

# O DESEJO DE DEUS SOB A PERSPECTIVA TOMISTA DA METAFÍSICA DA PARTICIPAÇÃO

## The Desire for God, from the Thomistic Perspective of the Metaphysic of Participation

*Felipe de Azevedo Ramos, EP<sup>1</sup>*

### **Resumo**

Nosso objetivo com este trabalho é estabelecer uma relação entre o *desiderium naturale videnti Deum* com a Metafísica da Participação. Começaremos por fazer algumas considerações metafísicas como fundamento de nosso trabalho. Em seguida, faremos algumas reflexões sobre o desejo natural em si e suas consequências antropológicas. Por fim, analisaremos nosso tema sob a perspectiva da Metafísica da Participação e de como esta nos ajuda a evitar possíveis más interpretações deste assunto, ainda tão discutido em nossos dias.

Palavras-chave: Desejo de Deus, *desiderium naturale*, metafísica, participação.

### **Abstract**

The objective of the present work is to establish a relation between the *desiderium naturale videnti Deum* and the Metaphysics of Participation. We begin by making some metaphysical considerations as the basis of our work. Following this, we reflect on natural desire in itself and its anthropological consequences. Finally, we analyse the theme from the perspective of the Metaphysics of Participation, and how this serves as an aid in avoiding possible misinterpretations of this subject, which is so much discussed even in our days.

Keywords: Desire for God, *desiderium naturale*, metaphysics, participation.

### **Introdução geral**

O homem, por natureza, procura da verdade.<sup>2</sup> Não há nada mais fundamental e essencial do ponto de vista epistemológico do que o desejo de conhecer. Mesmo que se defenda o puro ceticismo — como pretenderam algumas escolas de pensamento —, acaba-se por cair numa intrínseca contradição, isto é, a simples afirmação de que não existe verdade já seria de si uma verdade.

---

1) Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade São Tomás de Aquino (*Angelicum*), Roma e professor no IFAT.

2) Cf. ARISTÓTELES. *Met.* I, 1, 980a22.

Ora, quando São Tomás distingue o objeto das diversas ciências, estabelece uma primeira divisão entre as ciências ditas “especulativas” e aquelas “práticas”.<sup>3</sup> O objetivo da filosofia especulativa ou teórica (sobretudo a metafísica) é propriamente a busca da verdade.<sup>4</sup>

Por outro lado, sabemos que o homem, por sua faculdade apetitiva, deseja por natureza o fim último, que consiste na bem-aventurança.<sup>5</sup> Ora, o fim último só pode ser alcançado por intermédio da faculdade mais alta de um determinado ser, ou seja, por aquilo que o distingue dos demais. Logo, no caso do ser humano, este exercício ocorre por um *ato do intelecto*, através do qual a vontade se perfaz de gozo por acompanhar a felicidade.<sup>6</sup>

Sabemos por experiência que a partir de algumas reflexões o homem pode passar a ulteriores indagações a respeito da felicidade (*beatitudo*). Assim, ao refletir sobre nossos atos mais simples, como, por exemplo, a inclinação à conservação da própria vida, o ser humano se predispõe, num plano superior, a indagar sobre as realidades sensíveis e, por último, a buscar como fim a apreensão da verdade universal.<sup>7</sup> Desta maneira, e de modo progressivo, perguntamo-nos sobre nós mesmos, acerca de nossa origem e existência, nosso fim e sobre o nosso destino nesta terra...

Ora, tais aprofundamentos nada mais são que inquirições consequentes de nossa própria condição humana, a qual, para alcançar a perfeição, procura de modo instintivo a verdade das coisas.<sup>8</sup> Nota-se, portanto, um elemento constante na natureza humana: a busca da verdade e o que dela decorre.

Dessa inata busca da verdade, percebe-se como o homem busca *naturalmente* o Ser absoluto. Em seguida, este desejo será especificado, bem como suas razões, sobretudo no que tange à contemplação dos efeitos de Deus na criação. Num segundo momento, passa-se a discussão para o plano psicológi-

---

3) Cf. *Super De Trinitate*, III, q. 5, a. 1, co. 1: “Philosophus [...] in II Metaphysicae dicitur quod finis speculativae est veritas, sed finis operativae scientiae est actio”. Nota: as obras de São Tomás serão citadas doravante segundo a edição do *Corpus Thomisticum* realizada por Roberto Busa.

4) Cf. *ibid.*: “[T]heoricus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat”.

5) Cf. *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 7, co.; *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 8, s.c. et co.

6) Cf. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 4, co. Aqui São Tomás procura defender que a felicidade não é um simples ato da vontade. E afirma, neste ponto, com S. Agostinho (cf. *Conf.*, X, 23, 33): “beatitudo est gaudium de veritate”. Cf. *etiam*: *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 4, co.

7) Cf. *In De caelo*, II, l. 18, n. 4: “Ad beatitudinem praecoxigitur primo conservatio vitae, deinde cognitio sensibilium, et ultimo apprehensio universalis veritatis, in qua consistit finalis beatitudo”.

8) Cf. *SCG*, I, cap. 1, n. 4: “Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere”.

co: uma vez que Deus é conhecido pelo homem, este anseia ao mesmo tempo encontrar certa segurança e estabilidade, como fundamentos para satisfazer a sua exigência natural de encontrar um sentido para a própria vida;<sup>9</sup> outrossim, a real aspiração transcendente em relação àquele que reconhece como Sumo Bem, enquanto razão apetecível e, em última instância, à Causa das causas.<sup>10</sup>

Enquadrando o tema nessa perspectiva, o objetivo deste estudo é o de situar a argumentação tomista no âmbito filosófico sobre o desejo de Deus, com o auxílio da metafísica da participação, sobretudo sob a focalização da razão de similitude entre Deus e o homem. Tal proposta, como sabemos, é bastante complexa. A dificuldade se acrescenta graças à aparente contradição encontrada nas próprias obras de São Tomás. Por vezes parece ele confirmar a existência desse desejo e por vezes parece negá-lo.<sup>11</sup>

Pois bem, como se não bastasse, a presente problemática, em tempos mais recentes, não só tem sido vista sob diversos ângulos e opiniões, mas também com manifestas objeções. Ora, estas se têm concretizado nas interpretações de alguns ateus contemporâneos; entre eles, cabe destacar o filósofo francês André Comte-Sponville. *A contrario sensu*, este autor pretende provar a necessidade do ateísmo precisamente pela existência do desejo natural de Deus.<sup>12</sup> Nesse sentido, podemos entrever que a doutrina acerca do desejo de Deus tem dado lugar em alguns escritos à defesa do desejo de *ser* Deus.<sup>13</sup> São

---

9) Cf. *Fides et Ratio*, introd.

10) *S. Th.*, I, q. 5, a. 2, ad 1: “Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam, unde dicitur quod finis est causa causarum”.

11) Cf. e.g.: *S. Th.*, I-II, q. 114, a. 2, co: “Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius”. Cf. etiam: SCG, III, cap. 57, n. 4: “omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane”. Cf. etiam: O’CONNOR, William Richard. The Natural Desire for God in St. Thomas. *New Scholasticism*, vol. 14, 1940, p. 214-216.

12) Cf. COMTE-SPONVILLE, André. *L’esprit de l’athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*. Paris: Albin Michel, 2006, p. 136: “Pourquoi préférerais-je que Dieu existe? Parce qu’il correspond à mes désirs les plus forts. Cela suffirait, si j’étais porté à croire, à m’en dissuader: une croyance qui correspond à ce point à nos désirs [...]. Dieu est trop désirable pour être vrai; la religion, trop réconfortante pour être crédible”.

13) Cf. BRUAIRE, Claude. Athéisme et philosophie. In: ed. GIRARDI, Giulio; SIX, Jean François (ed.). *L’athéisme dans la philosophie contemporaine*. Paris: Desclée et Cie, 1970, p. 11.

Tomás já prognosticava em seu tempo a existência de uma *infirmas desiderii*, ou seja, uma incapacidade de desejar oriunda do pecado.<sup>14</sup>

É inegável que, sobretudo a partir do século passado, as vagas do ceticismo, do racionalismo e do materialismo têm levado o homem para uma espécie de caos psicológico: seus anseios já não são mais verticais — e nem sequer horizontais! —, pois são quase que única e exclusivamente voltados para si mesmo. A metafísica foi destronada para dar lugar ao que podemos chamar de egotismo, ou seja, o amor desordenado a si mesmo ou ainda as mais variadas formas de culto ao “ego”.<sup>15</sup> Em outras palavras, a humanidade se encaminha para viver como se Deus não existisse.

Essa mentalidade ateia recente possui raízes em diversos movimentos revolucionários desencadeados ao longo do século passado, de modo particular através da revolução de maio de 68. Ora, é possível notar que se propaga tal doutrina também no campo filosófico *stricto sensu*.<sup>16</sup> Todavia, não basta apenas haver ideias corretas, é preciso aplicá-las à vida. Com muita razão e eloquência estabelecia Paul Bourget: “*Cumprir viver como se pensa, sob pena de, mais cedo ou mais tarde, acabar por pensar como se viveu*”.<sup>17</sup> O problema é que nem sempre nos defrontamos de modo honesto com nossa própria vida. Com um olhar crítico e franco, constata-se que as mentes humanas estão cada vez mais assoladas pela mediocridade, o narcisismo e o utilitarismo, levando a crer na inexistência da transcendentalidade.

No entanto, é curioso notar como o homem, mesmo após tantos giros históricos provenientes de revoluções sócio-político-econômicas, continua, em sua mais profunda essência, o mesmo. E analisando friamente a situação antropológica nos tempos hodiernos, vemos um profundo choque de menta-

---

14) Cf. *In De divinis nominibus*, cap. 4, l. 23. Cf. etiam: STANCATO, Gianmarco. *Le concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin: analyse lexicographique et conceptuelle du desiderium*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011, p. 110.

15) Cf. RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; EISLER, Rudolf (ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 1995: s.v. “Egotismus, Egoismus, Egomismus”, p. 4540 (cf. vol. 2, p. 317): “Anfang des 20. Jh. erfolgt eine zweite Welle oft national beschränkter Begriffsbildungen mit dem Präfix ego-: franz. égocentrisme (Egozentrik); ital./span. egolatria (Idiolatrie; B. CROCE); ital. egosolismo (Solipsismus; L. KLIMA); ital. egoteismo (Egotismus); engl. egotropism (übermäßige Erweiterung des Ich; auch frz. und dtsh.); engl. egoscopia (Selbstanalyse); engl. egodefensiveness (Ichabwehr); engl. ego-altruism (Synthese von individuellem und gesellschaftlichem Glücksstreben; St. MILL, SPENCER); ital. egocòsmico (Ich als Zentrum des Universums)”.

16) Cf. RAMOS, Felipe de Azevedo. A crítica à religião no paganismo pós-moderno de Lyotard e nos slogans de Maio de 68. *Lumen Veritatis*, vol. 7, n. 26, 2014, p. 77-108.

17) BOURGET, Paul. *Le Démon du Midi*, Paris: Plon, 1914, vol. 2, p. 375: “Il faut vivre comme on pense, sinon, tôt ou tard, on finit par penser comme on a vécu”.

lidades, um mundo globalizado, se bem que desunido, tenso e desorientado. Procuramos tanto a paz, mas quão distante ela parece estar situada.

Eis a seguir uma proposta sob a focalização filosófica aparentemente simplória, mas que na realidade não o é.

Propõe-se com esta investigação analisar os próprios fundamentos antropológicos da mencionada dimensão transcendental, sempre de modo natural, estabelecendo a própria essência do homem, no plano metafísico, em relação a este desejo rumo ao *Esse per essentiam*. Esse retorno ao Ser Supremo ocorre de modo natural pela própria constituição ontológica do homem que recebe o ser de Deus, *Ipsum Esse*. Assim, em conformidade com o conhecido princípio neoplatônico de *exitus/reditus*, o homem é reconduzido naturalmente ao Criador, cuja enunciação genérica se encontra no Comentário de São Tomás às Sentenças de Pedro Lombardo: “*Oportet universitatis multitudinem ad unum principium entium primum reduci, quod est Deus*”.<sup>18</sup> Por fim, com o auxílio — a nosso ver imprescindível — da metafísica da participação, tentaremos deitar novas luzes sobre o presente problema.

Cumpra observar desde o início que o objetivo deste escrito não é discorrer sobre o assunto como vem sendo tratado com mais frequência, isto é, em sede teológica, como se nota através da numerosa bibliografia publicada, sobretudo entre as décadas de 1920-1960.<sup>19</sup> Concentrar-se-á aqui no âmbito filosófico, sem contudo desligar-se da contribuição da Revelação bíblica. Antes, pretende-se que os fundamentos racionais possam servir de auxílio para a Teologia de modo adequado.

Este artigo é dividido da seguinte forma:

No primeiro capítulo serão oferecidos alguns parâmetros históricos e teóricos acerca do desejo de Deus como introdução ao pensamento tomista.

O segundo trata algumas questões prévias para compreender os fundamentos metafísicos do desejo natural de Deus. Entre estes, é analisada a questão da formação dos primeiros princípios e a causalidade, seguindo de perto os escritos de Fr. Garrigou-Lagrange, OP (1877-1964) e Pe. Cornelio Fabro (1911-1995).

---

18) *In Sent.*, I, d. 2, q. 1, a. 1, co.

19) Entre os mais conhecidos podemos citar os seguintes escritos: LUBAC, Henri de. *Surnaturel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1946; idem. *Le mystère du surnaturel*. Lyon: Montaigne, 1965; GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Le désir naturel du bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu? Angelicum*, vol. 8, 1931, p. 129-148; idem. *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel: nature et surnaturel*. Paris: Desclée de Brouwer, 1934; RAHNER, Karl. *Natur und Gnade*. Schriften zur Theologie, vol. 4, 1960, p. 209-236; BLONDEL, Maurice. *L'Action*. Paris: F. Alcan, 1893; etc.

Já o terceiro capítulo é dedicado a abordar ao eixo de nossa discussão. Em primeiro lugar, será feita uma análise antropológica e gnosiológica do tema, com uma delimitação daquilo que é propriamente natural e daquilo que é sobrenatural. Serão também analisados alguns textos de São Tomás com foco em duas correntes interpretativas: a do cardeal Caetano (1469-1534), de um lado, e a indicada por Henri de Lubac, SJ (1896-1991), de outro. Por fim, confrontaremos estas propostas com a mais recente, apresentada pelo cardeal Georges Cottier, OP (1926-2016).

Finalmente, no quarto capítulo, far-se-á a convergência entre a metafísica da participação e o *desiderium naturale*. Veremos como a doutrina da participação servirá de auxílio para compreender mais a fundo a riqueza da doutrina sobre o desejo natural, evitando assim futuros escolhos provenientes de uma interpretação pouco cuidadosa do Doutor Angélico.

## ***1. Alguns antecedentes históricos do desejo de Deus***

### ***1.1. Introdução***

Nesta primeira parte se evidenciará o quanto a doutrina do desejo de Deus não é específica da Teologia. Entre os autores pagãos da Antiguidade, encontramos inúmeros trechos que comprovam historicamente a existência deste desejo, utilizando-se apenas da razão para prová-la. Antes de tratar da metafísica antropológica e sua dimensão e relação com Deus, convém tratar aqui de uma questão presente em toda a história, isto é, a da dimensão transcendental do homem.

Cumpre advertir que o presente tema não será focado no campo da filosofia da religião. O nosso simples intento é o de fornecer apenas alguns aspectos do desejo de Deus entre certos autores antigos, sem qualquer pretensão de exaurir o assunto, com vistas a ilustrar nossa ulterior proposta, sempre em consonância com a própria perspectiva do Aquinate.

### ***1.2. Algumas razões antropológicas***

A definição aristotélica do homem é realizada, como sabemos, a partir da distinção lógica através do gênero (animal), acrescida da correspondente diferença específica (racional). Sob um aspecto ainda mais particular ligado ao

predicável “próprio”,<sup>20</sup> o Estagirita definira o ser humano, outrossim, como animal político,<sup>21</sup> ou seja, um ser essencialmente social e relacionável, e ao mesmo tempo condicionado a viver numa *polis*.<sup>22</sup> Enquanto os animais se unem entre si pelo instinto gregário, os homens, em contrapartida, são condicionados a viver em comunidade.<sup>23</sup> Com muita propriedade atestava o Filósofo: o homem que basta a si mesmo ou é um deus ou uma besta.<sup>24</sup>

Dessa forma, quando analisamos o ser humano de acordo com as suas características mais simples, como a sua dimensão físico-espacial, percebemos essa contingência pela sociabilidade no plano horizontal. Com efeito, essa dependência se dilata ainda mais quando o analisamos em seu panorama metafísico. Assim, para ressaltar esse aspecto, São Tomás, baseado nos textos bíblicos e patrísticos, relaciona o homem intimamente com Deus através da destacada teoria da *imago Dei*, por uma espécie de imitação.<sup>25</sup>

Pois bem, assim como o homem não é autossuficiente e necessita referir-se a um eixo horizontal para o seu próprio ser, assim também está ele à procura do Ser por essência em sua dimensão vertical. Da mesma forma que pode encontrar certas felicidades no âmbito físico, tende também a transcender para o fim último, buscando a felicidade perfeita, isto é, não apenas passageira e contingente.

Ao considerar, como mencionamos, que a essência da beatitude seja um ato do intelecto,<sup>26</sup> e que seu fim consiste na posse completa da perfeição que lhe é própria, a qual somente pode ser alcançada por intermédio daquele que é a causa de tal perfeição, isto é, na própria visão de Deus e sua consequente

---

20) Isto se explica segundo a divisão clássica da lógica. Cf. PORPHYRIUS. *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*. Commentaria in Aristotelem Graeca IV/1. (Ed. Busse, Berlim: 1887), 1a3-4.

21) Cf. *Política* I, 1253a: ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.

22) Cf. ROSLER, Andrés. *Political Authority and Obligation in Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 69.

23) SENECA. *Epistulae Morales*, XLVIII, 2: “Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere”.

24) Cf. *Política* I, 2.

25) *S. Th.*, I, q. 93, a. 3, co.: “Potest considerari imago Dei in homine, [...] prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio”.

26) Cf. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 4, co. Cfr. etiam: *In Sent.*, IV, d. 49 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1: “[P]erfectissima beatitudo in intellectu speculativo consistit”; *SCG*, I, cap. 102, n. 5: “Beatitudo in perfecta operatione intellectus consistit, ut ostensum est. Nulla autem alia intellectualis operatio eius operationi comparari potest”, *De ver.*, q. 8, a. 1, co.: “Constat enim quod cuiuslibet intellectualis creaturae beatitudo consistit in sua perfectissima operatione. Illud autem quod est supremum in qualibet creatura rationali, est intellectus”.

fruição (*fruitio*) por parte do homem;<sup>27</sup> conclui-se, assim, que a felicidade se alcança através de certa semelhança com a bondade divina (que é impossível, como sabemos, ser alcançada de modo abarcativo nesta vida).<sup>28</sup> Por esta simples razão é que apenas Deus pode ser o *fundamento e fim* último do homem que por natureza O deseja.<sup>29</sup>

É notório que a experiência religiosa ou o problema teológico estão presentes de modo intenso em toda a história, se bem que de modo assaz variegado.<sup>30</sup> Essa problemática poderia ser sintetizada, em seu ponto fundamental, pela questão da existência de Deus, causa, ordenador e fim de todo o universo.

Tendo em vista esse aspecto da filosofia, percebe-se que a natureza humana deseja naturalmente uma verticalidade que a faz transcender os limites da simples materialidade. Essa transcendência pode ser discernida por intercessão da consideração dos graus de perfeição nas coisas até atingir o *Maxime Ens*, causa eficiente das perfeições participadas. Sobre essa base, São Tomás prova, como sabemos, a existência de Deus por intermédio da quarta via.<sup>31</sup>

A seguir, far-se-á uma breve abordagem acerca da doutrina platônica do desejo de Deus, na qual se inspira a doutrina da participação, noção de suma importância para o presente tema, como veremos mais adiante.

### 1.3. O Desejo de Deus em Platão e nos neoplatônicos

Já em Platão é possível encontrar a descrição dessa dimensionalidade. Nesse sentido, este filósofo argumentava acerca da sede transcendental em rela-

---

27) *SCG*, IV, cap. 54, n. 2: “[P]erfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit”; *SCG*, IV, cap. 54, n. 3: “[N]ihil homine existit altius nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit”; *SCG*, cap. 54, n. 5: “[B]eatitudo hominis perfecta in divina fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinae fruitionis disponi: sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. Desiderium autem fruitionis alicuius rei ex amore illius rei causatur”; *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 8, co. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 8, co.: “Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae”; *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 8, co.: “Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae”; *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 5, co.; *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 8, co.: “Sed si loquamur de perfecta beatitudine quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo”.

28) Cf. *S. Th.*, I, q. 44, a. 4, co.; *S. Th.*, q. 3 a. 2 ad 4: “Et propter hoc in statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde philosophus, in *I Ethic.* ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens, beatos autem dicimus ut homines”.

29) *S. Th.*, I, q. 62, a. 1, co.

30) Cf. TERTULLIANUS, *Ad nationes* 2, 2, 1.

31) Cf. *S. Th.*, I, q. 2, a. 3 co.

ção a uma realidade, que é a Beleza (ou Belo) por essência. Assim, o homem, quando a partir das coisas belas

começa a contemplar aquele Belo, quase que estaria a atingir o ponto final. Eis, com efeito em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele Belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para as belas atividades humanas, e das atividades humanas para os belos conhecimentos até que dos conhecimentos acabe naquele conhecimento, que nada mais é que o próprio Belo, e conheça enfim o que, em si, é belo.<sup>32</sup>

Neste trecho, o fundador da Academia trata de maneira original a metafísica da participação no âmbito do desejo e do amor. Como sabemos, é muito discutida a noção de divindade neste filósofo, bem como neste contexto em particular, porém, é possível reconhecer que esta inquirição é a expressão de certa tendência a um princípio metafísico que é causa de todas as perfeições. Em suma, isto significa que existe uma dependência superior (pelo princípio da participação) da natureza humana (e de toda a criação) ao Ser por essência.

Em trecho anterior, Platão já havia discutido sobre o ἔρωσ, enquanto desejo das coisas belas e boas (é a sua própria propulsão, por assim dizer).<sup>33</sup> Em outra parte, classifica o homem como um “caçador da sabedoria”<sup>34</sup> e que por sua “natureza mortal busca, na medida do possível, ser sempre e de ser imortal”.<sup>35</sup> Ademais, ao ser guiado pela verdade, sob pena de não participar da verdadeira filosofia,<sup>36</sup> propõe o ideal o qual a alma persegue, finalizando toda a sua ação no Bem,<sup>37</sup> a ponto de que “assim que, em verdade, o

---

32) *Symposium*, XXIX, 211 b-c: ἀρχηται καθοράν, σχεδὸν ἂν τι ἄπτοίτο τοῦ τέλους. τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ [211c] τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ’ ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἔνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπιανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν ἐπιτηδεύματων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ’ ἐκείνου τὸ μάθημα τελευτήσῃ, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἐστὶ. (Tradução da coleção *Os Pensadores*, com pequenas adaptações).

33) Cf. *Symposium*, XXII, 202d.

34) *Symposium*, XXIII, 203d: Φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου.

35) *Symposium*, XXVI, 207d: ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν αἰεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος.

36) Cf. *Respublica*, VI, 490a: ἐσόμενον. ἠγεῖτο δ’ αὐτῶ, εἰ νῶ ἔχεις, πρῶτον μὲν ἀλήθεια, ἣν διώκειν αὐτὸν πάντως καὶ πάντη ἔδει ἢ ἀλαζόνι ὄντι μηδαμῇ μετεῖναι φιλοσοφίας ἀληθινης.

37) Cf. *Respublica*, XVII, 505d-e: ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τούτου ἔνεκα πάντα πράττει.

que os homens amam não é senão o Bem”.<sup>38</sup> Nesses termos, depois de tomar em consideração as “imagens divinas reflexas” nas coisas, eleva-se “a parte superior da alma à visão da parte suprema do ser”.<sup>39</sup> Finalmente, “o homem foge daqui para o alto o mais depressa possível; e fuga é tornar-se semelhante a Deus”.<sup>40</sup> Isso se aplica de modo ainda mais evidente quando transpomos esse tema no âmbito teológico *stricto sensu*, em particular no que tange à vida religiosa (monástica em particular). Ou seja, a *fuga mundi* dos religiosos ocorre para melhor se encontrar com Deus; e o próprio mundo, em contrapartida, é benéfico da santidade e da perfeição adquiridas pelo preço de tal distanciamento.<sup>41</sup>

Por todos esses trechos se conclui que, ainda quando se considera uma noção débil da divindade em Platão, fica patente que, segundo ele, existe sem dúvida um desejo natural de transcendência e uma atração à forma do Bem.<sup>42</sup>

Todavia, como sabemos, a filosofia platônica teve ulteriores desenvolvimentos, seja quando era interpretada, seja quando apenas servia de inspiração. Plotino,<sup>43</sup> renomado discípulo de Platão, propõe, séculos depois uma doutrina paralela:

É necessário, pois, voltar a subir até o Bem, que é objeto dos desejos de toda alma. [...] É desejável, com efeito, por ser bom, e o desejo aponta ao Bem [...] até que, continuando na subida tudo quanto seja alheio a Deus, possa se ver por si mesmo a ele só, simples, único e puro, de quem todas as coisas dependem, a quem todas olham, por quem existem, vivem e pensam, pois é causa da vida, da inteligência e do ser.<sup>44</sup>

---

38) *Symposium*, XXIV, 205e-206a: ὡς οὐδὲν γε ἄλλο ἐστὶν οὐ̄ [206a] ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ. Comenta DEMOS que “The Good does not constitute a separate realm of values. It is the universal object of desire. [...] The soul, by its own nature, loves the Good. And the Good is what men seek. Now what men seek is something real, not a projection of their own desires. The Good is desired because it is good; it is not good because it is desired. So Plato designates the Good as the desirable (Phil. 6a)” In: DEMOS, Raphael. Plato’s Idea of the Good. *The Philosophical Review*, vol. 46, 1937, p. 245-275.

39) *Republica*, XVII, 532c: ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐ̄σι θέαν.

40) *Theaetetus*, XXIV, 175b: ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.

41) VERNEAUX, Roger. “Asemeljarse a Dios”: libre comentario de Platón. *Anuario Filosófico*, 11, 1978, p. 167.

42) Cf. O’CONNOR, William Richard. *The Natural Desire for God*. Milwaukee: Marquette University Press, 1948, p. 6.

43) Cf. ARNOU, René. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris: Alcan, 1921, s.p.

44) *Enneidas*, I, 6, 7, 1-10.

Comentando Plotino, O'Connor é da opinião de que o “Um, ou o Bem, é o termo do desejo natural universal, mas é de qualquer forma equivocado falar disso como um desejo natural de Deus. [...] O próprio Plotino assegura que tudo o que podemos falar sobre o Um é que não é algo”.<sup>45</sup> Entretanto, ainda considerada essa hermenêutica, não há como negar a existência ao menos de certo desejo metafísico no homem em direção à beatitude.

No século V, Proclo também ofereceu novos aportes. Afirmava em seu comentário ao *Parmênides* de Platão, que “*omnia enim entia primum causam desiderant et habent quandam secundum circa ipsam*”. E mais adiante, sempre na linha henológica, dizia: “*omnia autem habent per se naturalem circa unum ὁδὴν*”.<sup>46</sup>

Em outra conhecida passagem diz: “*Si autem non frustra, neque in alio aliquo qui secundum naturam appetitus et sortientem quandoque veritate, si non dicere quod et substantiam divine anime ab aethere defluere inconueniens — si oportet impossibile inconueniens dicere*”.<sup>47</sup>

Em sua famosa *Elementatio Theologica* (Στοιχείωσις θεολογική) afirma na 31ª. Proposição (sempre na tradução latina de Guilherme de Moerbeke):

Omne procedens ab aliquo secundum essentiam convertitur ad illud a quo procedit. Si enim proveniat quidem, non convertatur autem ad causam processus huius, non utique appetet causam; omne enim appetens conversum est ad appetibile. At vero omne appetit bonum, et illius ordo per proximam causam singulis; appetunt ergo et suam causam singula. Per quod enim esse unicuique, per hoc et ipsum bene; per quod autem ipsum bene, ad hoc appetitus primo; ad quod autem primo appetitus, ad hoc conversio.<sup>48</sup>

---

45) O'CONNOR, William Richard. *The Natural Desire for God*. Milwaukee: Marquette University Press, 1948, p. 8: “[T]he One, or the Good, is the term of universal natural desire, but it is likewise misleading to speak of this as a natural desire for God. [...] Plotinus himself assures us that all we can say about the One is that it is not anything”.

46) PROCLUS. *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*. Tomus III. (ed. Carlos G. Steel). Oxonii [Oxford, England]: E Typographeo Clarendoniano, 2009, p. 315-316.

47) PROCLUS. *De Providentia*, 42, 1-5 (*Tria opuscula de providentia <Trois études sur la Providence>*). Paris: Les Belles Lettres, 1979, p. 43). O original grego utiliza a expressão ἡ κατὰ φύσιν ὄρεξις para indicar este apetite.

48) PROCLUS. *Elementatio Theologica*, prop. 31 (ed. Helmut Boese. Leuven: University Press, 1987, p. 20).

#### 1.4. O desejo de Deus em Aristóteles

Aristóteles não oferece uma explicação detalhada sobre o presente tema num trecho longo e específico, ao mesmo tempo em que confirma, em linhas gerais, a interpretação platônica. Citemos por exemplo alguns trechos: o homem “tende naturalmente a ele [divino, bom e desejável] e o deseja de acordo com sua própria natureza”.<sup>49</sup> Talvez a doutrina central de seu discurso seja aquela que enuncia que o “bem é aquilo a que todas as coisas tendem”.<sup>50</sup> Ademais, centra a causa formal da felicidade num aspecto intelectual quando defende que a “sabedoria [filosófica] produz a felicidade”,<sup>51</sup> doutrina da qual hauriu o Aquinate, como veremos.

Um ponto de originalidade no Estagirita é a questão da atração humana em relação ao divino, pelo princípio da potência e do ato e da causalidade, pelo que a criatura chega à sua plenitude em Deus, pelo princípio de que “aquele que é o Primeiro e plenamente em ato [ἐντελέχεια] é Causa de tudo”.<sup>52</sup> E, para Aristóteles, o mais alto entre os objetos de inteligência é o mais alto entre os objetos de desejo (que pressupõe o conhecimento).<sup>53</sup> Nesse sentido, comenta Berti:

Daí ele acrescenta que esse princípio deve ser em ato, isto é, deve estar efetivamente movendo, pois, se fosse apenas em potência, poderia também não mover, e então o movimento poderia também não existir, o que contradiz sua eternidade (1071 b 12-17).<sup>54</sup>

Outro elemento importante que encontramos na obra aristotélica é que a dinâmica desta busca não se cifra no puro entendimento humano, antes, reside numa inteligência desejosa ou desejo inteligente (ou seja, no fundo, se perfaz através do amor). Em suma, a explicação é que a inteligência de si não busca nada, mas a inteligência cheia de desejos, sim.<sup>55</sup>

---

49) *Phys.*, I, 9, 192a.

50) *EN*, I, 1, 1094a3: ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ: διὸ καλῶς ἀπεφίγναντο τὰγαθόν, οὐδὲ πάντ' ἐφίεται. Cf. etiam: *De an.*, III, 10, 433a27-28.

51) *EN*, VI, 12, 1144a5: ἡ σοφία εὐδαιμονίαν.

52) *Met.*, XII, 6, 1071a35-36: αἴτια ὡς αἴτια πάντων, ὅτι ἀναιρεῖται ἀναιρουμένων· ἔτι τὸ πρῶτον ἐντελέχεια.

53) BERTI, Enrico. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Padova: Cedam, 1977, p. 500.

54) Idem. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2002, 109.

55) Cf. *EN*, VI, 2, 1139b 4-6.

Por fim, é possível dizer que, devido a sua peculiar concepção física da ordem do universo, acreditava que os corpos celestes eram dotados de vida e, por isso, também dotados de um desejo de Deus.<sup>56</sup> Tal doutrina influenciou ao Doutor Angélico, pois ele concebia que todos os seres (inclusive os desprovidos de inteligência) possuíam certa tendência a Deus por sua própria natureza.

### 1.5. Enquadramento histórico de São Tomás

Até aqui se pôde comprovar como o desejo de Deus é confirmado, em linhas gerais, pela filosofia clássica. Desse modo, fica evidenciado que o presente tema fora abordado mesmo no âmbito estritamente filosófico.

Considerando que São Tomás tratou de modo harmônico a relação entre a teologia e a filosofia, pode-se então presumir que também assim procedeu em nosso tema.

Primeiramente, constata-se que o Aquinate sempre tratou acerca do desejo natural de Deus. Já nos deparamos com a problemática, por exemplo, no *Comentário às Sentenças* de Pedro Lombardo, ou seja, uma de suas obras iniciais e a primeira entre as de maior envergadura.<sup>57</sup>

Os contextos filosóficos que se articulam com o nosso tema são os mais variados: o conhecimento de Deus e a felicidade,<sup>58</sup> o problema da possibilidade da visão de Deus<sup>59</sup> e o da própria intelecção das substâncias separadas<sup>60</sup> contra as teorias averroístas que, segundo o Aquinate, deturpam a letra aristotélica.<sup>61</sup> São Tomás desenvolve esses temas de diversos modos. O resultado

---

56) Cf. *De caelo*, 285a29, 292a20 in LEAR, Jonathan. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s.p.

57) Cf. e.g.: *In Sent.*, IV, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 1, co.: “Unde ultimum desideratum ab omnibus est esse perfectum, secundum quod est possibile in natura illa”.

58) Cf. MAIMONIDES. *Guia dos perplexos*, <Dalālātul ḥā’irīn>, parte III, cap. 51.

59) Claramente contra as teses de filósofos árabes e judeus do séc. XIII, São Tomás se opõe a AVICENA, por exemplo, a este respeito, no *Comentário às Sentenças* (IV, d. 49, q. 2, a. 1, co.): “Et ideo alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna in sua *Metaph.*, scilicet quod substantiae separatae intelliguntur a nobis per intentiones suarum quidditatum, quae sunt quaedam eorum similitudines non abstractae ab eis, quia ipsaemet sunt immateriales, sed impressae ab eis in animabus nostris. Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam quam quaerimus”.

60) Cf. TORRELL, Jean-Pierre. La vision de Dieu “per essentiam” selon Saint Thomas d’Aquin. In: *Recherches thomasiennes: études revues et augmentées*. Paris: Vrin, 2000, p. 190.

61) Cf. SCG, III, cap. 45, n. 7: “Propter quod et Aristoteles congruo exemplo usus est: nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis. Quamvis Averroes hoc exemplum depravare nitatur, dicens

mais importante seria talvez a sua posição no sentido que no cume do movimento ascensional do conhecimento intelectual se conclui que a felicidade perfeita, que acompanha a vontade, é a visão da própria essência divina e seu consequente deleite (*delectatio*).<sup>62</sup>

Por outro lado, a respeito do desejo natural, São Tomás veio em oposição à tradição de cunho agostiniano, muito tendente à centralização da vontade. Desde o falecimento do Doutor Angélico (1274), e sobretudo após o advento da filosofia de Duns Scotus (1266-1308), uma boa parte da doutrina sobre o desejo natural passou a ter a marca escotista ou nominalista, com uma nítida centralização na vontade. Para o filósofo franciscano existe propriamente uma *voluntas naturalis* sem a necessidade de qualquer relação com o conhecimento.<sup>63</sup> Ainda quando o Aquinate era interpretado a partir de suas próprias fontes, *não era raro que os autores seguissem de certa forma a posição do Doctor Subtilis*. A consequência é que o conceito de natureza passou a ser interpretado cada vez mais destacado de sua orientação teológica.<sup>64</sup>

No meio de variadas opiniões, São Tomás de Aquino fez a sua análise no campo filosófico, considerando as tradições platônica e aristotélica. Como raiz profundíssima de sua opinião sobre o *desiderium naturale*, cabe citar um trecho em que já se vislumbra a constituição metafísica desse desejo, e no qual o Aquinate nos faz crer que até os seres inanimados possuem certo “desejo” (neste caso fala do amor, mas mais adiante veremos a intrínseca relação com o desejo):

Em virtude deste amor natural, não somente o homem, na integridade da sua natureza, ama a Deus sobre todas as coisas e mais que a si mesmo, mas ainda toda criatura ama a Deus à sua maneira, isto é: ou por amor intelectual, ou racional, ou animal ou pelo menos natural como as pedras e os

---

quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, et oculo vesperilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem”.

62) Cf. *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 2, co. Cf. etiam: GHISALBERTI, Alessandro. Il compimento della felicità in Tommaso d’Aquino. *Quaestio*, vol. 15, 2015, p. 536.

63) Cf. FEINGOLD, Lawrence. *The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*. Ave Maria, FL: Sapientia, 2010, p. 62.

64) Cf. DUPRÉ, Louis. Philosophy and The Natural Desire for God: An Historical Reflection. *International Philosophical Quarterly*, 40, 2000, p. 142: “The concept of nature thereby became detached from its original, theological orientation. But the problem did not become acute until the relation of nature with its transcendent basis came to be viewed exclusively in terms of efficient causality and thus deprived of its intrinsic union with God. Fifteenth-century nominalist theology occasioned this move, which affected the entire philosophical theology of the 17th and 18th centuries”. Cf. etiam: WOLTER, Allan. Duns Scotus on the Natural Desire for the Supernatural. *The New Scholasticism*, 23, 1949, p. 281-317.

demais privados de conhecimento. Porque a parte ama mais naturalmente o bem comum do todo que o bem particular próprio.<sup>65</sup>

Em sua opinião, portanto, até os seres irracionais possuem certa tendência em direção a Deus, por uma espécie de “continuação”.<sup>66</sup> É o que se sintetiza na palavra cunhada para este propósito: “teotropismo”,<sup>67</sup> ou seja, mudança de direção (τροπή) em relação a Deus (Θεός).

O homem, porém, tende naturalmente a Deus não somente por sua constituição metafísica, mas também (como vimos) pelo seu desejo de conhecimento da verdade, próprio de sua natureza racional. Ora, ao ser humano pertence em específico a faculdade intelectual e, portanto, é através desta determinação que busca a Deus de modo mais nobre e elevado que os seres desprovidos de inteligência. Desse modo, considerando a potencialidade do intelecto segundo a expressão de Aristóteles, i.e. “*quodammodo omnia*”,<sup>68</sup> e na reflexão tomista “*esse in potentia ad omnia*”,<sup>69</sup> devemos supor que essa abertura se prolonga como meta em direção ao Ser por essência.

Ademais, os homens, por sua própria natureza, são direcionados “a alcançar o bem perfeito segundo a virtude”.<sup>70</sup> Ou seja, contêm em potência (*in semina*) todas as virtudes de modo que buscam exceder-se em vista de um bem perfeito (absoluto).<sup>71</sup> Em outras palavras, “o homem compendia em si o universo das realidades materiais e das realidades transcendent”,<sup>72</sup> mas encontra seu repouso somente no Sumo Bem. Com base nessa análise, se verifica a possibilidade dessa dinamicidade transcendental em sua amplitude.

---

65) *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 3, co.: “Amor naturalis, quo non solum homo in suae integritate naturae super omnia diligit Deum et plus quam seipsum, sed etiam quaelibet creatura suo modo, idest vel intellectuali vel rationali vel animali, vel saltem naturali amore, sicut lapides et alia quae cognitione carent, quia unaquaque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium”.

66) Cf. *Super Io.*, cap. 14, l. 2: “Nam terminus huius viae finis est desiderii humani, homo autem duo praecipue desiderat: primo quidem veritatis cognitionem, quae est sibi propria; secundo sui esse continuationem, quod est commune omnibus rebus”.

67) Cf. CLÁ DIAS, João Scognamiglio. Pode-se servir a Deus e às riquezas? *Arautos do Evangelho*, n. 77, 2008, p. 13.

68) Cf. *De Anima*, III, 8, 431b21s.

69) *In De anima*, q. 2, ad resp.

70) *De Virt.*, q. 1, a. 8, ad 10: “pervenire ad perfectum bonum secundum virtutem”.

71) Cf. GIRAU REVERTER, Jordi. *Homo quodammodo omnia según Santo Tomás de Aquino*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso, 1995, p. 182.

72) LOBATO, Abelardo. *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino: atti del Congresso della società internazionale S. Tommaso d'Aquino (SITA), Roma, 2-5 gennaio 1986*. Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 28. Milano: Massimo, 1987, 540.

## 1.6. Conclusão

É manifesto, pelo que expusemos até agora, que a história comprova, ao menos em parte, a dimensão transcendental humana em direção a Deus. Platão deitou as bases da doutrina da participação; os neoplatônicos, a unidade do princípio primeiro; Aristóteles salientou o princípio de ato e potência.

Por outro lado, a tese do desejo de Deus teve diversas correntes interpretativas no período medieval anterior a São Tomás; no entanto, este conseguiu sintetizá-la e enaltecê-la, configurando-a ao mesmo tempo a seu modo, e até mesmo objetando *ante litteram* os nocivos erros do nominalismo.

Mas não basta uma análise histórica para provar racionalmente a existência de um desejo natural de Deus. A seguir, se investigará como a fundamentação tomista para sustentar esta doutrina se cifra nas sólidas bases da Metafísica e como esta é indispensável para a boa compreensão e certeza da validade de tal desejo.

## 2. A fundamentação metafísica do desejo de Deus

### 2.1. Introdução

Veremos a seguir como a metafísica é indispensável não apenas para o discurso filosófico em si (o qual é comprovado pela história da filosofia), mas também para a melhor compreensão do desejo de Deus.

De início, convém frisar a importância do senso do ser na vida do homem, para depois indicar como este senso ocorre em relação ao Ser Absoluto. Assim, é de suma importância tratar dos primeiros princípios (evidentes e certíssimos segundo a expressão de São Tomás) e do princípio de causalidade. Dessa forma, é possível chegar com segurança a novos raciocínios e conclusões.

Por fim, trataremos da intrínseca relação entre o conhecimento das realidades naturais, a partir do senso do ser, para chegar ao conhecimento do Ser absoluto.

### 2.2. Preâmbulos metafísicos

Um simples olhar para o mundo exterior nos faz perceber que ele está em constante mudança. Um as estrelas nascem, outras se esvaem, novas espécies de animais são descobertas, a ciência evolui, etc.

A filosofia também tem as suas novas intuições. Contributos para uma melhor compreensão da relação homem-mundo e da relação homem-Deus são constantes na história da filosofia. Assim, surgem sempre novas indagações, novas objeções são colocadas, novas respostas são oferecidas e ainda novas conclusões são propostas, sempre com novos aportes.

Uma verdade inerente ao discurso filosófico, e a qual não se pode negar sem cair em contradição, é que o *ser* é a primeira noção por nós alcançada e a partir dela se ruma para todas as outras verdades.<sup>73</sup> Ao mesmo tempo em que o ser é o que há de mais fundamental, é também o mais genérico e indeterminado, o primeiro que se colhe no processo intelectual e pelo qual se perfazem os demais conceitos. A esse respeito, afirma o Santo Doutor numa conhecida passagem: “aquilo, pois, que o intelecto concebe primeiramente como o mais evidente e no qual reduz todos os conceitos é o *ens*”.<sup>74</sup>

No plano lógico ou no psicológico dá-se algo análogo. Quando afirmo ou nego algo, utilizo-me do princípio de que aquilo é ou não é falso, o que é próprio do segundo ato do conhecimento intelectual, ou seja, do juízo<sup>75</sup> (pelo qual se dá a união ou separação de um sujeito e um predicado). É nesta parte do processo do conhecimento (na *separatio*) em que ocorre a chamada intuição metafísica.<sup>76</sup> Tal doutrina é original na história da filosofia.<sup>77</sup>

Nesse sentido, também afirma o Aquinate que o *ser* é aquilo que ocorre de modo primário no intelecto, permitindo que as coisas tenham significado.<sup>78</sup>

---

73) Cf. *In Sent.*, I, d. 8, q. 1, a. 3, s.c. 2: “[I]llud quod est ultimum in resolutione, est primum in esse. Sed ens, ultimum est in resolutione intellectus: quia remotis omnibus aliis, ultimo remanet ens”.

74) *De ver.*, q. 1, a. 1, co.: “Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens”; Cf. *De ver.*, q. 21, a. 1, co.; *S. Th.*, I, q. 5, a. 2, co.; *S. Th.*, I, q. 16, a. 4, ad 2; *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, co.

75) Cf. *De veritate*, q. 14, a. 1, co.: “Operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando vel negando: et in hac iam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quae est eius signum”. Cf. etiam: *Sent. Met.*, VI, l. 2, n. 1; *S. Th.*, q. 48, a. 2, ad 2: “Alio modo dicitur ens, idem quod verum propositionis; quo respondetur ad quaestionem an est”.

76) Cf. *Super De Trinitate*, III q. 5, a. 3, co. 5: “Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividit, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae”.

77) Cf. WEISHEIPL, James A. *Friar Thomas d’Aquino: His Life, Thought, and Work*. New York: Doubleday & Company, 1974, p. 136.

78) *Expositio Peryermeneias*, lib. 1, l. 5, n. 22: “Ideo autem dicit quod hoc verbum est consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi”.

Tal é a preeminência do senso do ser que, se ele fosse negado, seria impossível qualquer tipo de comunicação entre os homens. Um filósofo antigo não poderia ser compreendido por um moderno e este por um contemporâneo. Seríamos como seres sem sentido e sem possibilidades, como que jogados no mundo; não poderíamos nos relacionar nem com o mundo nem sequer conosco mesmos. Em outras palavras, qualquer conhecimento seria impossível, pois este deriva sempre de algo que acontece *hic et nunc*.<sup>79</sup> Ou seja, na perspectiva tomista, quando temos a ideia de algo, abstraímos, em primeiro lugar, a *quidditas rei materialis* das coisas concretas.<sup>80</sup> Com efeito, através dos sentidos externos, tomamos um primeiro contato com as coisas, seguindo a abstração e o conhecimento universal delas. Formamos a partir daí o *esse commune*, existente apenas no intelecto.<sup>81</sup>

Ora, a metafísica é a ciência que tem como objeto o ser enquanto ser (*ens in quantum ens* ou *ens commune*), ou seja, enquanto é comum a todas as coisas, sem considerar este ou aquele aspecto do ser, mas tratando *per se* do próprio ser (sem evidentemente cair nos erros de uma mera tautologia). Dessa forma, é especificada como ciência que busca a causa do ser.<sup>82</sup> Ademais, sob esta ótica, Étienne Gilson sustenta que o homem bem poderia ser definido como “animal metafísico”.<sup>83</sup> Logo, a metafísica é própria ao homem; pertence-lhe de modo inerente. Talvez esta fosse a intenção de Martin Heidegger quando assinalava que pertence ao homem guardar a Verdade do ser (*Wahrheit des Seins*).<sup>84</sup> No próprio plano do objeto, este mesmo filósofo tratou também do ser enquanto manifestando a verdade do ser (*ἀλήθεια*) e de seu aspecto iluminativo (*Lichtung*).<sup>85</sup>

Cumprir notar que a filosofia sempre procurou dar a explicação para a problemática da metafísica, ainda quando sua intenção era voltada a ponderações críticas. Dois filósofos divergentes na questão do ato e potência estão na

---

79) Cf. *Sentencia De sensu*, tr. 2, l. 2, n. 4: “Phantasma autem oportet quod sit cum continuo et tempore, eo quod est similitudo rei singularis, quae est hic et nunc”.

80) Cf. *S. Th.*, I, q. 85, a. 5, ad 3. Cf. etiam: *S. Th.*, I, q. 85, a. 8, co.; *S. Th.*, I, q. 86, a. 2, co.; *S. Th.*, I, q. 88, a. 3, co.

81) Cf. *SCG*, lib. 1, cap. 26, n. 5.

82) É neste sentido que, de acordo com o Aquinate, a Metafísica não tem como objeto exclusivo o que se conclui da própria etimologia da palavra “metafísica” (o que está além física), mas do próprio ser.

83) GILSON, Étienne. *The Unity of Philosophical Experience*. New York: Scribner, 1937, p. 307.

84) HEIDEGGER, Martin. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, 24-25.

85) Idem. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, 226: “Die Erschlossenheit des In-Seins die Lichtung des Daseins genannt”.

origem das primeiras indagações sobre o ser. De uma parte, Parmênides com a sua consideração do movimento (de vir), segundo a qual, este seria inexistente: em outras palavras a sua teoria procurava “deter” o universo; de outra, Heráclito, para quem a admissão da existência do movimento deveria ser de capital importância para a doutrina do ser, a tal ponto que o ser se identificaria como próprio movimento. Assim, é possível qualificar que a sua tese, na prática, “nihilificava” o universo.<sup>86</sup>

Platão se aferrou à tese de que a coisa não coincide com a ideia; contudo, tem a forma daquela.<sup>87</sup> Ademais buscava distinguir o que era simples aparência (sem ser) daquilo que seria propriamente falso.<sup>88</sup>

Aristóteles fez sua reflexão, em grande parte graças a sua análise metafísica, sobre o ser enquanto ser, nos dois primeiros capítulos do quarto livro da *Metafísica*. Enquanto outras ciências tratam de atributos ou gêneros do ser (como a zoologia, que trata dos animais, e a matemática, dos números), a “Filosofia Primeira” trata do ὄν ἢ ὄν (ser enquanto ser).<sup>89</sup> E entre todos os significados de “ser”, o Estagirita considera que o seu primeiro significado é o da essência (que indica a substância, prioridade sobre todas as outras categorias).<sup>90</sup>

Como sabemos, a distinção entre ser em potência (δυνάμει ὄν) e ser em ato (ἐνεργείᾳ ὄν) foi de capital importância para a filosofia aristotélica.<sup>91</sup> Resolvendo a questão do ato e potência, lançou ele a definição clássica de movimento na *Física*: “*Motus est actus entis in potentia secundum quod in potentia*”.<sup>92</sup> A partir da análise desse mesmo livro encontramos a formulação

---

86) Cf. KAULBACH, F. Bewegung. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. I. Basel: Schwabe, 1970, p. 864-865.

87) Cf. *Phaedrus*, LII, 103e: ἔστιν ἄρα, ἢ δ' ὅς, περὶ ἓνια τῶν τοιοῦτων, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν αἰεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφήν αἰεὶ, ὅταν περ ἢ. ἔτι δὲ ἐν τῷδε ἴσως ἔσται σαφέστερον ὃ λέγω.

88) Cf. *Sophista*, 233c, 236ce; *Phaedrus*, 65d-e.

89) Cf. *Met.*, IV, 1, 1003a21-22. Cf. etiam: REALE, Giovanni. *Il concetto di “filosofia prima” e l’unità della metafisica di Aristotele: con due saggi sui concetti di potenza-atto e di essere*. Milano: Vita e Pensiero, 1994, p. 99-142.

90) Cf. *Met.*, VII, 1, 1028a13-15.

91) Cf. *Met.*, IX, 8, 1049b24-25.

92) Cf. *Phys.*, III, 1, 201a10-11: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κινήσις ἐστίν. Fórmula latina apud: HAMESSE, Jacqueline (ed.). *Les Auctoritates Aristotelis*. Un florilège médiéval. Louvain; Paris: Publications Universitaires; Béatrice-Nauwelaerts, 1974, p. 148).

tomista mais frequente que daí se deriva: “*motus est actus existentis in potentia*”.<sup>93</sup>

É inegável que São Tomás possui uma noção muito forte do ser. Isso pode ser comprovado pela análise da filosofia de Cornelio Fabro, no que diz respeito à sua teoria do *esse* intensivo como perfeição absoluta.<sup>94</sup> A noção tomista do ser, enriquecida pela teoria metafísica e bíblica da criação do mundo, exprime-se em toda a sua radicalidade com a questão da contingência.<sup>95</sup> Por outro lado, como esclarece Mondin,<sup>96</sup> é possível notar variedade quanto ao posto que ocupa a metafísica para diversos filósofos. Podemos considerar: a metafísica das ideias (Platão), a metafísica das formas e da substância (Aristóteles), do Uno (Plotino), da Verdade (Santo Agostinho), do Bem (Pseudo-Dionísio). Já São Tomás pode ser considerado um verdadeiro metafísico graças à sua vigorosa defesa do *esse ut actus* (como *actus essendi*).<sup>97</sup> Portanto, é possível desde logo notar que para o Aquinate o ser é ato,<sup>98</sup> a atualidade de toda forma ou natureza,<sup>99</sup> o que é mais formal em todas as coisas,<sup>100</sup> ou atualidade de todos os atos e perfeição de todas as perfeições.<sup>101</sup>

Também esta busca do ser foi tema de discussão na filosofia moderna. Assim o pai da reviravolta filosófica pós-medieval, René Descartes (1596-1650) apesar de uma interpretação diversa em relação à metafísica, na qual enfatizava a intuição em detrimento da abstração, e as naturezas simples em comparação com a universalidade, considerava a seu modo a existência da metafísica e inclusive sua importância: “Assim toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco é a Física, e os ramos que

---

93) Cf. e.g. *SCG*, I, cap. 13, n. 9; *S. Th.*, I, q. 53, a. 1, ad 2.

94) Cf. FABRO, Cornelio. La problematica dello “esse” tomistico. In: Idem. *Tomismo e pensiero moderno*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1969, p. 108.

95) Cf. e.g. *SCG*, II, cap. 53, n. 5: “Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae”.

96) Cf. MONDIN, Battista. “Essere”. In: idem. *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d’Aquino*. Bologna: ESD, 1991, p. 260.

97) Cf. *SCG*, II, cap. 54, n. 5. Cf. etiam: *S. Th.*, I, q. 3, a. 4, co.: “Oportet igitur quod ipsum esse comparatur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam”; *S. Th.*, I, q. 5, a. 3, co.: “Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est”.

98) Cf. *S. Th.*, I, q. 50, a. 2, ad 3.

99) Cf. *S. Th.*, I, q. 3, a. 4, co.: “Esse est actualitas omnis formae vel naturae”.

100) Cf. *S. Th.*, I, q. 7, a. 1, co.: “Illud autem quod est maxime formale omnium”.

101) Cf. *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9: “Esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum”.

saem deste tronco são todas as outras ciências”.<sup>102</sup> Contudo, na prática, através de sua metodologia baseada na *dúvida metódica*, acabou por subestimar a transcendência.

Mesmo Kant (1724-1804), embora defendendo a impossibilidade da metafísica (dogmática, como ele entendia), ou seja, racionalista e realista — sobretudo a partir de sua análise da filosofia sob o pondo de vista de Christian Wolff (1679-1754) —, aceitava-a de alguma forma em sua filosofia, buscando conhecer com “independência de toda experiência, as realidades metafísicas”.<sup>103</sup> De modo que, conforme Verneaux, sua “intenção não era fechar a porta para a metafísica; ao contrário, sua intenção era sempre fundar uma metafísica científica”.<sup>104</sup> Em contrapartida, queria pretender que fosse possível fundar uma metafísica como ciência, na linha da utilização da metodologia aplicada à matemática ou à física moderna. Ao comparar estas duas ciências (a matemática e a física) — as quais segundo ele são provadas pela sua realidade (*denn daß sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen*) — queria fazer notar que não havia lugar para a metafísica, por opinar que houve nela um progresso defeituoso (*schlechter Fortgang*).<sup>105</sup>

Malgrado, ao mesmo tempo, defender que deveria haver na humanidade uma espécie de metafísica natural (*Naturanlage*)<sup>106</sup> que se baseia na utilização da razão, pela qual permitia a existência da metafísica, que perdurará enquanto existirem os homens e sua capacidade especulativa.<sup>107</sup> Todavia, reitera-se que para ele a metafísica não pode ser considerada uma ciência propriamente dita porque (nas palavras de Verneaux): “não alcança seu objetivo, não progride e não é capaz de se pôr de acordo com os espíritos”.<sup>108</sup> Dessa forma, a peculiaridade para Kant seria que o objeto dessa ciência seria

---

102) DESCARTES, René. *Les principes de la philosophie (première partie) [Principia Philosophiae]*. Ed. Durandin. Paris: J. Vrin, 1950, p. 36: “Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches que sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences”.

103) VERNEAUX, Roger. *Crítica de la “Crítica de la razón pura”*. Madrid: Rialp, 1978, p. 16.

104) *Ibid.*, p. 29.

105) KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft: 2. Auflage 1787*. Kants Werke Bd. 3. Berlin: De Gruyter, 1968, p. 40.

106) *Ibid.*, p. 40.

107) *Ibid.*: “...und so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben”.

108) VERNEAUX, Roger. *Crítica de la “crítica de la razón pura”*. Madrid: Rialp, 1978, p. 33 (tradução nossa).

mais bem as formas *a priori* de nosso intelecto e o objetivo da ontologia seria estudar tais categorias.<sup>109</sup> Com isso, aliando-se a outras teses, o filósofo de Königsberg se distanciou do realismo de matriz tomista.

Já Martin Heidegger (1889-1976) interpelava a questão do ser (“*Frage nach dem Sein eines Seienden*”)<sup>110</sup> com toda a veemência em um de seus escritos: “Por que o ser e não, antes, o nada?”<sup>111</sup> É inegável que o filósofo bávaro teve o mérito de demonstrar a abertura fenomenológica do homem numa superação de si mesmo. Em sua obra magna *Ser e Tempo (Sein und Zeit)* indicava que o ser do homem (*Dasein*) consiste justamente neste ir além (*sich vorweg sein*) e em uma abertura ou desvelamento (*Erschlossenheit*).<sup>112</sup> Tal abertura é confirmada, aliás, pela encíclica *Fides et ratio*.<sup>113</sup>

Nessa clave, vale enfatizar que está na natureza humana não só satisfazer seus apetites de ordem orgânica (*non in solo pane vivit homo*),<sup>114</sup> mas fazer uma reflexão metafísica sobre o mundo exterior, interiorizando-o e analisando-o. Ao contrário dos animais, que tendem apenas a uma objetividade instintiva, o homem é capaz de subjetividade, de intencionalidade (em sentido estrito) e até mesmo de “ensimesmação”,<sup>115</sup> para usar a expressão de Ortega y Gasset. Ou seja, o homem pode ultrapassar os limites concretos e dirigir-se para além. Em outras palavras, o homem possui uma faculdade espiritual e é graças, portanto, à alma intelectiva que ele pode conhecer todos os corpos,<sup>116</sup> é capaz

---

109) Cf. ELDERS, Leo. *La metafísica dell'essere di San Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*. Città del Vaticano: LEV, 1995, vol. 1, p. 14.

110) HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998, p. 230.

111) Idem. *Was ist Metaphysik?*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998, p. 24: “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?”

112) Cf. idem. *Sein und Zeit*, I, § 44; II, § 56 (ed. Klostermann, 1977). Heidegger emprega diversos outros termos para indicar esta abertura: *Unverborgenheit*, *Enthülltheit*, *Offenbarkeit*. Cf. INWOOD, Michael J. *A Heidegger Dictionary*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1999, p. 237-239.

113) Cf. *Fides et ratio*, n. 75: “De fato, o trabalho filosófico, como busca da verdade no âmbito natural, pelo menos implicitamente permanece aberto ao sobrenatural”.

114) Mt. 4, 4.

115) Cf. ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. 5ª. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1983, vol. 5, p. 301.

116) *Q. d. de anima*, a. 14 co.: “Intellectus vero quo intelligimus est cognoscitivus omnium sensibilibium naturarum”.

de um conhecimento universal<sup>117</sup> e de autoconhecimento por uma reflexão completa.<sup>118</sup>

Assim, pois, a natureza humana não só está propensa a satisfazer seus apetites sensitivos, mas também (e sobretudo) está destinada a satisfazer a mais alta faculdade humana, ou seja, a de ordem intelectual. Assim, para realizar tais anseios busca a verdade, ama a sabedoria e remonta às causas mais elevadas.

Em contrapartida, poder-se-ia objetar que são muito poucos aqueles que se preocupam com a metafísica. Ou ainda, como provar que o homem de fato tende às causas mais elevadas? Como conciliar a metafísica teológica com um contexto de verdadeiro pluralismo filosófico e religioso?

Vale notar, como é óbvio, que o homem de *per se* não nasce com o desejo de estudar com afinco a metafísica. Entretanto, não é preciso uma análise pormenorizada para perceber que há no homem um desejo natural de conhecer, independente de sua formação cultural e intelectual. Ora, assim como em outras ciências há aqueles que se destacam como gênios: um Mozart pela música, um Camões pela poesia épica ou um Einstein pela física moderna, assim também existem aqueles que buscam com método as causas superiores das coisas: e estes são os metafísicos, entre os quais desponta São Tomás de Aquino, autor a quem nos dedicamos neste texto.

Dessa maneira, defende-se que, apesar da formação, índole ou temperamento de um indivíduo, este não poderá deixar de desejar conhecer e, por conseguinte, fazer metafísica, ainda que de modo não intencional. Portanto, assim como para viver não poderá deixar de comer, assim também, de maneira análoga, não poderá deixar de buscar o conhecimento, pois faz parte da própria finalidade do homem.

Pois bem, isso é provado pelo Aquinate em seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles, fornecendo três razões:

1) O intelecto é aquilo pelo qual o homem é o que é (*a quo homo est id quod est*).<sup>119</sup>

---

117) Ibid.: “Quod declaratur ex hoc quod intellectus est universalium, quae considerantur in abstractione a materia et a materialibus conditionibus”.

118) *Sent. De anima*, III, l. 9, n. 5: “Non enim cognoscimus intellectum nostrum nisi per hoc, quod intelligimus nos intelligere”. Cf. PUTALLAZ, François-Xavier. *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1991, p. 66. Note-se que é basicamente através destes argumentos que São Tomás prova racionalmente a imortalidade da alma.

119) *Sent. Met.*, I, lectio 1, n. 2.

2) Ora, qualquer coisa tem uma inclinação natural à sua própria operação (*quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem*). Portanto: o desejo do homem está inclinado naturalmente a conhecer (*naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum*).<sup>120</sup>

3) Por fim, qualquer coisa deseja alcançar seu fim, no qual consiste sua perfeição (“*quia unicuique rei desiderabile est, ut suo principio coniungatur; in hoc enim uniuscuiusque perfectio consistit*”). E um desejo natural não pode ser em vão (*cum naturale desiderium vanum esse non possit*).<sup>121</sup>

Esses fundamentos tomistas são de capital importância, como se verá. Com base neles é possível construir uma sólida estrutura metafísica para a dedução de ulteriores verdades. De fato, seguindo a linha tomista confirmada por diversos outros filósofos, esta busca do ser, reiterar-se, é tão natural no homem que ainda que passem os séculos, as circunstâncias culturais, sócio-políticas ou antropológicas — e mesmo considerando-se a situação pessoal de cada um (psicológica inclusive) —, essa verdade poderá ser provada de modo incontestável.

Nesses termos, é necessário deixar claro desde logo que “o desejo de conhecer é uma característica comum a todos os homens”.<sup>122</sup> Podemos inventar, criar e modificar relativamente o ambiente em torno de nós, mas jamais poderemos apagar o desejo natural de conhecer, próprio à constituição humana.

### 2.3. Os primeiros princípios e a busca do Ser absoluto

Através dessa inicial análise metafísica pretende-se compreender melhor o que adiante trataremos: o senso do ser. Ora, pelo que foi dito, nota-se que o homem naturalmente busca o ser, porque conhecer — que é próprio de nossa essência — é *conhecer o ser*. Para todo e qualquer ofício por nós exercido faz-se necessário o conhecimento. Por exemplo, o médico necessita conhecer a anatomia; o marceneiro, a arte de entalhar bem a madeira, etc.

Pois bem, o senso do ser se transpõe perfeitamente para o senso do Ser Absoluto. De fato, São Tomás recorda por diversas vezes<sup>123</sup> a passagem da Epístola aos Romanos (1, 20) que sintetiza esta busca do Ser Supremo por

---

120) *Sent. Met.*, I, lectio 1, n. 3.

121) *Sent. Met.*, I, lectio 1, n. 4.

122) *Fides et Ratio*, n. 16.

123) Cf. e.g. *S. Th.*, I, q. 2, a. 2, s.c.

meio da criação: “Sua realidade invisível — seu eterno poder e sua divindade — tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que [os homens] não têm desculpa [de desconhecer a Deus]”.

É necessário acrescentar, outrossim, que existe uma universalidade e transcendência do problema teológico, ou ainda, que esta é uma questão — como afirma Eucken — do homem por completo (*des ganzen Menschen*).<sup>124</sup>

Neste sentido, Garrigou-Lagrange, baseado no realismo tomista, prova pela teoria do primeiro olhar da inteligência (*le premier regard de l'intelligence*) que o homem vai à busca do ser a partir das realidades experimentais que o circundam. Desse modo, através dos sensíveis externos, isto é, das cores, dos sons, dos gostos, etc., a criança, já nos seus primeiros lampejos da razão, enceta sua investigação sobre o ser e o verdadeiro (se bem que não de modo muito explícito).<sup>125</sup> Ao contrário do que se pode pensar, a psicologia hodierna atesta cada vez mais que os bebês já exercem “algumas das mais sofisticadas e filosoficamente profundas capacidades da natureza humana”.<sup>126</sup>

De onde vão se formando os primeiros princípios universais e necessários na mente infantil. Quando a criança experimenta pelos sentidos, por exemplo, uma esfera azul, percebe instintivamente que esta bola é individual (*unum*) e que não é tal outra vermelha (*aliquid*). Ao perscrutar cada uma das realidades externas, dá-se conta do senso do ser e de sua própria existência. Assim, considerando todo o fundo de quadro desses primeiros contatos com a realidade, notamos também que os princípios de não-contradição e de identidade jogam um papel fundamental.

De posse dessas primícias, o pequeno aprendiz procura não somente o que é cada coisa (*quid*), mas também, num segundo momento, as razões das coisas (*cur*), do movimento, etc. Trata-se da peculiar fase dos porquês: — “Por que quando se clica no interruptor, a luz se acende?” “E por que se apaga quando se clica novamente?” Em suma, até chegar, de *proche en proche*, a inferências cada vez mais elaboradas.

---

124) EUCKEN, R. Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Berlin 1912, p. 5 apud: FABRO, Cornelio. *Dio introduzione al problema teologico*. Opere Complete 10. Segni: EDIVI, 2007, p. 14.

125) Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Le Sens Commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*. Paris: Desclée de Brouwer, 1936, p. 400-401.

126) GOPNIK, Alison. *The Philosophical Baby: What Children's Minds Tell Us about Truth, Love, and the Meaning of Life*. New York: Picador, 2010, p. 53: “[Babies exercise] some of the most sophisticated and philosophically profound capacities of human nature”.

Com esta primeira análise e seguindo o Doutor Angélico, é possível entrever que os primeiros princípios são conhecidos naturalmente,<sup>127</sup> são de certa forma inatos (incoativos), encontrando-se em nós à maneira de “*scientiarum semina*”.<sup>128</sup> Ou seja, no contato com a realidade, tais sementes ínsitas são “regadas” pela experiência sensorial. Aqui se deduz, desde logo, a importância do conhecimento sensível na gnosiologia tomista.<sup>129</sup>

Passemos agora para a questão de índole mais especificamente teológica. Como é evidente, será muito difícil que a criança tenha uma ideia de Deus utilizando-se apenas de raciocínios abstratos; para esse fim, se nutrirá, por certo, das realidades concretas. Neste sentido, para lhe facultar de modo palpável e com facilidade a ideia do Ser Supremo, a criança o representará, por exemplo, como um ancião de barbas brancas, envolto em nuvens, à maneira das pinturas de Deus Pai, tão comuns na iconografia cristã. Para espíritos céticos pode ser difícil crer na existência e na possibilidade de uma “teologia infantil”; entretanto, na opinião de Cornelio Fabro, essa realidade existe apesar do paradoxo, a ponto de o filósofo italiano chegar a defender que a criança é mais sensível à ideia do Sumo Bem, perfeição pura, que aqueles que se encontram numa idade mais madura. Trata-se de uma aspiração que parte dessa primeiríssima tendência pueril em direção à verdade suprema.<sup>130</sup> No entanto, alerta Garrigou-Lagrange, aqui não se trata simplesmente de uma ideia presente no espírito (tampouco recebida de modo inato),<sup>131</sup> mas de algo nutrido na mais profunda realidade das coisas.

Acompanhando ainda o pensamento fabriano, nota-se que a concretização da ideia de Deus na alma infantil ocorre de sóbito com o auxílio de um terceiro, e com muita frequência através das próprias mães, que incitam os

---

127) Cf. *In Sent.*, II, d. 39, q. 2, a. 2, ad 4: “Ex virtute primorum principiorum, quae sunt naturaliter cognita, habet ut veritatem cognoscat”.

128) *De ver.*, q. 11, a. 1, co.: “Quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas”.

129) *In Sent.*, III, d. 21, q. 2, a. 3, co.: “Cognitio autem nostra naturaliter ex sensu oritur, et per principia rationis procedit”.

130) FABRO, Cornelio. *Dio. Introduzione al problema teologico*. Opere Complete 10. Segni: EDIVI, 2007, p. 17.

131) GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Le réalisme du principe de finalité*. Paris: Desclée de Brouwer, 1932, p. 272: “Tout d’abord ce bien, auquel tend notre désir naturel, n’est pas seulement une idée de notre esprit, car comme l’a dit plusieurs fois Aristote tandis que le vrai est formellement dans l’esprit qui juge, le bien est formellement dans les choses. Lorsque nous désirons la nourriture, il ne suffit pas d’en avoir l’idée”.

filhos a refletir sobre o transcendente (através da oração, por exemplo) como um modo de contato com o infinito e o invisível. Ou, então, as metáforas e fábulas que suscitam o espírito do maravilhoso e do fascinante na mente em desenvolvimento, jogando um papel decisivo na formação espiritual dessa fase pueril.

Ademais, as crianças, em geral, creem em Deus e O veem como Alguém com quem se pode entrar em contato com facilidade, o que se opõe de longe, por exemplo, ao deísmo típico do século XVIII e sua famosa e deturpada representação do “Deus relojoeiro”. Em contrapartida, Fabro continua a explicar que a criança — ao contrário de certas teorias comuns na filosofia da religião — não abraça a ideia de Deus simplesmente pelo medo ou algum sentimento análogo. Segundo ele, a criança O segue por uma espécie de caminho direto, do positivo (finito) ao positivo (infinito), sem se prender a divagações dialéticas e sem a intromissão indevida e desviante das más paixões ou das objeções, mais próprias à idade madura.<sup>132</sup>

Podemos resumir algumas teses principais com a doutrina do próprio Aquinate. Afirmava ele que para alcançar a felicidade (ou a bem-aventurança) se exige como pressuposto a conservação da vida; em seguida, o conhecimento dos sensíveis; e, por último, a apreensão da verdade universal, na qual consiste a felicidade final.<sup>133</sup> Donde se conclui que é necessário admitir certos pressupostos naturais — de modo instrumental, como sabemos<sup>134</sup> — que visam favorecer a busca do fim último do homem, isto é, a contemplação da absoluta Verdade, única capaz de apaciar os nossos desejos naturais.<sup>135</sup>

---

132) FABRO, Cornelio. *Dio. Introduzione al problema teologico*. Opere Complete 10. Segni: EDIVI, 2007, p. 18-19: “E quel ch’è importante, e che potrebbe far giustizia delle teorie razionaliste sulla religione, tale nozione non è affatto sostenuta o provocata nel bambino da paura e neppure dal concetto della morte che viene molto dopo per la mentalità infantile. Si potrebbe dire che l’illazione di Dio nel bambino segue il tragitto diretto, dal positivo (finito) al positivo (infinito) senza passare attraverso il momento dialettico del negativo, della conoscenza riflessa dell’insufficienza e contingenza del finito, come fa l’adulto e specialmente la filosofia. Dio entra a far parte del mondo del bambino senza incontrare difficoltà od opposizioni come un momento od un elemento indispensabile di questo stesso mondo”. Ver também livro citado por Fabro: CLAVIER, Henri. *L’idée de Dieu chez l’enfant: essai de psychologie appliquée à l’éducation*. Montauban: Imprimerie coopérative, 1913.

133) *In De caelo*, II, l. 18, n. 4: “Ad beatitudinem praeexistitur primo conservatio vitae, deinde cognitio sensibilium, et ultimo apprehensio universalis veritatis, in qua consistit finalis beatitudo”.

134) Cf. *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 7, co.

135) *De regno*, I, cap. 9, co.: “Nihil enim permanens invenitur in rebus terrenis, nihil igitur terrenum est quod quietare desiderium possit”.

Segundo Ramírez, esta busca seria a razão própria da metafísica e consequentemente a razão última e o senso mais profundo de toda a filosofia.<sup>136</sup>

Dessa forma, deparamo-nos, pois, com a ordem natural das coisas: antes de tudo, partimos da premissa básica de que todos os homens são dotados de razão; ora, a sua inteligência tende à busca do ser e à perfeição de sua operação, portanto, a partir desses primeiros princípios, “*quasi via ad inquirendum veritatem*”,<sup>137</sup> e do desejo natural de conhecer as coisas, tendemos à busca do ser absoluto. Em outras palavras, “sua pesquisa aponta para uma verdade superior, que seja capaz de explicar o sentido da vida; trata-se, por conseguinte, de algo que não pode desembocar senão no absoluto”.<sup>138</sup>

Nesse sentido, comenta C. S. Lewis que:

As criaturas não nascem com desejos que não podem ser satisfeitos. Um bebê sente fome: então, existe o alimento. [...] Se encontro em mim um desejo que nenhuma experiência deste mundo pode satisfazer, a explicação mais provável é que fui criado para um outro mundo. Se nenhum dos prazeres terrenos satisfaz tal desejo, isso não prova que o universo é uma fraude. Provavelmente, os prazeres terrenos não existem para satisfazer esse desejo, mas só para despertá-lo e sugerir a verdadeira satisfação.<sup>139</sup>

Vale ressaltar que essa tendência, de si, não é — ao menos na reflexão de São Tomás — uma prova direta da existência de Deus (o chamado “*argument from desire*”, reproposto recentemente pelo apologista Peter Kreeft). Na visão tomista, somente as demonstrações *a posteriori* são estritamente válidas para a demonstração da existência de Deus. Por isso, apenas argumentos *quia* são utilizados para as cinco vias, isto é, partindo dos efeitos e remontando à cau-

---

136) RAMÍREZ, Santiago María. *De ipsa philosophia in universum*. I. Opera Omnia, 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Inst. de Filosofía “Luis Vives”, 1970, p. 385: “Nam proprius et summus actus sapientiae naturalis sive Metaphysicae est demonstrative cognoscere Deum ut primam causam et ultimum finem totius universi, ac specialiter ipsius animae rationalis qua homo; quod est certo attingere ac firmiter assequi beatitudinem naturalem obiectivam. Haec est ratio propria et specifica Metaphysicae et consequenter ratio ultima ac sensus profundus totius Philosophiae”.

137) *S. Th.*, I-II, q. 32, a. 8, arg. 2.

138) *Fides et Ratio*, n. 33.

139) LEWIS, C. S. *Mere Christianity*. London: Fount Books, 1997, p. 113: “Creatures are not born with desires unless satisfaction for those desires exists. A baby feels hunger: well, there is such a thing as food. [...] If I find in myself a desire which no experience in this world can satisfy, the most probable explanation is that I was made for another world. If none of my earthly pleasures satisfy it, that does not prove that the universe is a fraud. Probably earthly pleasures were never meant to satisfy it, but only to arouse it, to suggest the real thing”.

sa.<sup>140</sup> Como sabemos, esse tipo de argumentação é imposto sempre que a causa é menos evidente que os efeitos *quoad nos*.

A questão da existência de Deus é muito comentada na modernidade. Entretanto, algo de não menos importância, que tem sido algumas vezes deixado de lado pela própria filosofia de inspiração tomista, é a questão da dimensão transcendental do homem.

Vale ressaltar, contudo, que, embora a teoria do desejo de Deus não seja *per se* um argumento para provar a existência de Deus, ela colabora para vincar mais profundamente tal convicção explorada pelas cinco vias. A razão é que estas falam muito mais à inteligência do que à vontade, enquanto que no caso do *desiderium naturale* há uma grande ênfase no papel desta, contribuindo por certo a uma adesão mais profunda às verdades divinas. Ora, isso pode ser bastante útil para a apologética. Deitando um olhar crítico, o ateísmo ocorre muito mais por um *não querer* crer na existência de Deus do que por *não compreendê-la*. Ademais, nota-se que deste modo o ateísmo se vinca numa barreira ainda mais sólida, ao impedir o homem *in radice* de se elevar a Deus e até mesmo de procurar a felicidade nos desejos sensíveis. Trata-se aqui de um profundo amesquinamento da vontade e embotamento da inteligência que o impede de exercer qualquer tipo de transcendência. Analisaremos este ponto mais adiante.

Por agora, compete-nos estudar o princípio de causalidade, o qual nos auxilia a compreender bem esta intrínseca relação humana com o Absoluto.

#### **2.4. O princípio de causalidade**

Sabemos que, ao buscar o ser, o homem busca a causa das coisas. É um fato evidente que tudo tem uma razão de ser, uma causa. Como vimos, configura-se de modo progressivo na alma infantil não só que este ou aquele ente é, mas também a pergunta “*por que é?*”. Ora, isso se comprova pela experiência, pois a criança, no desdobrar de sua luz da razão, inquire naturalmente sobre as razões dos acontecimentos. Com efeito, quando Aristóteles abre a sua *Metaphysica* com a proposição categórica: “Todos os homens por natureza desejam conhecer”,<sup>141</sup> faz-nos divisar a metafísica com grande ênfase na causalidade.

---

140) Cf. *S. Th.*, I, q. 2, a. 2, ad 2: “Demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus”.

141) *Met.*, I, 1, 980a.: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

Para muitos pais, a repetição e a insistência das perguntas dos jovens inocentes pode até causar fastio. “Por que isso?” “Mas por que não o contrário?” Por que... Por certo, através deste simples vocábulo questionador, a criança estabelece *ab ovo* a chave de ignição do conhecimento. Sem embargo, trata-se aqui simplesmente do método filosófico transposto para o âmbito da vida comum: ou seja, o porquê das coisas é a questão precípua da filosofia, sobretudo a de ordem metafísica, quando visa a *causa* enquanto tal como objeto de estudo. A este respeito, afirma o Doutor Angélico: “Compete ao filósofo primeiro a consideração das causas enquanto tais; de fato, a causa enquanto é causa não depende da matéria para existir, porque se encontra a razão de causa também nas coisas que são separadas da matéria”.<sup>142</sup>

Aqui entramos na questão da causalidade. Assim como é evidente que o homem está à procura do ser, assim também encontramos nele a intrínseca tendência de partir dos efeitos e remontar às causas, pois é manifesto que tudo o que começa possui uma causa.<sup>143</sup> Com efeito, esse espírito de inquirição é inerente na natureza humana. Todavia, essa predisposição não repousa enquanto não encontra a causa primeira em sua essência,<sup>144</sup> sua fundamentação e a própria razão de ser das coisas.<sup>145</sup>

Nesse sentido, podemos dar um exemplo histórico para ilustrar a presente argumentação. Para esta finalidade, ninguém melhor que o próprio Aquinate para nos auxiliar. Quando ainda muito jovem, Tomás foi oblato da pujante Ordem Beneditina. No mosteiro, se destacava por disparar perguntas aos monges. Entre elas, encontramos aquela sobre a qual pautou toda a sua luminosa existência, isto é: “Quem é Deus?”<sup>146</sup> Ou seja, era a simples formulação da inquirição inocente, à busca do conhecimento do Absoluto, causa do ser de

---

142) *In Physic.*, II, l. 5, n. 1: “Considerare de causis in quantum huiusmodi, proprium est philosophi primi: nam causa in eo quod causa est non dependet a materia secundum esse, eo quod in his etiam quae a materia sunt separata, invenitur ratio causae”.

143) Cf. *S. Th.*, I-II, q. 75, a. 1, s.c.: “Omne quod fit, habet causam”.

144) Cf. *C. Th.*, I, cap. 104: “Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus, non quocumque modo, sed per eius essentiam”.

145) Cf. OWENS, Joseph. *Metaphysics: The fulfillment of a Natural Desire. Modern Schoolman*, vol. 65, 1987, p. 2.

146) Sertillanges glosa muito bem a respeito deste desejo de Deus em São Tomás: “Ce qu’il faut bien se dire, ici surtout où nous cherchons les traces d’un «grand cœur», c’est que la puissance de construction manifestée dans l’œuvre thomiste, en apparence si impersonnelle et si froide, est fille d’un grand désir. Désir d’acquisition personnelle: «Qu’est-ce que Dieu?» et désir d’expansion de son trésor, vu que pour lui «communiquer aux autres l’effet de sa contemplation» c’est l’idéal de l’activité humaine, et d’abord le sien”. (SERTILLANGES, A. G. *Saint Thomas d’Aquin*. Paris: E. Flammarion, 1931, p. 36).

todas as coisas. De modo análogo, confirma-se que o desejo de conhecer tem como fim último o conhecimento divino.<sup>147</sup> Nesse sentido, cabe aqui recordar o quanto a admiração joga um papel precípua, enquanto primeira chispa para o início do filosofar (*principium philosophandi*).<sup>148</sup> É assentado sobre esses fundamentos que o Doutor Angélico sustenta a existência de um desejo natural de conhecer as causas através dos efeitos.<sup>149</sup>

Através deste método inquisitivo, a configuração da própria razão vai se estabelecendo. Iniciando pela mera consideração experimental do mundo circundante, procedemos a elaborar ulteriores perguntas tais como: De onde venho? Quem sou? Para onde vou? Ora, são estas talvez algumas das inquirições mais básicas da filosofia, firmadas no fundamento do princípio de não-contradição,<sup>150</sup> além de fundamentar-se no próprio ser, como vimos mais acima. Com base nestes primeiros alicerces, constrói-se gradualmente todo o nosso edifício filosófico.

Por conseguinte, é importante salientar que não é possível, neste atual estado de *homo viator*, remontar à Causa Primeira sem a consideração das criaturas que nos fornecem de modo acessível as simples concepções do ser *primum cognitum e fundamentum fundans*. Como mencionamos, o raciocínio passa justo por uma via de inquirição pela qual o intelecto procede de *proche en proche* a partir dos primeiros princípios até chegar ao juízo onde os resolve; em seguida, remonta às conclusões a estes mesmos princípios.<sup>151</sup> Por esta razão, como aliás confirma o Estagirita, apenas quando o homem alcança os princípios, causas e elementos primários, é que se pode dizer com pro-

147) Cf. AERTSEN, Jan A. Aquinas and the Human Desire for Knowledge. *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 79, 2005, p. 411.

148) Cf. *Met.*, I, 1, 932b. Cf. etiam: STANCATO, Gianmarco. *Le concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin: analyse lexicographique et conceptuelle du desiderium*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011, p. 93-94.

149) Cf. *S. Th.*, I, q. 12, a. 1, co.: “Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum in-tuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit”. Cf. etiam: *Super Evangelium s. Matthaei*, cap. 5, l. 2: “Naturale autem desiderium est, quod homo videns effectus inquirat de causa: unde etiam admiratio philosophorum fuit origo philosophiae”; *SCG*, III, cap. 25, n. 11: “Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt, inveniētes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam: et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus”.

150) *Met.*, IV, 3, 1005b19-20: Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.

151) Cf. *S. Th.*, I, q. 79, a. 8, co.: “Inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat”.

priedade que tomou posse da verdade.<sup>152</sup> Porquanto, apesar de nunca afirmar de maneira direta a transcendência de Deus nas suas obras, atribuía Aristóteles ao “Motor imóvel as prerrogativas e uma direção lógica, ontológica e ética que conduz a uma postura distintamente teísta”.<sup>153</sup> Nessa perspectiva, é possível comprovar como se pode abraçar a ideia de uma causa de todas as coisas<sup>154</sup> até mesmo por intermédio da pura filosofia, como aquela de Platão ou de Aristóteles e seus sequazes.<sup>155</sup>

De qualquer forma, vale ressaltar que o Aquinate retoma a doutrina peripatética da causalidade, revestindo-a de matizes de originalidade (por exemplo, cumula-a de elementos da metafísica da participação de matriz platônica).<sup>156</sup> Ademais, percebe-se que o Doutor Angélico teve em consideração o neoplatonismo de Proclo, o qual estava nas raízes inspiradoras do livro de origem árabe *De Causis*. Esse conjunto de proposições, comentado por São Tomás, refere-se até mesmo ao influxo e a intensidade da causa segunda nos efeitos, em comparação com a primeira.<sup>157</sup> Atrativo e útil neste sentido é o conceito neoplatônico de hierarquia.<sup>158</sup>

A dependência ontológica é outra clave demonstrada por nosso autor a respeito do princípio de causalidade, sobretudo quando se considera a causalidade eficiente e a criação, além do conceito de movimento (devir), no sentido de passar do absoluto não-ser ao ser e a própria conservação no ser.<sup>159</sup> Em outras palavras, ele introduz o conceito *entitativo* ao princípio aristotélico de que “tudo que se move é movido por um outro” (“*omne quod movetur ab alio*

---

152) Cf. *Phys.*, I, 1, 248, 23. In: MUÑOZ ALONSO, Adolfo. *La transcendencia de Dios en la filosofía griega*. Murcia: Tip. Suc. de Nogues, 1947, p. 270.

153) *Ibid.*, p. 278 (tradução pessoal).

154) *In Symbolum Apostolorum*, a. 1.: “Deus autem est universalis causa omnium rerum”.

155) Cf. *De pot.*, q. 3, a. 5, co.: “Posteriores vero Philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum”.

156) Cf. *SCG*, III, cap. 66, n. 7: “Quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale”.

157) Cf. *Super librum de causis expositio*, prop. 1<sup>a</sup>, apud THOMAS DE AQUINO. *Super librum de causis expositio* [avant-propos et introduction : H.-D. Saffrey] Paris: J. Vrin, 2002, p. 7.

158) Cf. TE VELDE, Rudi A. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 46. Leiden: Brill, 1995, p. 169.

159) Cf. *Quodlibet* IX, q. 1, a. 1: “Causa essendi rem, et conservans rem in esse”.

*movetur*”), ao aplicar o *movetur* a todas as coisas que venham a ser, inclusive à substância completa, seja de ordem material ou espiritual.<sup>160</sup>

Outro princípio importante, que nos servirá em nossa argumentação, é que, para o Aquinate, todo ente participado é causado pelo *Ens per essentiam*, imparticipado e participante sem qualquer mescla de potencialidade. Explica ele na *Suma Teológica*: “Deve-se dizer que, se bem que a relação à causa não entre na definição de um ente causado, é contudo uma consequência daquilo que é de sua razão, porque pelo fato de que algo é um ente por participação, segue-se que seja causado por outro”.<sup>161</sup>

A partir dessa noção primeira, baseada no princípio de não-contradição,<sup>162</sup> chegamos por fim à “causa universal do ser de todas as coisas e este ser é o que há de mais íntimo nelas, segue-se que Deus age intimamente em todas as coisas”.<sup>163</sup> Eis aqui uma vez mais a doutrina da participação pela qual o ser das criaturas é recebido de forma participativa de uma potência (essência) que limita este ato<sup>164</sup> e que faz com que o efeito seja de algum modo semelhante à causa (princípio de similitude).<sup>165</sup> Tais princípios também serão fundamentais para a nossa argumentação ulterior.

Nesses termos, é possível concluir que o nosso desejo natural não pode ser saciado senão nesta causa primeira que age em nós no mais íntimo de nosso ser. Considerando que tal desejo tende sempre ao bem mais perfeito<sup>166</sup> (desde que se encontre o afeto bem disposto), o repouso consequente só poderá ser

---

160) Cf. WEISHEIPL, James A. The Principle *Omne quod movetur ab alio movetur* in *Medieval Physics*. *Isis*, vol. 56, 1965, p. 26-45.

161) *S. Th.*, I, q. 44, a. 1, ad 1: “licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio”.

162) Por ser talvez um princípio universalmente reconhecido na Idade Média, São Tomás não inquiriu sobre o princípio de causalidade como princípio primeiro, mas certamente o ligaria como fruto do princípio de não-contradição.

163) *S. Th.*, I, q. 105, a. 5, co.: “...causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur”.

164) Cf. GONZÁLEZ, Ángel Luis. *Ser y participación*: estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979, p. 217.

165) Cf. *SCG*, lib. 1, cap. 49, n. 3: “Omnis effectus in sua causa aequaliter praexistit similitudo”. Este princípio de similitude não é um princípio *per se notum*, segundo Wippel, mas é necessário em filosofia fazer recurso à perfeição de Deus. Cf. WIPPEL, John F. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. II. *Studies in philosophy and the history of philosophy*, 47, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007, p. 170-171.

166) Cf. *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 1, co.; *C. Th.*, I, cap. 104: “Unde semper remanet naturale desiderium respectu perfectioris cognitionis”.

encontrado no Ser Perfeito, *Maxime Ens*, precisamente porque o desejo sempre tende a uma perfeição maior.<sup>167</sup> Assim o desejo natural de conhecer as causas encontra seu máximo cumprimento na metafísica.<sup>168</sup>

Paradoxalmente, quanto mais conhecemos a *causa causarum*, mais dela necessitamos, sob certo ponto de vista. Ora, isso ocorre sobretudo graças à crescente compreensão do sentido de nossa própria contingência,<sup>169</sup> ao experimentar a necessidade de remontar ao Criador em todas as coisas. Sob outro aspecto, no plano ontológico, tal contingência nos leva a procurar sempre a razão das coisas neste Ser Supremo, tornando-nos ainda mais conformes a Ele. Vale aqui recordar a célebre experiência vivida por Santo Agostinho em Óstia, quando, ao contemplar a natureza, concluiu que ela clamava por Aquele que a fez e nos fez desde toda a eternidade.<sup>170</sup>

Em outras palavras, a contingência, num primeiro momento, nos faz ver nossa indigência para conduzir a intuir a inteira dependência dos seres criados (*entia per aliud*) à *Aseitais* (*ens per seipsum*), ou seja, a Deus.<sup>171</sup> Neste cenário, afirmou Garrigou-Lagrange: “Quanto mais constatamos nossos limites, os de nossa sabedoria e de nossa bondade, mais devemos pensar n’Aquele que é a própria Sabedoria e Bondade”.<sup>172</sup>

A tese da contingência é talvez a mais original no pensamento medieval, em comparação à filosofia grega: permite-nos perceber com nitidez a teoria da criação *ex nihilo*, desconhecida do pensamento helênico antigo.<sup>173</sup>

---

167) Cf. *S. Th.*, I, q. 2, a. 3, co.: “Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis”.

168) Cf. OWENS, Joseph. *Metaphysics — The Fulfillment of a Natural Desire. Modern Schoolman*, vol. 65, 1987, p. 2.

169) Cf. *S. Th.*, I, q. 86, a. 3.

170) Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, IX, 10, 25 (CCSL, 27, 148, l. 34-39): “Dicebamus ergo: Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando, sileant somnia et imaginariae revelationes, omnis lingua et omne signum et quidquid transeundo fit si cui sileat omnino — quoniam si quis audiat, dicunt haec omnia: ‘non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in aeternum’”.

171) Cf. ANSELMUS CANTUARENSIS. *Monologion*, cap. 6 (ed. Schmitt, vol. 1, p. 18, l. 23-24): “Et quoniam id quod est per seipsum, et id quod est per aliud”. Ou ainda as formas *ens ab alio* (abalietas) ou *ens a se* (Aseitais).

172) GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Le désir naturel du bonheur prouve-t-il l’existence de Dieu? Angelicum*, vol. 8, 1931, p. 130: “plus nous constatons nos limites, celles de notre sagesse et de notre bonté, plus nous devons penser à Celui que est la Sagesse et la Bonté même”.

173) Cf. DE RIJK, L.M., *Middelieuwe wijsbegeerte*, 92. In: AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquinas’s Way of Thought. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, Bd. 21. Leiden: E.J. Brill, 1988, 240. Ο δημιουργός de Platão não é aquele que cria as coisas do nada, mas aquele que *ordena* a matéria confusa. Cf. *Timaeus*, 30a. Inclusive Aristóteles não viu este conceito (ao menos

Passemos a considerar, pois, como da causa chegamos ao conhecimento de Deus.

## 2.5. O conhecimento do Ser Absoluto

Uma vez realizado o percurso de ascensão natural até Deus, o homem pode de fato conhecê-Lo *an sit*. Com efeito, São Tomás, na *Summa Theologiae*, afronta diversos argumentos contra a possibilidade de conhecer a Deus pelo intelecto criado. Entre as objeções, enumera: Deus não pode ser visto em sua essência; Deus enquanto infinito não pode ser conhecido; Deus estaria acima da existência e, portanto, não seria acessível ao homem, e a tese segundo a qual entre o conhecedor e o conhecido não há proporção.<sup>174</sup>

O Angélico Doutor responde às objeções no corpo do artigo, atestando que esta desproporcionalidade existe efetivamente, mas não é *per se* probatória da tese contrária à possibilidade de ver a essência de Deus. Por outro lado, sabemos que o desejo de felicidade somente poderá encontrar o seu repouso em Deus, fim último e Sumo Bem, após remontar à causa como efeito deste mesmo desejo natural.<sup>175</sup> Por fim, o artigo se desfecha com a resposta à última objeção acima mencionada, que de alguma forma dá a clave da argumentação tomista: “Pode haver proporção entre a criatura e Deus, pois ela se encontra com Ele na relação do efeito à causa e da potência ao ato. Nesse sentido, o intelecto criado pode assim estar proporcionado a conhecer a Deus”.<sup>176</sup> Ademais, o homem não só tem a propensão de conhecer a Deus enquanto sua existência (*an sit*), mas também de sua própria essência (*quid sit*) por outro princípio, explicitado também na *Summa Theologiae*: “Por isso, naturalmente permanece no homem, ao conhecer o efeito, o desejo de saber que este efeito tem uma causa e de saber *o que é a causa*”.<sup>177</sup>

---

na amplitude da filosofia cristã). Em seu livro da Física diz que nada pode vir a ser senão de “algo” que já é. Cf. *Physica*, 187a33-35. De qualquer forma não se pode excluir a *tendência natural da criatura*, pois diz Reale: “Essa limitação do Deus aristotélico deriva do fato de que ele não criou o mundo, mas foi muito mais o mundo que, em certo sentido, se produziu tendendo para Deus, atraído pela perfeição”. (REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. I. São Paulo: Paulus, 1991).

174) Cf. *S. Th.*, I, q. 12, a. 1, arg. 1, 2, 3 e 4 respectivamente.

175) Cf. *S. Th.*, I, q. 12, a. 1, co.

176) *Ibid.*, q. 12 a. 1 ad 4: “Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum”.

177) *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 8, co.: “Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est”.

De fato, como vimos, o homem tem um desejo natural de um conhecimento perfeito, o qual só pode ser satisfeito em Deus, infinito ser, fundamento último da verdade. Mas se Deus não possui limites, como é possível conhecê-Lo, considerando a intrínseca finitude de nossa inteligência? Sem dúvida, é impossível ao homem chegar a um conhecimento cabal do ser de máxima perfeição. Como é óbvio, não é possível às criaturas abarcar a Deus pelo conhecimento (*comprehendere Deum*).<sup>178</sup>

Em contrapartida, vale ressaltar que encontramos no *Corpus thomisticum* não somente a possibilidade de o homem conhecer a existência de Deus empregando apenas o reto uso da razão, mas também algo de sua própria quiddidade. Ou seja, não só a sua existência, mas também seus atributos (sua simplicidade e unicidade, por exemplo). Ademais, segundo o Aquinate, não só podemos, mas tendemos naturalmente a esse conhecimento, pois, sendo a faculdade intelectual aquilo que distingue o homem dos animais é através desta que ele é capaz de alcançar seu fim. “Todos aqueles que julgaram retamente consideraram que o fim da vida humana é a contemplação de Deus”.<sup>179</sup> Ora, tal contemplação parte do simples desejo de conhecer, que não pode ser saciada de modo perfeito nesta vida, pois a visão da essência divina e sua consequente bem-aventurança última não podem ser alcançados de modo meramente natural (sem embargo, apenas de certo modo; pela analogia, por exemplo).<sup>180</sup> Daí que, fazendo uso da teologia revelada, deve-se dizer que tal conhecimento ultimado ocorre conforme a citação do Salmo (35, 10): “Em tua luz veremos a luz”, ou seja, através de um reforço cognoscitivo (*lumen gloriae*) que faculta aos bem-aventurados a capacidade de contemplar a Deus face a face.<sup>181</sup> Portanto, o desejo de Deus, nesta perspectiva, é como uma semente da visão beatífica.

## 2.6. Conclusão

Chegamos ao fim desta parte essencial. É possível vislumbrar como São Tomás parte de fundamentos metafísicos evidentes para construir o edifício da doutrina do desejo natural de ver a Deus. Não basta enquadrar o absoluto

---

178) Cf. *S. Th.*, I, q. 12, a. 7.

179) *In Sent.*, I, q. 1, a. 1, co.: “Omnes qui recte senserunt posuerunt finem humanae vitae Dei contemplationem”.

180) *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 5, s.c. et co.

181) Cf. *S. Th.*, I, q. 12, a. 5-6.

— como queria Hegel — sem uma base clara e objetiva na realidade. Ora, ao tomar a doutrina do desejo natural de Deus como uma decorrência da própria metafísica, chega-se com facilidade e sem erro às conclusões gerais dessa teoria no pensamento tomista. Em contrapartida, a recíproca também é verdadeira, de acordo com as palavras do mesmo Aquinate: “Um pequeno erro no princípio torna-se grande no fim”.<sup>182</sup>

### **3. *Análise metafísica do Desiderium naturale videnti Deum***

#### **3.1. *Introdução***

Atingimos agora o cerne de nossa temática. Uma vez que já foram deitadas as premissas metafísicas, adentra-se a seguir em algumas questões de ordem mais especificamente antropológicas.

Neste contexto, para bem compreender a humana possibilidade de alcançar a Deus, recorreremos sobretudo à teoria do homem como ser *capax Dei*. De sorte que se desejamos a Deus, e tal desejo não pode ser em vão, devemos, por conseguinte, possuir uma intrínseca capacidade de nos elevar a Ele. Donde é mister aqui examinar não só o conhecimento da causa, mas também o retorno à causa. Em seguida, se tratará sobre a ação das faculdades intelectivas e volitivas quando ocorre tal desejo.

Por fim, exige-se ponderar a distinção entre o plano natural e o sobrenatural. Eis que ocorre versar, ainda que brevemente, do problema da graça para delimitar os campos teológico e filosófico. Para isso, é mister avaliar o desdobramento deste conceito após a morte do Doutor Angélico. Em resumo, as correntes de interpretação poderiam ser enquadradas em duas vertentes: de um lado, a posição extrinsecista e, de outro, a posição imanentista. Nosso ponto de vista tomará como base as recentes explicitações de Feingold e do cardeal Cottier sobre a presente questão.

---

182) *De ente et essentia*, pr.: “parvus error in principio magnus est in fine”.

### 3.2. Premissas ontológico-antropológicas da teoria do desejo de Deus

Conforme Barzaghi, a escolástica dominicana é normalmente “caracterizada pelo primado da ordem intelectual sobre aquela afetiva”.<sup>183</sup> Ao analisarmos o presente tema no *Corpus thomisticum* notamos que, de fato, para São Tomás a “essência da bem-aventurança consiste num ato da inteligência. Perence, porém, à vontade o prazer consequente à bem-aventurança”.<sup>184</sup>

Nessa perspectiva, a orientação tomista tende mais a sustentar o “desejo natural *de ver* a Deus” — “ver” se refere ao ato do intelecto — do que a linha de pensamento do Mestre Eckhart, que prefere colocar o primado no abandono (i.e. no deixar-se) nas mãos de Deus.<sup>185</sup>

Destarte, sintetiza Barzaghi sobre as consequências de tais aproximações filosóficas:

*Desejo e abandono são dois métodos existenciais diametralmente opostos, porque são sintomas de um modo oposto de conceber a natureza da alma e suas operações. E aqui entramos na tese que pretendo sustentar analisando estas duas posições. A posição tomista sublinha a ordem psicológica da consideração do fundamento; a posição eckhartiana, em contrapartida, sublinha a ordem espiritual da mesma consideração.*<sup>186</sup>

Nesses termos, verifica-se que a metafísica de índole psicológica tende a uma busca do Absoluto que se concretiza em uma “determinação conceitual diante da dúvida a resolver” (portanto, inquisitiva), enquanto que a metafísica de índole espiritual tende ao abandono e ao mesmo tempo a uma superação dos conceitos.<sup>187</sup>

---

183) BARZAGHI, Giuseppe. “Desiderio e abbandono. Tommaso d’Aquino e Maestro Eckhart: le due facce di un’unica metafisica”. In: CIANCIO, Claudio, ed. *Metafisica del desiderio*. Milano: Vita e Pensiero, 2003, p. 173.

184) *S. Th.* I-II, q, 3, a. 4, co.: “[E]ssentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens”.

185) Cf. BARZAGHI, Giuseppe. Op. cit., p. 173.

186) *Ibid.*, p. 174: “*Desiderio e abbandono* sono due approcci esistenziali diametralmente opposti, perché sono sintomo di un modo opposto di concepire la natura dell’anima e delle sue operazioni. E qui entriamo nella tesi che intendo sostenere, analizzando queste due posizioni. La posizione tomista sottolinea l’ordine *psicologico* della considerazione del fondamento; la posizione eckhartiana, invece, sottolinea l’ordine *spirituale* della stessa considerazione”.

187) Cf. *ibid.*

Disso se segue que a estruturação do desejo natural, na perspectiva tomista, se baseia em fundamentos ontológicos com ênfase na dimensão intelectual do homem e sua dinamicidade. Neste aspecto, entra em jogo também a doutrina da analogia e da participação como veremos mais adiante.

A respeito da doutrina do desejo de Deus no Aquinate, podemos tomar como premissa a lúcida síntese do cardeal Cottier em seu principal livro sobre o assunto: “O desejo natural indica uma tendência ontológica inscrita na natureza da inteligência. Toda inteligência criada tende ao conhecimento perfeito, no qual consiste a bem-aventurança”.<sup>188</sup> Em outras palavras, este desejo natural de ver a Deus revela-se a partir desta fundamentação do destino natural que visa o fim último (que é a própria perfeição); na realidade, a própria bem-aventurança é o fim da natureza intelectual.<sup>189</sup> Mais ainda, a própria tendência inicial para o ser que se desdobra no desejo de Deus e se realiza em concreto no amor a Ele, nos é infundida pelo próprio Deus.<sup>190</sup>

Tomemos também como premissa a teoria aristotélica segundo a qual a maior felicidade que o homem pode alcançar nesta vida é a contemplação divina (*a suo modo*).<sup>191</sup> Segundo a glosa de São Tomás, por ser ainda natural, esta se chama somente de alguma maneira beatitude ou felicidade (*quodammodo beatitudo vel felicitas*). Portanto:

Daí dizer Aristóteles que a felicidade última do homem é a contemplação perfeitíssima em conhecer nesta vida o que de mais excelente se pode conhecer, isto é, Deus. Mas acima dessa felicidade há outra felicidade, que esperamos no futuro, pela qual “veremos a Deus como Ele é”.<sup>192</sup>

---

188) Cf. COTTIER, Georges. *Le désir de Dieu: sur les traces de saint Thomas*. Paris: Parole et silence, 2002, p. 190: “Le désir naturel désigne donc une tendance ontologique inscrite dans la nature de l’intelligence. Toute intelligence créée tend vers la connaissance parfaite, en quoi consiste la béatitude”.

189) *S. Th.*, I, q. 62, a. 1, co.

190) Cf. *In Sent.*, III, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 2, co.

191) Cf. *EN*, X, 7, 1177a12-18: “Se a felicidade é atividade conforme à virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão, quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente”. (tradução: VALLANDRO, Leandro. In: Coleção *Os pensadores*: Aristóteles, vol. 2, São Paulo: Ed. Victor Civita, p. 228).

192) *S. Th.*, I, q. 62, a. 1, co.: “Unde et Aristoteles perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua videbimus Deum sicuti est”.

Já aqui podemos enquadrar a doutrina tomista segundo a qual o homem é capaz de Deus (*capax Dei*) por sua própria natureza.<sup>193</sup> Esta conaturalidade com o divino é de tal maneira intrínseca no homem, que nem sequer os maus atos morais podem destruí-la.<sup>194</sup> Entretanto, convém salientar com Pinckaers que esta estrutura não é estática à maneira um “espelho que reflete uma face”, mas é essencialmente dinâmica, pelo qual tende a uma conformidade cada vez maior.<sup>195</sup> Ou ainda, segundo uma *deiformidade* sempre maior.

Nessa ótica, é possível fazer uma análise sintética de nossa constituição ontológica com o auxílio da metafísica da participação e do princípio de causalidade. São Tomás evidencia o princípio segundo o qual aquilo que é único e encontrado em muitos possui apenas uma causa, pois “a diversidade das causas produz efeitos diversos”, pois “algo que se encontra participado por muitos em diversas maneiras, é necessário que naquele no qual se encontra de modo perfeitíssimo, seja atribuído a todos aqueles nos quais se encontra de modo imperfeito”.<sup>196</sup> Pode-se, desde logo, distinguir as raízes da profunda dinamicidade da relação criador-criatura que lançam algumas bases para a compreensão do desejo natural de Deus.

Comenta ainda Cottier:

Portanto, a expressão aplicada à inteligência criada de *capax Dei* não sugere a ideia de uma capacidade de conquista da natureza suprema por suas próprias forças; quer dizer o seguinte: pela sua própria intelectualidade e enquanto criada, a inteligência humana é capaz de receber uma participação do conhecimento perfeito que é próprio de Deus, participação nova

---

193) *S. Th.*, III, q. 9, a. 2, ad 3: “inquantum scilicet per naturam suam est capax eius, prout scilicet ad imaginem Dei facta est”.

194) AA. Vv. *Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God* in International Theological Commission. Ignatius Pr, 2009, 334 (ed. Sharkey, Michael; Weinandy, Thomas): “Catholic and Protestant exegetes today agree that the *imago Dei* cannot be totally destroyed by sin since it defines the whole structure of human nature. For its part, Catholic tradition has always insisted that, while the *imago Dei* is impaired or disfigured, it cannot be destroyed by sin. The dialogical or relational structure of the image of God cannot be lost but, under the reign of sin, it is disrupted in its orientation towards its christological realization. Furthermore, the ontological structure of the image, while affected in its historicity by sin, remains despite the reality of sinful actions” (grifo nosso).

195) Cf. PINCKAERS, Servais. *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2005, p. 140.

196) *De potentia*, q. 3, a. 5, co.: “[C]um aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuat omnibus illis in quibus imperfectius invenitur”.

que ultrapassa infinitamente os recursos inscritos em sua própria natureza [humana].<sup>197</sup>

Nesta mesma linha, Heinen defende que a mais íntima ligação com Deus se dá através d'Ele mesmo, enquanto perfeito regente (*perfectus in regendo*) de todas as coisas, ao infundir, a partir desta mesma conexão, o fundamento do desejo natural.<sup>198</sup>

Em conformidade com isso, através da metafísica da participação, podemos fazer uma análise da constituição metafísica humana, pela qual se compreende mais claramente a teoria da participação em relação ao *desiderium naturale videndi Deum*, tanto pela inerente semelhança do homem com Deus, quanto pela própria constituição ontológica.<sup>199</sup> Como sabemos, esse princípio é consonante com a doutrina neoplatônica (em especial Pseudo-Dionísio), a qual afirma que a sabedoria divina une “os fins dos primeiros aos princípios dos segundos”.<sup>200</sup> Como sabemos, num plano posterior, a natureza pode se aperfeiçoar por sua própria operação sempre de modo participativo e segundo o princípio tomista “*agere sequitur ad esse in actu*”.<sup>201</sup>

É clássica a doutrina tomista de que a natureza humana, à diferença da angélica, tem como objeto próprio a essência das coisas materiais. Contudo, ao refletir sobre a sua própria alma — a qual não é de nenhuma maneira material —, não se utiliza de um órgão sensível, mas é capaz de colher o universal, além de estar em potência a todo o inteligível (enquanto que em Deus

---

197) COTTIER, Georges. Philosophie, Religion, et Philosophie de la Religion. *Studia-Philosophica Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*, vol. 47, 1988, p. 65: “Dès lors l’expression appliquée à l’intelligence créée de capax Dei ne suggère pas l’idée d’une capacité de conquête de la connaissance suprême par ses propres forces, elle veut dire ceci: de par son intellectualité même et en tant que créée, l’intelligence humaine est capable de recevoir une participation à la connaissance parfaite qui est le propre de Dieu, participation nouvelle qui va infiniment au-delà des ressources inscrites dans sa propre nature”.

198) HEINEN, Wilhelm. *Die erkenntnistheoretische Bedeutung des desiderium naturale bei Thomas von Aquin*. Bonn: Scheur, 1927, p. 34: “[E]s besteht die innigste Verbindung dem, was Gott als der *perfectus in regendo* will, mit dem was das Geschöpf auf Grund der natürlichen Inklination erstrebt”.

199) Cf. *In Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 3, a. 1, ad 1: “ipsa divina sapientia secundum similitudinem suam efficitur in creatura. In duobus autem deficit a ratione motus: primo quia non est idem numero quod est in hoc et in illo; sed similitudo ejus; secundo, quia non est ibi ordo temporis, secundum quod procedit in diversas creaturas, sed tantum ordo naturae: quia per prius naturaliter sunt in participatione divinae bonitatis creaturae nobiliores”.

200) Cf. *S. Th.*, I, q. 110, a. 3, co.: “Dionysius dicit VII cap. de Div. Nom. divina sapientia coniungit fines primorum principii secundorum, ex quo patet quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori”.

201) *SCG*, III, cap. 69, n. 20.

conhece tudo em ato) e seu entendimento se dá em si mesmo (e não de modo exterior) segundo a tradicional fórmula *hic homo intelligit*.<sup>202</sup>

Assim é pela força de uma potência e através do princípio de analogia que o homem pode chegar à perfeição como ente finito. Aqui poderíamos enquadrar o princípio de participação, segundo o qual a natureza tende a um fim diverso de seu ser. Enquanto que em Deus a sua perfeição é a sua própria essência (*perfectio simpliciter*), e o seu operar coincide com o seu ser, na criatura, ocorre de modo diverso: a perfeição é também fundada ontologicamente em Deus (*perfectio prima*); contudo a atividade humana (*perfectio secunda*) se distingue de seu ser pelo mesmo princípio de *agere sequitur esse* ou ainda: “nenhuma coisa pode obter conhecimento perfeito a não ser que se conheça a sua operação”.<sup>203</sup>

Acrescenta Heinen:

*A perfectio in essendo* significa a absoluta transcendência de Deus, a autossuficiência no mais profundo de seu ser metafísico, sua total independência do mundo em seu Ser e em sua perfeição. O Deus perfeito em seu Ser e em sua criação é da mesma forma perfeito no governo do mundo; o mundo encontra n’Ele o seu último fim. *Deus perfectus in essendo et causando est etiam perfectus in regendo*.<sup>204</sup>

Ora, a perfeição nas criaturas ocorre segundo o princípio de continuidade metafísica ou da graduação das criaturas na ordem da participação. Deus é o termo de todos os desejos de todos os seres dotados de inteligência:

O primeiro Ser goza da soberana posse da plenitude de si e não pode se contaminar com o contato com os seres inferiores e se a sua ação chega até estes, isso acontece não segundo o modo que estes seres se misturam nele,

---

202) *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, co.

203) *SCG*, lib. 2, cap. 1, n. 2: “Rei cuiuslibet perfecta cognitio haberi non potest nisi eius operatio cognoscatur”.

204) HEINEN, Wilhelm. *Die erkenntnistheoretische Bedeutung des desiderium naturale bei Thomas von Aquin*. Bonn: Scheur, 1927, p. 31: “Die *perfectio in essendo* bedeutet die absolute Jenseitigkeit Gottes, das sichselbstgentigen in der Fülle seines metaphysischen Seins, seine totale Unabhängigkeit von der Welt in seinem Sein und seiner Vollkommenheit. Der in seinem Sein und Erschaffen vollkommene Gott ist ebenso vollkommen in der Regierung der Welt; die Welt findet in ihm ihr letztes Ziel. *Deus perfectus in essendo et causando est etiam perfectus in regendo*”.

mas pela atração que exerce sobre eles, como objeto infinitamente amável, e termo último de todo desejo.<sup>205</sup>

Sobre esta continuidade metafísica nos explica Pietrosanti, sob a perspectiva da ordem e da totalidade:

Por outro lado, é a mesma diversa participação dos entes ao *esse* que lhes permite se ligarem segundo uma continuidade metafísica e, portanto, de os apreender como um todo ordenado, seja considerados em seu conjunto seja tomados individualmente. Tudo isso requer necessariamente uma intervenção cognoscitiva: não somente o ser, mas também o conhecer nas criaturas é por participação. E isso deve ser compreendido no sentido de que as criaturas não conhecem pela essência como Deus, absolutamente imaterial, mas através de uma certa participação em relação a Ele.<sup>206</sup>

Pois bem, a partir do princípio de participação e de continuidade metafísica deduzimos que tal desejo é *inato* (ou natural) no homem, porque está intrinsecamente radicado em sua natureza *ab initio* como potência teleológica em direção a Deus. Sem embargo, este desejo possui uma dimensão *elícita*, porque se desdobra a partir dos atos humanos, sobretudo quando remonta à Causa pelos efeitos da criação. Desta maneira, no plano ontológico o desejo é absoluto, ou seja, neste sentido não há como não desejar a Deus. Porém, num segundo momento (operativo), tal desejo se torna condicionado pelas ações humanas (em especial, pelo reto uso da liberdade).<sup>207</sup>

Tendo considerado a perspectiva ontológica do *desiderium*, bem como a causalidade como busca de Deus, seria indispensável tratar do retorno à causa, no panorama desta elevação em direção ao Ser por essência.

---

205) FABRO, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Segni (Roma): EDIVI, 2005, p. 70: "Il primo Essere gode nella sovrana possessione la pienezza di sé e non può contaminarsi con il contatto degli esseri inferiori e se la sua azione arriva fino ad essi, ciò non avviene secondo il modo di questi esseri mescolandosi ad essi, ma per attrazione che su di essi esercita, come oggetto infinitamente amabile, e termine ultimo di ogni desiderio".

206) PIETROSANTI, Romano. *L'anima umana nei testi di S. Tommaso: partecipazione. Spiritualità. Immortalità*. Collana Philosophia, 24. Bologna: Studio Domenicano, 1996, p. 16: "D'altro canto è proprio la diversa partecipazione degli enti all'*esse* a consentire di legarli secondo una continuità metafisica e perciò di coglierli come un tutto ordinato, sia considerati nel loro insieme che presi singolarmente. Tutto ciò richiede necessariamente un intervento conoscitivo: non solo l'essere, ma anche il conoscere nelle creature è per partecipazione. E questo va inteso nel senso che le creature conoscono non per essenza come Dio, assolutamente immateriale, ma mediante una qualche partecipazione rispetto a Lui".

207) Cf. PARIENTE, Pietro. "Desiderio naturale di Dio". In: *Enciclopedia cattolica*. Città del Vaticano: L'Enciclopedia Cattolica, 1950, vol. 4, p. 1482.

### 3.3. Desejo de Deus como retorno à causa

Para São Tomás, não há nos entes criados a coincidência entre *esse* e *essentia*, mas sim uma composição de ambos. Ou ainda: Deus é o Ser por essência enquanto os demais o são por participação. Sobre esta base se sustenta a tese de que a relação entre a criação e Deus é por participação.

Como já mencionamos, um princípio correlato a esta ideia é o da continuidade metafísica, por intermédio do qual São Tomás explica a gradualidade dos seres e a causalidade. Inspira-se ele principalmente em elementos filológicos dos neoplatônicos (em particular Proclo e Pseudo-Dionísio). Quanto a este último, é possível sintetizar numa frase esta teoria expressa no comentário tomista ao *De divinis nominibus*: “É próprio, pois, ao efeito que se converte pelo desejo à sua causa”.<sup>208</sup> Daí que uma das definições de desejo é precisamente a seguinte: “O desejo nada mais é que a inclinação inerente às coisas por disposição do primeiro motor, que não pode ser supérflua”.<sup>209</sup>

Tais premissas se completam com a teoria segundo a qual o que é imperfeito se aperfeiçoa pela ação do mais perfeito, assim como a potência se completa pelo ato. Além disso, vale recordar outro princípio importante para o nosso tema, isto é, qualquer causa segunda influi menos nos efeitos que a própria causa primeira.<sup>210</sup> Exemplo deste princípio é a teoria da *forma dat esse*. Ou seja, a forma que dá o ser participa da causalidade divina a fim de que este *esse ut actus* possa se atualizar e determinar o *esse in actu*, como exigência última do ato aristotélico,<sup>211</sup> sempre pelo poder da mesma causa primeira.

Tudo isso considerado, sustenta São Tomás que o ato primeiro é a forma, e o ato segundo seria a operação que é ordenada pela própria forma.<sup>212</sup> Tal

---

208) *In De divinis nominibus*, cap. 3: “Proprium autem est effectus ut convertatur per desiderium in suam causam”.

209) *S. Eth.*, I, l. 2, n. 3: “[D]esiderium nihil aliud est quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest esse supervacua”.

210) *Super librum de causis expositio*, prop. 5, lect. 5; prop. 1<sup>a</sup>, lect. 1 [ed. H.-D. Saffrey]. Deriva-se aqui o primeiro axioma do *Liber de Causis* §1, 2-3: “Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa universalis secunda” (BARDENHEWER, Otto. *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1882, p. 163). Cf. etiam: *De malo*, q. 4, a. 6, ad 15: “causa secunda non agit nisi ex virtute causae primae”.

211) Cf. FABRO, Cornelio. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d’Aquino*. Torino: Soc. Editrice Internazionale, 1960, p. 58.

212) Cf. e.g.: *In Sent.*, II, d. 35, q. 1, a. 1, co.: “Actus primus est ipsa prima forma; actus secundus est operatio”.

operação é proveniente de uma inclinação que tende em direção ao alto, de maneira análoga ao movimento do fogo,<sup>213</sup> por sua própria perfeição e fim.<sup>214</sup> Se o agir segue o ser, conclui-se que o retorno ao princípio é proporcional ao grau de participação da criatura em relação a Deus.<sup>215</sup> Adiante, este aspecto será mais detalhado.

A fim de fundamentar melhor a doutrina do *desiderium*, São Tomás se utiliza do princípio de finalidade, pela doutrina da participação, em particular de acordo com a tese de que o participado encontra sua plenitude no participante por uma tendência da própria criatura.<sup>216</sup> Este importante elemento pode ser sintetizado com as próprias palavras do Angélico: “Tudo o que provém de Deus, como o efeito da causa, se dirige a Ele pelo desejo, como sua própria causa; isso não aconteceria, a não ser que todas as coisas tivessem uma certa semelhança com Deus. De fato, cada uma [das criaturas] ama e deseja aquilo que lhe é semelhante”.<sup>217</sup> Ressalte-se que esta observação de São Tomás vem à lume num comentário a Pseudo-Dionísio.<sup>218</sup> Pois bem, sabemos que esta ideia de similitude é muito cara à filosofia platônica e neoplatônica. A opinião de Platão é que o homem pode, em sua busca pelo bem e na elevação às coisas do alto, se assemelhar a Deus, como próprio fim. Vale notar que esta noção de semelhança era denominada na expressão grega ὁμοίωσις θεῶν.<sup>219</sup> Em Plotino, essa concepção desemboca na ideia do uno, com o conceito de

---

213) Cf. *Sent. De anima*, II, l. 5, n. 8: “Ex unaquaque autem forma sequitur aliqua inclinatio, et ex inclinatione operatio; sicut ex forma naturali ignis, sequitur inclinatio ad locum qui est sursum, secundum quam ignis dicitur levis; et ex hac inclinatione sequitur operatio, scilicet motus qui est sursum”.

214) Cf. *In De caelo*, II, l. 4, n. 5.

215) Cf. *SCG*, III, cap. 25, n. 1: “Cum autem omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum; ad hunc autem finem pertingunt omnia in quantum de similitudine eius aliquid participant”.

216) Cf. *In Sent.*, II, d. 1, q. 2, a. 2, co. “Sed aliqua similitudo ejus quae est in participatione alicujus bonitatis; et ideo omnis appetitus naturae vel voluntatis tendit in assimilationem divinae bonitatis, et in ipsammet tenderet, si esset possibilis haberi ut perfectio essentialis, quae est forma rei”.

217) *In De divinis nominibus*, cap. 9, l. 3: “Quod omnia quae proveniunt a Deo, sicut effectus a causa, convertuntur per desiderium ad ipsum, sicut ad propriam causam; quod non esset, nisi omnia haberent aliquam similitudinem ad Deum: unumquodque enim amat et desiderat simile sibi”.

218) Para um maior aprofundamento sobre tal teoria em Dionísio veja o livro: RICO PAVÉS, José. *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus Dionysiacum*: platonismo y cristianismo en Dionísio el Areopagita. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso, 2001.

219) Cf. *Theaetetus*, 176b. Cf. etiam: *Phaedrus*, 253ab; *Timaeus*, 90d (noção de similitude e fim); *Respublica*, 613a-b; *Leges*, 716c.

ἔνωσις<sup>220</sup> do homem com Deus. E, por fim, essa união, no pensamento dionisiano, é envolta de elementos da filosofia cristã.<sup>221</sup>

No comentário de São Tomás de Aquino ao *Liber de Causis*, inspirado na *Elementatio Theologica* de Proclo, o ordenamento de finalidade do *desiderium* se converte na redução à causalidade eficiente.<sup>222</sup>

Por tudo isso, constata-se que a tese do retorno da criatura à causa é claramente baseada na doutrina platônica e na de seus seguidores. Mas ao princípio de semelhança e de finalidade São Tomás acrescenta o princípio de “assimilação”, por intermédio do qual tende toda criatura a unir-se a Deus. Ideia que também está presente na filosofia de Avicena.<sup>223</sup>

Ademais, como já foi visto, São Tomás se utiliza do princípio da *reductio*, pelo qual todas as criaturas naturalmente *retornam* a Deus pela similitude e assimilação. Ora, como é evidente, a similitude ocorre no plano da analogia, pois há entre Deus e a criatura uma infinita diferença, isto é, conforme as expressões *ens per essentiam* e *entia per participationem*.<sup>224</sup>

Entre os seres por participação se encontra o homem, o qual possui a sua diferença específica na racionalidade. Fundamentando-nos nos princípios de São Tomás, podemos afirmar que cada um dos homens se dirige a Deus, *unum commune*, precisamente por aquilo que o diferencia.<sup>225</sup> Tudo somado, e evitando o emanatismo dos neoplatônicos — que considerava, por exemplo, que todos os seres, enquanto perfeitos, produzem-se *ex necessitate*<sup>226</sup> —, o

---

220) Cf. *Enneidas*, IV, 5, 8.

221) Cf. *De Divinis nominibus*, I, 1.

222) *Super librum de causis expositio*, prop. 1, lect. 1. [ed. H.-D. Saffrey, p. 9, l. 18-25]. “In causis etiam finalibus manifestum est verificari omnia praedicta, nam propter ultimum finem, qui est universalis, alii fines appetuntur, quorum appetitus advenit post appetitum ultimi finis et ante ipsum cessat; sed et huius ordinis ratio ad genus causae efficientis reducitur, nam finis in tantum est causa in quantum movet efficientem ad agendum, et sic, prout habet rationem moventis, pertinet quodammodo ad causae efficientis genus”.

223) AVICENNA. *Liber de Philosophia Prima sive scientia divina*. trat. VI, cap. 4 (ed. Simone Van Riet, Gérard Verbeke. Louvain: Peeters; Leiden: Brill: 1980, p. 325, l. 46-48): “Ex finibus etiam est assimilari alii rei, quae res in quantum desideratur finis est, et ipsa etiam assimilatio finis est”.

224) *S. Th.*, I, q. 4, a. 3, ad 3: “Deus est ens per essentiam, et alia per participationem”.

225) Cf. *Sent. Met.*, XI, l. 3, n. 5. “Deinde cum dicit quoniam autem ostendit quod reductio omnium contrarietatum fit ad unam primam. Quia enim omnium entium fit reductio ad aliquid unum commune, contrarietates autem entium, quae sunt oppositae differentiae, per se consequuntur entia, necesse est quod contrarietates reducantur ad aliquam primam contrarietatem quaecumque sit illa; sive pluralitas et unum, sive similitudo et dissimilitudo, sive quaecumque aliae sint primae differentiae entis”.

226) Cf. *Enneidas*, V, 1, 6. Mas ao mesmo tempo São Tomás admite a palavra *emanatio* em oposição à *mutatio*. Cf. *In Phys.*, VIII, l. 2, n. 4.: “Productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio”. Cf. etiam: KREMER, Klaus. *Die neuplatonische Seinsphilosophie und*

Aquinate interpreta que a criação se realiza por completo *ex nihilo* em todo e qualquer ser criado, sem qualquer mutação (ou interferência) em seu próprio ser,<sup>227</sup> por um ato de inteira liberdade divina.<sup>228</sup>

Vale notar que, apesar de a teoria acima considerar certa semelhança intrínseca da criatura em relação ao Criador, também é necessário recordar que, sob certo ponto de vista, há uma máxima dissimilitude subjacente entre eles.<sup>229</sup> Ao mesmo tempo que a criatura se revela intimamente ligada ao Criador se manifesta também, por outra, a sua contingência. Não é preciso nos determos sobre o quanto tais noções são de suma importância para a compreensão dos fundamentos do *desiderium naturale*.

Voltando à questão da finalidade e do binômio participador-participado, seria de capital importância tratar de modo específico da teleologia do *desiderium naturale*. Em primeiro lugar, será estudada a faculdade pela qual esse desejo finalístico se fundamenta no homem: o intelecto, bem como a função da vontade.

### ***3.4. A faculdade intelectual e a faculdade volitiva no plano do desejo de Deus***

A questão da contingência e da *reductio* da criatura ao Criador se revelam de modo eminente para o homem no plano intelectual. Devido a esta faculdade superior, sente ele o desejo de plenitude, numa perspectiva bem diferente dos seres privados da razão, cujo desejo se dirige apenas para o ser e o bem “aqui e agora” (*hic et nunc*).<sup>230</sup>

---

*ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. I. Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Leiden: Brill, 1966, p. 421-422.

227) Cf. *SCG*, II, cap. 16.

228) Cf. *De pot.*, q. 7, a. 10, co. “Nec iterum aliquod bonum accrescit creatori ex creaturae productione, unde sua actio est maxime liberalis, ut Avicenna dicit”.

229) Cf. *De ver.*, q. 1, a. 10, ad s.c. 1: “Creaturae autem, quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in seipsis, tamen maxima dissimilitudo subest, ut non nisi ex magna insipientia contingat quod ex tali similitudine mens decipiatur”.

230) Cf. *De immortalitate animae*, co. 5: “In his vero quae cognitionem habent desiderium sive appetitum consequitur cognitionem, sicut dirigentem. Unde oportet, quod secundum modum cognitionis sit et desiderii modus. Animalia autem bruta, quae tantum cognitionem sensitivam habent, non cognoscunt esse et bonum, nisi ut hic et nunc. Unde nec aliter fertur eorum desiderium ad esse et bonum nisi ad hic et nunc”.

Ademais, a criatura é mais ou menos perfeita na medida de sua maior ou menor relação ao fim.<sup>231</sup> Vejamos como este princípio pode ser aplicado no plano do *desiderium*. Para explicar isso, tomemos a definição geral de desejo dada por São Tomás:

Primeiro, o define como ato pelo qual a vontade tende a algo por não o possuir: “*Est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet*”.<sup>232</sup>

Em um segundo momento, especifica que tal desejo é algo pelo qual a inclinação da vontade que se dirige para consecução do bem. “*Desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum*”.<sup>233</sup>

Constatamos, pois, que em ambas as proposições a vontade é o eixo pelo qual o desejo se perfaz. Ora, isso considerado, conclui-se que São Tomás seria, ao contrário do que foi referido, um “voluntarista”?

Como já foi mencionado, o intelecto detém um papel precípua no pensamento tomista em comparação com a vontade. Vejamos, pois, como resolve São Tomás este problema.

Para compreender a relação entre a vontade e o intelecto, vale a pena referir-se a alguns textos do próprio Aquinate. Segundo ele, numa primeira aproximação, podemos observar como o intelecto move a vontade ordenando todas as ações humanas a partir das partes superiores até o movimento do apetite sensitivo.<sup>234</sup>

Mas de tal maneira a vontade e o intelecto estão em uma intrínseca relação na alma humana que a própria vontade move o intelecto quanto ao exercício do ato *sub universali bono*, ao mesmo tempo que, enquanto determinação desse ato, é o intelecto que move a vontade *sub universale ratione veri*.<sup>235</sup>

---

231) Cf. *S. Th.*, I, q. 12, a. 1 co.: “Ultima perfectio rationalis creaturae, quia est ei principium essendi, in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est praeter rationem”.

232) *SCG*, III, cap. 26, n. 12.

233) *SCG*, III, cap. 26, n. 15.

234) Cf. *SCG*, III, cap. 25, n. 10: “Inter omnes autem hominis partes, intellectus invenitur superior motor: nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum obiectum; appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis, unde et concupiscentiae non obedimus nisi voluntatis imperium adsit; appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet iam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum”.

235) Cf. *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1, ad 3: “Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri”.

Assim como o primeiro princípio é o ente como verdadeiro, devemos concordar que o intelecto deve vir anteriormente como movente, apresentando-lhe seu objeto.<sup>236</sup> Em contraposição a esta tese, o nominalismo difundirá a separação entre o intelecto e a vontade na determinação dos atos humanos.

Dessa forma, a vontade se ordena ao fim último, que começa na simples apreensão do ser. Contudo, esse movimento não pode se aquietar enquanto não encontra o objeto primeiro movido pelo desejo. Portanto, o repouso não pode ser alcançado senão no Ser, que é bem supremo para nós. Após esta operação, há o que chamamos de *delectatio*, que consiste no repouso da vontade.<sup>237</sup> Daí se notar uma como que circularidade entre intelecto e vontade na composição do desejo de Deus.

Apenas Deus pode mover a vontade como agente propriamente, pois esta só pode ser movida por sua causa.<sup>238</sup> Aqui, de modo algum se exclui a existência do livre arbítrio, pois o domínio de nossos atos não elimina a influência da causa primeira num nível superior.<sup>239</sup> A escola franciscana medieval, por outro lado, tende a defender, em geral, uma independência da vontade em relação ao intelecto.<sup>240</sup> Esta interpretação se repetirá a seu modo na filosofia platônica dos humanistas, em especial em Marcilio Ficino (1433-1499).<sup>241</sup>

---

236) Cf. *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1, co: “Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum”.

237) Cf. *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 2, co.

238) Cf. *SCG*, III, cap. 88, n. 3: “In solo autem bono divino quietatur desiderium voluntatis sicut in ultimo fine, ut ex supra dictis patet. Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis”. *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 6, co.: “motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile”.

239) Cf. *De pot.*, q. 3, a. 7, ad 13: “Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquatur in potestate rationis et voluntatis”.

240) Cf. e.g. KENT, Bonnie. *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington, DC: Catholic Univ. of America Press, 1995, p. 128: “William [de la Mare] thinks that if ‘reason itself or reason’s apprehension’ moved the will, sin would lie more in the ignorance of the intellect than in the perversity of the will. William himself holds, as Walter [de Brügge] does, that an object is apprehended as good because the will wills it, not vice versa. He accordingly argues that the presentation of the object by the intellect is merely a cause sine qua non of action by the will. In the tradition of Bernard, intellect is made the handmaid of the will. William retains the moved mover formula, but, like Walter, he places a thoroughly voluntarist interpretation on Aristotle’s words”.

241) Cf. FICINO, Marsilio. *Theologia Platonica*, XIV, II, 2: “Non possumus autem deo per intellectum similes effici nisi deum intellegendo, quippe cum quibuslibet aliis rebus intellectus tunc fiat similis, quando eas intelligendo se in earum imagines transfiguratur. [...] Finis ergo noster est per intellectum Deum videre, per voluntatem viso Deo frui” (In: *Platonic Theology*, IV. Books 12-14. <ed. Michael J. B. Allen, John Warden, James Hankins, and William Roy Bowen>. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2004, p. 226-228).

Porém, na questão do desejo propriamente dito, Ficino parece seguir mais a teologia da *Summa contra Gentiles* que o Platonismo do qual ele se fez sequaz.<sup>242</sup>

Retornando ao eixo da discussão, podemos sintetizar o pensamento de São Tomás da seguinte maneira: se não existisse o objeto, seria impossível desejá-lo como fim e, portanto, tampouco haveria a ulterior *delectatio* ou *fruitio* da vontade.

Mas, se é assim, como explicar que um ateu consiga sinceramente negar a Deus tendo em si mesmo o desejo de Deus em primeira ordem (no plano ontológico)? Ou ainda, nas palavras de Roland-Gosselin: “De que um homem ou vários tenham um dia desejado ver a Deus, conclui-se a possibilidade desta visão? O que concluir, a não ser talvez que estes homens estejam delirando e desejando o impossível?”<sup>243</sup>

O próprio São Tomás responde a esta aguda inquirição ao afirmar que “nosso intelecto, embora tenha sido feito para ver a Deus, contudo não é feito para poder ver a Deus com a sua virtude natural, mas através da luz da glória nele infundida”.<sup>244</sup> Portanto, o desejo da visão continua natural e aberto a todos os homens, embora seja completado somente na glória.

Com efeito, isso ocorre da seguinte maneira: uma vez conhecido Deus como Causa Primeira, a partir do mero desejo de conhecer, o intelecto reconhece esta causa como o Sumo Inteligível, através do próprio ato do conhecimento. Em seguida, a própria vontade se conforma ao objeto conhecido, desejando-o e movendo o intelecto para que o alcance *sub ratione veri*. Por fim,

---

242) Cf. COLLINS, Ardis B. Love and Natural Desire in Ficino's Platonic Theology. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 9, 1971, p. 435-436. Em realidade, Cornelio Fabro faz notar através de diversas provas que Ficino não pode ser considerado como um puro neoplatônico, mas como alguém que leu e assimilou a síntese tomista, embora sempre fiel a Platão (cf. FABRO, Cornelio. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1960, p. 567-580).

243) ROLAND-GOSSELIN, Marie Dominique. Béatitude et désir naturel. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. vol. 18, 1929, p. 193-222 : “Qu'un homme ou que plusieurs aient un jour souhaité de voir Dieu, que conclure sur la possibilité de cette vision? Que conclure, sinon, peut-être que ces hommes étaient hors de leurs sens et voulaient l'impossible?”

244) *De ver.*, q. 10, a. 11, ad 7: “[I]ntellectus noster quamvis sit factus ad videndum Deum, non tamen ut naturali sua virtute Deum videre possit, sed per lumen gloriae sibi infusum”. N.B.: a questão da não necessidade da elevação do intelecto para a visão de Deus pelo *lumen gloriae* foi condenada pelo Concílio de Viena, em 1311 (cf. DS, n. 895). Cf. etiam: SCG, III, cap. 57, n. 4: “omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem”. Esta tese se opõe a certos comentadores árabes, que defendiam que esta não era uma capacidade receptiva de todas as inteligências. Cf. ROUSSELOT, Pierre. *The Intellectualism of Saint Thomas*. (Trad. James E. O'Mahony). New York: Sheed & Ward, 1935. Cf. etiam: DOCKX, Stanislas. Du désir naturel de voir l'essence divine selon Saint Thomas d'Aquin. *Archives de Philosophie*, vol. 27, 1964, p. 53.

a vontade repousa e obtém o gáudio ou gozo de possuir a verdade. Assim, há uma grande imbricação entre as faculdades intelectual e volitiva para perfarer o desejo de Deus.

Tal complementaridade é muito bem explicitada por de Finance: nunca há — explica — a realização deste desejo sem que haja necessidade de uma atualização perfeita. Ora, na vida presente, como sabemos, a vontade não pode se dirigir à Suma Perfeição de modo cabal. Assim, enquanto a vontade continue a se movimentar, não há bem-aventurança.<sup>245</sup> Logo, a beatitude só poderá ser definitiva após a morte,<sup>246</sup> quando essa dinamicidade se aquieta.

Conclui, afinal, que a inteligência encontra unicamente seu fim em Deus. Pois está claro que todos os demais objetos do conhecimento humano são apenas imperfeitos e participados:

O desejo da visão de Deus significa negativamente que a inteligência não pode encontrar seu fim e seu repouso nem nenhum lugar a não ser em Deus. É necessário sobretudo sublinhar o caráter hipotético do raciocínio: se há um fim, se há uma bem-aventurança da criatura intelectual, esta só pode ser a visão da essência divina, pois qualquer outro objeto suscitaria somente uma bem-aventurança imperfeita e participada.<sup>247</sup>

Por conseguinte, todo e qualquer objeto contingente saciará somente de modo parcial esse desejo e mesmo assim na medida em que tais objetos se referem por participação a Deus.

Uma objeção ainda pode ser proposta: como saber se o desejo se dirige especificamente a Deus e que não se trata, portanto, apenas de uma confusão entre a vontade e a inteligência, em vista de um bem meramente subjetivo e pessoal? Sabemos que o homem tem o livre-arbítrio, mas podemos afirmar que este ruma sempre em direção a Deus?

Parte da resposta é oferecida por Lonergan. Segundo o teólogo canadense, para que a vontade seja de fato boa, deve estar em conformidade com a inteli-

---

245) Cf. DE FINANCE, Joseph. Ricerca del fondamento della moralità. *Sapienza*, vol. 28, 1975, p. 309: “Nous retrouvons la complémentarité intelligence/volonté que nous avons étudiée plus haut: tant qu’il n’y a pas actuation parfaite dans la présence intelligible la volonté ne cessera de chercher. Et tant qu’il y a mouvement de la volonté, il n’y a pas béatitude”.

246) Cf. *SCG*, III, cap. 46, 12.

247) DE FINANCE, Joseph. Ricerca del fondamento della moralità. *Sapienza*, vol. 28, 1975, p. 309: “Le désir de la vision de Dieu signifie négativement que l’intelligence ne peut trouver sa fin et son repos nulle part ailleurs qu’en Dieu. Il faut surtout bien remarquer le caractère hypothétique du raisonnement: s’il y a une fin, s’il y a une béatitude de la créature intellectuelle, ce ne peut être que la vision de l’essence divine, car tout autre objet ne saurait susciter qu’une béatitude imparfaite et participée”.

gência (no sentido de que deve estar de acordo com a natureza). Ora, sem esta profunda união e ordenação, a vontade tende ao ofuscamento.<sup>248</sup> Contudo, o desejar a Deus não se circunscreve à pura compreensão humana, pois o desejo puro da mente consiste num amor que nos eleva às dimensões do mistério divino, que supera toda e qualquer possibilidade de compreensão humana. Assim, na raiz, a má vontade não é apenas uma incoerência contra a própria consciência, mas é também um pecado contra o próprio Deus.<sup>249</sup>

No plano gnosiológico, podemos definir o que foi dito até agora com as palavras de Nardone: “O desejo de ver a essência divina é o desejo do fim último, por obra da vontade, enquanto e de modo que o objeto deste fim (a essência divina) foi determinado pelo intelecto como possível de se alcançar somente em virtude de um ato próprio (visão)”.<sup>250</sup> Com isso, há de se concluir que — seguindo ainda a reflexão tomista — o intelecto é superior à vontade para alcançar a Deus, porém, está sempre em união intrínseca com a vontade.<sup>251</sup> A própria essência da felicidade encontra-se num ato do intelecto, mas toca à vontade a *delectatio* proveniente dessa consecução.<sup>252</sup> Portanto, cabe à vontade o movimento em direção à felicidade e o *gaudium* proveniente da consumação da beatitude.

---

248) Cf. LONERGAN, Bernard Joseph Francis. *Insight: A Study of Human Understanding*. New York: Philosophical Library, 1967, p. 691-692: “Will is good by its conformity to intelligence. It is good in the measure that antecedently and without persuasion it matches the pure desire both in its detachment from the sensitive subject and in its incessant dedication to complete intelligibility. A will less good is less than genuine; it is ready for the obnubilation that takes flight from self-knowledge; it is inclined to the rationalization that makes out wrong to be right; it is infected with the renunciation that approves the good yet knows itself to be evil. In brief, as man’s intelligence has to be developed, so also must his will”.

249) *Ibid.*: “There is a deeper level to the problem. In an earlier paragraph it was concluded that the pure desire of the mind is a desire of God, that the goodness of man’s will consists in a consuming love of God, that the world of sense is, more than all else, a mystery that signifies God as we know him and symbolizes the further depths that lie beyond our comprehension. There is a theological dimension that must be added to our detached analysis of the compounding of man’s progress with man’s decline. Bad will is not the merely inconsistency of rational self-consciousness; it is also sin against God”.

250) NARDONE, Marco. Il problema del ‘Desiderium naturale videndi Deum’ nell’ottica tomista della partecipazione secondo la prospettiva di Cornelio Fabro. *Sapienza*, vol. 50, 1997, p. 202: “Il desiderio di vedere l’essenza divina è desiderio del fine ultimo ad opera della volontà in quanto e nel modo in cui l’oggetto di questo fine (l’essenza divina) è stato determinato dall’intelletto come possibile da conseguire solo in virtù di un atto proprio (visione)”.

251) Cf. *De malo*, q. 16, a. 6, ad 6: “Beatitudo activa consistit in intellectu, ad quem pertinet visio Dei, magis quam in voluntate, ad quam pertinet delectatio: quia delectatio consequitur operationem sicut causam, et adiungitur ei sicut quaedam superveniens perfectio”.

252) Cf. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 4, co.: “Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens”.

Outro resultado que se segue é que não só o intelecto tem a capacidade de infinito, mas também a vontade. É óbvio que esta abertura ocorre no plano objetivo, não no subjetivo. Por isso, se o homem por sua alma intelectual é eterno, também o é na medida em que está ordenado pela vontade ao bem supremo e à beatitude perpétua. Ora, isso se dá porque quem deseja não é a inteligência nem a vontade, mas é a pessoa *in toto*. É o homem em concreto quem deseja (*homo desiderat*).<sup>253</sup> Logo, independentemente do primado que damos a uma ou outra faculdade, o desejo de Deus e a sua consequente felicidade têm como sujeito o próprio indivíduo. Quem deseja é o homem por meio de suas faculdades. Quem é feliz é o homem quando alcança seu fim.

### 3.5. *Desejo de Deus: natural ou sobrenatural?*

Não é preciso examinar mais o indiscutível fato de que o desejo de Deus está presente na vida humana de modo natural. Convém, contudo, distingui-lo do plano sobrenatural para compreendê-lo ainda melhor.

Não é o objetivo dessa investigação, como se indicou na introdução, resolver a questão no âmbito da teologia dogmática, mas sim com ênfase no problema filosófico. A meta que se tem ao tratar sobre a graça é tão-somente delimitar os campos. Isso é de fundamental importância para nos atermos às bases filosóficas do *desiderium naturale*, e deitar assim novas luzes sobre o tema, quase sempre tratado sob a ótica teológica e a problemática da graça.

Isto posto, vale considerar em primeiro lugar um dos eixos centrais da ambivalência natural/sobrenatural, a saber: se este desejo é inato ou se é elícito (aliciado) e condicional. De qualquer forma vale a pena também perguntar: por que tantos autores se põem este problema?

Essa constante indagação se deve a uma aparente contradição encontrada nos próprios textos do Aquinate: por um lado, recorda ele que Deus é o fim de toda a substância inteligente e que há, de fato, um desejo natural,<sup>254</sup> e que este não pode ser em vão porque o próprio Deus criou este desejo.<sup>255</sup> Por outro lado, parece que aqui se trata de uma perspectiva transcendente e sobrenatu-

---

253) Cf. e.g.: *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 4, co.

254) Cf. *SCG*, III, 25; *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 8.

255) Cf. *S. Th.*, I, q. 75, a. 6; *C. Th.*, cap. 104; *SCG*, III, cap. 95, n. 10: “Similiter autem ex hoc quod Deus ad desiderandum movet, ostensum est conveniens esse quod desideria impleat”.

ral estreitamente (e estritamente) ligada à graça.<sup>256</sup> Em síntese, sob estas duas configurações doutrinárias sucederam-se inúmeros debates após a morte do Angélico Doutor.

Ora, tomando como base a síntese fornecida por Occhipinti,<sup>257</sup> é possível distinguir três grandes fases históricas na interpretação do desejo natural de Deus. Segundo este autor, os primeiros discípulos de São Tomás (E. Romano, H. Natale, Paludano) não encontraram dificuldade diante dessa aparente contradição. Já no período da Reforma Protestante, a interpretação dos textos do Aquinate tomou novos ares. Isto se deve, em especial, à hermenêutica de Caetano, quem prefere falar num desejo aliciado, não inato, supondo um conhecimento de Deus *a posteriori* que a natureza, com suas próprias forças, não poderia alcançar. Por isso a sua leitura nos faz crer que na natureza há um desejo em direção à visão divina, mas esta não pode ser alcançada senão com o *lumen gloriae*.<sup>258</sup>

Tal explicação encontrou “grande adesão na maioria dos teólogos, sobretudo depois da condenação de algumas proposições de Baio (cf. DS 1901-1989)”.<sup>259</sup> Esta tese tornou-se também clássica entre os *Salmanticenses*, bem como em João de São Tomás, Gonet e Billuart.<sup>260</sup> Bañez também adotou esta interpretação, porém, se bem que apoiasse seus contemporâneos, tinha uma posição mais aberta à ideia de que o desejo se origina na natureza, embora podendo ser culminado na ordem da graça. Segundo Rosenthal esta seria

---

256) Cf. *S. Th.*, I, q. 12, a. 4, s.c.: “Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam”. *S. Th.*, I, q. 12, a. 5 co.: “Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligenti”. Cf. etiam: *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 5, s.c.

257) OCCHIPINTI, Garcia. “Desiderium naturale visionis Dei”. In: AA. Vv. *Lexicon. Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 184.

258) Cf. CAIETANUS. *Commentaria in prima parte S. Theol.*, q. 12, a. 1, n. 9. In: *Opera omnia Sancti Thomae Aquinatis iussu impensaue Leonis XIII edita*. t. 4: Pars prima Summae theologiae. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888, p. 116: “Primum est simpliciter et ad hominem. Non enim videtur verum quod intellectus creatus naturaliter desideret videre Deum: quoniam natura non largitur inclinationem ad aliquid ad quod tota vis naturae perducere nequit. Cuius signum est, quod organa natura dedit cuilibet potentiae quam intus in anima posuit. Et in II Caeli dicitur quod, si astra haberent vim progressivum, natura dedisset eis organa opportuna. Implicare igitur videtur, quod natura det desiderium visioni divinae, et quod non possit dare requisita ad visionem illam, pura lumen gloriae. Apud s. Thomae quoque doctrinam, ut dictum est in primo articulo huius operis, homo non naturaliter, sed obediencialiter ordinatur in felicitatem illam”.

259) OCCHIPINTI, Garcia. Op. cit., p. 184.

260) Cf. BORDE, Marie-Bruno. Le désir naturel de voir Dieu, chez les Salmanticenses. *Revue thomiste*, vol. 101, 2001, p. 282.

a interpretação mais coerente com o pensamento de São Tomás.<sup>261</sup> Contudo, Turiel García o critica por sua posição acerca da natureza pura.<sup>262</sup> E O'Connor o vê como um que, por se preocupar demasiadamente com o sobrenatural, foi o que mais minimizou a doutrina de São Tomás sobre o desejo de Deus.<sup>263</sup>

Segundo Dockx, o medo dessa condenação a Baio<sup>264</sup> — quem interpretava o desejo natural de ver a essência divina como uma obrigação da parte de Deus de conferir ao homem esta perfeição última — levou certos autores a rejeitar a tendência inata em direção à visão de Deus.<sup>265</sup> Nesse sentido, acrescenta Occhipinti: “A exagerada insistência na separação entre natural e sobrenatural para preservar a gratuidade deste último levará a teologia a uma concepção *extrinsecista* desse desejo: ‘a *visio Dei*’ é algo acrescentado exteriormente à natureza humana”.<sup>266</sup>

Uma nova era sobre a problemática da graça no *desiderium naturale* nasce no séc. XX, derivada, em particular, da corrente de pensamento denominada *Nouvelle Théologie*. Sua intenção era retornar ao pensamento de São Tomás, reinterpretando-o, de modo a contrapor-se a assim denominada corrente “extrinsecista”. Por outro lado, infelizmente, a tendência foi cair no exagero oposto, ou seja, no imanentismo.

A questão da gratuidade da graça em oposição à posição extrinsecista foi tratada de modo notório por Henri de Lubac, SJ, em seu livro *Surnaturel*.<sup>267</sup> Apesar de sua valiosa contribuição, sobretudo histórica, sobre a questão do sobrenatural e sua importância, sua posição foi criticada no que diz respeito à conceitualização do estado natural do homem.

---

261) Cf. ROSENTHAL, Alexander S. The Problem of the *Desiderium Naturale* in the Thomistic Tradition. *Verbum*, vol. 6, 2004, p. 344.

262) TURIEL GARCÍA, Quintín. Fundamentación desde el hombre de la cultura cristiana. *Sapientia*, vol. 51, 1996, p. 124.

263) O'CONNOR, William Richard. *The Eternal Quest*. New York: Longmans, Green, 1947, p. 31. Cf. etiam: FEINGOLD, Lawrence. *The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*. Ave Maria, FL: Sapientia, 2010, p. 270-272.

264) Cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, 1901-1980.

265) DOCKX, Stanislas. Du désir naturel de voir l'essence divine selon Saint Thomas d'Aquin. *Archives de Philosophie*, vol. 27, 1964, p. 50-51.

266) OCCHIPINTI, Garcia. Op. cit., p. 184.

267) DE LUBAC, Henri. *Surnaturel: études historiques*. Paris: Aubier, 1946, p. 154: “Tenant, les uns que le surnaturel n'est gratuit que par rapport à nous pécheurs, les autres qu'il l'était déjà par rapport à Adam, partisans et adversaires de Baius s'entendaient trop souvent pour ne définir ce surnaturel que d'une façon extrinsèque et relative, par son caractère d'inaccessibilité ou de gratuité, sans remonter à la raison dernière de cette gratuité, qui le rend innaturalisable en toute hypothèse et pour quelque nature que ce soit, c'est-à-dire à son caractère intrinsèquement divin”.

Já antes dele, e como seu influenciador, Maurice Blondel definia o sobrenatural como: “Absolutamente necessário e absolutamente impossível ao homem é propriamente a noção de sobrenatural: a ação do homem transcendente o homem; e todo o esforço de sua razão é o de ver que ele não pode se circunscrever a ela”.<sup>268</sup>

Ora, esta corrente foi censurada de forma indireta por Pio XII na encíclica *Humani generis* (n. 26) por sua tendência a “desvirtuar o conceito de gratuidade da ordem sobrenatural, sustentando que Deus não pode criar seres inteligentes sem ordená-los e chamá-los à visão beatífica”.<sup>269</sup> Tal condenação, feita em união com outras de cunho filosófico — como a possibilidade da demonstração racional da existência de Deus —, vinha de encontro à gratuidade da elevação à ordem sobrenatural. E essa era precisamente a posição que se difundia nas obras de muitos teólogos do séc. XX.

Por outra parte, vale notar que a posição comum no séc. XVI não implica numa necessária situação de autonomia e autossuficiência por parte do homem (sobretudo no que diz respeito à teoria da natureza pura). Como sabemos, a graça aperfeiçoa a natureza (*gratia naturam perficit*)<sup>270</sup> e não era forçosa a sua criação por parte de Deus, segundo se pode interpretar das palavras do próprio São Tomás: “A necessidade se opõe à vontade gratuita. Mas Deus quer a salvação dos homens com vontade gratuita. Portanto, não a quer necessariamente”.<sup>271</sup> Em outras palavras: “É claro, portanto, baseando-se no que foi dito, que tudo o que Deus quer em si mesmo o quer por necessidade; mas tudo o que quer em relação às criaturas não o quer por necessidade”.<sup>272</sup> Em suma, o fato de este desejo não poder ser em vão não provoca de nenhum modo a obrigação da parte de Deus no que diz respeito à obrigação da criação da graça.

---

268) BLONDEL, Maurice. *L'Action*. Paris: F. Alcan, 1893, n. 388: “Absolument nécessaire et absolument impossible à l'homme, c'est là proprement la notion du surnaturel: l'action de l'homme passe l'homme; et tout l'effort de sa raison, c'est de voir qu'il ne peut, qu'il ne doit pas s'y tenir”.

269) DENZINGER-SCHÖNMETZER, n. 3891: “Alii veram ‘gratuitatem’ ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autem Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet”.

270) *De malo*, q. 2, a. 11, co. Em outro lugar diz que a graça é “participatio divinae naturae” (*S. Th.* I-II, q. 112, a. 1, co).

271) *De ver.*, q. 23, a. 4, s.c. 2: “Necessitas opponitur gratuita voluntati. Sed Deus vult salutem hominum ex gratuita voluntate. Ergo non vult ex necessitate”.

272) *De ver.*, q. 23, a. 4, co.: “Patet igitur ex dictis, quod quidquid Deus vult in seipso, de necessitate vult; quidquid autem vult circa creaturam, non de necessitate vult”.

Passemos agora aos pormenores e a uma tentativa de confronto entre as duas opiniões.

Já no tempo de Henri de Lubac diversos autores se opuseram às suas teses. Entre eles poderemos mencionar De Broglie<sup>273</sup> e Boyer.<sup>274</sup>

De literatura mais recente, convém destacar, pela precisão de seus argumentos:

1<sup>o</sup>) Lawrence Feingold demonstra que o desejo natural não pode ser concebido como queria de Lubac, ou seja, a partir da elevação do homem para um destino sobrenatural, tampouco pela possibilidade de tal perfeição (Duns Scotus), nem pela revelação dos efeitos sobrenaturais de Deus (solução de Caetano na *Prima Pars*, q. 12, supracitada). A sua interpretação seria de acordo com uma suposta *emendatio* do Cardeal de Gaeta no comentário à *Suma Teológica*, I-II, q. 3, a. 8.<sup>275</sup> Comenta ainda Feingold:

No comentário de Caetano à *ST I-II*, q. 3, a. 8, por outro lado, o desejo natural de ver a Deus não vem diretamente da elevação do homem ao destino sobrenatural (como era para de Lubac), ou da possibilidade que tal perfeição (Scotus), ou pela revelação dos efeitos sobrenaturais de Deus. Deduz-se simplesmente que, havendo uma natureza inteligente, há também o desejo natural de conhecer a essência, tendo visto o seu efeito. Isso produz um desejo natural de ver a Deus naquele que considera que deve haver uma primeira causa de todos os desejos naturais. Esta visão é a única que está em harmonia com os textos de São Tomás.<sup>276</sup>

---

273) DE BROGLIE, Guy. *De fine ultimo humanae vitae*. Paris: Beauchesne, 1948.

274) BOYER, Charles. Nature pure et surnaturel dans le 'Surnaturel' du Père De Lubac. *Gregorianum*, vol. 28, 1947, p. 379-395.

275) CAIETANUS. *Commentaria in prima secundae parte S. Theol.*, q. 3, a. 8, n. 1 in *Opera omnia Sancti Thomae Aquinatis iussu impensaue Leonis XIII edita*. t. 6: Pars prima secundae Summae theologiae. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891, p. 36: "Specialiter tamen ad hanc huius articuli materiam descendendo, dici potest quod intellectus humanus sciens an est de Deo et communia, desiderat naturaliter scire de Deo quid est, inquantum sub numero causarum comprehenditur: et non absolute, nisi per quandam consequentiam. Et hoc est verum : quia inditum est naturaliter ut, viso effectum, desideremus nosse quid est causa, quidquid sit illa".

276) FEINGOLD, Lawrence. *The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*. Ave Maria, FL: Sapientia, 2010, p. 180: "In Cajetan's commentary on ST I-II, q. 3, a. 8, on the other hand, the natural desire to see God does not come directly from man's elevation to a supernatural destiny (as for de Lubac), or from the possibility of such a perfection (Scotus), or from the revelation of supernatural effects of God. It comes simply from having an intellectual nature with a natural desire to know the essence of a cause, having seen its effect. This produces a natural desire to see God in anyone who considers that there must be a first cause of all natural effects. This view is the only one that is in harmony with the texts of St. Thomas".

O desejo natural se refere à base natural (comum a toda e qualquer criatura), mas se destina a ser elícito pela própria experiência do desejo (individual e subjetiva). Para Feingold, um apetite inconsciente seria inútil.<sup>277</sup> Com efeito, o desejo elícito se acopla ao natural por sua própria base ontológica (note-se que se trata de um mesmo desejo). O problema do teólogo jesuíta foi justamente interpretar que esta dimensão inata ou incondicional *fecha-ria* o homem dentro de uma ordem natural autossuficiente. Contudo, a escola tomista genuína sempre procurou defender que a criatura espiritual possui uma específica potência obediencial (vincada na própria natureza espiritual) ao lado de um natural e elícito desejo de ver a Deus.<sup>278</sup>

2º) A perspicaz e luminosa análise de Georges Cottier pode ser sintetizada em alguns pontos principais:<sup>279</sup>

A. O desejo natural de ver a Deus reflete a estrutura do espírito criado, na linha de sua própria perfeição. O *sobrenatural não justapõe o natural* de modo heterogêneo e incompreensível. É um desejo inscrito no próprio dinamismo ontológico participado.

B. Deus é inteiramente livre de comunicar a vida divina. O fato de haver criado o homem não O obriga que Ele o eleve à visão beatífica.

C. Um desejo não satisfeito não mutilaria a natureza espiritual porque as fontes para realizar tal desejo não lhe pertencem propriamente. São Tomás fala, ademais, de uma beatitude imperfeita.

D. Sobre o fundamento da estrutura específica do espírito se apresenta uma exigência, um dever, que é de natureza ética. Esta abertura, esta *remise* de si mesmo, é vista como uma exigência na definição do espírito humano como *capax Dei*.<sup>280</sup>

---

277) Ibid., p. 398.

278) Ibid., p. 403.

279) Cf. COTTIER, Georges. *Le désir de Dieu: sur les traces de saint Thomas*. Paris: Parole et Silence, 2002, p. 228-232. (Os pontos seguintes foram sintetizados e traduzidos a partir desta obra).

280) Cf. etiam: DOCKX, Stanislas. Du désir naturel de voir l'essence divine selon Saint Thomas d'Aquin. *Archives de Philosophie*, vol. 27, 1964, p. 83: "La difficulté éprouvée par plusieurs commentateurs d'expliquer les textes, à première vue contradictoires de saint Thomas, provient précisément du fait qu'ils limitent leurs considérations aux seuls ordres de la causalité efficiente et finale de l'agir humain, alors que saint Thomas considère, de plus la proportion de la nature à la perfection qui lui correspond et qui est la fin pour laquelle elle a été faite par l'auteur de la nature. C'est pourquoi saint Thomas dit à bon droit, que l'homme est ordonné à la science des bienheureux en tant qu'il est fait à image de Dieu. L'image de Dieu dont il s'agit ici n'est pas la ressemblance surnaturelle conférée à l'homme par la grâce sanctifiante, mais la ressemblance que l'homme possède de par sa nature, en tant que créature rationnelle".

E. O espírito tende a fazer uma dupla descoberta: sua orientação em direção à essência divina, como o fim que o satisfaz, e o dever de se abandonar à vontade divina.

F. Henri de Lubac fez da negação da ideia de “natureza pura” (a propósito do pecado dos anjos) o seu cavalo de batalha. Com razão protestou contra a naturalização ou materialização do espírito; a ideia de natureza pura como “natureza fechada em si mesma”. No entanto, as suas noções não se confundem. Antes, é necessário afirmar a radical possibilidade da natureza pura.<sup>281</sup>

G. Por fim, oferecemos a sua conclusão, citada na íntegra:

É necessário dissipar aqui um equívoco. “A defesa da noção de natureza pura — diz-nos P. Le Guillou — possui uma dupla valência: ela ressalta a estrutura criada do espírito e insiste intensamente sobre a separação criado-incriado; ela nos permite dar-nos conta da gratuidade do plano atual de Deus sobre nosso mundo”. Pois é a gratuidade atual do plano de Deus — e não a do plano hipotético — que temos necessidade de compreender.

O plano atual de Deus é o verdadeiro objeto de contemplação do teólogo e podemos dizer com J. Maritain, que citamos: “De fato, Ele (Deus) não teria criado a natureza se Ele não a tivesse ordenado para a graça”.

Compreende-se também, por outro lado, porque é infeliz falar, com o P. de Lubac, “de um desejo natural de sobrenatural”. A doutrina do desejo natural de ver Deus elucida de uma só vez o dinamismo intrínseco do espírito criado e a gratuidade do dom da visão beatífica.<sup>282</sup>

Nessa perspectiva, necessita-se equilíbrio e ponderação para a correta interpretação dos planos da imanência e da transcendência aplicados ao homem. Por um lado, podemos dizer que há nele, em seu estado atual, um desejo radicado em sua própria natureza como potência ou capacidade, mas

---

281) Veja também. LONG, Steven A. *Natura Pura: On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*. New York: Fordham University Press, 2010, p. 204-207. Este autor critica a perda da noção de natureza, filosofia da natureza e metafísica no método teológico. Isto traz a exigência de um método genuíno do tomismo clássico em oposição ao que ele chama de “tomismo analítico” e “meta-filosofia”.

282) COTTIER, Georges. *Le désir de Dieu: sur les traces de saint Thomas*. Paris: Parole et Silence, 2002, p. 232: Il convient ici de dissiper une équivoque. “Le maintien de la notion de nature pure, nous dit le P. Le Guillou, a une double valeur: elle met en valeur la structure créée de l’esprit et insiste fortement sur le clivage créé-incréé; elle nous permet de rendre compte de la gratuité du plan actuel de Dieu sur notre monde”. Car c’est la gratuité actuelle du plan de Dieu, et non celle d’un plan hypothétique, que nous avons besoin de comprendre. C’est le plan actuel de Dieu qui est le véritable objet de contemplation du théologien et nous pouvons dire avec J. Maritain, ici cité: “de fait, il (Dieu) n’aurait pas créée la nature s’il ne l’avait pas ordonnée à la grâce”. On comprend aussi à l’inverse pourquoi il est malheureux de parler avec le P. de Lubac, “d’un désir naturel du surnaturel”. La doctrine du désir naturel de voir Dieu met en lumière tout ensemble le dynamisme intrinsèque de l’esprit créé et la gratuité du don de la vision béatifique.

que é propriamente elícito e acompanhado do conhecimento. Ora, este nasce da visão de qualquer efeito de Deus, desenvolvendo-se no plano psicológico como real tendência em direção a Deus.<sup>283</sup>

### 3.6. Conclusão

As palavras do cardeal Cottier falam por si. Existe uma fundamentação do desejo de Deus que é intrínseca na natureza humana, ou seja, reside em sua própria estrutura. Por outro lado, é necessário distinguir com nitidez os planos natural e sobrenatural para compreender os diversos comprimentos de onda de nossa transcendentalidade em relação a Deus. Esta perspectiva final ficará ainda mais clara quando considerarmos a metafísica da participação e suas diversas implicações.

## 4. Desejo natural e a metafísica da participação

### 4.1. Introdução

Entremos agora no ponto mais original de nossa pesquisa.

No início se enquadra o nosso tema na *vexata quaestio* da teoria da participação em São Tomás.

Dentro da concepção tomista da participação podemos entrever que há uma distinção, nas substâncias espirituais, entre participação por *similitude* (comum a todos os entes segundo a participação maior ou menor), e por *operação*, a qual detém dois comprimentos de onda: um, através de uma vida virtuosa, sobretudo pela virtude da caridade; e outro, no plano propriamente sobrenatural. Por fim, caberá uma breve consideração sobre a relação da ética e do amor a Deus com este tema.

### 4.2. Teoria da participação

Pelo que até agora se analisou, é evidente que o desejo natural de Deus não pode ser algo simplesmente radicado na natureza, sem qualquer relação transcendente. Por outra parte, percebe-se que a participação nada mais é que

---

283) Cf. PARIENTE, Pietro. Desiderio naturale di Dio. In: *Enciclopedia cattolica*, IV. Città del Vaticano: L'Enciclopedia Cattolica, 1950, p. 1482.

essa relação ontológica entre Criador e criatura. Ou seja, recebemos o ser do próprio Deus e o temos (bem como todas as relações transcendentais) apenas de modo imperfeito, enquanto que em Deus se encontra a perfeição substancial. Como se sabe, em Deus a essência não delimita seu Ser, Ele é o próprio Ser por essência.

No caso do desejo de Deus, também se faz necessária a aplicação da teoria da participação, segundo o nosso parecer. Isto ocorre especialmente porque Ele é o primeiro movente e fim da vontade que tende a Ele mesmo, “porque a vontade — pontua São Tomás — está ordenada ao bem universal. Daí que nenhuma outra coisa pode ser a causa da vontade senão o próprio Deus, que é o bem universal. Todos os outros bens são bens por participação e são bens particulares. Ora, a causa particular não produz uma inclinação universal”.<sup>284</sup>

Sendo o ente causado participante do ser, é através da semelhança com Deus que se radica a sua própria perfeição. Assim, para evitar um “monismo” do apetite natural ante toda a multiplicidade da criação, devemos recorrer ao conceito de participação e, dentro deste, ao plano da similitude. A razão mais profunda é que a natureza humana não termina num infinito abstrato, mas sim no próprio Deus, em virtude da semelhança.<sup>285</sup>

### ***4.3. A participação como similitude e operação: analogia do natural e do sobrenatural***

#### ***4.3.1 Participação como similitude***

Para enquadrar esta nova temática, recapitulemos alguns pontos já comentados. Em primeiro lugar, sabemos que o desejo de Deus, conforme o Aquinate, nasce da própria tendência do ente finito em direção à sua causa pelo princípio: “É próprio ao efeito que se converta pelo desejo à sua causa”.<sup>286</sup> Pois bem, partindo do grau mais inferior deste princípio, o Doutor Angélico sustenta que inclusive as criaturas privadas de razão possuem um “dese-

---

284) *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 6, co.: “Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum, particularis autem causa non dat inclinationem universalem”.

285) Cf. *S. Th.*, I, q. 44, a. 4, co.: “Unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae”.

286) *In De divinis nominibus*, cap. 3: “Proprium autem est effectus ut convertatur per desiderium in suam causam”.

jo” de Deus. Ora, se tais seres não possuem inteligência, torna-se evidente que aqui se trata de algo puramente natural, segundo a metafísica da participação. Todavia, sendo o homem animal racional, tal desejo de Deus ocorrerá segundo suas potências intelectivas e volitivas e, portanto, de modo consciente (embora também de modo inconsciente, isto é, na radicalidade de ser criatura e, mais ainda, imagem de Deus). Com efeito, quando se fala de imagem, se espera que esta reflita de maneira fiel o seu objeto, ou seja, o próprio Deus.

Cumpra agora aplicar os princípios da metafísica da participação a este desejo. Assim compreendido, há dois planos de desejo no homem: um natural, que é consequência da “*re-ductio*” da criatura em direção à Primeira Causa, fenômeno que se dá de modo eminente no caso do homem por sua faculdade intelectual. Neste primeiro aspecto, e seguindo de perto Cornelio Fabro, dar-se-ia um “atingir” a Deus *per similitudinem*. Ou seja, conforme a participação inerente à própria constituição ontológica proveniente da própria criação de Deus como Causa Primeira. Como é evidente, esta ocorre em todas as criaturas de acordo com a semelhança maior ou menor com Deus.<sup>287</sup>

Num plano ulterior e sempre seguindo Fabro, há também o que chamamos de participação sobrenatural. Esta, por sua parte, ocorre *per operationem*, ou seja, pela atuação de uma potencialidade na criatura racional, sobretudo através da virtude da caridade, nesta terra, e pelo *lumen gloriae*, na futura *in Patria*.<sup>288</sup>

Vejamos como São Tomás sintetiza essa perspectiva. Inspira-se uma vez mais no neoplatonismo dionisiano:

Nada é definitivamente perfeito, se não atinge o seu princípio a seu modo. E digo isto porque ao princípio, que é Deus, se atinge de dois modos. Um modo é pela semelhança (*per similitudinem*), que é comum a toda criatura, a qual possui tanta perfeição à medida que a obtém da divina semelhança. Outro modo é por operação (*per operationem*): [...] Digo, pois, pela operação, enquanto a criatura racional conhece e ama a Deus. E porque a alma é feita de forma imediata por Deus, assim não será bem-aventurada se não vir a Deus imediatamente, ou seja, sem um meio que seja uma semelhan-

---

287) Cf. *S. Th.*, I, q. 15, a. 2, co.: “Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem”.

288) Garrigou-Lagrange divide (se bem que sem utilizar a linguagem da participação) em sobrenatural enquanto substância (segundo a causa formal): o *lumen gloriae*; e sobrenatural segundo o modo (ou pela finalidade): a caridade (ato natural ordenado à vida eterna). Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel: nature et surnaturel*. Paris: Desclée de Brouwer, 1934, p. 243-244.

ça da coisa conhecida, como a *species* visível está na pupila ou no espelho, mas não sem um meio que é luz que reforça o intelecto, isto é, luz da glória, da qual diz o Salmo (35, 10): Na tua luz veremos a luz; ora, isso é ver a Deus por essência.<sup>289</sup>

Portanto, sendo Deus causa e fim de todas as coisas, há intrinsecamente nelas uma participação por similitude em graus diversos (*secundum magis et minus*) como nos ilustra a quarta via para a demonstração da existência de Deus.<sup>290</sup> Por outro ângulo, em virtude da capacidade humana em relação ao conhecer e ao amar a Deus, essa similitude se eleva à qualidade de operação, por meio da qual o homem, num plano ainda natural, tende a Deus pela caridade e, *a posteriori*, na bem-aventurança, pela luz da glória, que lhe permite ver a Deus face a face.

Em outro texto, muito relacionado com o anterior, São Tomás faz uma importante distinção:

Deve-se dizer que de duas maneiras a natureza inferior atinge a superior. Primeiro, de acordo com o grau da potência de quem participa, e, assim, a última perfeição do homem estará naquilo que o homem atinge para contemplar como contemplam os anjos. Segundo, como o objeto é recebido pela potência. Assim, a última perfeição de qualquer potência está em atingir aquilo em que plenamente se encontra a razão de seu objeto.<sup>291</sup>

A partir desses trechos, podemos sintetizar, com Cornelio Fabro, dois níveis de participação:

Este duplo modo de “atingir” é ilustrado por São Tomás com uma outra terminologia, que esclarece e especifica a precedente: “*atingere per simi-*

---

289) *Quodlibet*, X, q. 8, co.: “Nihil autem est finaliter perfectum, nisi attingat ad suum principium secundum modum suum. Quod ideo dico, quia ad principium, quod est Deus, attingit aliquid dupliciter. Uno modo per similitudinem, quod est commune omni creaturae; quae tantum habet de perfectione, quantum consequitur de divina similitudine. Alio modo per operationem: [...] Dico autem per operationem, in quantum rationalis creatura cognoscit et amat Deum. Et quia anima immediate facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi immediate videat Deum, scilicet absque medio quod sit similitudo rei cognitae, sicut species visibilis in pupilla vel in speculo; non autem absque medio quod est lumen confortans intellectum, quod est lumen gloriae, de quo in Psalm. XXXV, 10, dicitur: in lumine tuo videbimus lumen. Hoc autem est per essentiam Deum videre”.

290) Cf. *S. Th.*, I, q. 2, a. 3, co.

291) *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 7, ad 3: “Attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo, secundum gradum potentiae participantis, et sic ultima perfectio hominis erit in hoc quod homo attinget ad contemplandum sicut Angeli contemplantur. Alio modo, sicut obiectum attingitur a potentia, et hoc modo ultima perfectio cuiuslibet potentiae est ut attingat ad id in quo plene invenitur ratio sui obiecti”.

litudinem” e “*attingere per operationem*”, onde o primeiro termo assinala o ápice da participação natural, enquanto o segundo indica o ápice das sobrenaturais.<sup>292</sup>

Além disso, essa tese pode ser melhor visualizada com um esquema oferecido pelo próprio Fabro em sua consagrada obra sobre a noção de participação segundo São Tomás de Aquino:<sup>293</sup>

ATTINGERE (Deum) ex parte creaturae	{	<i>similitudinem</i> - Commune omni creaturae sed praes. proprium creaturae rationalis, quae Dei <i>Imago</i> est
		<i>operationem</i> - Proprium iustorum et praesertim electorum
		<i>unitatem divinae personae</i> - Proprium naturae humanae Christi.

Com esse *arrière-fond*, percebe-se que o desejo natural de ver a Deus segundo a metafísica da participação é dividido em dois níveis distintos, embora unidos no plano ontológico.

Como se afirmou, não é possível que exista no intelecto criado uma “ideia” inata de desejo de Deus, nem tampouco um desejo inato no sentido “ontologista”<sup>294</sup> ou imanentista, mas tão somente uma dinamicidade *ontológica* participada da criatura. No caso do homem, por ser *imago Dei*, tal dimensão se sublima e se desdobra inclusive *per similitudinem*, pois “*omnia intendunt assimilari Deo*”.<sup>295</sup>

Duas distinções são necessárias nesta altura.

1) A dinamicidade ontológica de que nos fala Cottier<sup>296</sup> é completamente diversa daquela proposta por Maurice Blondel, segundo seu método de imanência, que tanto influenciou a *Nouvelle Théologie*. Ao fazer suas considerações tomando o homem na sua *ação* e dinamismo, pretendia chegar a

---

292) FABRO, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Segni (Roma): EDIVI, 2005, p. 313: “Questo doppio modo di “attingere” è illustrato da S. Tommaso con un'altra terminologia, che chiarisce e specifica la precedente: “attingere per similitudinem”, e “attingere per operationem”, ove il primo termine segna l'apice della partecipazione naturale, mentre il secondo indica l'apice di quelle soprannaturali”.

293) Cf. *ibid.*, p. 315.

294) Considerando particularmente o erro de MALEBRANCHE. *Recherche de la vérité*, III; e ROSMINI, o qual foi condenado explicitamente pelo Santo Ofício em 1887 (cf. especialmente DS 3201-3202).

295) *SCG*, III, cap. 19.

296) COTTIER, Georges. *Le désir de Dieu: sur les traces de saint Thomas*. Paris: Parole et Silence, 2002, p. 228.

uma síntese entre pensamento, ação e vontade. Seu problema está justamente em suspender a *perspectiva ontológica* para dar lugar apenas aos *fenômenos*. Este defeito provém do fato de subestimar a aplicação da dependência e da causalidade.<sup>297</sup> Sua preocupação com a dinamicidade talvez o tenha levado a se esquecer de que esta provém propriamente da estaticidade (da potencialidade), que no plano do *atingere* ocorre de modo específico na participação *per similitudinem*.

2) Ademais, não se deve entender a concepção de *natura pura*, como um estado em que Deus não exerceria em absoluto sua ação sobre o homem. Isso é manifestamente impossível e até contraditório: Deus poderia não ter realizado a criação, mas uma vez que a fez, é inevitável que seja a causa primeira de todas as coisas, imprimindo, agora sim, *ex necessitate* a sua marca sobre cada uma delas; contudo, disso não se conclui que seja intrinsecamente obrigatório da parte de Deus a elevação do homem pela graça, como se comprovou mais acima.

De resto, convém reiterar que a possibilidade de atingir a Deus não é meramente teórica ou uma mera não contradição, mas ocorre de fato na realidade.<sup>298</sup>

#### 4.3.2 Participação como operação

Há, por outro lado, o desejo de Deus no plano sobrenatural da graça que se dá *per operationem*, primeiramente de modo imperfeito pelo mero exercício da vida virtuosa por meio da graça habitual nutrida sobretudo pela virtude da caridade. Como vimos, o modo perfeito ocorre pelo *lumen gloriae*.

Segundo Fabro, “nas participações sobrenaturais, e em particular na visão beatífica, não existe propriamente um ‘*participare similitudinem*’, o qual se

---

297) Cf. DE TONQUÉDEC, Joseph. *Deux Études sur 'La pensée' de M. Maurice Blondel*. Paris: G. Beauchesne et ses fils, 1936, p. 73: “L’auteur de La Pensée confond sans cesse dans son ouvrage divers modes de dépendance et, par exemple, le rapport causal avec le rapport d’inhérence. La substance créée est un absolu en ce sens qu’elle ne dépend, pour exister, d’aucun sujet d’inhérence ; elle ne l’est pas en ce sens qu’elle dépend de ses causes et d’abord de la Cause première : elle existe en elle-même (*ens in se*) et non par elle-même (*ens a se*). M. Blondel commet ici la même confusion qui a conduit Spinoza au panthéisme (ce qui montre que des esprits puissants et éminemment philosophiques peuvent passer, sans les voir, sur des distinctions élémentaires); mais il en tire la conclusion inverse qui est de refuser aux êtres finis toute consistance propre”.

298) Cf. DOCKX, Stanislas. Du désir naturel de voir l’essence divine selon Saint Thomas d’Aquin. *Archives de Philosophie*. vol. 27, 1964, p. 86.

verifica nas participações naturais, mas é na própria Divindade, tal qual é, que termina o ato da criatura”.<sup>299</sup>

É possível individuar que este princípio de participação segundo a operação, como nível ulterior, foi nutrido por São Tomás a partir da leitura do Pseudo-Dionísio.<sup>300</sup> Com Boécio, podemos ainda entrever sob outra ótica: a participação por similitude descreve como os princípios internos nos preparam para o conhecimento das substâncias separadas. E o plano da operação nos é oferecido pela graça para alcançar o nosso fim último, graças à sua eminência.<sup>301</sup>

Outro ângulo oferecido pela filosofia neoplatônica é proveniente do comentário de São Tomás ao *Liber de Causis*, no qual se encontra uma vasta consideração de causas em um movimento vertical. É possível inferir nesta obra tanto a constituição ontológica quanto a causal no plano operativo. Por fim, explica que os seres finitos podem subir até Deus *per modum creationis* (ou seja, em sua constituição ontológica), mas também *per modum informationis* nos outros níveis de causalidade e consequentes participações. A esse respeito, comenta Cornelio Fabro:

Sabemos já pela prop. I que a eficácia de qualquer causa é dependente da influência da Causa Primeira: ora, na descida vertical do ser se verifica entre os graus contínuos uma relação semelhante àquela entre a Primeira Causa e as outras causas que ela cria e sustenta no ser e na ação: é nesta solidariedade dinâmica que se atua e se compreende melhor o princípio de contiguidade. Na terminologia tomista o ato de união entre o grau inferior e o superior é chamado “atingere”, segundo o qual se realiza a forma mais alta ou ainda o modo mais íntimo da participação.<sup>302</sup>

---

299) FABRO, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Segni (Roma): EDIVI, 2005, p. 313: “[N]elle partecipazioni soprannaturali, ed in particolare nella visione beata, non si ha propriamente un ‘participare similitudinem’, quale si verifica nelle partecipazioni naturali, ma è alla stessa Divinità, quale è in sé, che termina l’atto della creatura”.

300) Cf. *In Sent.*, III, d. 26, q. 1, a. 2, co.: “Quia autem, ut dicit Dionysius, 7 capit. de Divin. Nomin. divina sapientia conjungit fines primorum principii secundorum, quia omnis natura inferior in sui supremo attingit ad infimum naturae superioris, secundum quod participat aliquid de natura superioris, quamvis deficienter”.

301) Cf. *Super De Trinitate*, III, q. 6, a. 4, ad 5: “Nobis sunt indita principia, quibus nos possimus prae-parare ad illam cognitionem perfectam substantiarum separatarum, non autem quibus ad eam possimus pertingere. Quamvis enim homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis”.

302) FABRO, Cornelio. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1960, p. 267-268: “Sappiamo già dalla prop. I che l’efficacia di qualsiasi causa è sospesa all’influsso della Causa Prima: ora nella discesa verticale dell’essere si verifica fra i gradi continui un

Ademais, essa participação é ainda mais elevada quanto maior for a ordem da operação, e assim aproxima-se ainda mais da causa prima.<sup>303</sup> Vale recordar que, do ponto de vista ôntico, o inteligir (*intelligere*) é superior ao ser (*esse*). Tendo isso em consideração, podemos dizer que o homem através dessa operação “atinge” de modo mais perfeito a Deus, já como prenúncio participativo (pela contemplação) da futura vida beata.<sup>304</sup> Seja como for, a mais perfeita participação consiste na própria visão de sua essência,<sup>305</sup> onde a semelhança e a operação se fundem.

Comenta ainda Cornelio Fabro:

Este termo “atingir”, *θιγγάνειν*, é distintamente platônico e agostiniano, mas também é conhecido por Aristóteles. Caracteriza o modo mais perfeito de “participar”; ele indica como de fato se efetua aquele vínculo metafísico que ordena e conecta, sejam os seres entre si, sejam algumas criaturas privilegiadas, as intelectuais, diretamente a Deus.<sup>306</sup>

Através da metafísica da participação tornam-se ainda mais claros e precisos os planos natural e sobrenatural na teoria do *desiderium naturale videnti Deum*. O homem, à diferença dos seres desprovidos de razão, possui a participação no plano da similitude de modo eminente (sobretudo no âmbito da

---

rapporto simile a quello fra la Causa Prima e le altre cause ch'essa crea e sorregge nell'essere e nell'azione: è in questa solidarietà dinamica che si attua e si comprende meglio il principio di contiguità. Nella terminologia tomistica l'atto della saldatura del grado inferiore nel superiore è detto “atingere”, secondo il quale si compie la forma più alta ovvero il modo più intimo della partecipazione”.

303) Cf. *Super De causis*, l. 9: “Quia vero causa prima est maxime una, quanto aliqua res fuerit magis simplex et una, tanto magis appropinquat ad causam primam et magis participat propriam operationem ipsius”.

304) *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 6, co.: “[C]onsideratio scientiarum speculatarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis”. Cf. etiam: *SCG*, III, cap. 63, n. 2: “Est enim quoddam desiderium hominis in quantum intellectualis est, de cognitione veritatis: quod quidem desiderium homines prosequuntur per studium contemplativae vitae”.

305) Cf. *In Sent.*, III, d. 19, q. 1, a. 5, qc. 1, co. “Ultima autem et completissima participatio suae bonitatis consistit in visione essentiae ipsius, secundum quam ei convivimus socialiter, quasi amici, cum in ea suavitate beatitudo consistat”.

306) FABRO, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Segni (Roma): EDIVI, 2005, p. 313: “Questo termine ‘atingere’, *θιγγάνειν* che è squisitamente platonico e agostiniano, ma che è noto anche ad Aristotele, caratterizza il modo più perfetto di ‘partecipare’: esso indica come di fatto si effettui quel ‘vinculum’ metafísico che ordina e connette sia gli esseri fra di loro, sia alcune creature privilegiate, quelle intellettuali, direttamente a Dio”. Ver também: *Metaphysica*, IX, 10, 1051b, 17-28. N.B.: Há uma discussão sobre tradução desta palavra em Aristóteles. REALE prefere a palavra “intuir”. E. BERTI (in MELCHIORRE, Virgílio. *I luoghi del comprendere*. Milano: Vita e Pensiero, 2000, p. 11) prefere a palavra “atingir” (do latim *tangere*) mais própria à metáfora do “tocar” segundo Aristóteles. TRICOT é também consoante com Berti (cf. *La métaphysique*. Paris: J. Vrin, 1986, p. 856).

doutrina bíblico-patristica da *imago Dei*), que se pode sintetizar como a aptidão natural de conhecer e amar a Deus. Já no segundo modo, o homem se eleva no conhecimento e no amor a Deus pela operação, atualizando assim a sua inata “capacidade de Deus”. São Tomás acrescenta ainda outra maneira pela qual o homem conhece e ama a Deus, isto é, *secundum similitudinem gloriae*.<sup>307</sup> Também se dá pelo movimento de *reductio*, através da participação, numa vida virtuosa na caridade e mais ainda pelo *lumen gratiae*, pelo qual participamos da própria natureza divina.<sup>308</sup>

Tudo somado, deduzimos a intrínseca relação entre a teoria do desejo natural de ver a Deus, a participação e o homem como imagem de Deus.

Cabe agora, como um movimento decorrente, uma sucinta consideração sobre a participação e a ética, e sua relação com o desejo natural.

#### 4.4. Participação, desejo, amor e ética

“O bem é o que todas as coisas desejam”, citava constantemente São Tomás a Aristóteles, a partir de sua leitura da *Ética a Nicômaco*.<sup>309</sup> Ora, a ética não é senão a ciência que tem como objetivo de fazer, através do livre-arbítrio, com que o homem seja bom.<sup>310</sup> Os atos humanos são bons na medida da conformidade com as regras morais; e estas, com vistas ao fim último. Sendo este o próprio Deus, há de ser também alcançado pela participação na bondade d’Ele.

Aqui também podemos aplicar os dois planos expostos acima:

Em primeiro lugar, há no homem, como *imago Dei*, a estrutura ontológica do desejo de Deus, a qual se completa, num segundo momento, através da operação. Pois bem, tal movimento, como vimos, ocorre de modo eminente pela virtude da caridade, participação na própria bondade divina.<sup>311</sup> Por isso, a operação se aperfeiçoa neste plano, de modo que no amante há por nature-

---

307) Cf. *S. Th.*, I, q. 93, a. 4, co.: “Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae”.

308) *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3, co.: “Lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae”.

309) Cf. e.g.: *S. Th.*, I, q. 5, a. 1, co.: “Bonum est quod omnia appetunt”. Cf. *EN*, III, 6, 1113a21.

310) Cf. *Ethica Nichomachea*, II, 2, 1103b, 26ss.

311) *In Sent.*, I, d. 17, q. 2, a. 2, s.c. 2.

za o desejo de se unir ao amado, na medida de suas possibilidades.<sup>312</sup> Assim, São Tomás utiliza explicitamente a expressão *amor naturalis* para designar este ato humano em direção a Deus. E aqui notamos a estreita relação entre o amor natural e o desejo natural. Laporta esclarece:

Ouvimos Tomás afirmar que a visão beatífica constitui o único fim último da natureza intelectual: *omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*. Poder-se-ia também afirmar: *omnis intellectus naturaliter amat visionem beatificam*. Bem entendido, tratar-se-ia, portanto, não da atividade da vontade, mas do amor natural tal qual existe em todo ser: sua finalidade, o simples destino de sua natureza.<sup>313</sup>

Por esta razão, da mesma forma que o desejo de Deus se fundamenta na constituição ontológica do homem e sob esta perspectiva é inato, e que a partir do conhecimento das criaturas tende a remontar ao conhecimento de Deus, assim também ocorre no caso do amor natural: “O amor de Deus é fundado na comunhão dos bens naturais e, portanto, existe naturalmente em todos”.<sup>314</sup> Ou seja, ao contemplar a natureza e sua bondade por participação, ama a Deus. No entanto, como o Sumo Bem a ser amado não é manifesto em relação a nós (*quoad nos*), faz-se necessário o concurso das criaturas para amá-Lo de modo natural. Trata-se, pois, da contemplação indireta de Deus. A própria prática da metafísica já é parte do cumprimento de uma vida digna, possuindo de si o ideal ético.<sup>315</sup>

Num outro trecho, São Tomás distingue que não só os homens e os anjos possuem esse amor natural, mas todas as criaturas (por participação): “Amar

---

312) Cf. SCG, III, cap. 153, n. 3.

313) LAPORTA, Jorge. Pour trouver le sens exact des termes appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis, etc. chez Thomas d'Aquin. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, vol. 40, 1973, p. 86: “Nous avons entendu Thomas affirmer que la vision béatifique constitue l'unique fin ultime d'une nature intellectuelle: *omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*. On pourrait tout aussi bien affirmer: *omnis intellectus naturaliter amat visionem beatificam*. Bien entendu il s'agirait alors, non pas de l'activité de la volonté, mais de l'amour naturel tel qu'il existe en tout être: sa finalité, la simple destinée de sa nature”.

314) *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 2, ad 1: “Dilectione Dei quae fundatur super communicatione naturalium bonorum, et ideo naturaliter omnibus inest”. É interessante citar outro trecho que se relaciona com o que foi dito e com o desejo natural: “*Desiderium autem naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest; unde desiderium naturale summi boni inest nobis secundum naturam, in quantum summum bonum participabile est a nobis per effectus naturales. Similiter amor ex similitudine causatur; unde naturaliter diligitur summum bonum super omnia, in quantum habemus similitudinem ad ipsum per bona naturalia*”. (*In Sent.*, III, d. 27, q. 2, a. 2, ad 4).

315) Cf. HIBBS, Thomas S. *Aquinas, Ethics, and Philosophy of Religion: Metaphysics and Practice*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 2007, p. 81.

a Deus sobre todas as coisas mais do que a si mesmo é natural não somente ao anjo ou ao homem, mas também a qualquer criatura, segundo a possibilidade de amar, seja sensivelmente seja naturalmente”.<sup>316</sup> Ora, isso ocorre de modo análogo à participação *per similitudinem*. E, no caso do homem, como *imago Dei*, esta se verifica de modo especialíssimo por sua intrínseca semelhança com o Criador. Além disso, o homem possui razão e livre arbítrio, podendo superar as capacidades dos seres desprovidos de racionalidade: “De fato, as inclinações naturais podem ser maximamente conhecidas nas coisas que agem naturalmente sem a deliberação da razão; assim, de fato, todas as coisas agem na natureza segundo as suas disposições naturais”.<sup>317</sup>

Nesse âmbito, São Tomás passa para o plano da participação *per operationem*. Desse modo, o homem não só é *imago Dei* pela semelhança, mas também é *capax Dei*, pois é capaz de conhecer e amar a Deus de modo voluntário: “Somente a criatura racional é capaz de Deus, porque somente esta pode conhecê-lo e amá-lo explicitamente; mas também as outras criaturas participam da semelhança divina, e assim desejam o próprio Deus”.<sup>318</sup> Portanto, o último fim consiste no conhecer e amar a Deus (*per operationem*), à diferença das criaturas irracionais: “O homem e as outras criaturas racionais conseguem o último fim conhecendo e amando a Deus. Mas isto não cabe às outras criaturas, que conseguem o último fim enquanto participam de alguma semelhança de Deus, enquanto são, ou vivem, ou também conhecem”.<sup>319</sup>

Ao analisarmos a doutrina de que o homem é *capax Dei*, através de suas inclinações naturais em direção à verdade, podemos também considerar o ponto de vista da beatitude como atualização de tal capacidade, por intermédio da caridade e da graça, mas também pelo princípio mais fundante (o de

---

316) *Quodlibet* I, q. 4, a. 3, co.: “Diligere Deum super omnia plus quam seipsum, est naturale non solum angelo et homini, sed etiam cuilibet creaturae, secundum quod potest amare aut sensibiliter aut naturaliter”.

317) *Quodlibet* I, q. 4, a. 3, co.: “Inclinationes enim naturales maxime cognosci possunt in his quae naturaliter aguntur absque rationis deliberatione; sic enim agit unumquodque in natura, sicut aptum natum est agi”.

318) *De ver.*, q. 22, a. 2, ad 5: “[S]ola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite; sed aliae creaturae participant divinam similitudinem, et sic ipsum Deum appetunt”.

319) *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 8, co.: “Homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt”.

similitude), pelo qual nos tornamos semelhantes ao próprio Deus.<sup>320</sup> Ou seja, aqui se dá um movimento característico de *retorno* ao princípio. Em outras palavras, pelo próprio *fundamento metafísico* nos unimos como seres semelhantes a Deus, pela causalidade exemplar.

Deus é a suma perfeição e o sumo desejável como perfeição e fim.<sup>321</sup> Ora, cada homem deseja naturalmente a sua última perfeição<sup>322</sup> pelo mesmo princípio de participação de Deus.<sup>323</sup> Dessa forma, podemos concluir que o desejo de Deus tem o seu cume e perfeição no *amor*; e este, quando perfeito, recolhe todas as energias pela única realidade amada e capaz de o mover, em seguida, em sua direção.<sup>324</sup>

Por fim, pelo nexos existente entre a causalidade, o desejo, a participação e a finalidade, se revela um verdadeiro mistério: por um lado, notamos a contingência do homem diante de Deus e, por outro, sua grandeza, por sua própria constituição ontológica fixada pelo Criador, princípio e fim, e sua íntima relação com ele.

Em suma, o homem procura a Deus não somente na Criação, mas também — e diria sobretudo — por suas ações morais, de modo a elevar ainda a outros nesta ascensão rumo ao Absoluto. Deus nos proveu com a liberdade e a responsabilidade, dons inestimáveis. Quando bem utilizados, são reflexos maravilhosos da Providência Divina. Cabe a cada um ser, portanto, modelo deificante neste mundo sedento de Deus. O homem é por natureza *imago Dei* e *capax Dei*. Mas isso não basta: deve ser também *locus Dei*, ou seja, local, templo onde Deus se manifesta, colaborando nesta sublime, embora sempre humana, busca de Deus.

---

320) Cf. *In Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 1, ad 3: “amoris radix, per se loquendo, est similitudo amati ad amantem”; *S. Th.*, I, q. 27, a. 4, ad 2: “similitudo est principium amandi”; *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 3, co.: “similitudo, proprie loquendo, est causa amoris”.

321) Cf. *C. Th.*, I, cap. 117, co.

322) *S. Th.*, I, q. 62, a. 1, co.: “Quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem”.

323) *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 6, ad 2: “Naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo vel participatio ipsius”.

324) Cf. *Super Psalmo 26*, n. 3: “Desiderii ergo qualitas in duobus consistit: scilicet in unitate et solitudine: et utrumque pertinet ad perfectionem desiderii. Perfectio enim desiderii dependet ex perfectione causae suae, scilicet amoris, qui quando est perfectus, primo congregat in unum omnes vires, et movet eas in amatum”.

#### **4.5. Conclusão**

Após analisar o plano da teoria da participação sob a perspectiva tomista, aclara-se ainda mais a teoria do desejo natural de Deus em nosso autor. Ademais, graças a esta base metafísica, tal doutrina se torna ainda mais convincente, evitando os escolhos de uma interpretação desfocalizada.

A dinamicidade proveniente da participação pela similitude se sublima na operação seja ela natural ou sobrenatural. O importante é notar que, independente do nível em que colocamos o desejo de Deus, será sempre o próprio homem quem deseja. Portanto, esta atividade deve ser radicada na própria natureza humana. Mas ela não pode ser vista de modo ambíguo. Tal efeito se dá pela relação de semelhança participada do homem com Deus, pelos próprios fundamentos metafísicos.

Por fim, a partir dessa ascensão metafísica podemos ainda nos utilizar da dimensão ética e da questão do amor para guiar a outros, pelo exemplo, em seu caminho de maior perfeição, para a qual o desejo de Deus é fundamental.

#### ***Conclusão geral***

Ao final deste estudo cabe tecer ainda algumas breves considerações.

Como ilustração, vale recordar um caso ocorrido na Itália no início da década de 90 com uma jovem universitária de nome Francesca, filha de um casal de grandes posses materiais. Aconteceu que ela se suicidou numa estação de metrô em Roma. O fato teve ampla difusão na mídia daquele país, pois foi bastante chocante e surpreendente. Contudo, por outro lado, poder-se-ia objetar: hoje em dia este é mais um destes fatos tão comuns, que quase não se explicaria tal alarde...

Entretanto, algo marcou este caso notoriamente: a suicida havia deixado junto de si um bilhete dirigido a seus pais. Nele estava escrito: “Vocês me deram todo o necessário, deram-me inclusive o supérfluo, mas não me deram o indispensável”. Ora, o que seria este indispensável que a inconformada estudante clamava em sua derradeira mensagem? Dias depois, descobriram entre suas anotações a pungente frase: “Só o Absoluto é indispensável”.

De fato, esse acontecimento faz eco aos sublimes anseios de Santo Agostinho, refletindo perfeitamente a situação não só desta “pobre jovem rica”, mas

de todos aqueles que procuram a Deus de reto coração: “Fizestes-nos para Vós e inquieto está o nosso coração enquanto não repousar em Vós”.<sup>325</sup>

A natureza humana tem sede de Deus. Mais ainda: podemos dizer que o homem contemporâneo tem *saudades* de Deus, porque neste mundo se encontra uma profunda *crise de afeto*. Ora, este fenômeno não se dá somente no âmbito do relacionamento entre as pessoas, mas, também — talvez sobretudo — com tudo o que é transcendental, com Deus. O absoluto, o indispensável, que bradava interiormente Francesca, foi sendo deixado de lado para dar lugar ao oportuno, em seguida ao supérfluo... para não mencionar o niilismo, um autêntico cemitério das verdades. Com estes pressupostos, quase que poderíamos chegar a uma conclusão diversa: o desejo de Deus não é natural ou talvez o fosse em outros tempos, como aquele da Escolástica, quando o mundo era muito diferente do hodierno.

Todavia, aqui encontramos o paradoxo: a natureza humana, em sua essência, foi sempre a mesma e continua sendo nos dias de hoje. O desejo de Deus existe de fato no homem e é confirmado pela metafísica da participação de modo ainda mais cogente, superando a simples e incompleta divisão entre natural e sobrenatural. Bem, mas então como conciliar todo este cabedal de informações com a atmosfera contemporânea de indiferença, de mediocridade, de hedonismo, de apatia, de egoísmo, em suma, de ateísmo que assola muitíssimas pessoas pelo mundo inteiro?

A clave da resposta pode ser sintetizada pelas palavras de Bento XVI: “Neste deserto de Deus, a nova geração sente uma grande sede de transcendência”.<sup>326</sup>

Esta frase pode conter o cerne do paradoxo, mas na realidade não o contém. A explicação é simples. Tomemos um conceito tão comentado nos dias de hoje e que se relaciona muitíssimo com nossa pesquisa: a paz. Quando é que pensamos na paz? Quando a possuímos ou quando a aspiramos? Certamente quando a aspiramos. Não desejamos a paz se já a possuímos. A paz, como sabemos, é definida como a tranquilidade da ordem.<sup>327</sup> Ora, se há ordem na tranquilidade, não há porque nos preocuparmos. Por exemplo, se minha mão está saudável, não estarei continuamente pensando nela, mas

---

325) AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Confessiones*, I, 1, 1 (CCSL 27, 1, 1. 6-7): “Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”.

326) BENTO XVI. *Discurso aos bispos das regionais Oeste 1 e 2 da CNBB, Brasil (7/9/2009)*. *Arautos do Evangelho*, vol. 95, 2009, p. 7.

327) Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De civitate Dei*, XIX, 13, 1 (CCSL 48, 679, 1. 10-11): “Pax omnium rerum tranquillitas ordinis”.

se ela está gangrenando ou ferida, com toda a probabilidade procurarei um remédio, um médico, terei vontade de curar-me, etc.

De modo análogo se explica a vida das pessoas no mundo hodierno. Por acontecer que frequentemente não conseguem encontrar a paz, sobretudo a paz interior proveniente de uma vida virtuosa, são assim colocadas como que num efeito rebote, tornando-se ansiosas de algo que dê razão para as suas próprias vidas. Isto explica o fato de muitas pessoas procurarem alhures saciar o desejo de Deus (como em bruxarias, vodus, *new age*, etc.). Ou ainda, é possível testemunhar o quanto as pessoas procuram satisfazer tal desejo pela “hipertrofia dos sentidos e da imaginação”, como efeito deturpado da aversão ao esforço intelectual em suas variadas modalidades.<sup>328</sup> Ora, vimos como São Tomás ressaltava a importância da faculdade intelectual no plano do desejo de Deus. Como, então, aplicar este princípio para os dias de hoje?

Se estamos num deserto — nas palavras de Bento XVI —, é propriamente neste contexto que a sede se faz mais presente. Contudo, ainda persiste o problema: como saciar esta sede?

Muito complexa poderia ser a resposta oferecida. Mas, sob o ponto de vista filosófico, podemos entrevê-la baseando-nos no que foi dito neste estudo.

Em suma, ao analisar a tradição filosófica, percebe-se como o *desiderium naturale* leva o homem, por natureza, a Deus. Já entre os pagãos, passando pelos neoplatônicos e Padres da Igreja, e chegando a São Tomás, se confirma a dimensão ontológica de tal transcendentalidade.

Constatamos também como este desejo se dá profundamente na alma humana, desde os primeiros lampejos da razão, de modo progressivo, até formulações mais elaboradas. O princípio de causalidade nos revela *ab initio* a grande relação que temos com o Criador e de como, através da natureza e da ordem do universo, é possível conhecer e amar a Deus com maior perfeição.

Em contrapartida, parece que Deus se faz escondido à humanidade e quase não podemos encontrá-lo. Glosando Santo Agostinho diríamos que ele está *secretissime*, mas ao mesmo tempo *praesentissime*.<sup>329</sup>

A tese do desejo de Deus é muito rica e auxilia enormemente a compreender os fundamentos metafísicos de nossa procura do absoluto. Mas tal doutrina

---

328) Cf. CORRÊA DE OLIVEIRA, Plínio. *Revolução e Contra Revolução*. 5ª. ed. São Paulo: Retornarei, 2002, p. 189: “A aversão ao esforço intelectual, notadamente à abstração, à teorização, ao pensamento doutrinário, só pode induzir, em última análise, a uma hipertrofia dos sentidos e da imaginação, a essa ‘civilização da imagem’ para a qual Paulo VI julgou dever advertir a humanidade”.

329) Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS. *Confessiones*, I, 4. (CCSL 27, 2, 1. 4).

na toma uma nova configuração quando consideramos a metafísica da participação.

Nesta perspectiva, percebemos efetivamente como Deus imprimiu em nossas almas, no mais íntimo de nosso ser, o caráter de ente participado. No âmago de nossa natureza encontramos a participação por similitude, por meio da qual fomos formados como imagem de Deus. Tornamo-nos ainda mais semelhantes a Ele pela virtude da caridade e posteriormente pelo *lumen gloriae*, como condição para a visão beatífica. Pois bem, apoiados nestes fundamentos metafísicos — ou seja, nos quais deve se fundamentar a filosofia, sob pena de cair em diversos erros —, é possível indagar: o mundo não seria outro se cada um dos homens soubesse o quanto é amado por Deus? E, ao mesmo tempo, o quanto devemos nos voltar para ele? Pois, sendo criados e adotados como filhos,<sup>330</sup> é natural que ocorra tal retribuição. Poderíamos bem imaginar como o orbe seria diverso, se todos simplesmente canalizassem o desejo de Deus em direção àquilo que deve apontar, ou seja, a Ele mesmo.

Ademais, isso demonstra que Deus não é o *Deus otiosus* do deísmo iluminista, mas sim um Deus que quis e amou a nossa existência, e também anseia que façamos o movimento de correspondência a Ele segundo os graus de participação (sabemos que Ele quis a multiplicidade das coisas por querer e amar a sua própria essência e perfeição).<sup>331</sup>

Por essa razão, o desejo de Deus, que é natural e, segundo a similitude, inerente à natureza humana, pode também ser educado e levado a seu pleno cumprimento, que implica a sua difusão — *bonum diffusivum sui*, como diziam os escolásticos.

Talvez a proposta possa parecer utópica a certas mentalidades, pois é precisamente esta procura do absoluto uma das propriedades mais diametralmente opostas ao mundo desviado em que vivemos. Contudo, como o erro se combate com a verdade, o vício somente pela virtude, assim também nada melhor que a virtude da caridade como busca de Deus por operação, para saciar a nossa sede do absoluto.

É nosso papel, pois, reavivar esta chama do desejo de Deus nos homens de modo a conduzi-los à perfeita bem-aventurança, procurando a perfeição nos mínimos aspectos de nossa vida diária, num constante exercício de transcen-

---

330) Cf. *Super I Cor.*, cap. 1, l. 1.

331) Cf. *SCG*, I, cap. 75, n. 3: “Ipse autem Deus essentiam suam propter seipsam vult et amat. Non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supra dictis est manifestum: sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat”.

dência, a fim de culminar no divino preceito de Jesus Cristo: “*Sede perfeitos, assim como vosso Pai celeste é perfeito*” (Mt 5, 48). Zelemos, pois, pela perfeição deste desejo de Deus, sabendo que Ele nos desejou desde toda a eternidade.