

DA CRIATURA AO CRIADOR

UMA ANÁLISE DA QUARTA VIA E SEU CONFRONTO COM A VIA PUCHRITUDINIS

*Felipe de Azevedo Ramos*¹

Introdução

A demonstração da existência de Deus sempre envolveu a especulação filosófica. De um lado nos encontramos com o ateu que diz em seu coração que Deus não existe (cf. Sl 52, 1) e de outro, com aqueles que creem em Deus, Sumo Bem, seja pela luz natural seja pela fé.

As razões para acreditar na existência de Deus são tantas, que poderíamos nos perguntar: por que existe o ateísmo?

Muitas respostas seriam plausíveis sob diversos prismas. Talvez, quem sintetiza melhor a resposta a essa pergunta seja Bento XVI.

O Santo Padre é muito preciso ao tratar da raiz do ateísmo contemporâneo. Segundo ele, este está erradicado num “moralismo”, num “protesto contra as injustiças do mundo e da história universal”. No fundo, a voz que clama no interior de um ateu é de que “um mundo onde exista uma tal dimensão de injustiça, sofrimento dos inocentes e cinismo do poder, não pode ser a obra de um Deus bom”.² Ora, essa tendência de revolta contra Deus onipotente não se tem senão acentuado, sobretudo desde o século XIX, com o movimento secularista e seus rebentos.

No século XX, a não-crença bafejou ventos de protesto. Um de seus tumores epidêmicos foi a rebelião juvenil da Sorbonne de maio de 1968, na qual sob o anseio de uma pseudoliberalidade fantástica, o homem não só negava a Deus, mas bradava impiamente o deicídio: “Mesmo se Deus existisse, seria preciso suprimi-Lo!”. Num como que “efeito rebote”, quem acabou por agonizar foi a própria sociedade...

1) O autor é membro dos Arautos do Evangelho e mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade de São Tomás de Aquino (*Angelicum*), Roma. Especializa-se ainda em Estudos Medievais com o Diploma Europeu de Estudos Medievais pela *Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales* (FIDEM).

2) *Spe Salvi*, § 42.

Entramos na posmodernidade. A tecnologia e o laicismo fazem tanto parte da vida do homem contemporâneo que nem sequer ideologias, protestos ou filosofias são necessárias para rejeitar a crença na existência divina. A civilização da imagem é arrastada pela maré irrefreada do turbilhão do agnosticismo. A sede de Deus foi simplesmente substituída pela sede de novidades.

Mas então, como encontrar a Deus?

Vejamos a resposta de São Tomás.

Talvez não tenha existido na história um teólogo-filósofo com a clareza e a precisão do Doutor Angélico. Seu modo silogístico e argumentativo de si bastariam para a sua investigação teológica. Porém, quis ele se utilizar da dialética para provar as verdades de fé: “*disputat cum negante sua principia*”.³ São Tomás não se limita a argumentar, mas se opõe corajosamente contra os desvios. Para ele, não basta dizer que é contra tal tese; é preciso dizer por que está equivocada e provar o contrário.

Ora, distintamente da dúvida universal proposta por Descartes⁴ (posição impossível e contraditória), São Tomás se utiliza da *interrogação* para elucidar seus argumentos. Quando se pergunta sobre a existência de Deus “*Utrum Deus sit*”,⁵ conhece perfeitamente tanto a existência divina como também — de modo eminente e apenas com a luz natural — todos os atributos que dela decorrem.

Por que ele quis fazer tais raciocínios? Não seria simplesmente mais fácil, seguro e honesto, crer?

Aqui nos deparamos com o que o Aquinate denominava *praeambula fidei*, ou seja, motivos dedutivos que reforçam e valorizam o próprio conteúdo teológico da doutrina.⁶ Mas não só isto. Utilizando-se do método de analogia, afirmava o Doutor Angélico que “assim como a graça aperfeiçoa a natureza, porque a pressupõe, assim também sob a fé está o conhecimento natural, o qual a fé pressupõe; e que a razão pode provar: por exemplo, que Deus existe, que Deus é uno, incorpóreo, inteligente e ainda outras coisas”.⁷ Nesta mesma

3) *S. Theol.* Ia., q. 1, a. 8.

4) Cf. DESCARTES, René, *Discours de la méthode*. (ed. e coment.: Étienne Gilson). Paris: Librairie J. Vrin, 1987, p. 31:24-30.

5) *S. Theol.* Ia., q. 2, a. 3.

6) De fato São Tomás atribui à razão uma triplíce função em relação à Fé: “*Ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei; ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei; ad resistendum his quae contra fidem dicuntur*” (*In De Trinitate*, Proem. q. 2, a. 3).

7) III Sent., d. 24 q. 1 a. 3 qc. 1 co. “*Sicut autem est in gratia perficiente affectum quod praesupponit naturam, quia eam perficit; ita et fidei substernitur naturalis cognitio quam fides praesupponit et ratio probare potest, sicut Deum esse et Deum esse unum, incorpoream, intelligentem, et alia hujusmodi.*”

linha se insere o famoso axioma anselmiano: “*fides quaerens intellectum*”, a fé busca uma melhor compreensão de si mesma. Ora, se luz da razão e da fé são provenientes ambas de Deus, como podem se contradizer...?⁸

Não se trata neste artigo de analisar a tão comentada, de um tempo para cá, relação entre razão e fé. Basta dizer que, por si, as famosas cinco vias para a demonstração da existência de Deus parecem ser a engrenagem de convergência entre a teologia, a filosofia e a ciência. Elas falam por si.

Haja visto que todas elas têm aspectos metafísicos muito importantes e universais, ressaltando, cada uma, aspectos particulares da filosofia recolhida por São Tomás: a primeira da passagem da potência a ato. A segunda do princípio de causalidade. A terceira, da contingência e da distinção de *esse* e *essentia*. A quinta, da ordem e da finalidade.

A quarta via, entre todas talvez menos comentada, também nos revela em poucas frases um verdadeiro cabedal da filosofia tomista. Nela é exposta a teoria da participação e da exemplaridade, da analogia, dos transcendentais e a atualidade do ser.

Passemos então ao estudo da quarta via. Num primeiro momento, é importante desfazer algumas objeções. Veremos como hodiernamente tais refutações tomaram a face amorfa dos sofismas. Em seguida analisaremos individualmente as diversas partes do discurso da quarta via. Por fim, veremos qual seria a relação da quarta via com a chamada “*via pulchritudinis*”, ou seja, o papel da beleza para chegarmos a Deus.

1. Quarta via e objeções

1.1 Texto da quarta via

A quarta via se toma dos graus que se encontram nas coisas. Encontra-se nas coisas algo mais ou menos bom, mais ou menos verdadeiro, mais ou menos nobre etc. Ora, mais ou menos se dizem de coisas diversas conforme elas se aproximam diferentemente daquilo que é em si o máximo. Assim, mais quente é o que mais se aproxima do que é sumamente quente. Existe em grau supremo algo verdadeiro, bom, nobre e, conseqüentemente 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

8) Cf. *Fides et Ratio*, § 43. Ver tb. SCG I, VII, 2: “Ora, só o falso é contrário ao verdadeiro, o que se manifesta claramente ao se verificar as definições de ambos, é impossível que a supracitada verdade da fé seja contrária aos princípios conhecidos naturalmente pela razão”.

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.⁹

1.2 Dawkins e seus delírios...

Muito objetado foi São Tomás. Já em seu tempo foi impugnado por estar seguindo demais o aristotelismo. Depois de sua morte podemos destacar Guilherme de La Mare e Pedro João Olivi entre os adversários mais resolutos.¹⁰

Avançemos oito séculos. Como são as objeções contra o Santo Doutor hoje em dia? Uma característica muito comum de seus hodiernos opositores é a deformação da especulação filosófica, tomando claras formas de uma “apologética irônica”, de caráter infundado e de visão reducionista. Este é o caso, por exemplo, do cientista ateu de origem inglesa Richard Dawkins em seu livro *The God Delusion*¹¹. Segundo muitos é o mais celebrado escritor popular sobre temas científicos na atualidade.

Dawkins critica todas as cinco vias do Doutor Angélico. Quanto à quarta via, segundo ele, nem sequer poderia ser considerado um argumento propriamente dito. Esse cientista se utiliza de banais exemplos que não fazem senão ironizar a razão transcendental de São Tomás. Entretanto, cai ele no próprio defeito de sua acusação, ou seja, da falsa argumentação. Diz o cientista sobre a quarta via:

9) (S. Theol. I, q. 2, a. 3) *Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicitur Deum.*

10) O primeiro se opôs amplamente no seu *Correctorium fratris Thomae* contra a individualidade da alma, fonte do pensar e sentir humanos, que é forma substancial do homem e que se encontra em cada uma de suas partes (ver I q. 76, a. 2-4; 8). O segundo, franciscano, foi uma controvérsia em torno da virtude da pobreza. Ver HORST, Ulrich. *Evangelische Armut und Kirche: Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens*, N.F., 1. Berlin: Akad.-Verl, 1992, p. 177-178.

11) DAWKINS, Richard. *The God delusion*. Boston: Houghton Mifflin Co, 2006. Tradução portuguesa; *Deus, um delírio*. (trad. Fernanda Ravagnani). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Isso é argumento? Se poderia também dizer que as pessoas variam em odor, mas podemos fazer uma comparação de um perfeito máximo odor concebível. Portanto deve existir um preeminente odorificante, que nós o chamamos Deus. Ou substitua qualquer dimensão que quiser que chega a uma equivalente fátua conclusão¹².

Já a partir da filosofia moderna, por exemplo, recordamos Hume que chegou a extremos de afirmar que a religião é insensata ou infundada, ou que corrompe a moralidade¹³ ou ainda Nietzsche, quando proclama a morte de Deus.¹⁴ Contudo, nada se compara às contendas ateias contemporâneas como no caso visto acima. As pretensas conclusões de Dawkins não são senão termos finais de exemplos completamente descabidos que roçam a blasfêmia numa propaganda sarcástica contra a existência de Deus. Não compreendeva o cientista que a quarta via se aplica somente a aspectos metafísicos e não a características físicas. Ademais, não podemos obviamente considerar um defeito como uma perfeição, mas sim um mal que, segundo o Aquinate, nada mais é que: *privatio debitae perfectionis*.¹⁵

Muito se poderia comentar sobre as falácias deste cientista de fama popular. Na realidade, segundo Alvin Plantinga em seu artigo *The Dawkins Confusion*, argumenta que apesar de Dawkins bravatear sua condição de versado em ciências, seus argumentos não podem nem sequer ser considerados científicos (tampouco filosóficos):

Deus, um Delírio, contém, entretanto, pouca ciência; é, sobretudo, filosofia e teologia (talvez 'ateologia' seria um termo mais adequado) e psicologia evolucionária, juntamente com um arruinar substancial de comentário social desacreditando a religião e seus efeitos supostamente nocivos.¹⁶

12) Idem , p. 76.

13) Veja Gerhard STREMMINGER, *Religion a Threat to Morality: An Attempt to Throw Some New Light on Hume's Philosophy of Religion*, *Hume Studies*, 15/2 (1989), 277-293; GASKIN, *Hume's Philosophy of Religion*, p. 192-208.

14) Cf. *Die fröhliche Wissenschaft*, § 108.

15) *De malo*, q. 1 a. 2 co.

16) PLANTINGA, Alvin. *The Dawkins Confusion Naturalism 'ad absurdum'*. (2007). Disponível em: <<http://www.christianitytoday.com/bc/2007/marapr/1.21.html>>. Acesso em: 25 ago. 2009.

1.3 *Objeções diversas*

A quarta via foi impugnada por diversos autores modernos. Talvez isso se deva por sua amplitude e aparente complexidade de conceitos. Leroy, comenta Elders (1995, p. 146), diz que essa via não seria senão uma modificação do argumento ontológico, proveniente de Santo Anselmo.¹⁷ O Aquinate considera que este tipo de argumentação não provaria de si a existência de Deus, pois é essencialmente apriorística (São Tomás admite a prova da existência de Deus apenas *a posteriori*, ou seja, partindo dos efeitos).¹⁸ Existe na tentativa anselmiana uma lacuna entre a transição do plano lógico para o real. Somente séculos mais tarde Kant introduziria o termo “argumento ontológico”, nome que se conserva nos nossos dias. Comparando com a quarta via, não há o mesmo tipo de lacuna entre o ideal e o real, pois está fundamentada na experiência objetiva, ou seja, sempre *real*.

Outros autores identificam a quarta via de São Tomás com o argumento ontológico, como por exemplo, Grünwald¹⁹ e Braig²⁰. Garrigou-Lagrange (1950, p. 277) também nos revela como, segundo Kant, esta prova seria um recurso inconsciente ou dissimulado do argumento anselmiano.

Van Steenberghen refuta a validade do princípio segundo o qual o mais ou o menos pressupõe um máximo. Segundo ele, não há nenhuma evidência para se crer nesse princípio.²¹

Francisco Suárez († 1617) já no século XVI negava a possibilidade de demonstração da existência de Deus pela 4ª via. Ademais, negou a validade da 1ª via (do movimento) e da 2ª via (causalidade).²² No século XX, o Pe. Pedro Descoqs, SJ em suas *Praelectiones Theologiae Naturalis*²³ (1935) nega especificamente a quarta via para a demonstração de Deus. E segundo Muniz

17) Ver *Proslogion* Cap. II (Em seu tempo foi chamada *Argumentum Anselmi*).

18) Cf. STREFLING, Sergio R., *O argumento ontológico de Santo Anselmo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 88-91.

19) GRÜNWARD, G., *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastic. Nach den Quellen dargestellt*. Münster, 1907. In: WAGNER, 1989.

20) BRAIG, K., *Gottesbeweis oder Gottesbeweise. Würdigung neuer und neuester apologetischer Richtungen in Briefen an den Hochw. Herrn Prof. Dr. Constantin Gutberlet in Fulda*, Stuttgart, 1888. In: WAGNER, 1989.

21) *Keine Spur von zwingender Evidenz aufweist apud* WAGNER (1989, p. 51).

22) Cf. *Disputationes Metaphysicae*, Disp. 29, sect. 1, num. 7. in SUÁREZ, Francisco. *Opera omnia*. (org. Charles Berton) Vol 26. Paris: Ludovicus Vivès, 1856, p. 15.

23) *Praelectiones Theologiae Naturalis*, II, p. 15, ss.

Uma análise da quarta via e seu confronto com a Via Puchritudinis

(1944, p. 390-391) outros, como Audin e Matiussi, SJ, negam todas as vias. E outros comentaristas simplesmente passam por essa via sem nada declarar.

Também o autor Sanford (1967, p. 679), no artigo *Degrees of perfection, argument for the existence of God*, da *Encyclopaedia of Philosophy* (2006), afirma — em relação à oposição de Francisco Suárez mencionada acima — uma certa relação e paridade da quarta via com a primeira e a segunda:

É suscetível que os mesmos tipos de objeções familiares sejam levantadas contra elas. Estas objeções, entretanto, parecem menos fortes contra a Quarta Via que os outros argumentos. Um leitor moderno quem está seguro da ideia de uma infinita hierarquia de causas eficientes pode bem se recusar da ideia de uma infinita hierarquia de perfeição crescente.

Se não objeções, a quarta via contém muitas interpretações, sobretudo a partir do século XX. Estas são tratadas de modo quase cabal por Marion WAGNER (1989) no primeiro capítulo de seu livro *Die philosophischen Implikate der “quarta via”*.

2. Análise e interpretação

2.1. Preliminares

A quarta via é também conhecida como *ex gradibus*, expressão tomada de seu próprio texto. Outros ainda a denominam como a da *causalitatis exemplaris*²⁴ ou da *excellentia*. Outros chamaram-na de argumento henológico (do grego εν, uno), pois ela conduz ao “*maxime unum*” ou ainda de argumento climacológico (do grego κλίμαξ, escala ou grau).

O que parece mais importante na via é o caráter hierárquico e graduado dos seres, e como a partir desses podemos chegar convenientemente ao conhecimento de Deus. Outro ponto de destaque é o princípio de participação, trazido à luz de modo eminente por Cornelio Fabro.

Apesar de ser talvez, como vimos, a menos comentada entre as vias, nos parece difícil reproduzir algo de inédito. Tanto mais se formos seguir o que comentava de modo jocoso Gilson (1961 apud González, 1995, p. 19)²⁵ que

24) A primeira, a segunda e a terceira via se enquadrariam no que se chama de *per viam causalitatis efficientis*, e a quinta *per viam causalitatis finalis*.

25) Cf. Original in Gilson E. *Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu*, «Divinitas», 15 (1961), p. 35-39.

para “proporcionar o sentido último da via teria que absorver antes uma pequena biblioteca”. E alerta ele de que o aludido autor acabe por não fazer um estudo filosófico propriamente dito, mas “acrescentar um comentário aos que o precederam”.

De fato, quando se trata da obra do grande São Tomás, é muito difícil falar de algo inédito... porém, um ponto pouco comentado da 4ª via é a referência ao *pulchrum*. Através de seu prisma podemos evidenciar mais de perto o quanto a harmonia da hierarquia canta as perfeições contingentes das criaturas e nos remonta a Deus Criador.

2.2 Esquema da Quarta via

Baseando-se em Marion Wagner (1989, p. 7) pode-se fazer dois silogismos da quarta via, de modo a ter uma visão de conjunto da mesma:

— Primeiro silogismo:

- M. O mais e menos nos dizem respeito a um máximo.
- m. Há o mais e o menos nas perfeições transcendentais.
- C. O mais e o menos nas perfeições transcendentais se dizem respeito a um máximo. Máximo de *bonum*, de *verum*, de *nobile* e, portanto, do ser.

— Segundo silogismo:

- M. O máximo é a causa de seus inferiores.
- m. Há um máximo nas perfeições transcendentais.
- C. Este máximo é a causa de seus inferiores → E é este o que “nós o chamamos Deus”.

A argumentação paralela à quarta via que São Tomás utiliza na *Summa contra Gentiles* é resumida e na ordem inversa²⁶.

- M. O que é sumamente *verum*, é sumamente *ens*.
- m. Ora, há um sumamente *verum*.
- C. Ora, há um sumo *ens*, e este é que chamamos Deus.

26) *Potest etiam alia ratio colligi ex verbis Aristotelis. In II enim Metaphys. Ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem Metaphys. Ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens. Et hoc dicimus Deum. (Contra Gentiles, lib. 1 cap. 13 n. 34 sublinhado meu).*

Aqui vemos também que a prova na SCG 1, 13 está estreitamente ligada com o *maxime ens* e a sua identificação com Deus. Ao passo que na quarta via se preocupa em deixar claro em seu termo final que esse *maxime ens* é a *causa* de quanto existe (*Allursache*).²⁷

2.3 O mais, o menos e o máximo

Consideremos agora a primeira parte da quarta via. Seu eixo central é como o mais e o menos, na criação, fazem referência a um máximo.

— *Ex gradibus qui in rebus inveniuntur*. Eis um princípio muito caro a São Tomás: o da hierarquia das coisas e seus diversos gêneros (mineral, vegetal, animal, homem, puros espíritos) em todo o contexto da ordem do Universo.

Quanto ao conceito *ex gradibus*, certos autores quiseram interpretar como se fosse apenas uma noção meramente *quantitativa*, ou seja, tudo no mesmo gênero de coisas é igual, o que se diferencia na realidade é a sua quantidade. Entretanto, ao contrário desta tese, inclusive no plano natural podemos perceber um “mais” ou “menos” intensos no calor, na luz, no som, etc. E, sem dúvida, no plano sobrenatural, como a sabedoria, a ciência, a virtude etc., as quais são suscetíveis de um progresso de um mais ou menos. Em outras palavras: há uma hierarquia na ordem do universo.

Com efeito, São Tomás atribui à palavra hierarquia dois significados: “Primeiro indica a *ordem* que compreende por baixo de si os *graus*, e deste modo, a hierarquia é uma ordem. De outro modo se indica um só *grau*, e segundo esta acepção se diz que existem diversas ordens numa mesma hierarquia”.²⁸ O conceito dos graus (*ex gradibus*) certamente tinha uma intrínseca relação com a hierarquia.

— *Magis et minus bonum et verum*. É, pois, um fato da experiência que na natureza encontramos um mais ou menos bom. Inúmeros exemplos são aplicáveis: “Este é melhor em latim que aquele”, “este toca melhor o piano que aquele” etc. Neste mesmo âmbito, esse princípio continua a funcionar inclusive no plano individual: “Este ano tal aluno foi melhor em matemática que no ano precedente”, etc.

27) Ver argumento de Laumen, *Das Gottesargument aus den Stufen der Vollkommenheit...* (1939) In Wagner (1989, p. 8).

28) *S. Theol.* I, q. 108, a. 2, ad 1. *Ad primum ergo dicendum quod ordo dupliciter dicitur: Uno modo, ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus: et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus unus: et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiae.*

Mas aqui se trata de um bem (*bonum*) ligado mais propriamente com o ser (*ens*). Este bem ontológico é o objeto próprio da vontade porque é “o que todos desejam”,²⁹ no sentido que “tudo o que é desejado tem uma razão de bem”.³⁰ Porém, “são mais apetecíveis na medida em que são perfeitas, pois tudo busca a perfeição”.³¹ O *bonum* é, por assim dizer, a “apetibilidade” (*rationem appetibilis*) do ser.

O *verum* de que nos fala São Tomás é o *verum* ontológico, ou seja, transcendental. O *verum* nesse sentido, segundo o Aquinate, está relacionado com a inteligibilidade: “O verdadeiro acrescenta ao ente uma relação de inteligibilidade com o intelecto”.³² Essa inteligibilidade está intimamente ligada ao ente e é com ele conversível (*sicut bonum convertuntur cum ente, ita et verum*).³³ Razão esta pela qual o ser é, sobretudo, ser conhecido e de abertura à inteligibilidade.

São esses qualificativos chamados de perfeições simples (absolutas). E em seu contexto da aplicação da analogia e da atribuição predicamental divina apenas esta tipologia de perfeição pode ser predicado analogicamente de Deus e da criatura, pois prescindem do espaço, do tempo e da matéria. São chamadas também perfeições puras (*simpliciter simplices*). Estas podem ser: a) *transcendentais* e este é ponto de partida do Aquinate para o desenvolvimento da quarta via, por exemplo, *unum, verum, bonum* etc. b) Não-transcendentais: *vivere, intelligere, velle*, as quais não se aplicam à quarta via.

Tampouco se aplica à quarta via as perfeições acidentais ou mistas, como a caridade, a justiça, a prudência, etc. Nem as quantitativas, como a luz, o calor, a cor, etc. Ou ainda as perfeições, que são essenciais ou genéricas e específicas, que podem ser realizadas só no tempo e no espaço. São chamadas *in indivisibili consistit*, como o caso do ser substancial.³⁴ Por exemplo, o fato de ser “homem” ou “não-homem”. Não podemos dizer que Pedro é *mais ou menos* homem que uma planta. Não há nem sequer o conceito de *gradação* neste caso.³⁵

29) *De Ver.* I, 1. *Quod omnia appetunt* (in I Ethic).

30) *S. Theol.* Ia., q. 6, a. 2, ad 2.

31) *S. Theol.* Ia., q. 5, a. 1.

32) *S. Theol.* Ia., q. 16, a. 3.

33) *Idem.*

34) Cf. *S. Theol.* I^a q. 76 a. 4 ad 4. “*Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit.*”

35) Cf. CORVEZ (1980, p. 75).

— *Et sic de aliis huiusmodi*. Neste caso podemos configurar que pelos exemplos que deu São Tomás anteriormente, quer ele tratar tão somente das perfeições transcendentais (o *nobile* é interpretado como o conceito filosófico de “valor”³⁶ ou ainda como “*pulchrum*”). Ademais, por tudo que vimos até agora, é óbvio que o Santo Doutor não quer aplicá-lo às perfeições de um gênero na ordem do ser: “Ninguém é mais o menos humano” que um outro humano no sentido *stricto* da palavra, ou ainda “nenhum círculo tem mais rotundidade que outro”, pois neste caso, se houvesse uma gradação desse aspecto inerente e evidente à noção de esfera, esta deixaria de ser o que intrinsecamente é.

— *Sed magis et minus dicuntur etc*. Este trecho se relaciona com o princípio aprimorado pela filosofia neo-platônica de “participação”, ponto-chave da quarta via. Esse conceito rende a ela o título de mais platônica entre todas. Por não recorrer a nenhuma demonstração da validade do princípio de participação, São Tomás certamente o considerava como princípio evidente, “*per se notum*”, segundo sua linguagem.

Por meio do princípio de participação se quer demonstrar que as perfeições divinas nas criaturas são “participadas” em diversos graus por elas. E que estes seres remontam, por sua hierarquia, a uma perfeição suprema, causa exemplar e eficiente de todas as perfeições no Universo; a um *ens* que possui todas essas perfeições em seu caráter máximo e absoluto.

O princípio de participação aprimorado por São Tomás é acrescido ao princípio de causa eficiente e também ao da limitação da potência pelo ato, derivados da metafísica aristotélica. O Angélico sintetiza e compara os princípios de participação ao “da potência e ato” como nos diz no *Quodlibet III* (q. 8, a. 20): “*Omne participans se habet ad participatum ut potentia ad actum. Unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse sicut potentia ad actum*”. Trata-se, pois, de que em Deus não se dá a participação mas a *comunicação* do Ser, pois n’Ele não há qualquer limitação (imperfeição) atribuída pela potência, pois é Ato Puro.

Considerando a quarta via e, sobretudo, a partir deste trecho, podemos afirmar com Muniz (p. 66-67) que São Tomás realiza uma corajosa síntese entre o aristotelismo e o platonismo.

36) Há outras opiniões a esse respeito. Garrigou-Lagrange, por exemplo, interpreta nobreza como sinônimo de “perfeição”. Esta acepção se pode encontrar, por exemplo, na *Summa contra Gentiles I*, 28: São Tomás descreve o perfeito como algo a que não se pode acrescentar nenhuma excelência (*nobilitas*).

— *Sicut magis calidum...* Neste exemplo — que evidentemente claudica ante a infinidade divina — São Tomás pretende demonstrar por um exemplo *físico* algo que se dá no plano *metafísico*. Neste caso, os comburentes “participam” da ignescência do fogo, assim como o ar participa da luz do sol.³⁷ Ora, esse tipo de participação se dá de modo análogo no plano teológico: quanto mais nos aproximamos de Deus, mais nos assemelhamos a ele,³⁸ nos tornando mais perfeitos.³⁹ Desta forma, Deus, possuidor da perfeição de modo absoluto, é também a causa da participação das perfeições criaturais *secundum magis et minus*. Por isso é Ele chamado de “*Esse totum perfectissimum*” ou “*superperfectus*”⁴⁰ pelo Aquinate.

2.4 O maxime ens, a participação e a analogia

Nesta segunda parte veremos mais a fundo o princípio de participação e da analogia. Continuemos por trechos.

— *Est igitur...* Conclui-se da existência de um ser que é máximo absoluto *quod maxime est*. Ora, essa plenitude só se pode encontrar em Deus, causa eficiente e possuidor de tudo em sumo grau. Ter a perfeição em máximo grau é tê-la *per essentiam* e de modo inverso, possuí-la de um modo fragmentário, limitado e deficiente é um estado apenas *per participationem*, segundo o princípio tomista: “*Deus est ens per essentiam et alia per participationem*”⁴¹. Ora, quem tem uma perfeição por essência é causa de tal perfeição em todos aqueles que a possuem por participação. É, pois, perfeição subsistente, *ipsum esse subsistens*. Corolário disso é que Deus tem o ser por essência (*per essentiam*); aquele que é, *quid est*, pois se não o possuísse, seria um *ens per participationem*, como no caso das criaturas.

— *Et per consequens maxime ens*. Aqui se configura um ponto essencial da filosofia tomista: o *esse*, do qual provém todas as perfeições. Por isso afirma o Angélico que “*esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se*

37) “*Quod aer participat lucem solis*” in *Expositio De ebdomadibus, lectio 2*.

38) Cf. *Summa Contra Gentiles*, III, c. 24, n. 6. “*Planum igitur fit quod ea etiam quae cognitione carent, possunt operari propter finem; et appetere bonum naturali appetitu; et appetere divinam similitudinem; et propriam perfectionem*”. (São Tomás fala aqui, inclusive, dos seres privados de inteligência),

39) Cf. *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio* c. 13, lect. 1 n. 964. Ver também *Expositio in Symbolum Apostolorum*, 22.

40) Cf. *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio* c. 13, lect. 1 n. 964.

41) *S. Theol.* Ia., q. 4, a. 3, ad 3.

Uma análise da quarta via e seu confronto com a Via Puchritudinis

omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus subsequentibus, sic enim ipsum esse prae habet in se omnia subsequencia”.⁴²

Nesse sentido, afirma González (p. 104) que “O *esse* se compara a todas as perfeições como o participado ao participante. O ser é anterior e mais simples que qualquer dos bens, valores e perfeições que em qualquer coisa podem se encontrar; em relação a este o ser é seu ato”. Aqui recordamos o princípio aristotélico: “Aquilo que, em grau maior participa [da natureza] dos outros [seres é aquilo] segundo o qual se dá neles o unívoco, como o fogo que é o quentíssimo por ser nos outros [seres] a causa do calor; e é o veríssimo o que nos seus posteriores é a causa de eles serem verdadeiros”.⁴³

Ilustra-nos González (p. 108) sobre esse princípio sob o prisma tomista:

O *esse* é a perfeição de todas as perfeições precisamente porque o ato de todos os atos e o ato de si se diz perfeição. O *esse* tomista, por ser ato primeiro e último, não é suscetível de receber nada de fora que o determine, porque então estaria em potência a respeito de algo; por isso, o *esse* ademais de ser ato de todo o ato, ato originário e último, é a plenitude de todas as perfeições (*perfectio omnium perfectionum; actualitas omnium actuum*).

Em vista disso, podemos chegar à conclusão de que São Tomás não parte exclusivamente dos diversos graus de ser (*esse*), porque assim — se seguirmos exclusivamente a escola platônica — poderíamos chegar a apenas uma *ideia* de um *maxime ens*, o qual correria o risco de não ser reconhecido necessariamente como Deus. Tampouco quis o Aquinate deixar de argumentar conjuntamente o *ens* com o *verum, bonum et nobile* porque dessa forma se poderia chegar a induzir a uma conclusão que conduziria a uma ideia de diversas divindades. Pois “o ato do ser é a raiz das restantes perfeições de cada ente, a diversa gradação na posseção de uma perfeição é um reflexo da gradação ou intensidade do ser” (GONZÁLEZ, p. 77-78). Desta forma pretende ele não deixar nenhuma possibilidade para os erros do ontologismo, pois parte da ordem natural, ou seja, não apenas ideal, mas real, para chegar a um *maxime ens* também real.

Assim, de modo sapiencial, o Angélico recorreu à própria demonstração platônica (do *verum, bonum et nobile*) para chegar a uma *Ideia Suprema* da divindade. A partir disso e no cume do movimento ascensional, demonstrou

42) *S. Theol.* Ia.-IIae, q. 2, a. 5, ad 2.

43) *Metaphysica, II, 993b 23-27*. Tradução portuguesa: ARISTÓTELES, *Coleção Os pensadores, vol. 2* (org. por José Américo Motta Pessanha; trad. da Metafísica por Vicenzo Coceo). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

que os transcendentais em seu conjunto são um único e simples (absoluto) *Maxime Ens*. Ora, esta identificação provém, como vimos, do princípio aristotélico de que “*quae sunt maxime vera sunt maxime entia*” e que este máximo ente é “*causa essendi et veritatis omnibus aliis*”.⁴⁴

E São Tomás, seguindo Platão, ainda vai mais longe no princípio de participação. Para ele, os transcendentais do ser (o *unum* ou o *bonum*, por exemplo) são o que são, antes de tudo em razão da participação, do que do fato de serem *per se*. “*Omnes inferiores immateriales substantias esse unum et bonum per participationem primi quod est per se unum et bonum*”.⁴⁵

A essa altura vemos a inteira dependência da criatura em relação ao Criador. Deparamos com “a oposição fundamental de estrutura entre a criatura e o Criador” (FABRO, 1954, p. 85). Ao mesmo tempo, concluimos que só é possível estabelecer uma relação da criatura com o criador mediante a *analogia*. Por isso é impossível construir um vínculo linguístico exato entre os seres criados e Deus no plano unívoco ou equívoco.⁴⁶ Esta tese diz respeito, sobretudo, ao ser, pois a criatura de si não possui o ser (*non habet esse*) senão em relação com o primeiro Ser causa eficiente. Mais radicalmente: nem sequer podem ser chamados “entes” sem um vínculo intrínseco com o primeiro Ser.⁴⁷ Por isso utiliza-se ele de diversas expressões para exprimir o contraste entre Deus e a criação: *esse per essentiam* x *esse per participationem*; *esse subsistens* x *quod habet esse*. Também baseado em São Tomás se poderia aplicar os termos *esse absolutus* e *esse receptum*.⁴⁸ Neste mesmo âmbito, nos diz São Tomás:

*Ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent; alias esse esset de intellectu cuiuslibet rei possit intelligi non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant.*⁴⁹

Desta forma o Aquinate nos prova a existência de um princípio de todo o ser: o Próprio Ser. Também nos faz concluir que este Ser não pode ser senão uno; já que a natureza da entidade é a mesma em todos os entes, ao menos analogicamente falando, este Ente Primeiro é causa de todo ser. Já todos os

44) *De Subst. Sep.* c. 3.

45) *Idem*.

46) Cf. *S. Theol.* I^o q. 4 a. 3 ad 3.

47) Cf. *Quodlibet* II, q. 2 a. 1 co.

48) Cf. *S. Theol.* Ia., q. 75, a. 5 ad 1.

49) *II Sent.*, d. 1 q. 1 a. 1 co.

atos de ser (*actus essendi*) são em potência de um único e último ato, o qual, como vimos, na metafísica tomista é denominado *Actus Purus*, cuja natureza (*quidditas*) é o seu próprio ser. “*Omnis actus qui est citra ultimum, est in potentia ad ultimum actum; ultimus autem actus est ipsum esse*”.⁵⁰

Num outro trecho Fabro (1954, p. 93) também nos diz que a participação “exprime diretamente e por si só a inteira situação metafísica da criatura na sua radicalidade, como foi visto: aquela de dependência total na criação e na conservação”. Este mesmo autor (p. 94) também sustenta que o conceito de “hierarquia ontológica” não se baseia numa metáfora poética, mas sim propriamente numa “contrariedade metafísica”. E é sobre esta base que entende a oposição do perfeito e do menos perfeito, do *magis et minus* à maneira de privação (*modus privationis*). E a cada perfeição no ser se acrescenta um novo grau de atualidade, o qual se aplica a todos os gêneros de ser na criação, desde o mineral até os puros espíritos em que todas as formas substanciais se diferenciam segundo um *magis et minus perfectum*. Por isso nos ensina o Santo Doutor (*apud* Fabro, 1954, p. 97):

*Oportuit diversitatem in rebus cum ordine quodam institui, ut scilicet quaedam aliis essent potiora... Prima autem diversitas rerum principaliter in diversitate formarum consistit. Formalis autem diversitas secundum contrarietatem est. Dividitur enim genus in diversas species differentiis contrariis. In contrarietate autem ordinem necesse est esse; nam semper alterum contrariorum perfectius est.*⁵¹

Assim, São Tomás se utiliza de diversos elementos filosóficos à sua disposição para fundamentar a quarta via. A respeito dos pontos acima mencionados, e fundamentando-nos em seu comentário ao livro *De Causis*, podemos dizer que o Aquinate procura a verdade donde quer que ela provenha, fazendo uma genuína síntese de Platão, Aristóteles e os neoplatônicos (neste caso Proclo). Desta forma, afirma ele claramente no seu comentário ao *De Causis* que:

Secundum hoc ergo PLATONICI ponebant quod id quod est ipsum esse est causa existendi omnibus, id autem quod est ipsa vita est causa vivendi omnibus, id autem quod est ipsa intelligentia est causa intelligendi omnibus; unde PROCLUS dicit xviii propositione sui libri: Omne derivans esse aliis, ipsum prime est hoc quod tradit recipientibus derivationem. Cui sen-

50) *Compendium Theologiae*, 11.

51) *Compendium Theologiae*, I, 71-72.

*tentiae concordat quod ARISTOTELES dicit in II metaphysicae quod id quod est primum et maxime ens est causa subsequenti.*⁵²

Aqui também podemos fazer um corolário com a terceira via (da contingência). Se não existisse um *necesse esse* (Deus) não seria admissível a existência de um *possibile esse* (ser contingente). Este último estaria na *contingência* de poder “ser” ou “não-ser” segundo o arbítrio deste *Ser necessário, causa efficiens et prima* de todas as coisas (segunda via). Ora, segundo São Tomás, a “*causa prima est supra ens*”,⁵³ ou seja, *maxime ens*.

Ademais, na limitação das espécies é possível encontrar de perfeições puras (*simpliciter simplices*) tais como a beleza, a unidade, a vida, etc... as quais exprimem a perfeição do ser em ato *per accidens*.

2.5 Deus é a causa das perfeições

— *Quod autem dicitur maxime tale... est causa...* Aqui o Doutor Angélico enuncia claramente o princípio de causalidade e de um *máximo* como princípio da ordem considerada. As perfeições criadas não podem ser senão um influxo causal “participado” do *Maxime tale*. “O que está indicando aqui é que captar a imperfeição supõe sempre conceber a perfeição máxima, ou de outro modo não é possível conceber algo mais ou menos perfeito sem a comparação com algo perfeitíssimo, que em consequência existe” (GONZÁLEZ, p. 129-130).

Fabro (1954, p. 99) faz uma importante distinção entre dois momentos no conceito de participação para chegar ao *maxime tale*:

Pode-se observar um duplo momento da participação: sobretudo aquele dispersivo ou ainda divisivo, graças à multiplicação dos gêneros, das espécies e dos modos de participar da essência divina..., e depois o momento intensivo que é dado precisamente no progresso ascendente dos graus como tal em relação ao *esse* puro divino pelo qual se diz que o vivente é mais perfeito que o mineral, e assim por diante.

Ora, todas as perfeições que podem possuir um *magis et minus* não são qualidades que podem ser consideradas por si só (*per se*), devem estar em estreita relação com o ser. Pois o *esse* sendo a *perfectio perfectionum* é o ato de toda

52) *Super librum de causis expositio*, prop. 3, p. 22, (l. 13-21). (in ed. SAFFREY, Henri D. Paris: Vrin, 2002. Textes Philosophiques du moyen âge, 21). (Sublinhado meu).

53) *Super librum de causis expositio*, prop. 6, p. 47. (in ed. SAFFREY, Henri D. Paris: Vrin, 2002. Textes Philosophiques du moyen âge, 21).

a perfeição e primeiro ato de todo e qualquer ato. Por isso nos diz o Santo Doutor que “existir é a forma ou natureza em ato. De fato, a bondade ou a humanidade não estariam em ato se não tivessem o que nós entendemos por existir”.⁵⁴ E conclui São Tomás que “o sumamente formal de tudo é o próprio ser”.⁵⁵ Ou seja, a realização graduada das perfeições só é possível se os diversos seres recebem tais perfeições de uma única fonte (causa)⁵⁶, da qual se aproximam gradualmente (cf. GONZÁLEZ, p. 158). Deus é, pois, “qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia sunt, participant esse”.⁵⁷

— *Sicut ignis*. Comparação de grau relativo já exposta mais acima. O exemplo de São Tomás se relaciona mais uma vez — se bem que de modo de uma simples comparação — com a ideia metafísica de que qualquer perfeição que um ente possui é porque um *aliquid* tem a atualidade daquela qualidade sobre ele, fazendo-o “participar” daquela perfeição. Contudo, não é ela a mesma, segundo o princípio: “*Illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem*”.⁵⁸

— *Quod omnibus entibus est causa esse*. Aqui o Angélico Doutor conclui com a evidência de um Criador único, causa de todos os seres e perfeições criadas. Ora, do ponto de vista ontológico, se não existissem graus de ser que remontam a um *Unum*, nenhuma criatura poderia existir, pois a graduação é ínsita nos seres contingentes, segundo o princípio: “*formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit*”.⁵⁹ Desta forma, a graduação é inevitável na ordem da criação: “*Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia aequalia, sed sit ordo in rebus et gradus*”,⁶⁰ e absolutamente excluyente de Deus, ser simplíssimo,⁶¹ ou seja, sem qualquer tipo de composição.⁶²

54) *S. Theol.* Ia., q. 3, a. 4. Texto original: “*Esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu nisi prout significamus eam esse*”.

55) *Idem*, q. 7, a. 1. Texto Original: “*Illud quod est maxime formale omnium est ipsum esse*”.

56) “*Causa primi gradus est simpliciter universalis: eius enim effectus proprius est esse; unde quidquid est, et quaecumque modo est, sub causalitate et ordinatione illius causae proprie continetur*” VI Meth. Lect. 3.

57) *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, proemium 1.

58) *S. Theol.* Ia. q. 3, a. 4, tertio.

59) *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 97, n. 3

60) *Idem*.

61) Cf. *Super Io.*, cap. 10, l. 6. “*Nam homo cum sit compositus, non est sua natura; Deus autem cum sit simplicissimus, est suum esse et sua natura*”.

62) Cf. *S. Theol.* I^a q. 3 a. 7 co. “*Unde, cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest*”.

3. Quarta via e a Via Pulchritudinis

3.1. Via Pulchritudinis: caminho privilegiado

São Tomás não compôs nenhum tratado específico sobre a beleza, e tampouco a tratou de modo esquemático.

Por outro lado, vimos como o Aquinate interpreta o conceito de graduação para remeter a um máximo sempre no conceito dos transcendentais,⁶³ “factas” do ser, por assim dizer. Os exemplos que ele nos oferece na quarta via são *bonum, verum e nobile*. *Bonum* e *verum* ele sempre enumerou entre os transcendentais,⁶⁴ mas e o *nobile*? Seria também um transcendental?

Não é possível dizer com absoluta certeza o que o Angélico quis dizer exatamente com *nobile*, pois há inclusive diversas interpretações. Uma delas é o conceito filosófico de valor que também pode ser interpretado como propriedade transcendental.⁶⁵

Entretanto, podemos bem crer que ele quis se referir à beleza quando fala de nobreza na quarta via. Em outras obras relaciona a nobreza com a beleza: “*Quia est nobilis, sive pulcher*”⁶⁶ ou “*nobilitas enim seu pulchritudo*”⁶⁷ ou “*nam ipse invenit res omnes secundum diversos gradus pulchritudinis et nobilitatis esse dispositas*”.⁶⁸ Portanto, ele os toma nessas partes praticamente como sinônimos.

Independentemente do significado implícito da palavra *nobile*, podemos relacionar a beleza como uma das perfeições absolutas aplicáveis à quarta via. Mas faz-nos crer que de modo mais arquitetônico tratasse ele da beleza.

A apreensão do belo é mais misterioso e matizado do que parece. A beleza — este “transcendental esquecido” segundo expressão de E. Gilson — não é apenas uma qualidade sensorial (*quae visa placent*)⁶⁹, mas uma verdadeira

63) Ver o belo como transcendental: LOBATO, Abelardo *apud* PICKAVÉ, Martin, & AERTSEN Jan A.. *Die Logik des Transzendentalen*. Berlin: de Gruyter, 2003.

64) No *De Veritate* I, 1 enumera ele seis: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*. Já no I Sent., dist. 8, q. 1, a. 3. enumera apenas três: *unum, verum, bonum*.

65) Ver MONDIN, Battista. *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d’Aquino*. Bologna: Ed. Studio Domenicano, 2000, p. 709-714.

66) *Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura*, cap. 2, lect. 2.

67) *Idem*.

68) *In Symbolum Apostolorum*, a. 1.

69) *S. Theol.* Ia., q. 5 a. 4, ad 1.

“epifania do ser” em que Deus manifesta a Sua ação embelezadora⁷⁰ nas criaturas segundo um mais e um menos.

Quando entendemos o belo segundo os axiomas: “*splendor veritatis*”,⁷¹ “*splendor bonitatis*” ou “*splendor ordinis*”,⁷² contemplamos o esplendor da criação em seus diversos graus nos transcendentais.⁷³ Assim, o belo enquanto transcendental na linha do *bonum*,⁷⁴ possui propriedades fundamentais de *integritas* (perfeição), *proportio* (equilíbrio entre as partes) e *claritas* (clareza) do objeto conhecido. Desta forma, aquilo que é apetecível (*bonum*), inteligível (*verum*) e aprazível se torne como numa síntese, *admirável*.

Diante disso, a alma humana ao admirar o belo se eleva de tal maneira sobre si mesma que poderíamos glosar a São Paulo: não sou em quem vivo, mas é a própria Beleza que vive em mim. Tornamo-nos verdadeiramente reflexos d’Aquele que admiramos. Por isso, sob influxo de atração ao sublime, chegamos a ter um conhecimento de Deus superior ainda que as vias da verdade, a ponto que o conhecido esteja no conhecedor e o desejado esteja em quem o deseja⁷⁵. Neste âmbito afirma o documento do Pontifício Conselho da Cultura:

Esse apelo aos filósofos pode surpreender, mas a *Via Pulchritudinis* não é, talvez, uma *Via Veritatis* na qual o homem se empenha por descobrir a *bonitas* do Deus de Amor, fonte de toda beleza, de toda verdade e de toda bondade? O belo, como também a verdade ou o bem, nos conduz a Deus, Verdade primeira, Bem supremo e Beleza. Mas o belo fala mais do que a verdade ou o bem. Dizer de um ser que é belo não significa apenas reconhecer nele uma inteligibilidade que o torna amável. E dizer, ao mesmo tempo, que especificando o nosso conhecimento ele nos atrai, também nos cativa através de um influxo capaz de despertar um maravilhar-se. Se ele expressa certo poder de atração, ainda mais, talvez, o belo expressa a própria realidade na perfeição de sua forma. Isso é a epifania. Ele a manifesta expressando sua íntima clareza. Se o bem expressa o desejável, o belo expressa ainda mais o esplendor e a luz de uma perfeição que se manifesta (ASSEMBLEIA PLENÁRIA DOS BISPOS, 2007, p. 17).

70) (*Pulchrica*) Cf. *In Div. Nom.*, IV, lect. 5, n. 340.

71) Segundo Platão.

72) Segundo Santo Agostinho.

73) O belo é chamado por Maritain: «*Splendeur de l'être et de tous les transcendants réunis*». MARI-TAIN, Jacques ; MARI-TAIN, Raïssa. *Oeuvres complètes 1, [1906 - 1920]*. Fribourg, Suisse: Ed. Univ, 1986, p. 663.

74) (*Sola ratione differens*). *S. Theol.* q. 27, a. 1, *ad tertium*.

75) Cf. *S. Theol.* Ia., q. 8, a. 3, co.

Em minha opinião, a *Via Pulchritudinis* não poderia, pois, se enquadrar numa hipotética sexta via, mas sim como um aspecto da quarta via. Assim, com a consideração do *pulchrum* na quarta via, esta toma outra luz, abre-nos os horizontes, porta-nos à sublime contemplação de Deus e, seguindo a Santo Agostinho, à verdadeira felicidade.

Com muito propósito foi a *Via Pulchritudinis* qualificada como “caminho régio para conduzir a Deus” (*Ibidem*, 2007, p. 17). Quase que se poderia dizer que esta seria a única via para chegar a Deus pelo homem hodierno.

Ora, se utilizarmos-nos desta grande força de atração que é a beleza, ela poderá verdadeiramente salvar o mundo.⁷⁶ Caso contrário, esta terra só poderá tender a uma autêntica antinomia do desígnio divino nas criaturas.

Conclusão

Depois de descortinar os horizontes da elevação a partir da criatura ao Criador pela quarta via, cabe aqui uma consideração final.

Vemos que no mundo sensível é fato evidente a graduação das perfeições transcendentais numa maravilhosa hierarquia. É fácil compreender que todas as coisas são ontologicamente boas *secundum magis et minus*. A apreensão dos graus se torna ainda mais evidente quando se considera o *pulchrum*, esca-da segura de contemplação hierárquica das coisas, com a qual atinge, em seu vértice, a sua Suma Perfeição.

Tal Perfeição, absolutamente desproporcional ao homem, nos é revelada por meio desse sublime reflexo de Deus nas criaturas: a beleza.

Ao analisar a Criação e sua multifacetada variedade podemos nos perguntar por que Deus quis criar tal imensidade de seres. Pois sendo Ele infinitamente perfeito, bastaria-se a Si mesmo, sem a absoluta necessidade de criá-los. Porém, na Sua infinita bondade e misericórdia, assim o desejou.

Ora, Seu intuito, ao criar quantidade insondável de seres, foi para que estes não somente refletissem Sua perfeição infinita, mas também a reproduzisse em seus mais variados graus. Deste modo se explica o caráter hierárquico que Deus imprimiu ao Universo.

Contudo, não poderia Deus originar uma única criatura que por si só refletisse todas as suas perfeições tão bem como o conjunto dos seres criados? Parece que isso seria metafisicamente impossível. Pois Deus criou um Uni-

76) Cf. DOSTOIEVSKI, Fiodor Mikhailovitch, *O idiota*. (trad. José Geraldo Vieira) São Paulo: Martin Claret, 2006, p. 422-423

verso composto de muitas criaturas para que elas, de um lado pela sua pluralidade, de outro pela sua hierarquização, espelhassem convenientemente a Sua beleza e perfeição divina. Pois assim como um acorde sonoro é belo pela formação de uma unidade harmoniosa numa “terça”, mais belo ainda quando acrescentamos apenas uma nota num acorde de “quinta”, constituindo o que se chama “consonância perfeita”. Analogamente, a ordem da criação é ainda mais bela por sua rica pluralidade, quando coesa na unidade. Portanto, o homem, ao contemplar o mundo ao seu redor pode — aliando-se com a quarta via, ou seja, a partir da observação da gradualidade dos seres criados — inferir nestes, os esplêndidos reflexos da divina Pulchritudo.

Deste modo, o espírito hierárquico dos diversos graus aliados à ordem, às desigualdades harmônicas, ao *pulchrum*, em suma, leva-nos de *proche en proche* até a demonstração da existência de Deus, à Sua consideração e, por fim, à contemplação de Sua Suma Perfeição, causa de todas as perfeições.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSEMBLEIA PLENÁRIA DOS BISPOS. *Via Pulchritudinis: O Caminho da Beleza*. São Paulo: Loyola, 2007.
- BORCHERT, Donald M. (editor). *Encyclopedia of Philosophy*. Detroit: Thomson Gale/Macmillan Reference USA, 2006.
- COUESNONGLE, V. de. *Mesure et causalité dans la quarta via*. Revue Thomiste, 58, p. 55-75, 1958.
- CORVEZ, M, O.P. *La quatrième voie vers l'Existence de Dieu selon Saint Thomas*. Studi Tomistici (Quinque sunt viae, Actes du Symposium sur le les cinq vois de la Somme Théologique. Rolduc 1979) Libreria Editrice Vaticana, 1980.
- ELDERS, Leo *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 26. Leiden, Brill, 1990.
- ELDERS, Leo. *La metafisica dell'essere di San Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*. Città del Vaticano: Libreria Ed. Vaticana, 1995.
- FABRO, Cornelio. *Sviluppo, significato e valore della "IV via"*. Doctor Communis. Acta et Commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomas Aquinatis. I-II. A mense Januario ad Augustum. Officium Libri Catholici. v. 7. Roma, 1954.
- FABRO, Cornelio, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Studi superiori. 1960.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Fr. R. *Dieu, son existence et sa nature: solution thomiste des antinomies agnostiques*. Paris: Beauchesne, 1950.
- GILSON, Étienne. *Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1922.
- GONZÁLEZ, Ángel Luís. *Ser y Participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. Navarra: Eunsa, 1995.
- JOLY, R. *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés de l'être. Quarta via de la Somme Théologique. Sources et exposé*. Paris : Gand, 1920.
- MUÑIZ, Francisco, OP. La "quarta via" de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios. p. 385-433; 48-101. *Revista de Filosofía del Instituto Luís Vives* (10-12): Madrid 1944-1945.
- STEENBERGHEN, Fernand Van. *Le problème de l'existence de Dieu dans les Écrits de S. Thomas d'Aquin*. Louvain : Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1980.

Artigos

- WAGNER, Marion. *Die philosophischen Implikate der "quarta via": eine Untersuchung zum vierten Gottesbeweis bei Thomas von Aquin (S. th. I 2.3c.)*. Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 12. Leiden: E.J. Brill, 1989.
- ZOFFOLI, E., CP. *Dio, Dov'è questo Dio? Risposta di S. Tommaso*. Studi Tomistici 56. Libreria Editrice Vaticana, 1994.