contido no sujeito, ou seja, podemos conceber um ser contingente sem remontar à sua causa, porém, quando entendemos o que significa a afirmação de que “o ser que não é por si é por outro” percebemos que há uma implicação causal entre o sujeito e o predicado⁶². Existe ainda outra implicação na transcendência da causalidade. Se afirmarmos que os seres não dependem de uma cadeia causal, afirmamos, consequentemente, que estes são seres que não são por um outro, com efeito, devem ser por si mesmos, mas esta afirmação só pode caber a Deus, cujo ser não tem semelhante e cuja natureza confunde-se com o ser⁶³.

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² Cf. *Idem*, p.432.

⁶³ Cf. *Ibidem.*

Também Garrigou-Lagrange afirmara, em defesa da transcendência da causalidade, que esta não pode ser percebida sensivelmente *per se*, mas é inteligida dos sensíveis, por isso, a causalidade é um sensível *per accidens*, “(...) pois é percebido de imediato pelo intelecto ao apresentar-se a coisa sentida” e a percepção dos sensíveis nos leva a afirmar também, com absoluta certeza, que “(...) *todo ser que pode não ser precisa de uma causa eficiente*, isto é, precisa ser *realizado* (no tempo ou *ab eterno*, pouco importa), porque a inteligência tem esta intuição: como a inteligência não convém a esse ser segundo o que constitui propriamente *per se primo*, só pode convir-lhe por outro (...).”⁶⁴.

4. Aplicação da quinta via de São Tomás na contemporaneidade

Tomando agora a quinta via de São Tomás de Aquino, a via do governo supremo das coisas e da finalidade do ser, que pressupõe a aplicação do princípio de causalidade e a aplicação de um método epistêmico realista, buscaremos se ainda existem, na contemporaneidade, fundamentos para nos ater a ela ou se, de fato, devemos superá-la inteiramente e buscar novos caminhos. Esta via tem a característica de uma prova teleológica, que pressupõe um sentido finalístico aos seres, uma orientação para algo, para um fim, e que este fim só poderia ser impresso nestes por uma inteligência criadora, pois estes mesmos seres carecem de inteligência. Kant afirmara que este tipo de prova poderia, no máximo, demonstrar a existência de um arquiteto para o universo e nada além, pois “O passo para a totalidade absoluta é inteiramente impossível através do caminho empírico”⁶⁵. Entretanto, a física e biologia modernas avançaram muito após as determinações kantianas, e alguns filósofos da ciência contemporâneos, como o britânico Richard Swinburne, buscaram demonstrar, com precisão, a ordem e uma possível teleologia na natureza.

⁶⁴ Réginald Marie Garrigou-LAGRANGE, *Deus, sua existência e sua natureza: solução tomista das antinomias agnósticas*, 2020, p. 213.

⁶⁵ Immanuel KANT, *Crítica da razão pura*, 2015, p. 482.

Por argumento teleológico, Richard Swinburne entende o argumento a partir de “(...) um padrão geral de ordem do universo, ou a partir da provisão das necessidades dos seres conscientes em favor de um Deus responsável por estes fenômenos”⁶⁶. Nesta definição, Swinburne argumenta que não se trata de um argumento teleológico que parte de padrões particulares. Ele inicia distinguindo a ordem espacial da ordem temporal. Na primeira, ele trata das regularidades de copresença, na segunda das regularidades de sucessão. Em uma regularidade de copresença, Swinburne entende, por exemplo, como uma cidade organizada, com suas ruas dispostas em ângulos retos ou uma estante de livros organizados alfabeticamente. Já em uma regularidade de sucessão, o filósofo britânico dá o exemplo de um homem dando passos padronizados de uma dança. Ele conclui que o universo se caracteriza por regularidades dos dois tipos, que não são produzidos por humanos ou algum outro ser corporal⁶⁷.

Esta característica do universo nos permite sua predição bem sucedida, através de fórmulas, e realizar uma variedade de propósitos, como fazemos com as máquinas, ainda que estas não tenham a mesma complexidade que o nosso corpo humano, por exemplo. Por tudo isso, os seres humanos veem na compreensibilidade do mundo um indicativo para a existência de um criador. Há que se observar também, relata Swinburne, que o mundo é muito mais ordenado do que exige a existência humana⁶⁸. Aprofundando sobre as regularidades de sucessão temporal, nota-se que existem dois tipos de regularidades: as regularidades de fenômeno e as regularidades fundamentais⁶⁹. As primeiras são as regularidades macroscópicas, aquelas que fazem as sementes regularmente dar o mesmo fruto, que faz a alimentação ser a fonte de nutrição ou desnutrição para o ser humano, que faz o dia se seguir da noite e a noite do dia, etc.; estas regularidades, por sua vez, são causadas pelas regularidades fundamentais, que são compreendidas pela Teoria Quânti-

⁶⁶ Richard SWINBURNE, *A existência de Deus*, 2015, p. 183.

⁶⁷ Cf. *Ibidem*.

⁶⁸ Cf. *Idem*, p.186.

⁶⁹ Cf. *Idem*, p.187.

ca, pela Teoria Geral da Relatividade e pelas quatro forças (força forte, força fraca, força eletromagnética e gravidade), que abarcam grande número de leis⁷⁰, que regem o elenco básico das partículas fundamentais (os fótons, léptons, elétrons, mésons, bárions, prótons e nêutrons)⁷¹.

Estas características deram ao universo as condições necessárias para a sua evolução ao que conhecemos hoje, mas nem todas as leis e condições iniciais permitiriam a existência dos seres humanos. Desta forma “(...) podemos dizer que o universo está “sintonizado” para a evolução de corpos humanos se as leis e condições iniciais conduzem a isso (...). Apenas uma gama muito estrita de leis e condições iniciais permite uma evolução assim.”⁷². Hoje em dia, a teoria mais aceita entre a ciência é a de que o universo teve seu início há aproximadamente 15 bilhões de anos atrás, em uma explosão conhecida com o nome de *Big Bang*, desta forma, para que fosse possível a formação de seres inteligentes como os humanos, as condições no momento mesmo do *Big Bang* teriam que ser muito exatas⁷³. Assim explica Swinburne:

Se, para o valor atual das constantes gravitacional e cosmológica, a velocidade inicial de expansão tivesse sido ligeiramente maior que a velocidade inicial real, o efeito teria sido que o resultante de uma constante cosmológica significativa positiva – as estrelas e, portanto, os elementos mais pesados, não se formariam. Se tivesse sido ligeiramente menos, o efeito teria sido o mesmo que o produzido por uma constante cosmológica negativa significativa – o universo teria entrado em colapso antes que fosse esfriado o bastante para que os elementos se formassem.⁷⁴

⁷⁰ Cf. *Idem*, p.188.

⁷¹ Cf. *Idem*, p. 203.

⁷² Cf. *Idem*, p.202-203.

⁷³ Cf. *Idem*, p.206.

⁷⁴ *Ibidem*.

Portanto, foi exigida alguma regularidade cósmica inicial na distribuição da matéria-energia para que fosse possível a formação das galáxias e de todas as suas componentes: “O universo tem de começar com a densidade, quantidade de heterogeneidade de radiação e velocidade de expansão corretas e isto significa (dentro de um intervalo muito estreito) a quantidade atual.”⁷⁵. Como em toda tese, por outro lado, existe a antítese defendida de que vivemos em um multiverso e isso garante que em meio a inumeráveis universos, ao menos um seria ordenado e sintonizado como o nosso. Entretanto, afirma Swinburne que uma teoria é mais simples quando esta postula menos entidades, em outras palavras, é bem mais simples postular a existência de um Deus do que um número infinito de universos irregulares entre si e resultantes de uma casualidade. E ainda que esta teoria dos multiversos fosse defendida e fosse a causa de nosso universo, ainda assim restaria a questão do “porquê” nosso universo é sintonizado para a vida inteligente⁷⁶.

Por fim, Swinburne atribui uma razão de beleza ao processo evolutivo, que pode ter dado ao universo uma finalidade, o de ser percebido esteticamente pelos seres humanos, desta forma, afirma Swinburne:

Se seu único objetivo ao criar o universo fosse povoá-lo com seres humanos, não haveria sentido produzi-los por processo evolutivo longo. Mas há outras boas características do universo que Deus tem boa razão de levar a efeito. [...] Deus tem toda razão de levar a efeito esse processo de desenvolvimento a partir do *Big Bang* por sua beleza, mesmo que ele fosse a única pessoa observá-lo. Mas, é claro, ele não é a única pessoa a observá-lo. Nós podemos observá-lo por meio de nossos telescópios, alcançando estágios cada vez mais iniciais de nosso universo. E Deus tem a mesma razão de dar origem a plantas e animais – sua beleza.⁷⁷

⁷⁵ *Idem*, p. 207.

⁷⁶ Cf. *Idem*, p. 216.

⁷⁷ *Idem*, p. 219.

Ele ressalta ainda que a uniformidade da beleza na natureza só pode ser encontrada nos produtos fabricados pelos humanos na medida em que estes intencionam um valor de beleza nestes produtos. Por outro lado, Swinburne menciona que se o universo não foi criado por Deus, não temos razão de atribuir-lhe juízo estético, portanto, ver na beleza cósmica um argumento para existência de Deus tem sentido se a beleza for algo objetivo, que existem “(...) verdades acerca do que é belo e do que não é.”⁷⁸, enfim, se negamos o valor objetivo da beleza, negamos também as próprias leis psicofísicas que dão origem a sensibilidade estética humana.

Portanto, concluindo nossa pesquisa, temos que as críticas neotomistas ao pensamento kantiano encontram no realismo o seu principal ponto de partida. Vimos que a realidade, tanto exterior quanto interior ao sujeito, apresenta uma complexidade mais profunda que não lhe permite reduzi-la a representações fenomênicas e nem a redução do ato de conhecimento somente à experiência sensível. Vimos também que, como consequência do realismo, o juízo sobre a realidade se apresenta veraz, permitindo a aplicação do método indutivo de forma a adquirir um conhecimento seguro sobre a realidade. E ainda, os neotomistas reafirmam, contra a negação kantiana, a transcendência da causalidade que, pela contingência dos seres, reivindica uma primeira causa, que os atualize e os tire do não ser.

Conclusão

Chegamos ao final de nossa pesquisa. Ao longo do nosso curso de filosofia, muitos foram os questionamentos, mas nenhum ocupou maior espaço em nossos pensamentos do que a existência de Deus, pois o que nos levou, direta ou indiretamente, a desenvolver esta pesquisa foi o caminho vocacional que percorremos, e o nosso caminho, ou termo, só encontra sentido em Deus. Desta motivação, sentimos a necessidade de partirmos de uma filosofia concorde com nossas convicções, ou

⁷⁸ *Idem*, p. 221.

seja, a filosofia de São Tomás de Aquino. Mas não sejamos ingênuos. Ao longo do curso, conhecemos também o desenvolvimento da filosofia e o abandono dos modernos à tradição filosófica estabelecida na maior parte da história, na tentativa de fundamentar uma nova filosofia totalmente racional, lógica, enfim, absolutamente compreensiva.

Mas também, pudemos perceber que nenhuma filosofia é completa e que todos os sistemas contêm as suas limitações, e em sua maioria, acabam por levantar novos questionamentos cada vez mais complexos, tornando-se ainda mais inconclusivos. Porém, deste movimento, nasceu um método que se tornara prestigioso na contemporaneidade, isto é, o método científico, e não podemos negar os avanços conquistados através deste método na atualidade. Mas, dificilmente este poderá nos dar respostas acerca do porquê existimos, do porquê estamos aqui. No entanto, este método nos permitiu reconhecer características, dentro de nossos limites, que nos fazem indagarmos sobre o que vemos como fenômenos.

De modo especial, a causalidade percebida nos fenômenos que nos permitem criar relações entre seres aparentemente desconexos, nos leva a uma pergunta de como isso é possível. Longe de buscarmos as razões científicas para tal pergunta, nos interessa a resposta sob a perspectiva existencial. Pudemos ver em Kant a afirmação de que a percepção da relação de causalidade é apenas algo que nossa mente projeta no que vemos, em uma necessidade de organizarmos o que vemos, mas que isso não passa de uma necessidade subjetiva, e que não podemos afirmar que estas relações de fato existem. Mas, podemos ver, contemporaneamente, que não só existem relações causais, como existem relações que estão para além de nossa capacidade racional e sensível como, por exemplo, no mundo subatômico.

Por estas percepções que tivemos ao longo de nossa pesquisa, pudemos verificar que ao propor sua quinta via de conhecimento de Deus, São Tomás de Aquino não estava longe da realidade, mas de fato, percebia algo que só viria a ser comprovado séculos depois, de que existem relações verdadeiras entre os fenômenos e que estas relações endossam mais a exis-

tência de uma entidade providente que a de um mero acaso desgovernado. Ao determinar os limites da razão, Kant deu a modernidade maiores motivações para se ocuparem do mundo contingente, mas isso contribuiu para os cientistas descobrirem mais ainda o quão complexo é o mundo fenomênico e levá-los também a verdadeiros questionamentos existenciais, como é o caso de filósofos da ciência, aos quais nos referimos no último capítulo. Swinburne não é o único a defender a sintonia fina do universo como um indício de um ordenador, mas os limites de nossa pesquisa não nos permitiram trazer outros autores que defendem o mesmo pensamento.

Enfim, acreditamos ter atingido os objetivos propostos no início de nossa pesquisa, de conhecermos com maior profundidade as razões que fazem a humanidade se ocupar de um ente como princípio de tudo, seja através da filosofia, da religião, da moral, da ciência, etc. Como afirmara Aristóteles nos primórdios da filosofia, o homem deseja saber, conhecer as razões de tudo ao seu redor, muito mais deve se ocupar das razões que o fazem existir. Por isso, nos sentimos ainda mais instigados a continuar nossa pesquisa em um futuro, explorando outras faculdades humanas sobre o conhecimento de Deus, além do racional, pois este não só encontra limites neste conhecimento, mas exige maiores fundamentos que não podem ser respondidos logicamente, que invocam outros saberes. Acreditamos também que o próprio Kant deveria ter se ocupado de outras faculdades, como por exemplo, as emoções, sem as quais o homem se vê fragmentado.

Já a base tomasiana do conhecimento, isto é, o realismo, não permitiu a este fragmentar o homem e o mundo a sua volta, mas buscou dar espaço para o incompreendido através da fé, pressuposta em toda seu pensamento. Por este motivo, acreditamos não ser possível desqualificar totalmente as vias desenvolvidas por São Tomás, especialmente, sua quinta via, a via do governo supremo das coisas e da finalidade do ser, pois existem implicações religiosas em seu pensamento, que não foram desqualificadas pela modernidade, pelo contrário, se tornou objeto de profunda pesquisa por uma grande parcela dos filó-

sofos modernos e contemporâneos como manifestação natural do homem.

Enfim, concluímos que o fechamento à pesquisa deste ser, de um ser necessário, supremo, princípio de tudo e que traz também finalidade às coisas, ou melhor, que dá sentido a existência, não poderia ser aceito nem mesmo com determinações limítrofes para o nosso conhecimento, pois tomando a afirmação de Etienne Gilson inteiramente:

Quer o imaginemos como o resultado do julgamento espontâneo da razão, com São Tomás de Aquino; ou como ideia inata, com Descartes; ou uma intuição intelectual, com Malebranche; ou uma ideia resultante do poder unificador da razão humana, com Kant; ou um fantasma da imaginação humana, com Thomas Huxley, esta noção comum de Deus existe como um facto praticamente universal, cujo valor especulativo pode ser contestado, mas cuja existência não pode ser negada.

A pesquisa de Deus, portanto, permanece em aberto em nossas conclusões e em uma futura pesquisa, gostaríamos de nos ocupar mais a respeito do tema, por caminhos ainda não percorridos pelo nosso desenvolvimento e ainda, afirmamos a sua abertura em detrimento daqueles que julgam ser um esforço perdido ocupar-se deste empreendimento.

Referências

- ARISTÓTELES, *Metafísica*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. *Ortodoxia*. 2ª ed. Campinas: Ecclesiae, 2018.
- GARDEIL, Henri Dominique. *Iniciação a filosofia de São Tomás de Aquino: introdução, lógica, cosmologia*. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Filosofia Medieval).
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Deus, sua Existência e sua Natureza: solução tomista das antinomias agnósticas*. São Paulo: Molokai, 2020.
- GILSON, Étienne. *Deus e a Filosofia*. São Paulo: Edições 70, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2015. (Coleção Pensamento Humano).
- SMITH, Plínio Junqueira. *Dez provas da existência de Deus*. São Paulo: Alameda, 2006.
- SWINBURNE, Richard. *A existência de Deus*. 2ª ed. Brasília, DF: Academia Monergista, 2015.
- TOMÁS DE AQUINO. *O Ente e a Essência*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Vozes de Bolso).
- _____. *Suma Teológica I*. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *Suma Teológica II*. São Paulo: Loyola, 2001.