

Artigos Multitemáticos

São Tomás de Aquino metido num «imbróglio»:

A demonstração da existência de Deus

Saint Thomas Aquinas placed in an «imbroglio»:

the demonstration that God exists

SAMUEL JOSÉ OLIVEIRA¹

Resumo: Este artigo procura esclarecer a tese de S. Tomás de Aquino segundo a qual é possível provar que se pode demonstrar a existência de Deus. A partir das análises da *Summa theologiae* I, q.2 e da *Summa contra gentiles* I (I-XV), procura-se entender o sentido e cabimento desta tese, as suas implicações e a sua pertinência filosófica e teológica. As análises de Tomás de Aquino vinculam a importância da distinção entre um conhecimento a respeito da existência de Deus e um conhecimento a respeito da sua essência, acentuando em cada caso um conjunto de dificuldades e fatores de ignorância. Num contexto em que a noção de *confusão* desempenha um papel central, Tomás de Aquino procura mostrar a) que, por mais confuso que seja o conhecimento sobre Deus e por maior que seja a *desproporção* entre a perspectiva humana e a perspectiva divina, há uma notícia indelével de Deus, e b) que tal notícia está simultaneamente associada à *incapacidade de conhecer a essência de Deus* e à *capacidade de demonstrar a sua existência* por meio de certos *efeitos* e *vestígios* de Deus. De tudo isto resulta a peculiar demonstração da existência de um *Deus absconditus*. É precisamente a descoberta deste Deus que se manifesta e ao mesmo tempo se esconde que permite documentar a possibilidade de demonstrar que Deus existe e que constitui a base sobre a qual assenta toda e qualquer demonstração da existência de Deus.

Palavras-Chaves: Essência; existência; confusão; *Deus absconditus*.

Abstract: This article attempts to clarify the thesis by St. Thomas Aquinas, according to which it is possible to prove that the existence of God can be demonstrated. On the basis of the analyses in *Summa Theologiae* I, q.2 and *Summa contra gentiles* I (I-XV), there is an attempt to understand the meaning and relevance of this thesis, its implications and its philosophical and theological significance. Thomas Aquinas' analyses underline the importance of distinguishing between a knowledge about the existence of God and one regarding his essence, while highlighting in each case a set of difficulties and lack of knowledge factors. In a context where the idea of *confusion* plays a central role, Thomas Aquinas tries to show that a) no matter how confused knowledge about God is and no matter how large the *disproportion* between the human and divine perspectives, there is an ineradicable *notitia Dei*, and b) this notice is linked at the same time to the *inability to know God's essence* and the *ability to demonstrate His existence* by means of certain *effects* and *traces* of His. This all leads to the peculiar demonstration of the existence of a *Deus absconditus*. It is precisely the discovery of this God who manifests himself and at the same time hides himself that makes it possible to document the possibility of demonstrating that God exists and that constitutes the foundations on which every and any demonstration of the existence of God rests.

Keywords: Essence; existence; confusion; *Deus absconditus*.

¹ CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 1600-214, Lisboa, Portugal.

Na *Suma teológica*, S. Tomás de Aquino faz preceder as provas da existência de Deus (cf. I, q.2, a.3) de uma discussão sobre 1) *se se conhece (ou é evidente) per se que Deus existe* («*utrum Deum esse sit per se notum*») e 2) *se é possível demonstrar a sua existência* («*utrum sit demonstrabile*»). Trata-se, assim, de um problema de saber qual a natureza do nosso conhecimento sobre Deus e se esse conhecimento permite garantir a existência de Deus. A tese de Tomás de Aquino tem algo de enigmático, intrigante e, pelo menos num primeiro olhar, aparentemente contraditório – é que, ao mesmo tempo que se afirma que se pode demonstrar a existência de Deus (por esta e aquela vias), sustenta-se também que é de algum modo possível provar que se pode demonstrar isso. Dito de maneira mais precisa: S. Tomás de Aquino faz assentar as demonstrações da existência de Deus numa alegada prova de que é possível demonstrar que Deus existe. Ora, isto faz espécie, causa perplexidade. Pois, vendo bem, demonstrar que se pode demonstrar que Deus existe ou pressupõe que Deus existe (e, nesse caso, parte-se da existência de Deus como um dado ou como algo que já se sabe) ou, então, dever-se-ia falar de uma só demonstração: a de que Deus existe. É este o problema decisivo e o «imbróglio» que lhe corresponde, do qual faz parte um conjunto de questões, tais como: em que sentido se fala de uma demonstração da possibilidade de demonstrar que Deus existe? Qual é a especificidade dessa demonstração,

e qual a relação entre ela e a demonstração (ou demonstrações) da existência de Deus propriamente dita(s)? Como é que pode haver (qual o cabimento que tem) uma demonstração da possibilidade de demonstrar a existência de Deus – o que é que, de todo em todo, pode ser isso, qual a sua relevância, que significado tem para a nossa compreensão de Deus e para a própria tentativa de demonstrar a sua existência?

No que se segue, procura-se seguir alguns dos enunciados de S. Tomás de Aquino a este respeito, o significado dos aspetos que estes põem em relevo e aquilo que têm de *confronto vivo* com a complexidade do problema que referimos. É também neste sentido que falamos aqui de «imbróglio»: não se trata de tentar «apanhar» S. Tomás de Aquino «em falso», evidenciar os pressupostos eventualmente falaciosos da sua argumentação e o modo como, por isso mesmo, resultam num enredo ou numa «trapalhada». De acordo com a leitura que aqui propomos, o «imbróglio» em causa é um «imbróglio» em que *qualquer um de nós* se vê metido quando se confronta seriamente com a questão do nosso conhecimento sobre Deus e com a dificuldade de determinar em que sentido (e até que ponto) é possível garantir a sua existência. Tudo isto de tal modo que, não obstante o facto de não ser definitiva (e de consentir alternativas), a argumentação de S. Tomás aponta realmente para aspetos incontornáveis da consideração deste problema.

Não é aqui possível realizar um estudo exaustivo, que tivesse em conta os vários textos de Tomás de Aquino que, neste contexto, são pertinentes, a multiplicidade dos aspetos que focam, a articulação entre eles, etc. Trata-se de levar a cabo apenas uma pequena parte dessa tarefa. Para tal, concentramo-nos sobretudo nos três primeiros artigos da Questão 2 da Primeira Parte da *Summa theologiae* e no começo da *Summa contra gentiles* (I, I-XV). Os enunciados destes dois textos acentuam diferentes aspetos do problema, dão, em cada caso, mais peso a uns do que a outros e, com isso, acabam igualmente por seguir caminhos distintos. Assim, ao mesmo tempo que suscitam a questão da sua congruência, tais enunciados abrem a porta a várias possibilidades de leitura. Neste artigo, explora-se apenas uma dessas possibilidades, procurando analisar alguns dos pontos mais decisivos que são discutidos nos dois textos e perceber o complexo quadro que, no contexto do problema em causa neste estudo, fica desenhado a partir do «diálogo» entre eles.

Na Questão 2 da Primeira Parte da *Summa theologiae*, a discussão sobre a existência de Deus parte daquilo que S. Tomás formula do seguinte modo: «videtur quod Deum esse sit per se notum». Ou seja: em primeiro lugar, trata-se de indagar se a existência de Deus é por si mesma evidente, se é algo que se conhece por si mesmo, sem mais (*per se*). As teses que S. Tomás de Aquino ausculta e com que se debate sustentam justamente essa evidência. Abstraímos de uma consideração minuciosa

de cada uma dessas teses, dos interlocutores de S. Tomás que nelas estão em causa, etc.; atendemos apenas aos seus traços gerais.

Antes do mais, o que é próprio daquelas coisas que nos são conhecidas *per se* é o facto de o conhecimento que temos delas *estar em nós por natureza* («Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest», cf. q.2, a.1, arg.1). É o que se passa, como a seguir se acrescenta, com os chamados «primeiros princípios» — por exemplo, que «o todo é maior do que a parte» (cf. q.2, a.1, arg.2). Com efeito, o conhecimento de «todo» e de «parte» implica em si o conhecimento da relação de grandeza entre ambos — e isso de tal modo que este último conhecimento não é pura e simplesmente acrescentando ao conhecimento sobre o «todo» e a «parte», antes constitui um conhecimento *intrínseco*, que está *imediatamente (statim)* presente no próprio conhecimento a respeito destas duas determinações. Mas (é o que se sustenta) algo de análogo se verifica também relativamente a Deus. De facto, cada um de nós tem inscrito em si um saber de Deus: a noção de «Deus» é algo que nos é inerente (ou, se quisermos: é algo que de raiz nos marca). Mas mais ainda: este saber de Deus (este ter já em si um conhecimento de Deus) é precisamente um saber de algo *pleno*, i.e., de algo a que não faltam propriedades positivas (e propriedades positivas num grau superlativo, inexcedível). Ora, como se exprime com particular nitidez no chamado «argumento ontológico», a es-

sência de Deus (isso que Ele é, o seu *quid* ou, nos termos da *Summa contra gentiles* I, XII, a «divina essentia vel quidditas») ficaria aquém da «ideia natural» de plenitude, se Ele não existisse. Quer dizer, a existência é um atributo essencial da própria noção de plenitude, de sorte que se entra em contradição com tal noção, se se lhe retirar a nota correspondente à existência. Por outras palavras, se a noção «Deus» traduz a determinação de algo pleno, inexcedível («significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest»), então a sua existência está já implicada nisso (é uma nota essencial disso, que não lhe pode ser retirada), pois — para o dizer de forma paradoxal (mas que exprime bem o que aqui está em causa) — a plenitude não seria plena, se lhe faltasse a sua própria existência sc. se o «conceito» (a «ideia») que se tem dela não tivesse um correlato «ontológico» ou se não ocorresse também *in re* («maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum»). Vejamos mais de perto os vários aspetos envolvidos nos argumentos destas duas primeiras objeções e as considerações que S. Tomás de Aquino tece a seu respeito.

Tomás de Aquino debate-se com estes argumentos por meio de sucessivos «assaltos» que constituem como que aproximações graduais ao núcleo do que pretende pôr em relevo. O primeiro ponto a ter em conta diz respeito à constatação de que, ao contrário do que sucede com os «primeiros princípios» (em que, pelo facto de serem conhecidos *per se*,

não consentem o oposto)², o conhecimento de Deus admite que se negue a sua existência, i.e.: pelo menos no caso de Deus, parece não haver o tipo de evidência que inere aos «primeiros princípios» (a evidência que justamente impede que se negue que «o todo é maior do que a parte», por exemplo). Quer dizer, é possível que alguém pense o oposto de «Deus existe» — e, assim sendo, a existência de Deus *não é per se* evidente.³

Como veremos melhor, o que se exprime neste ponto das análises de S. Tomás não afeta o decisivo do «argumento ontológico», pois, em última análise, o facto de a proposição «Deus existe» não aparecer como evidente não significa forçosamente que ela o não seja; pode significar apenas que não se está desperto para a evidência que na verdade é a sua (de tal forma que fosse possível dar conta dessa evidência, uma vez focada com atenção a proposição em causa). O próprio S. Tomás de Aquino parece ter consciência disso — e, se não estamos em erro, o fundamental deste primeiro «assalto» reside no seu «potencial mobilizador», i.e., na circunstância de abrir a porta à questão *do estatuto cognoscitivo da nossa relação com Deus*,

² Cf. *Summa theologica*, I, q.2, a.1 s.c.: «[...] nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum ut patet per philosophum, in IV Metaphys. et I Poster., circa prima demonstrationis principia».

³ Cf. *Summa theologica*, I, q.2, a.1 s.c.: «Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Psalmi LII, dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Ergo Deum esse non est per se notum».

à questão do *tipo de conhecimento* que se tem de Deus quando se tem conhecimento dele: qual a natureza desse conhecimento, qual o seu estatuto ou a sua «qualidade»?

É isso que emerge com maior nitidez na continuação, em que S. Tomás distingue entre duas formas de algo ser conhecido *per se* (cf. q.2, a.1, co.). Por um lado, algo pode ser conhecido *per se* segundo si mesmo (*secundum se*), mas não em relação a nós ou para nós (*quoad nos*); por outro lado, algo pode ser conhecido *per se* «secundum se **et** quoad nos». Para tornar mais claro o que tem em vista, Tomás de Aquino acentua que este último caso de saber *per se* implica não apenas que o predicado esteja incluído na *ratio* (na noção, determinação, definição) do sujeito em causa («aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti»), mas também que um e outro (tanto o predicado quanto o sujeito) sejam conhecidos. É o que se passa justamente com os «primeiros princípios», mas também, por exemplo, com a proposição «O homem é um animal»: o predicado «animal» está incluído na noção de «homem» e, para além disso, tanto a determinação do predicado quanto a do sujeito são algo conhecido a quem quer que seja.⁴

⁴ Cf. *Summa theologiae*, I, q.2, a.1, co.: «Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal, nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, [...]».

A isto S. Tomás de Aquino contrapõe o facto de algumas proposições serem *notae per se* (serem conhecidas ou evidentes em si mesmas), mas de tal modo que isso está vedado aos olhos de alguns (os quais, por isso, permanecem num estado de ignorância). Mais precisamente: há proposições (v.g. «os entes incorpóreos não existem num espaço», como se refere no *De hebdomadibus* de Boécio) que, apesar de serem *notae per se*, não o são para alguns — de sorte que a relação que uma parte das pessoas tem com o sujeito, o predicado e o próprio nexó entre ambos é justamente uma relação de opacidade, e o conhecimento *per se* está reservado aos sábios. Em suma: nestes casos, as proposições são *per se notae*, mas de tal forma que o seu ser-*notum* passa despercebido «ao comum dos mortais».⁵

É neste ponto que as análises de S. Tomás de Aquino produzem uma nova aproximação ao problema. Como vimos, em primeiro lugar, Tomás de Aquino chama a atenção para a circunstância de se verificar que há uma discordância a respeito da existência de Deus; em segundo lugar, distingue entre ser a) *notum per se secundum se et non quoad nos* e b) *notum per se secundum se et quoad nos*; em terceiro lugar, depois de

⁵ *Summa theologiae*, I, q.2, a.1, co.: «Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius in libro de hebdomadibus, quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse».

considerar «b)», foca o que está em causa em «a)» e acentua em que é que consiste o conhecimento de algo *notum secundum se et non quoad nos*. Ora, o passo seguinte põe esta última modalidade de conhecimento em ligação com a questão da existência de Deus. E, assim, o que parece resultar de tudo isto é que a proposição «Deus existe» não é suscetível de ser conhecida senão pelo ponto de vista dos «sábios»; na perspetiva mais comum (e, designadamente, na perspetiva do insensato ou do *insipiens*), tanto a noção de Deus quanto o predicado que lhe inere são ignorados – e a evidência da proposição em causa (o facto de ser algo *notum per se*) fica completamente perdida de vista. Ou, para dizer tudo numa palavra: quando S. Tomás de Aquino fala de algo *notum secundum se et non quoad nos*, o «*quoad nos*» traduz a perspetiva mais comum (a perspetiva aquém do saber reservado aos «sábios»).

Mas, vendo bem, não é para isto que as palavras de Tomás de Aquino apontam e a opacidade (ignorância, limitação, etc.) para que ele procura chamar a atenção *não é* exclusiva do ponto de vista comum; é, na verdade, *transversal ao ponto de vista humano*. Em que sentido? Por um lado, a proposição «Deus existe» é, tomada em si mesma (ou melhor, quanto a si mesma, em relação a si mesma, no que diz respeito ao que ela é em si: *quantum in se est*), uma proposição *per se nota*, porque em Deus – e em nenhum outro ser – o *esse sc.* a essência e a existência coincidem («*praedi-*

catum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse», *Summa theologiae*, I, q.2, a.1, co.), razão pela qual conhecer a essência de Deus é conhecer a sua existência. Mas, por outro lado, porque não conhecemos a *essência* de Deus (o que Deus em si mesmo é *sc.* o seu *quid*), tal proposição *não é para nós per se nota* («sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota [...]», *Summa theologiae*, I, q.2, a.1, co.⁶).

Para não perder o «fio à meada», importa esclarecer com o máximo de nitidez o que Tomás de Aquino está a dizer. Em particular, importa compreender qual o tipo de conhecimento/não conhecimento que está a ser posto em relevo, qual o papel da noção de essência aqui em causa e qual a articulação entre tudo isto: existência, essência, conhecimento, ignorância.

Em primeiro lugar, S. Tomás de Aquino distingue (e põe, justamente, a tónica na diferença) entre a *existência* de Deus e a sua *essência* (aquilo que Deus enquanto tal é, aquilo que constitui a sua identidade ou seu modo de ser). Quer dizer, Tomás de Aquino põe em relevo que o problema de saber se a propo-

==

⁶ Este ponto é também enunciado na *Summa contra gentiles* I, XI: «Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod est quoad nos per se notum. Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter: ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum».

sição «Deus existe» é ou não conhecida/evidente (e em que sentido o é ou deixa de ser) tem, na verdade, um carácter bem mais complexo. Essa complexidade vem precisamente de se poder — e dever — distinguir entre a) o conhecimento a respeito da existência de Deus e b) o conhecimento a respeito da sua essência. São duas questões diferentes: associadas uma à outra, sim — mas diferentes. Em segundo lugar, Tomás de Aquino chama a atenção para a circunstância de estarmos afetados por uma ignorância tal a respeito da essência de Deus que aquilo que é *per se* evidente — que Deus existe — não o é para nós (*quoad a nos*). Mas, sendo assim, o que é que tudo isto significa e quais são as suas implicações?

Neste contexto, o primeiro aspeto decisivo passa pela réplica que é dada à primeira objeção. Nessa objeção, Tomás de Aquino citava Damasceno para dar voz à tese segundo a qual a existência de Deus é algo *per se notum* (o conhecimento da existência de Deus está naturalmente inscrito em todos: «omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta», cf. q.2, a.1, arg.1). Curiosamente, Tomás de Aquino faz sua essa mesma tese («[...] cognoscere Deum esse [...] est nobis naturaliter insertum», cf. q.2, a.1, ad 1) — mas, sendo assim, a forma como a considera e os elementos que introduz acabam por lhe emprestar um sentido bastante diferente daquele que está em jogo na primeira objeção.

O primeiro desses elementos, que já veremos mais em pormenor, prende-se com o *desejo de felicidade*: sendo Deus a felicidade do homem e desejando-a este por natureza, há um determinado saber «natural» de Deus («homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem»). O segundo elemento, a que agora importa dar maior destaque, tem que ver com o facto de esse conhecimento «natural» estar afetado por *confusão* ou, por assim dizer, ter lugar numa «atmosfera» marcada por *indistinação*, *névoa*. É isso que Tomás de Aquino acentua, quando diz: «Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse *in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, [...]*» (itálico nosso). Por outras palavras: *quoad nos*, o conhecimento da existência de Deus está associado a uma peculiar *confusão*, *imprecisão*. De tal modo que, paradoxalmente, o «conhecimento natural» da existência de Deus *coincide* com o carácter enevado ou confuso — e, portanto, desconhecido, velado — da própria *identidade* de Deus.⁷ E, assim, como S. Tomás

⁷ Como se tornará progressivamente mais claro, o que está implicado nas palavras de Tomás de Aquino é sempre uma *confusão em duplo sentido*: uma confusão quanto à essência de Deus (quanto ao que Ele é) e uma confusão também quanto à sua existência, quer dizer, quanto ao facto de ser propriamente Deus (e não algo diferente dele) que está presente e desempenha o papel fundamental naquilo que nos rodeia. A unilateralidade ou oscilação entre estes dois momentos fundamentais de confusão ao longo da nossa exposição deve-se à tentativa de diferenciar bem cada um desses momentos e de tornar mais nítida a sua relação.

de Aquino afirma, tal conhecimento é muito diferente de um conhecimento *simpliciter*: um conhecimento que ocorre de forma *simples, direta, plena*, como se se tratasse de algo *franco*, «aberto», que tem lugar «a sós», sem qualquer tipo de *qualificação* ou *interferência*.

Mas, em última análise, que é que isto quer dizer e como é que todos estes aspetos se articulam?

Antes do mais, Tomás de Aquino chama a atenção para a peculiar natureza da nossa situação em relação à *essência* de Deus. A noção que temos de Deus é uma noção radicalmente imperfeita, defeituosa, que não capta o seu próprio conteúdo, de tal forma que o acesso que temos a Deus é um acesso intrinsecamente obstruído, globalmente difuso, indistinto, escondido, etc.⁸ Ora, isto significa que, vendo bem, não dispomos senão de uma *vaga notícia* de Deus: um ténue acesso a Deus, afetado por uma forte componente de confusão quanto à sua identidade. Mas, por outro lado, o que dissemos significa também que há justamente *um acesso*, quer dizer, que a noção de Deus tem um carácter *inextirpável*: por muito que ela seja vaga, confusa, imprecisa — por muito que haja *meramente* uma

notícia —, há justamente o *facto* dessa notícia: um *quantum mínimo* (e indelével, inanulável) de presença de Deus na perspetiva humana: o ser humano está (e não pode deixar de estar) configurado pela relação com Deus.

Mas isto ainda não é tudo. Com efeito, S. Tomás de Aquino não vinca apenas o papel constitutivo da notícia de Deus, como se Deus pudesse ser um entre muitos outros «conteúdos» com que estamos em contacto (i.e., como se correspondesse a algo que simplesmente «está aí» e relativamente ao qual se pode ser mais ou menos indiferente). Como começámos a ver, S. Tomás de Aquino vinca igualmente que Deus é algo de que se precisa, de que se tem falta ou que *se deseja* — e que se deseja na exata medida em que cada ser humano tem *um desejo intrínseco de beatitude, de felicidade*. Quer dizer: por um lado, o «meio» em que tem lugar a notícia de Deus é um «meio» marcado pela não indiferença à própria vida e ao seu «destino», se assim o podemos exprimir; a vida de cada um de nós está justamente conformada por uma *tensão para a própria felicidade* e não é indiferente que ela ocorra ou não. Mas, por outro lado, S. Tomás de Aquino sustenta que isso que se deseja acima de todas as coisas (a *beatitudo*) tem em Deus a sua *identidade* — e, nesse sentido, Deus é, se assim se pode dizer, a determinação que configura e «norteia» nada menos do que tudo o que somos enquanto cada um de nós «*naturaliter desiderat beatitudinem*». Numa palavra:

⁸ As análises de Tomás de Aquino insistem precisamente na nossa situação de ignorância em face da essência de Deus sc. na incapacidade de o intelecto, só por si mesmo, alcançar esse conhecimento. Num outro contexto, mas em que se acentua concisamente o fundamental do que aqui nos importa, a *Summa contra gentiles* (I, III) descreve este ponto com muita nitidez: «ad substantiam ipsius [i.e., de Deus] capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest [...]».

cada um de nós acha-se *naturalmente constituído em ordem a Deus*.

Na *Summa contra gentiles* I, xv, S. Tomás de Aquino explora mais detalhadamente os dois aspetos que procurámos realçar – e descreve a sua articulação do seguinte modo: «Desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis». Com estas palavras, Tomás de Aquino acentua a constitutiva tensão para a *beatitudo*, mas acentua também uma segunda coisa: o facto de a determinação da *beatitudo* a) não coincidir exatamente com Deus, mas ao mesmo tempo b) ter em Deus a sua determinação concreta (o «rosto» ou a «chave»), de tal maneira que é Deus – e não algo diferente dele – que se procura quando se procura a felicidade. É isso que está em causa na caracterização da felicidade como uma certa *semelhança* de Deus (uma certa *parecença* com Ele): o que é próprio da *similitudo* é justamente não coincidir plenamente com o X a que é relativa (trata-se apenas de uma semelhança de X e não do próprio X), mas ao mesmo tempo ter em X (e não noutra coisa: Y ou Z) a determinação que corresponde ao seu objeto (i.e., àquilo de que a semelhança é semelhança).

Nisto está envolvida ainda uma outra coisa, sem a focagem da qual não se percebe bem a relação entre os diferentes aspetos que atrás referimos. S. Tomás sublinha a particularidade deste *desejo de Deus* e a forma como tal desejo

simultaneamente radica numa notícia de Deus e transforma essa notícia; mas, sendo assim, ele insiste também no peculiar modo como a *confusão* (i.e., a circunstância de o nosso acesso a Deus ocorrer «sub quadam confusione») se imiscui em tudo isto e faz com que a tensão para Deus (enquanto determinação *efetivamente correspondente à beatitudo*) esteja exposta à possibilidade de não ser percebida como tensão *para Deus*, mas para algo muito diferente. Neste sentido, há justamente o contrário daquilo que, como vimos, se exprime no advérbio «simpliciter». Para usar o exemplo a que S. Tomás de Aquino recorre, o desejo de Deus tende a relacionar-se com o seu objeto de forma análoga ao que acontece quando nos apercebemos de que alguém se está a aproximar, mas não conhecemos a identidade «concreta» desse «alguém» (por exemplo, que se trata *de Pedro*), i.e., não conseguimos traduzir a noção confusa que temos num «quem» determinado, definido – e isto de tal maneira que a identidade do objeto que se vê «ao longe» fica precisamente sujeita à possibilidade de ser *confundida ou «trocada» por algo diferente do que realmente é*. Segundo Tomás de Aquino, é justamente isso que faz que alguns compreendam a *beatitudo* não como sendo Deus, mas como a riqueza, outros como o prazer e outros ainda como sendo qualquer coisa diferente destas («multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud», cf. q.2, a.1, ad 1).

A partir do exposto, percebe-se melhor o papel fundamental e abrangente que a confusão desempenha e a forma como ela afeta a noção de Deus e o alegado conhecimento natural da sua existência. Mas, antes de aprofundarmos este ponto, importa também que se perceba, pelo menos nos seus traços mais gerais, o nexos que as análises de S. Tomás de Aquino têm com o «argumento ontológico» e o peculiar modo como procuram «desmontá-lo». Até que ponto o conseguimos deixamos aqui por discutir e focamos apenas os aspetos mais pertinentes para o problema que temos em mãos. A este respeito, a crítica de S. Tomás passa essencialmente por dois pontos.

O primeiro tem que ver com a circunstância de ser possível ouvir a palavra «Deus» sem a identificar com «id quo maius cogitari non potest».⁹ O segundo, que, no fundo, constitui propriamente o núcleo da objeção de S. Tomás ao «argumento ontológico», parte desta ideia de *equivocidade*, mas põe em evidência uma outra dificuldade. Com efeito, o problema não é apenas haver equivocidade a respeito da identidade disso que é concebido como «id

quo maius cogitari non potest»; o problema está também — e fundamentalmente — em que, mesmo admitindo que se trata de algo unívoco (e, portanto, que *todos* compreendem «aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado» como correspondendo a «Deus»), daí não resulta que Deus *realmente exista fora do intelecto*. E é assim, porque a «existência» implicada no argumento ontológico é justamente uma noção «interna» ao próprio intelecto¹⁰ e não traduz aquilo que *há* — que *efetivamente existe*, para o exprimir assim — *fora dele*. Neste sentido, o «id quo maius cogitari non potest» não é suficiente para assegurar que a existência que se concebe a partir do intelecto («in apprehensione intellectus») tem de facto um correlato, i.e., tem, de facto, algo que lhe corresponda fora do intelecto: no plano da realidade ou da existência enquanto tal; na verdade, a essa noção pode perfeitamente não corresponder nada *in rerum natura*:

Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum.¹¹ (q.2, a.1, ad 2)

⁹ Nas palavras da *Summa theologiae* (q.2, a.1, ad 2): «Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus». Este ponto é também enunciado com nitidez na *Summa contra gentiles* I, XI: «Nec oportet ut statim, cognita huius nominis Deus significatione, Deum esse sit notum, ut prima ratio intendebat. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse».

¹⁰ Ou, como Tomás de Aquino diz na *Summa theologiae* (q.2, a.1), é algo que «existe» na apreensão do intelecto («in apprehensione intellectus»).

¹¹ A este respeito, veja-se também *Summa contra gentiles* I, XI: «Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine Deus, non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde

É este o aspeto decisivo. Segundo Tomás de Aquino, o «argumento ontológico», ao contrário do que julga, não tem maneira de assegurar aquilo que pretende – pois a *efetiva* existência de Deus (i.e., a existência fora do próprio intelecto) não é o mesmo que a existência *concebida* ou *pensada* por ele. São duas coisas diferentes – e uma não implica necessariamente a outra. Tudo isto de tal modo que, em última análise, só se poderia adquirir a validade e a evidência que o «argumento ontológico» reclama para si a partir do momento em que ficasse garantida que a noção de «Deus» existe *não apenas* no intelecto («in apprehensione intellectus»), *mas também fora dele*: «in rerum natura». E isso é algo que nós não temos.

Mas, sendo assim, o que é que tudo isto tem que ver com a demonstração da existência de Deus, ou melhor, com a demonstração da possibilidade de demonstrar que Deus existe? Vendo bem, o caminho que percorremos até aqui (e, designadamente, este último trecho) parece apontar exatamente no sentido oposto ao de uma prova da possibilidade de demonstrar a existência de Deus. E o problema é, então, como que é neste quadro se fala de demonstrações da existência de Deus e de qualquer coisa como uma demonstração da

possibilidade de demonstrar que Deus existe. Não é isso uma contradição, um absurdo?

A resposta de Tomás de Aquino é complexa. E, a este respeito, o primeiro aspeto com que se debate prende-se justamente com a objeção segundo a qual *não é de todo possível demonstrar a existência de Deus*, uma vez que a existência de Deus é um artigo de fé (um dogma) e tudo o que tem que ver com a fé não é demonstrável; uma demonstração produz conhecimento, origina uma efetiva compreensão de algo («demonstratio facit scire») – e isso não acontece em questões de fé (que diz precisamente respeito «àquelas coisas que não se veem», como se afirma na Carta aos Hebreus, 11, 1).¹²

A isto está associada uma outra objeção¹³, que a *Suma teológica* (q.2, a.2, arg.3) exprime nos seguintes termos:

Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non

¹² Cf. *Summa theologiae* I, q.2, a.2, arg.1.

¹³ Não exploramos diretamente a segunda objeção («Praeterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus. Ergo non possumus demonstrare Deum esse»). A continuação das nossas análises (sc. o nexo entre elas e o que já considerámos) tornará mais clara, esperamos, o seu sentido.

nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu. Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit».

proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.¹⁴

Esta objeção aponta para um aspeto decisivo, que parece resultar numa espécie de «beco sem saída». De facto, o que é próprio de Deus é a sua perfeição, plenitude, *infinitude*; pelo contrário, o que nos caracteriza é sermos *finitos* – e tudo o que nos rodeia está cunhado pela nota da sua *finitude*. Também podemos exprimir este ponto com base na *Summa contra gentiles* (I, XII): o nosso conhecimento implica necessariamente a sensibilidade e a finitude que lhe inere, de sorte que tudo quanto se conhece passa por essa finitude, está como que «contaminado» por ela e situa-se, portanto, num plano irremediavelmente afastado da «infinitude». Mas o que, pelo contrário, é próprio de Deus é justamente transcender toda a sensibilidade¹⁵.

Mais precisamente: como se diz no passo da *Suma teológica* que acabámos de citar, não há qualquer *proporção* entre o finito e o infinito («*finiti autem ad infinitum non est proportio*») – e isso faz com que não seja possível partir do finito para o infinito. No sentido próprio do termo, não há qualquer *ligação* ou *ponto*

de contacto entre um e outro: finito e infinito constituem extremos absolutos, polos ou determinações completamente apartadas uma da outra. Expresso noutros termos, o facto de não conhecermos a infinitude de Deus faz com que a única demonstração possível da sua existência tenha de ser feita mediante os seus efeitos – mas é precisamente esse o problema, o impasse: não sendo os efeitos proporcionados (na aceção referida) à causa – uns são finitos, a outra infinita –, parece não haver maneira de provar a existência de Deus.

Ao debater-se com esta objeção, S. Tomás de Aquino começa por distinguir dois tipos de demonstração (cf. q.2, a.2, co.): a) uma demonstração *propter quid*, quer dizer, uma demonstração *por via da causa* das coisas que são *priora simpliciter* (primeiras em sentido absoluto): «una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter»; e b) uma demonstração *quia*, i.e., uma demonstração *por via do efeito* e que, assim, incide sobre as coisas que são «primeiras» não *simpliciter*, mas *quoad nos*: «alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos». Este segundo tipo de demonstração tem, portanto, um carácter «*a posteriori*», se assim podemos dizer: não está em condições de aceder efetivamente à própria causa, antes foca aquilo que dela provém (os seus efeitos) – ou seja, foca aquilo que é mais manifesto, (*manifestior*) para nós e, a partir daí *sc.* por via dos efeitos, chega a um determinado conhe-

¹⁴ Este ponto está já implicado no a.1, co., onde Tomás de Aquino afirma: «[Deus enim est suum esse, ut infra patebit.] Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus».

¹⁵ «Deus sensibilia omnia et sensum excedat», como se diz nesse mesmo capítulo.

cimento da causa («cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae»).

Se não estamos em erro, as análises de S. Tomás de Aquino a respeito deste aspeto não são totalmente unívocas; a complexidade do problema leva-o a explorar diferentes perspetivas e, pelo menos até certo ponto, a seguir caminhos distintos. Sobretudo na *Suma teológica*, vinca-se a possibilidade de haver ao mesmo tempo um desconhecimento da essência de Deus e um conhecimento relativamente à sua existência. Pois, como vimos, sucede, por um lado, que no caso de Deus não temos acesso ao *quid est*; mas, por outro lado, há um certo conhecimento da causa — *n.b.*: não do seu *quid est*, mas da sua *existência* —, uma vez que os efeitos a que temos acesso não seriam possíveis *se não existisse* a causa. Assim,

[...] per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.¹⁶ (q.2, a.2, ad 3)

¹⁶ Neste sentido, veja-se também *Summa theologiae* I, q.2, a.2, co.: «Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos».

Tudo isto levanta sérios problemas, que não podemos aqui considerar. Em todo o caso, se estamos a ver bem, na verdade, só aparentemente é que a descrição de Tomás de Aquino permite sair da objeção sobre a incomunicabilidade entre finito e infinito, i.e., sobre a ausência de qualquer proporção entre os dois termos. Pois, não havendo proporção, não é claro como é que se pode ir de um ao outro e determinar o que quer que seja de um com base no outro. Mais ainda: se não há qualquer proporção entre finito e infinito, como é que se pode compreender o finito como *efeito do infinito*? Em última análise, se não há proporção, o plano de finitude em que estamos (podemos dizer: o plano da «sensibilidade») parece nada incluir que permita identificá-lo como efeito, a não ser como efeito de determinações igualmente finitas. Noutros termos: ao tomar-se o finito *como efeito do infinito*, acrescenta-se algo ao plano da doação sensível que se tem e, na verdade, algo que o finito, dada a sua própria natureza (dada a sua finitude), de modo nenhum está em condições de fornecer só a partir de si mesmo. Neste sentido, a possibilidade de uma demonstração da existência de Deus parece permanecer vedada.

Mesmo que não seja dito explicitamente, é possível encontrar um outro ângulo das análises de Tomás de Aquino, a partir do qual o problema *sc.* a tentativa de o resolver adquire contornos diferentes. Podemos ganhar a pista desse ângulo com base em dois enunciados dos capítulos VIII e XI da *Summa contra gentiles* I, nos

quais confluem com maior nitidez a multiplicidade dos aspetos que, a este respeito, cumpre ter em conta.¹⁷

Assim, no capítulo VIII, Tomás de Aquino afirma que as «coisas sensíveis» (o plano da experiência sensível com que espontânea e primariamente temos contacto) está constituído de tal modo que preserva em si um certo tipo de vestígio da *divina imitatio* («[...] res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent»). No capítulo XI, está em jogo uma refutação dos argumentos dos que sustentam que não é possível provar a existência de Deus, uma vez que isso é *per se notum*. E, nesse contexto, diz Tomás de Aquino que, mediante um esforço de raciocínio, o homem pode alcançar um conhecimento de Deus (*n.b.*: um conhecimento da sua existência) por via de parecenças com Ele que se descobrem nos efeitos («[...] unde oportet quod per eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat»). Tudo isto parece apenas exprimir noutros termos o que já antes havíamos visto. Mas, de facto, não é bem assim.

¹⁷ No cap. VIII, Tomás de Aquino discute a relação entre a razão humana e a «verdade da fé» e trata, portanto, de aspetos que já vão além do âmbito deste estudo. Mas, sendo assim, é também possível encontrar elementos que ajudam a compreender melhor o problema que temos em mãos. *Mutatis mutandis*, algo de análogo sucede com o cap. XI, em que estão em causa aspetos que não podemos aqui explorar devidamente.

Antes do mais, Tomás de Aquino põe em relevo que o próprio horizonte da experiência sensível inclui «*vestígios*» de Deus, semelhanças ou parecenças com Ele. Quer dizer: o aparecimento das coisas que nos aparecem na experiência sensível caracteriza-se por, de algum modo, *trazer já consigo a manifestação de algo para além de si*. Ou seja, as coisas que vemos, ouvimos, etc., não se esgotam na manifestação destas e daquelas propriedades «sensíveis»; *já presente nelas* está também um certo *vestigium* de algo que elas em si mesmas (i.e., considerando apenas as suas qualidades «sensíveis») não são, mas de que «falam» ou para que «apontam», por assim dizer. É isso que é próprio do vestígio ou da semelhança, a saber: não apenas constituir o mero «registo» ou «doação» de qualquer coisa, mas *remeter intrinsecamente para ela*. Um vestígio ou uma semelhança (seja uma pegada, um desenho, uma fotografia) é algo que *põe já em relação* com outra coisa e caracteriza-se precisamente por «atirar» na direção dela, encaminhar para ela.

Importa insistir neste ponto, para que não se perca de vista o decisivo. Quando S. Tomás afirma que nas «coisas sensíveis» (*sc.* naquilo que é mais manifesto *quoad nos*: os efeitos) está também presente um vestígio de Deus, isso não quer dizer que a relação com Deus que se constitui mediante o seu vestígio ocorre «paralelamente» às propriedades «sensíveis» das coisas, como se não houvesse *intersecção, cruzamento ou interferência*. Não: Tomás de Aquino

chama a atenção para essa interferência — e isso de tal modo que a sensibilidade enquanto tal se acha como que «*impregnada*» dessa remissão para Deus, «*atravessada*» de uma ponta à outra por essa ligação com Deus e em tensão para o encontro com Ele.

A partir daqui, desenha-se uma peculiar compreensão da relação entre infinito/finito, causa/efeito, etc. Em primeiro lugar, é posto em relevo o facto paradoxal de o próprio horizonte finito em que nos encontramos (e em que se encontra tudo com que temos contacto na experiência sensível), não obstante corresponder a algo totalmente privado do modo de ser de Deus, estar de raiz cunhado e transformado por nada menos do que uma relação com a própria infinitude de Deus. Quer dizer, o plano em que primariamente estamos tem a natureza de algo assim como um imenso «cais de embarque» em direção a Deus, em que tudo o que nos aparece é justamente feito desse apontar ou remeter para Ele sc. desse estar a caminho dele.

Mas, em segundo lugar, a circunstância de assim ser faz que, num determinado sentido, diferente daquele que atrás referimos, se possa (e deva) falar de Deus *como causa* e das coisas que mais imediatamente (e, por isso, mais manifestamente) nos aparecem *como efeito*. Mais: a circunstância de assim ser faz justamente 1) que não seja contraditório afirmar-se que as «coisas sensíveis» são ao mesmo tempo «*priora*» (*n. b.*: no sentido epistemológico) e

«efeito» (*n. b.*: no sentido ôntico) e, por outro lado, 2) que designar Deus como causa não tenha necessariamente de equivaler a algo totalmente acrescentado e como que introduzido «à força». Se juntarmos as peças que entretanto procurámos pôr em evidência, salta à vista que, quando S. Tomás fala de causa e a identifica com Deus, ele está também a chamar a atenção para a possibilidade de se descobrir a apresentação sensível como tendo uma natureza *centrífuga* relativamente a Deus — e tanto quer dizer: como uma apresentação *inteiramente posta na dependência de Deus, constituída de tal forma que tudo nela gira em torno de Deus, em função dele ou para Ele*. Ora, é a descoberta disso que revela a experiência sensível como «primeira» *apenas quoad nos*. Pois, no fundo, toda essa experiência está como que enraizada no «infinito, suportada por ele — e, nesse sentido, reconhece-se ao mesmo tempo como *segunda* em relação ao «infinito» e como algo que, por assim dizer, «vem» dele, resulta ou parte dele. Expresso de forma mais precisa e diferenciada, o que tudo isto significa é, então, que a) do ponto de vista *epistemológico*, a experiência é «primeira», b) do ponto de vista ôntico, os conteúdos dessa experiência estão enraizados no «infinito» e c) o sujeito dessa experiência está também enraizado no «infinito» — e, assim, Deus é «primeiro» ontologicamente, mas é «segundo» no processo do sujeito epistemológico.

Em suma: quando Tomás de Aquino fala de causa, efeito, etc., o nexó de condicionamento

em virtude do qual um efeito pressupõe a existência de uma causa tem também que ver com o facto de a própria experiência sensível (o próprio plano da «finitude») ter um *carácter intrinsecamente remissivo ou extravasante em relação a Deus* — de sorte que o que é «primeiro» para nós (o que mais imediatamente vemos e conhecemos) se acha *sempre já conformado pela relação com Deus*: não seria possível sem Deus e, nesse sentido, depende intrinsecamente dele («vem» ou «decorre» dele, como dissemos).

Posto isto, torna-se mais nítida a peculiaridade da demonstração da possibilidade de demonstrar que Deus existe que encontramos esboçada nas análises de Tomás de Aquino. Em que sentido?

Antes do mais, como vimos, o Artigo 2 da *Suma teológica* põe justamente em evidência um *quantum* mínimo (fundamental e inextirpável) de contacto com Deus — e aquilo para que chama a atenção é algo que podemos formular do seguinte modo: é Deus para nós (e para nós enquanto seres humanos criados e finitos) um «zero», de tal forma que a sua revelação seria para nós *absolutamente* surpreendente? E a resposta é *não*. Este ponto vem na sequência — e, com isto, percebe-se melhor a articulação entre os dois primeiros artigos da *Suma teológica*, mas também a multiplicidade das «peças» que estão em jogo — do artigo primeiro, em que se pergunta: é Deus para nós algo que esteja em manifes-

tação? E a resposta é igualmente *não*: trata-se precisamente de algo confuso, enevado, etc. Mas, havendo esta confusão ou esta névoa, S. Tomás de Aquino sustenta que o intelecto pode, trabalhando sobre ela, esclarecê-la e chegar à conclusão racional de que há um X, um enorme X, um responsável. É este o aspeto central para perceber em que sentido Tomás de Aquino fala de uma demonstração da possibilidade de demonstrar que Deus existe. Segundo Tomás de Aquino, é possível demonstrar que Deus existe, *porque* se pode dar conta de que, *de raiz*, tudo aquilo com que estamos em contacto nunca corresponde a um «grau zero» da presença de Deus. Há *sempre já* um mínimo dessa presença — uma presença que (consoante o grau de acuidade do nosso olhar e de raciocínio sobre aquilo que nos aparece) pode ser mais ou menos clara, mais ou menos confusa, mas que justamente «já lá está». Por mais escondido que seja, por mais envolto em confusão que esteja, aquele X nunca equivale a uma *absoluta* ausência, a uma *total não manifestação*.¹⁸ E é precisamente

==

¹⁸ Neste sentido, quando alguém identifica a felicidade com a riqueza ou com o prazer, por exemplo, não tem apenas uma compreensão *muito confusa* de Deus, mas também uma compreensão *muito confusa* da sua existência sc. da sua presença no plano da própria experiência que nos é mais imediata e manifesta. Assim: por um lado, a identificação «felicidade = riqueza» ou «felicidade = prazer» pressupõe sempre, *confusamente*, uma relação com Deus (enquanto Deus constitui o «verdadeiro rosto» da *beatitudo* que se deseja); por outro lado, nestes casos, a relação com Deus está *a tal ponto afetada por confusão* (é uma relação a tal ponto romba, não aguda, etc.) que a perspectiva em causa não dá conta 1) do verdadeiro objeto do seu desejo (daquilo que verdadeiramente quer) e,

esse «*facto*» da presença de Deus, esse facto de Ele já estar de algum modo «aí», mesmo que oculto ou com uma manifestação simultaneamente escondida, que *revela a possibilidade de demonstrar a existência de Deus* (e, nesse sentido, *documenta como possível* a demonstração de que Deus existe) e, ao mesmo tempo, funda (abre a porta, serve de base a) toda e qualquer demonstração «concreta» da existência de Deus.¹⁹

Tudo isto permite, então, compreender melhor em que sentido S. Tomás de Aquino procura demonstrar a possibilidade de uma demonstração de que Deus existe. Mas, para o exprimir assim, permite também perceber «que Deus» é esse cuja existência (mediante um esforço de raciocínio, etc.) é possível reconhecer. Em última análise, trata-se justamente de um *Deus absconditus*: quando focamos aquilo que nos é mais manifesto (a experiência sensível, os efeitos, etc.) e percebemos o seu carácter in-

trinsecamente dependente de (ou centrífugo em relação a) Deus, aquilo com que nos deparamos é precisamente um Deus *escondido, velado*, que aparece de forma «clara-escura» e que (para usar a formulação de 1Co 13, 12) ainda só vemos «como num espelho, de maneira confusa».

Ora, vendo bem, é tudo isto que desenha qualquer coisa que podemos exprimir coloquialmente pelo termo «imbróglio», no sentido em que a palavra também é usada para designar algo que não se deixa ver com inteira clareza ou precisão, que suscita dificuldades, põe obstáculos — e isto em virtude do facto de juntar em si diferentes elementos cujos significado e articulação não se conseguem definir bem, e que aparecem, precisamente, de uma forma confusa, a «meia-luz».

No fundamental, é possível falar-se de um imbróglio, neste sentido, devido ao que acabamos de referir a respeito deste Deus cuja presença se descobre, cuja existência se consegue conhecer da peculiar forma que procurámos evidenciar. Com efeito, essa presença é tal que, *no próprio aparecer de Deus, Ele ainda está ausente ou oculto*. E há sempre esta *intrínseca mistura entre manifestação e escondimento*: Deus manifesta-se no seu escondimento e esconde-se na sua própria manifestação. Quer dizer, na nossa condição humana (enquanto finita, «terrena», de «criatura»), Deus aparece-nos precisamente como algo confuso, como um «claro-escuro», neste

concomitantemente, 2) da própria natureza da experiência sensível sc. daquilo que a rodeia enquanto isso constitui justamente um *vestígio de Deus*. E, desta peculiar forma, pode-se falar de uma *situação agravada de escondimento ou de confusão*: a situação em que não apenas sucede que a noção de Deus é algo velado e que a sua presença na experiência sensível não é plena (ou é um «mero» vestígio), mas, para além disso, não se percebe (e, nesse sentido, esconde-se) a própria situação de escondimento ou confusão, que sempre temos, perante Deus.

¹⁹ Quando aqui falamos de «facto» não se deve perder de vista que tal facto não é forçosamente reconhecido como tal — e isto de tal modo que, por outro lado, a sua descoberta resulta de um esforço de raciocínio e de argumentação da razão (de supressão da confusão, etc.), que é o que propriamente corresponde à ideia de demonstração.

misto de revelação e de ocultação, em que o que se revela (o que há de «luz») está atravessado por ocultação ou escondimento (e revela-se justamente na forma da sua própria ocultação, em cruzamento com ela) – mas isso não impede que, inversamente, a própria ocultação (a própria «escuridão») inclua já em si uma componente fundamental de «luz» que, se focada e seguida no seu sentido, permite chegar à conclusão da efetiva existência desse «ainda-escondido» de que tudo provém.²⁰ Tudo isto de tal maneira que, uma vez suscitada a questão da existência de Deus e levado a cabo o esforço para lhe dar uma resposta, aquilo a que, segundo Tomás de Aquino, o nosso intelecto chega é, curiosamente, *a existência de um abscondito*: a existência de um Deus que se esconde, que se dá a conhecer no seu escondimento.²¹

²⁰ Também podemos descrever o que aqui está em causa com base numa componente do conceito de *vestigium*, que já está implicada no que antes considerámos, mas que agora pode ser captada com maior nitidez. De facto, o conceito de *vestigium* exprime a peculiar forma como Deus se manifesta na nossa apresentação; neste sentido, o *vestigium* é intrinsecamente portador de uma *manifestação*. Mas, como vimos, essa manifestação é *eo ipso* também a manifestação de uma *falta ou ausência «cognoscitiva» fundamental*: no *vestigium sc.* nos *vestigia* manifesta-se a incógnita ou o enigma disso para que se é remetido. Por outras palavras, o *vestigium* define-se por uma peculiar forma de *incapacidade* ou *insuficiência* – essa mesma incapacidade ou insuficiência que S. Tomás exprime na *Summa contra gentiles* I, VIII, quando diz: «[vestigium] imperfectum ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur».

²¹ Um rápido olhar sobre as análises de S. Tomás de Aquino dá a ver que este imbróglio é ainda mais denso (é composto por ainda mais fios emaranhados uns nos outros, se assim se pode dizer). Noções como as de imagem, participação, verdade, falsidade, crença, conveniência, entre muitas outras,

Agradecimentos: O meu sincero agradecimento ao Professor Doutor Nuno Ferro pela grande ajuda que me deu na delimitação do tema deste artigo e, sobretudo, por ter estado sempre disponível para debater comigo as dúvidas que foram surgindo.

Bibliografia

- Aquino, T. (1846). *Summa contra gentiles...* Typographia virgiliana. Nápoles;
- Aquino, T. (1880). *Summa Theologica*. (12.^a ed.). Bloud & Barral. Paris. T. I;
- Elders, L.J. (1990). *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. Brill. Leiden et al;
- Gilson, E. (1997). *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. (6.^a ed.). Vrin. Paris;
- Jay, E.G. (1948). *The Existence of God: A Commentary on St. Thomas Aquinas's Five Ways of Demonstrating the Existence of God*. Society for Promoting Christian Knowledge. London;
- Kerr, G. (2015). *Aquinas's Way to God: The Proof in De Ente et Essentia*. Oxford University. Oxford;
- Martin, C. (1997). *Thomas Aquinas: God and Explanations*. Edinburgh University Press. Edinburgh;

vêm justamente complexificar o «imbróglio» que aqui procurámos pôr em evidência. Já não cabe no âmbito deste artigo tentar perceber a especificidade de cada um destes «fios», a forma como contribuem para o problema com que S. Tomás se debate e a articulação entre todos eles. Na verdade, este «imbróglio» é ainda maior, se considerarmos que a relação com a plenitude *sc.* com a *beatitudo* pode ser a tal ponto confusa e opaca (pode ser algo que se constitui a tal ponto «sub quadam confusione») que nem sequer estamos em condições de perceber qual é (qual seria) a sua autêntica identificação. Se assim for, a compreensão de Deus *como beatitudo* é ainda só *uma mera possibilidade entre outras* – e o problema não é «apenas» qual o tipo de conhecimento que se tem de Deus e da sua existência, mas também (e antes de tudo o mais) qual é, de todo em todo, a determinação (o «rosto» ou a identidade) disso que propriamente corresponde à noção de *beatitudo*.

Maurer, A. (1990). *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Ontario, Canada;

Moreau, J. (1976). *De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin*. Beauchesne. Paris;

van Steenberghen, F. (1980). *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*. Editions de l'Institut supérieur de philosophie. Louvain-la-Neuve;

Wendlinder, A. (2014). *Speaking of God in Thomas Aquinas and Meister Eckhart: Beyond analogy*. Routledge. London/New York;

Wippel, J.F. (2000). *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*. Catholic University of America Press. Washington, D.C.;

Wippel, J.F. (2011). *Metaphysical themes in Thomas Aquinas II*. The Catholic University of America Press. Washington, D.C.