

Pe. PEDRO CERRUTI S. J.
*Prof. da Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro*

A CAMINHO DA VERDADE SUPREMA

OS PREÂMBULOS DA FÉ

**O CONHECIMENTO HUMANO
A ALMA HUMANA
A EXISTÊNCIA DE DEUS
O PROBLEMA RELIGIOSO
A REVELAÇÃO
O MILAGRÊ**

II EDIÇÃO

Reformatado by:

† Livros Católicos para Download



<http://alexandriacatolica.blogspot.com.br>

UNIVERSIDADE CATÓLICA
Rua Marquês de S. Vicente, 263
RIO DE JANEIRO

1 9 5 6

NIHIL OBSTAT

~~R. P. João Bosco Rocha, S. J.~~

Provincial da Prov. do Brasil Central.
Rio de Janeiro, 18 de janeiro de 1956.

IMPRIMI POTEST

Pe. José da Frota Gentil, S. J.

Ex commissione Emml. Cardinalis Archiepiscopi.
Rio de Janeiro, 25 de janeiro de 1956.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS — B.N. N.º 9709

Composto e impresso nas Oficinas
Gráficas do "Jornal do Brasil",
Av. Rio Branco, 110 - 112 — Rio,



Vaticano, 27 de Janeiro de 1955

SEGRETERIA DI STATO

DI

SUA SANTITÀ

N. 344086

Rev. mo Senhor

Foi com o maior regozijo e viva complacência para o Seu coração paterno que o Santo Padre recebeu o livro "A Caminho da Verdade Suprema primeiro volume da colecção "Síntese da Teologia Católica"

Sua Santidade não pode deixar de louvar a sua iniciativa e faz votos por que produza os melhores frutos espirituais. Torna-se cada vez mais urgente a necessidade de dar ao povo cristão um conhecimento mais profundo e convicções mais sólidas sobre a religião católica.

Reconhecido pela filial homenagem e como penhor de copiosas graças do Céu para as suas actividades, o Augusto Pontífice concede a V. Rev. ia a Bênção Apostólica.

Com os melhores sentimentos, sou

de V. Rev. ia
muito devotado em J. C.

Rev. mo Senhor
P. Pedro Cerruti S. J.
Universidade Católica de

Rio de Janeiro



Roma 6 gennaio 1956

Reverendo Padre

Mi e' giunto graditissimo il suo libro "A Caminho da Verdade Suprema".

E' stato per me un vero piacere percorrere le dense pagine del volume, attraverso le quali Ella con tanta chiarezza e abbondanza di argomenti illustra i preamboli della Fede.

Io mi congratulo con Lei di cuore caro Padre per l'esimo lavoro che e' venuto a portare un prezioso contributo alla sana e sicura formazione della gioventu universitaria del Brasile. Voglia il Signore benedire la sua nobile fatica.

Ringraziandola del dono mi valgo con piacere dell'incontro per sottoscrivermi con sensi di stima,

*L. D'Amico
+ B. Card. Aloisi Masella*

Rev. Pa.

FEDRO CERRUTI

Prof. da Pontificia

Universidade Catolica

do

RIO JANEIRO

PREFÁCIO

Não basta conhecer o bem para praticá-lo. Conhecê-lo, contudo, é para isso condição indispensável. Vacila a vontade, quando a inteligência não ilumina o caminho. Chegada a um certo grau de madureza, principalmente se enriquecida por uma cultura superior, sente a razão humana que se deve a si mesma um estudo sério dos motivos racionais e científicos em que descansam as suas convicções.

Auxiliar neste estudo, eis a finalidade a que aspira esta SÍNTESE DA TEOLOGIA CATÓLICA. É dirigida aos adultos e jovens esclarecidos. Há tantos crentes cultos, que uma instrução religiosa deficiente deixa expostos a todas as crises. Há tantas almas retas, em que não brilha ainda a luz da fé, mas cuja vontade sincera busca a verdade.

Nunca talvez como em nossos dias sentiram os homens uma necessidade tão urgente da verdade. Não destas verdades que a Ciência nos fornece, arrancando cada dia à natureza novos segredos e forças espantosas. Nada mais perigoso do que a ciência em mão de uma consciência desorientada e a serviço de uma vontade esquecida do seu destino. Eis porque treme a humanidade e procura mais para o alto a verdade salvadora e a doutrina segura.

Esta verdade salvadora é a Verdade Suprema, é a Palavra de Deus. Confiou Deus a sua Palavra à Igreja por Ele fundada e acreditada entre os homens com credenciais divinas.

Antes, portanto, de expormos o ensino autorizado da Igreja, o Dogma, a Moral, a Graça e os Sacramentos, devemos reconhecer o valor destas credenciais. Isso porém nos seria impossível, sem umas verdades fundamentais, a que a teologia dá o nome de PREÂMBULOS DA FÉ, porque conduzem ao "juízo de credibilidade", i. é, à persuasão racionalmente certa do fato da Revelação divina, que torna racional a adesão certa e irrevogável do ato de fé.

São elas que constituem o CAMINHO PARA A VERDADE SUPREMA e que vamos percorrer conduzidos pela razão.

Todas as ciências são divulgadas em manuais cada vez ~~mais profundos e mais técnicos. Porque deveria o ensino religioso ser o único a se apresentar sempre com uma veste elementar? Por isso, visando suscitar convicções profundas acerca dos máximos problemas do homem, adotamos o método escolástico, sob a guia do Anjo da Escola, Sto. Tomás de Aquino: método e guia repetidas vezes louvados e recomendados pelo Magistério Supremo da Igreja, como ainda ultimamente por Sua Santidade Pio XII, na sua magistral Encíclica "Humani Generis". Não é método para leitura apressada, mas para estudo meditado. Não esmoreça porém o leitor benévolo, com as dificuldades iniciais. Bem cedo será premiada a sua perseverança com as idéias claras adquiridas, com as demonstrações tranquilizadoras, com o esclarecimento de suas dúvidas e com uma formação mais sólida na sua inteligência.~~

Mas há também ressonâncias íntimas da alma sincera que ecoam na consciência. Queira a Verdade Suprema fazer vibrar estas ressonâncias em meditações recolhidas, para que a adesão intelectual às evidências seja acompanhada pelo assentimento prático da vontade, numa vida orientada para a fonte eterna de toda Verdade e de toda Felicidade.

PEDRO CERRUTI, S. J.
Rio, 24-X-54.

ADVERTÊNCIA PARA A SEGUNDA EDIÇÃO

Para uma obra como a presente, a necessidade de uma reimpresão, um ano apenas depois da sua aparição, é prova da seriedade dos nossos ambientes cultos e, como notou a resenha do Gregorianum (Roma, XXXVII — 1, 1956, p. 122), manifesta que o clássico método escolástico conserva todo o seu valor e a sua eficácia, não apenas para a formação dos eclesiásticos, como também para toda pessoa de cultura superior.

A experiência colhida com vários leitores confirmou a advertência feita no Prefácio: as dificuldades iniciais, vencidas, deram lugar às íntimas satisfações dos problemas compreendidos e das so-

luções tranquilizadoras. Facilitaria talvez, para alguns leitores, começar com a 2.^a parte, que é menos abstrata.

Esta 2.^a edição, editada em dois tomos, é em tudo idêntica à 1.^a, com exceção de breves explicações, introduzidas principalmente nos Nos. 70, 114, 129-30, 147, 201, 205, 206, 207, 250, e pequenos acréscimos nas Notas 96, 102, 105, 106, 107, 108 a, 110, ~~124 a~~, 143, 149, 152, 158, 180, 275, 282 a, 288, 341, 353, 363, 364, 475 a, 477, 493, 531, 545, 681.

Queremos manifestar de público — o que já devera ter sido feito na 1.^a edição — a nossa mais sincera e profunda gratidão à liberalidade da Exma. Snra. Condessa Peretra Carnetro e à dedicada amizade do Dr. Ernesto Peretra Carnetro Sobrinho, Diretor das Oficinas Gráficas do Jornal do Brasil, que permitiram a este trabalho ver a luz. Nem podemos deixar de agradecer à eficientíssima equipe das Oficinas Gráficas, que soube dar uma veste tipográfica sempre louvada nas resenhas feitas por várias revistas nacionais e estrangeiras.

Alguns dos Problemas estudados

I. — ACÉRCA DO CONHECIMENTO HUMANO

É possível duvidar de tudo ? (p. 31)

O testemunho imediato da consciência é infalivelmente certo ? (p. 55)

Que valor têm os nossos conceitos ? (p. 89)

Que garantias de certeza podemos ter nas várias atividades das nossas faculdades ? (p. 130)

Possuímos princípios imediatos de valor absoluto e universal ? (p. 146)

Conhecemos a realidade como é em si mesma, ou como a construímos subjetivamente ? (p. 159)

Que devemos pensar da mentalidade anti-intelectualista ? (p. 169)

Que podemos esperar das várias correntes existencialistas ? (p. 201)

Como podem a vontade e os sentimentos afetivos influir em nosso conhecimento ? (p. 218)

II. — ACÉRCA DA ALMA HUMANA

Todo ser vivo tem alma ? (p. 241)

A alma humana é realmente espiritual ? (p. 249)

Cérebro e Intelligência. (p. 270)

Quem nos garante que depois da morte continuamos a existir para sempre ? (p. 275)

É possível pôr em dúvida a liberdade da nossa vontade ? (p. 297)

Pode alguém ter intelligência sem ter liberdade ? (p. 309)

Não somos arrastados pelas leis naturais ? pelo nosso temperamento ? pelo motivo mais forte ? (p. 314)

III. — ACÉRCA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

O ineludível problema de Deus. (p. 325)

- Que vale o princípio fundamental do Positivismo agnóstico ? (p. 339)
- Kant e a existência de Deus. (p. 347)
- Deus e Religião na doutrina da imanência dos modernistas. (p. 362)
- Que valor tem o método da imanência na demonstração da existência de Deus ? (p. 373) — na demonstração da origem divina de uma revelação ? (p. 658)
- A existência do Universo prova legítima e cientificamente a existência de Deus ? (p. 395)
- Análise do Princípio de Causalidade, fulcro da demonstração da existência de Deus. (p. 407)
- Ficou abalado o valor deste princípio pelas novas descobertas da Ciência experimental ? (p. 424)
- Exposição das clássicas "*cinco vias*" de Sto. Tomás para demonstrar a existência de Deus. (p. 454-536)
- Não poderia uma série infinita e eterna de seres que se movem uns aos outros explicar, sem Deus, as mudanças observadas no Universo ? (p. 461)
- É do *Acaso* que resulta a ordem e a beleza do Cosmos ? (p. 522)
- A hipótese da *Evolução* dispensa ou prova a existência de Deus ? (p. 530)
- Será a *Matéria* o Ser Supremo, existente por si mesmo ? (p. 537)
- Geração espontânea ou Criação ? (p. 542)
- Sou *Eu mesmo* uma prova evidente da existência de Deus ? (p. 556)
- Existem *Ateus* sincera e plenamente convencidos da não existência de Deus ? (p. 565)

IV. — ACERCA DO PROBLEMA RELIGIOSO

- Pode alguém ser racional sem ser religioso ? (p. 579)
- Não basta cultuar a Deus internamente ? (p. 591)
- Precisamos da religião para a vida individual e social ? (p. 598)
- Pode Deus vir falar ao homem ? (p. 609)
- Tem o gênero humano alguma necessidade da revelação ? (p. 631)
- Como pode o homem ter certeza da origem divina de uma revelação ? (p. 647)
- É possível o milagre ? (p. 669)
- Ignorando ainda tantas forças ocultas da natureza, podemos contudo reconhecer com certeza o caráter milagroso de um fenómeno ? (p. 683)
- O Indeterminismo físico e o Milagre. (p. 692)
- Não são todas as religiões igualmente boas e legítimas ? (p. 716)

PRIMEIRA PARTE

O CONHECIMENTO HUMANO

~~Na exposição do problema religioso e do Cristianismo será evidentemente~~ necessário averiguar fatos, conceber idéias, formular juízos e deduzir conclusões. Como aceitar a solução com a firmeza de uma convicção que deve ser vivida, sem a consciência tranqüilla acêrca da correspondência certa e objetiva do nosso conhecimento com a realidade? acêrca da capacidade da nossa mente para penetrar até realidades supra-sensíveis, para conhecer infalivelmente os princípios absolutos que regem a universalidade dos seres e que comunicam a luz da sua evidência às conclusões legitimamente deduzidas?

Não é tão raro ouvir jovens e adultos, mesmo cultos, depois de terem reconhecido a lógica de uma exposição sôbre um ponto de religião, exclamarem com a ansiedade de uma dúvida: "Mas não será êste arrazoado todo uma simples seqüela de idéias abstratas e de construções da nossa mente? Será que na realidade é assim mesmo?" — Sômente uma evidência conscientemente sentida sôbre o valor do conhecimento humano poderá tranqüillá-los.

Possuem êles, como o gênero humano todo sempre possuía e ainda possui, uma certeza espontânea dêste valor. Certeza logicamente válida em si mesma; mas a evidência desta legitimidade ficou obnubilada por uma literatura insinuante, que se apregoa em nome da "Crítica moderna" e que pretende apresentar os últimos resultados das pesquisas mais profundas e mais "novas".

É o RELATIVISMO, transbordamento no terreno histórico, filosófico e religioso de um sistema "que nem mesmo no campo das ciências naturais está indiscutivelmente demonstrado", o sistema evolucionista universal, que "repudia tudo o que é absoluto, firme e imutável". (1) — Escravizando a nossa mente a condições subjetivas de estruturas psicológicas, de utilidades vitais, de circunstâncias concretas de existência, o Relativismo nega ao homem o poder de colher a realidade como ela é em si-mesma, nega os princípios universais e imutáveis que a regem, nega o valor do raciocínio, e para reconhecer a verdade substitui a evidência da inteligência pela livre opção da vontade conforme as exigências da vida.

Verdade é que todos os fautores dêste Relativismo, na sua vida prática, vivem sujeitos à realidade como todos os homens, applicando os princípios do bom senso humano sem a menor sombra de dúvida; e na vida especulativa, pensam, afirmam, deduzem à luz dêstes mesmos princípios, e apresentam suas teorias como certas e como expressão objetiva da realidade: tudo isso não sem uma íntima contradição, teórica e prática. Bastaria esta simples observação para julgar e afastar semelhante sistema. Que valor terá uma teoria que não pode ser traduzida na vida concreta e real, nem ser afirmada sem contradizer-se?

Contudo a exposição das questões essenciais acêrca do valor do conhecimento humano, além de nos fazer tomar consciência reflexa e raciocinada da legitimidade da nossa evidência espontânea, transformando-a em científica,

(1) Cfr. PRO XII, Enc. *Humani Generis* (12 de agosto de 1950), trad. portuguesa, Edic. das "Vozes", ns. 5 e 6. Numa tal mentalidade vê PRO XII a fonte de todos os erros modernos no campo teológico, filosófico e mesmo científico.

dar-nos-á também o ensejo de constatar a falsidade absoluta dos que querem ver na filosofia clássica aristotélico-tomista, um realismo “ingênuo e acrítico”, e colocará em plena evidência a arbitrariedade e contradição de uma posição mental responsável por tantos desvarios modernos.

Trataremos pois das bases do conhecimento metafísico e do problema crítico fundamental, “étude que, par une inconscience à peine croyable, d’aucuns voudraient précisément à l’heure actuelle considérer comme oiseuse et périmée, alors qu’elle est la première de toutes en importance pour qui veut donner à l’esprit ses véritables apaisements”. (P. DESCOQS, em *L’Existentialisme*, na *Revue de Philosophie* (1946), Téqui, Paris, 2.^a edic., 1947, p. 62.)

B I B L I O G R A F I A

- BOYER (Carlos) S. J., *Cursus Philosophiae*, 2 vols., Desclée de Brouwer, 1950.
- COLLIN (Henri) CON., *Manuel de Philosophie Thomiste*, Téqui, Paris, 3.^a edic. de 1927; ou 16.^a edic. de 1950.
- DE TONQUÉDEC (José) S. J., *La Critique de la Connaissance*, Paris, 1929.
- FARGES (Albert) S. S., *La crise de la certitude*, Paris, 1907.
- FILION (Emile) P. S. S., *Elementa Philosophiae Thomisticae*, 3 vols., Beauchemin, Montréal, 1937.
- FORTUNA (Luiz Peixoto) S. J., *Logica* (em latim), Nova Friburgo, 1947.
- GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Le sens commun, la philosophie de l’être et les formules dogmatiques*, Paris, 1922.
- GIACON (Carlos) S. J., *Le Grand Test del Tomismo*, 2.^a edic., Marzorati, Milano, 1948.
- GILSON (Etienne), *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, 1939.
- HOENEN (Pedro) S. J., *La théorie du jugement, d’après St. Thomas d’Aquin*, Gregoriana, Roma, 1946.
- JOLIVET (Régis), *Le Thomisme et la critique de la connaissance*, Paris, 1933;
— *Traité de Philosophie*, 4 vols., Vitte, Lyon, 1941 : vol. III.
— *L’Intuition intellectuelle et le problème de la Métaphysique*, Beauchesne, Paris, 1935.
- MARITAIN (Jacques), *Les degrés du savoir*, Paris, 1932.
- MORANDINI (Francisco) S. J., *Logica maior* (em latim), Gregoriana, Roma, 2.^a edic., 1951.
- OLGIATI (Francisco) MONS., *I Fondamenti della Filosofia Classica*, Vita e Pensiero, Milano, 1950.
- SHEEN (Fulton J.), *God and Intelligence in the Modern Philosophy*, Longmans, 4.^a edic., 1935.
- SINIBALDI (Dom Tiago), *Elementos de Philosophia*, 2 vols., Roma, 4.^a edic., 1923, 1916.
- THONNARD (F. I.) A. A., *Précis de Philosophie*, Desclée, 1950.
- VANNI-ROVIGHI (Sofia), *Elementi di Filosofia*, 4 vols., Marzorati, Milano, 4.^a edic., 1950 : vol. I e II.

CAPÍTULO PRIMEIRO

NOÇÕES PRELIMINARES

Impossível é discutir problemas sem possuir já algumas noções que todos os sistemas “devem” admitir, e que “de fato” admitem. A separação dos sistemas se dá somente depois, ao se determinar a natureza e o valor destas noções na solução apresentada aos problemas que estas noções espontâneas e comuns suscitam. Por isso lembramos alguns conceitos que serão ilustrados melhor no decurso do tratado, mas que desde já são necessários.

ARTIGO PRIMEIRO

DA VERDADE

1. **Noção.** — Comumente atribuímos o predicado de “verdadeiro” às coisas, aos conhecimentos e às palavras; e dizemos que uma *coisa* é verdadeira, quando possui a sua própria natureza: ouro verdadeiro é aquêle que tem realmente a essência do ouro;

um *conhecimento* é verdadeiro, quando representa o objeto como realmente é, quando diz do objeto o que êle é e não o que êle não é;

as *palavras* são verdadeiras, quando manifestam o que realmente pensamos.

2. A verdade das *coisas*, chamada verdade *ontológica*, depende da conformidade das coisas com a Inteligência divina que as concebeu e criou.

A verdade do *conhecimento*, chamada verdade *lógica* ou *formal*, depende da conformidade da nossa inteligência com as coisas. De fato, todo o nosso esforço ao procurar conhecer uma coisa consiste em nos “adequar” à coisa, à realidade. Quando, por ex., olhando pela janela, não distinguimos se chove ou não, abstermo-nos de julgar. Quando porém nos certificamos de ter atingido a realidade, afirmamos ou negamos; e se vemos que está chovendo, a impossibilidade de negá-

lo não é uma impossibilidade puramente subjetiva de pensar o contrário, mas uma impossibilidade imposta pela realidade e independente de nós, pois não é a nossa inteligência que faz com que as coisas (naturais, não-artificiais) sejam e sejam o que são. Donde para conhecer uma coisa e falar dela com verdade é necessário que a nossa inteligência se conforme com aquilo que a coisa é. — E isso vale também para as afirmações de ordem universal, como: o homem é animal racional, o todo é maior do que uma de suas partes.

Mesmo quando erramos, o esforço feito foi de nos adequar à realidade, e a nossa afirmação provém ainda da persuasão (precipitada no caso, como veremos) de nos estar conformando com o que é.

Reconhecer que o nosso esforço no conhecer é para saber e dizer o que é e não o que não é, é reconhecer que *as nossas faculdades cognoscitivas são feitas para conhecer o que é, a realidade; que a natureza delas é de tender para a realidade: a verdade; que são aptas para atingir a realidade, a verdade.* Senão, não se poderia dizer de quem afirma, por ex., $2 + 2 = 5$, que usa mal das suas faculdades. (2)

A verdade das *palavras* consiste na conformidade das palavras com o que a inteligência pensa e julga.

3. Estas três espécies de verdades supõem sempre como elemento comum uma *conformidade*, uma *adequação* entre estes dois termos: inteligência e realidade. Donde a DEFINIÇÃO da verdade: "*adaequatio intellectus et rei*".

Quem se conforma dá o nome à verdade:

Conformidade da realidade *da coisa* com a Inteligência divina = verdade *da coisa*. É verdade *essencial* (provém da sua essência) *transcendental* (compete a todas as coisas, porque todas têm entidade e precisamente aquela que Deus pensou e quis, pois nunca Deus se engana no realizar suas idéas). — Todas as coisas, enquanto — pelo fato de terem alguma entidade — são aptas para serem conhecidas pela inteligência humana cujo objeto é o ser, possuem também uma verdade transcendental *accidental*: é a *inteligibilidade* da realidade;

conformidade da *inteligência humana* com a realidade, com as coisas = verdade *da inteligência*, isto é, verdade do *conhecimento*, verdade *lógica e formal*;

(2) C. GIACON S. J., *La Verità Cattolica*, 3.^a edic., Vol. I, p. 21-23, Marzorati, Como, 1945.

conformidade das *palavras* com o conhecimento da inteligência = verdade *das palavras*, chamada *veracidade*, que se opõe à mentira e de que trata a *Ética*.

~~4. Trataremos da verdade lógica, do conhecimento, que se DEFINE: "adaequatio intellectus ad rem", conformidade da inteligência com a coisa, com o objeto, i. é, com a realidade. — Explicação:~~

a) *relação* de conformidade : por isso deve haver dois termos distintos : o ato do conhecimento e o objeto conhecido. Suprimir um dos termos é suprimir a verdade. Não pode haver conhecimento sem objeto conhecido, nem objeto conhecido sem conhecimento. Isto vale mesmo quando pela reflexão tomamos por objeto de um conhecimento um conhecimento anterior. Sempre o objeto conhecido é distinto do ato com o qual é conhecido, como melhor veremos na refutação do Idealismo.

b) *conformidade, adequação* da inteligência de ordem não física, mas intencional e cognitiva: a inteligência, ao conhecer o que é "pedra", não se torna pedra fisicamente, mas só representativamente (= intencionalmente, in-tendere). — Como se dá, será exposto infra, no processo psicológico do conhecimento.

c) *com a coisa*, isto é, qualquer ser, qualquer entidade real ou possível, abstrata ou concreta, interna ou externa. — Não é necessário que esta conformidade seja total ou perfeita e represente tudo o que o objeto é, pois os nossos conhecimentos de um objeto podem ser verdadeiros, sem serem completos, perfeitos, exaustivos ou compreensivos. Basta que a qualidade ou tipo de ser, que a inteligência concebeu e atribui ao objeto, esteja de fato neste objeto.

Logo o conhecimento é essencialmente representativo e intencional, isto é, essencialmente relacionado com o objeto conhecido. *Conhecer* é necessariamente conhecer *algo*; e *algo* é tudo o que não é o *puro nada*, por conseguinte é tudo o que de qualquer modo é *ente, ser*. Logo conhecer é *essencialmente conhecer o ser, a realidade*: sempre e para todos afirmar uma verdade é dizer o que é.

Esta definição da verdade *deve ser admitida por todos*; e de fato ela é pressuposta em qualquer sistema filosófico. Que valor pretende ter um sistema filosófico, senão o de ter "colhido" (= apreendido) a realidade, de se ter conformado com ela e de apresentá-la como ela é? Não fôsse assim, seria um sistema afirmado por vontade caprichosa, sem fundamento nem motivo na realidade, donde sem valor. Negar esta definição seria, pois, o suicídio do sistema.

Fruto de uma simples análise dos dados da experiência comum, ela permite a possibilidade de qualquer problema acerca do objeto

conhecido, ou realmente existente fora do nosso espírito (como no caso das percepções dos sentidos externos e da natureza que delas abstraímos), ou existente somente no nosso espírito (como no caso dos “seres de razão”). Não assim as outras definições que não são postas senão em função de um preconceito de sistema e que, colocadas no início da criteriolgia, constituem uma petição de princípio, impossibilitando toda discussão crítica. Por exemplo, definir a verdade: “a conformidade do conhecimento consigo mesmo”, é pressupor o preconceito subjetivista e idealista, pelo qual a natureza real das coisas não pode ser atingida por nós e “conhecer uma coisa é, não apreendê-la (captá-la) em si mesma, mas somente perceber uma espécie de decalque subjetivo cuja conformidade com um pretenso original inacessível ao nosso olhar nunca poderemos verificar”. (3)

5. Sede da Verdade lógica (ou formal). — A verdade lógica, sendo verdade do conhecimento, é uma perfeição recebida na inteligência segundo sua natureza de faculdade cognitiva. Ora o que existe na inteligência enquanto faculdade cognitiva, existe nela como conhecido por ela. Logo a verdade lógica é verdade conhecida, é um conhecimento reconhecido como verdadeiro: a inteligência então sabe que sabe.

Na inteligência há dois atos distintos: a simples apreensão e o juízo. Em qual dêles sabe a inteligência que possui a verdade?

Verdade = conformidade da inteligência com o objeto. Logo possuir, conhecer a verdade = conhecer esta conformidade.

Ora: a) *na simples apreensão*, isto é, no ato da formação de um conceito, a inteligência concebe em si mesma uma semelhança do objeto, mas, não afirmando nem negando nada, ela não faz ainda nenhuma comparação ou aplicação dêste conceito a êste objeto; donde não pode ainda conhecer a sua relação de conformidade com êle;

b) no ato *do juízo*, pelo contrário, *afirmando ou negando*, a inteligência pretende dizer do objeto o que êle é, isto é, afirma que o objeto possui realmente (na sua existência real ou ideal) a qualidade expressa pelo predicado do juízo. Por exemplo, quando digo: “esta mesa é retangular”, pretendo afirmar que êste objeto tal como está diante de mim, na sua existência real, realiza simultâneamente o tipo “mesa” e o tipo “retangular”; mas não poderia a inteligência fazer esta afirmação (= julgar), se não conhecesse a relação de confor-

(3) Cfr. H. COLLIN, *Manuel de Philosophie Thomiste*, Vol. II, p. 11.

midade existente entre o que ela *diz do objeto* (o ato do juízo) e o que *éste objeto é em si mesmo*; donde, no juízo, a inteligência conhece a sua conformidade com o objeto.

Logo, não na simples apreensão, mas somente no juízo a inteligência sabe que sabe, sabe que possui a verdade e por conseguinte a verdade lógica só se pode achar no juízo. (4) E a razão íntima é porque no ato de julgar a nossa inteligência faz uma *reflexão* (uma volta) *total* sôbre si mesma: da coisa conhecida voltando para o ato com o qual a conhece e também para si mesma de quem procede a ação de conhecer. Pode assim conhecer a conformidade do *seu ato* com o objeto, colhendo o juízo no seu valor, i. é, como afirmação da verdade. (5)

Pode estar legitimamente certa, se afirmar do objeto somente o que *vê* nêle, o que nêle é "evidente", como melhor demonstraremos depois (n. 20).

6. Da Falsidade. — Se a verdade é conformidade, a falsidade é não-conformidade, é deformidade positiva entre a inteligência e o objeto. Para todos, dizer uma verdade é dizer do objeto o que *é*; dizer uma falsidade é dizer do objeto o que *éle não é*.

Também a falsidade só se pode encontrar formalmente no ato do juízo, quando a inteligência, sob o influxo da vontade, afirma do objeto alguma coisa que *éle não é*, precipitadamente, fundando-se somente em aparências e sem evidência, como melhor veremos em seguida.

Vários estados da inteligência quanto ao conhecimento da verdade.

7. Na sua marcha para a verdade, a nossa inteligência, que no início é uma "tabula rasa", isto é, não conhece ainda nada, pode encontrar-se em várias situações diferentes, de:

nesciência: não possui a verdade;

ignorância: não possui a verdade, mas poderia e deveria possuí-la;

erro: aprovação do falso em lugar do verdadeiro;

(4) Cfr. FR. MORANDINI S. J., *Logica Maior*, 2.^a edição, Gregoriana, Roma, 1951, pp. 220-227.

(5) É precisamente o que exprime a cópula verbal "é" ou a afirmação do juízo, como explicaremos na refutação do Ceticismo (ns. 36 e 37, 1.^o e 2.^o).

dúvida: suspensão do juízo, oscilação entre duas afirmações contraditórias. É dita *positiva*, quando proveniente de razões opostas equivalentes; é dita *negativa*, quando não se tem motivo algum nem pró nem contra: confunde-se com a ignorância;

opinião: assentimento dado a uma afirmação por motivos mais ou menos fortes, que porém não excluem a verdade da contraditória (6). É um assentimento sem firmeza a uma afirmação mais ou menos *provável*. Será simples *suspeita*, se não houver assentimento, mas somente inclinação por leves indícios;

certeza: determinação da inteligência a uma afirmação, com assentimento firme, i. é, sem o temor de que possa ser verdadeira a contraditória.

8. O estado de nesciência, de ignorância, de erro, provém :

a) *da limitação da nossa inteligência*, que no início nada sabe e que caminha com esforço para a verdade; que depende extrinsecamente dos materiais recebidos dos sentidos, os quais podem ser causa de erro e nunca podem representar o que sejam em si mesmos os seres espirituais;

b) *da natureza de certos objetos*, que, ou têm mais complexidade ou, tendo menos entidade, têm menos intelligibilidade; donde são mais difíceis de serem conhecidos (7);

c) *de certa incapacidade natural de alguns indivíduos para estudos profundos*; de preguiça, de cuidados temporais, de paixões e da soberba, que farão com que a vontade incline a inteligência a dar o seu assentimento sem ter ainda a evidência objetiva. (Sto. Tomás, *Contra Gent.*, l. 1, c. 4).

9. *Nenhum erro é fisicamente necessário à inteligência*, de tal modo que não o possa evitar, se proceder prudentemente e segundo sua natureza. E a razão é porque somente a evidência pode necessitar a inteligência a dar o seu assentimento. Ora nunca o juízo falso pode ser evidente, pois nêle se afirma o que não é e o não-ser, não tendo entidade, não pode ser evidente. — Donde diz Sto. Tomás que no erro propriamente dito há sempre alguma imprudência e presunção, afirmando mais do que os motivos permitem, e por con-

(6) *Contraditórias* são proposições das quais uma nega simplesmente o que a outra afirma. Ex., este objeto é branco, este objeto não é branco.

(7) Cfr. L. FORTUNA S. J., *Logica* (em Latim), Nova Friburgo, 1947, pp. 276-278; Sto. Tomás, *Iª II Metaphysicorum*, lect. 1.

seguinte o erro, *por si*, é sempre algum pecado, alguma desordem voluntária. (S. TOMÁS, *De Malo*, q. 3, a. 7). (8)

10. O *temor*, o qual provém de um mal iminente, se acha sempre no juízo opinativo, enquanto a possibilidade de errar (o erro é um ~~mal para a inteligência feita para a verdade~~) é implicitamente conhecida no ato mesmo do juízo opinativo, no qual a inteligência não vê bem a sua conformidade com o objeto. — Nenhum ato opinativo é fisicamente necessário por faltar a evidência completa.

11. O juízo *opinitivo*, como também o juízo *errado*, não sendo determinados pela evidência do objeto, são sempre feitos *sob o influxo da vontade*, a qual, atraída por valdade, preguiça, paixões... faz aceitar certas afirmações, sem que a inteligência tenha delas evidência, ou para alcançar alguns bens ou para fugir de alguns males reais ou aparentes, principalmente de ordem prática, onde a vida exige não raras vêzes que nos pronunciemos rapidamente. (9)

12. Como uma opinião pode estar fundada em motivos mais ou menos fortes, a sua probabilidade pode ser maior ou menor. Mas como nenhum destes motivos dá a plena evidência nem destrói a possibilidade de ser verdadeira a opinião contrária, nenhuma probabilidade destrói a probabilidade contrária, quando cada uma se funda sobre motivos de ordem diferente. Donde é possível alguém aderir a uma opinião sólidamente provável, embora a opinião contrária aparecesse mais provável. (Falamos aqui da possibilidade lógica e psicológica e não da liceidade do Probabilismo: disso trata a Ética.) — Uma *simples soma* de probabilidades não pode dar uma certeza, porque o motivo da probabilidade (verossimilhança) e o da certeza (necessidade) são de ordens essencialmente diferentes. Poder-se-à porém obter a certeza, se entre as várias probabilidades houver uma tal convergência que fica destruída a incerteza de cada uma tomada isoladamente, como acontece nos processos judiciários.

ARTIGO SEGUNDO

DA CERTEZA

13. *Noção*. — A certeza é o ato perfeito da inteligência, no qual ela adere *firmemente* a uma afirmação sem temer que a contraditória possa ser verdadeira. É "*determinatio ad*

(8) FORTUNA, *ibid.*, pp. 279-284; MORANDINI, *Logica Maior* (em latim), 2.^a edic., Roma, 1951, pp. 344-347. — Pode porém, o erro provir, algumas vêzes, de um movimento indeliberado da vontade.

(9) Donde o erro é *ateorético* e as precauções contra ele consistem numa *purificação moral*, i. é: libertar-se de todo interesse que não seja o da verdade, rejeitar todo dogmatismo irracional e caprichoso... Cfr. VAN-RI-ROVICH, *Elementi di Filosofia*, Marzorati, Milano, 1950, Vol. I, pp. 201-203.

unum", descanso da inteligência num objeto que aparece como necessariamente verdadeiro. Inclui pois:

a) a *firmeza da adesão*, com *exclusão* do temor da *contraditória*, isto é, ~~com exclusão da possibilidade ou pelo menos da compossibilidade da afirmação oposta;~~

b) a *conexão com a verdade*, proveniente de um motivo que nos faz ver a necessidade do objeto, i. é, ver que o objeto é necessariamente o que julgamos ser, e não pode ser de outro modo: porque enquanto tememos que o objeto possa ser de outro modo, só podemos ter opinião e não firmeza na adesão.

Esta é a verdadeira certeza, genuína, legítima, objetiva.

Se a adesão firme fôr dada sem motivo suficiente, será certeza aparente, ilegítima, meramente subjetiva, chamada às vezes "opinião imperturbada": esta poderá ser falsa.

Conexão da Certeza com a Verdade.

Que a verdadeira e genuína certeza esteja *sempre* conexa com a verdade (= não possa ser falsa), é evidente:

1) O estado perfeito e a perfeita atuação e determinação de uma potência ou faculdade só podem ser causados pela posse do bem próprio desta potência ou faculdade, i. é, do seu objeto, pois para êle tende por sua própria natureza e dêle recebe a sua especificação: assim, por ex., a faculdade da visão em relação à superfície colorida. — Ora para a inteligência, faculdade cognitiva, visiva e necessária, o bem próprio e o objeto ao qual tende é a verdade percebida com evidência; e o seu estado perfeito, a sua perfeita atuação e determinação, é, por definição mesma, o estado de certeza, o conhecimento certo. — Logo, no estado de certeza, no conhecimento certo, só pode a inteligência ser atuada e determinada pelo seu objeto próprio, a verdade percebida com evidência. Donde o estado de certeza está sempre unido com a verdade: o ato certo não pode ser falso.

2) *Em outras palavras*: Como veremos (n.º 20), é a evidência objetiva, i. é, a manifestação do objeto feita à inteligência e conhecida por ela, que constitui a condição suficiente e necessária para determinar a inteligência a dar uma adesão firme e ter certeza. — Ora a evidência objetiva, por sua própria natureza, está indissolúvelmente unida com a verdade, pois evidência objetiva = manifestação do objeto feita à inteligência = percepção pela inteligência da conformidade da sua afirmação com o objeto = percepção da verdade. Por isso é, precisamente, que a evidência é o critério infalível da verdade. — Logo a certeza, proveniente sempre de alguma evidência, não pode estar unida com o erro.

3) Não pode a adesão firme à verdade ter as mesmas características e constituir o mesmo estado da mente que a adesão ao erro, por firme que pareça esta adesão: se com a mesma fir-

meza e atuação perfeita (= com o mesmo estado psicológico) aderisse a inteligência tanto ao erro como à verdade, impossível seria distinguir com segurança a certeza genuína da certeza puramente aparente, a verdade do erro; daí o Ceticismo universal, que veremos ser absurdo.

De fato, com atenção e reflexão, pode a consciência perceber a diferença: na certeza genuína, percebe e atesta que vê realmente a conformidade entre o que afirma do objeto e o que ele é, vê estar sendo determinada pelo objeto que se manifesta a ela; na certeza aparente, pelo contrário, percebe e atesta que não vê esta conformidade, que não se dá esta determinação e manifestação do objeto (n.º 21).

A Certeza é pois a firmeza da adesão da inteligência ao seu objeto, a verdade, sem temor de estar errando.

14. **Graus intensivos de certeza.** — A certeza, que é uma qualidade do ato da inteligência, deve sempre excluir a dúvida, mas a firmeza da adesão pode admitir graus *intensivos*. Estes graus são proporcionados: ao grau de inteligência de cada um, às faculdades mais ou menos bem dispostas, aos hábitos adquiridos, à maior ou menor evidência dos motivos; — também ao grau de inteligibilidade do objeto, proveniente da sua maior ou menor entidade e mutabilidade. Por isso não se deve exigir no conhecimento dos vários objetos a mesma espécie de certeza.

15. **Várias espécies de Certeza.** — Como a certeza supõe alguma necessidade do objeto, e a firmeza da adesão é causada por esta necessidade e lhe é proporcionada, além dos graus intensivos podemos ter certezas *essencialmente diferentes*, segundo as necessidades essencialmente diferentes dos vários objetos.

Com efeito, esta necessidade consiste na *conexão* que, no juízo certo, existe entre o *sujeito* e o *predicado* que se afirma d'ele. — Ora esta conexão pode ter um triplice fundamento.

1) *A essência mesma das coisas consideradas em si-mesmas*: isto acontece quando o predicado faz parte da essência do sujeito ou é uma propriedade necessariamente resultante desta essência. Ex., o homem é racional, o homem é capaz de progresso, o todo é maior do que uma das suas partes, etc.... De um modo geral gozam desta certeza os primeiros princípios e todas as conclusões analíticas. Esta necessidade é absoluta, sem exceção possível. Gera pois uma certeza *absoluta, formal e materialmente metafísica*.

Há também a necessidade *reductiva* à metafísica :

a) quando a conexão provém da constância das leis físicas ou morais, *consideradas em si-mesmas e na sua generalidade*. Ex. : geralmente falando o fogo queima, os corpos deixados a si mesmos ~~cãem, as mães amam seus filhos...~~, porque, embora não se trate da essência mesma dos seres e absolutamente falando estas leis tivessem podido ser diferentes, contudo, posta a existência *dêste* universo *assim* ordenado, é metafisicamente necessário que os seres estejam agindo, *em geral*, segundo suas propriedades naturais. Donde nesta constância *geral* não há exceção possível;

b) quando a conexão, embora em si condicional, é *considerada na suposição de ser verificada a condição*. Ex. : êste fogo, se a lei física for aplicada, queimarã; êste fogo, que de fato vejo queimar, queima;

c) quando a conexão, embora em si condicional, é *considerada em circunstâncias nas quais se pode demonstrar que repugna metafisicamente a exceção*. Ex. : quando um milagre viesse confirmar um erro : repugna metafisicamente que Deus confirme um erro com um milagre.

2) *A constância e uniformidade existente entre as causas naturais e seus efeitos*, isto é, entre as leis físicas e a sua aplicação nos casos particulares, em circunstâncias em que não há *nenhum motivo positivo* para suspeitar e temer uma intervenção milagrosa de Deus. Ex.: êste fogo queimarã, êste lápis suspenso na mão, deixado a si mesmo, cairã. Esta necessidade gera a certeza *física*.

3) *A constância e uniformidade existente entre as leis morais* (= modos naturais de agir do ser inteligente e livre, fundados na natureza e nas tendências do homem) e *as suas aplicações aos casos particulares*, em circunstâncias em que não há *nenhum motivo positivo de temer* uma exceção. Ex.: esta mãe ama seus filhos. — Esta necessidade gera certeza *moral*.

(Na Ética, chama-se também certeza moral, a uma certeza "prudencial" e prática, obtida por meio de um princípio reflexo e necessária para agir moralmente, mesmo quando não se pode conseguir a certeza especulativa.)

16. Estas três certezas (metafísica, física e moral) são *essencialmente diferentes*, porque a conexão existente entre o sujeito e o predicado, na certeza metafísica, não admite absolutamente nenhuma exceção; na certeza física, admite exceção, mas só por parte de Deus no milagre; na certeza moral, admite exceção também por parte do homem.

As certezas física e moral são verdadeiras certezas, pois nelas o temor racional e prudente de uma exceção fica sempre

excluído com evidência não metafísica, mas física ou moral, fundada precisamente como dissemos, na constância das leis físicas e morais, cuja exceção não se pode prudentemente temer quando não há motivo positivo para isso. E o temor reconhecido como imprudente e irracional não impede a firmeza da adesão requerida no juízo certo.

Só haverá realmente certeza, quando fôr *certo* que a exceção — em si possível, porque não contraditória — no caso particular considerado não se dará. Acontece isso, de fato, em inúmeros casos da vida quotidiana, em que aderimos com firmeza e sem temor nenhum, porque vemos não existir motivo ou razão suficiente para deixar a lei de ter a sua aplicação. Quem, por ex., duvida que pondo o dedo no fogo queimar-se-á? que largando um objeto êle cairá?

Porém o *grau* desta firmeza é menor na certeza moral do que nas duas outras, e é menor na física do que na metafísica, que é a maior das certezas de ordem natural. — Além disso em cada uma destas três ordens de certeza pode haver graus intensivos, como vimos no n.º 14. — Nenhuma das três certezas pode estar com o falso; mas esta *exclusão do falso*, fundada na firmeza da adesão que é proporcionada às várias necessidades (metafísica, física ou moral), será também diversa nas três certezas. (10)

ARTIGO TERCEIRO

DO CRITÉRIO DA CERTEZA E DA VERDADE

17. Como vimos, o motivo e a causa da certeza legítima é a necessidade do objeto, isto é, a conexão necessária que liga o predicado ao sujeito no juízo certo. A que condição deve e basta satisfazer esta conexão para que de fato ela possa determinar a adesão firme da inteligência e excluir o temor de errar? — Em outras palavras, qual é a **CONDIÇÃO** (o sinal) *última, universal, objetiva, necessária e suficiente*, preenchida a qual podemos estar legitimamente certos de termos atingido a verdade e excluído o erro?

Esta condição é chamada "*critério*", porque nos permite distinguir a verdade do erro, a verdadeira certeza legítima e objetiva da meramente subjetiva e estimada tal sem o ser de fato, pois a certeza não é legítima senão quando é determinada, não por uma impressão afetiva, caprichosa e individual, mas por um motivo proveniente do objeto e que possa servir

(10) Ofr. MORANDINI, obra cit., p. 313-4, e a solução das objecções, pp. 316-319.

para todos os que puderem alcançá-lo. Esta condição é a **EVIDÊNCIA**.

18. NOÇÃO DE EVIDÊNCIA. — É evidente o que aparece manifestamente, ~~o que não pode não ser visto. A evidência é essencialmente "objetiva"~~, pois é uma propriedade do objeto, pela qual ele se torna manifesto, se faz ver à inteligência de tal modo que esta não pode deixar de aprovar.

A evidência é a *inteligibilidade* do objeto, i. é, a *necessária conexão* entre o sujeito e o predicado de um juízo, *enquanto manifestada à inteligência e percebida por ela*. Esta inteligibilidade provém da entidade e da proporção do objeto com a capacidade da inteligência. (11).

19. DIVISÃO DA EVIDÊNCIA. — A evidência pode ser:

intrínseca, quando a conexão entre o sujeito e o predicado é percebida *em si-mesma*: ou sem intermediário, quer pela experiência concreta, quer pela simples análise comparativa do sujeito e do predicado (*Evidência imediata*) — ou por meio do raciocínio, que torna manifesta a relação de consequência necessária existente entre esta conexão e os primeiros princípios evidentes da razão (*Evidência mediata*);

extrínseca, quando a conexão entre o sujeito e o predicado não é percebida em si-mesma e permanece inevitável, mas é tornada racionalmente *crível* pela evidência que temos da autoridade (ciência e veracidade) de uma testemunha, a qual, em última análise, vê esta intrínseca conexão e nô-la afirma.

I. A Evidência Intrínseca é critério da certeza.

20. Para demonstrá-lo basta demonstrar que a evidência intrínseca é a condição *suficiente* e *necessária* da adesão firme e da exclusão do erro e do medo da contraditória.

1) É condição *suficiente*.

I ARG. — A evidência intrínseca necessita a inteligência a dar a sua adesão, pois:

(11) Como o objeto da inteligência é o "ser", a evidência intelectual nada mais é do que a entidade mesma que constitui o conteúdo do ser, na medida em que esta entidade se manifesta à inteligência e é compreendida por ela.

a) ter evidência intrínseca é, para a inteligência, ter o objeto adequadamente proposto e manifestado; se neste caso ela não agisse e não desse a sua adesão, não seria mais potência (faculdade, poder) cognitiva, mas impotência, como os olhos que diante do objeto colorido adequadamente presente não vissem não seriam potência visiva;

b) ter evidência intrínseca consiste em ver a conexão entre o sujeito e o predicado; mas ter esta visão é precisamente o ato de julgar, isto é, é afirmar o predicado do sujeito; logo a inteligência não pode deixar de dar a sua adesão, quando tem evidência intrínseca do objeto.

c) É precisamente o que significamos quando dizemos "obrigado" pela evidência, "ceder" à evidência. E é por isso que consideramos como mentiroso alguém que surpreendemos falando contrariamente a uma evidência que sabemos que ele possui.

Ora a inteligência não pode ser necessitada pelo falso, pois: só o que é e tem entidade pode tornar-se manifesto e evidente, pode ser percebido e assim agir numa faculdade cognoscitiva; o que não é, não pode; ora o falso não é, não tem entidade, não existe, é o nada; logo o falso não pode tornar-se evidente, não pode ser percebido nem pode agir numa faculdade cognoscitiva e, por conseguinte, não pode necessitar a inteligência a dar-lhe adesão.

Logo todo juízo que a inteligência faz, movida pela evidência intrínseca, é necessariamente verdadeiro.

II ARG. — Possuir uma verdade é saber que se afirma do objeto o que ele é. — Ora quando possui a evidência intrínseca — que é a manifestação do objeto *em si-mesmo* feita à inteligência e conhecida por ela — a inteligência sabe que está afirmando do objeto o que ele é, pois sabe que afirma precisamente aquilo que este objeto lhe manifesta do que ele é em si-mesmo. — Logo em todo juízo intrinsecamente evidente a inteligência, sabendo que afirma do objeto o que ele é, sabe que possui a verdade. Constatamos assim que a evidência, por sua natureza, está unida de um modo indissolúvel à verdade e se identifica com ela.

Donde a evidência intrínseca é condição suficiente da adesão firme e da exclusão do erro.

2) É condição *necessária*.

ARG. — A inteligência, como qualquer faculdade cognitiva, não pode ser *determinada* ao seu ato e a dar uma adesão firme ~~que exclua o temor prudente de errar, senão pelo seu objeto~~ adequadamente proposto e presente a ela. — Ora ser o objeto adequadamente proposto e presente a uma faculdade cognitiva é ser-lhe manifesto e evidente em si-mesmo. — Logo a evidência intrínseca do objeto é condição necessária para *determinar* a adesão firme e a exclusão do êrro.

De resto, basta refletir sobre as afirmações certas que fazemos, para ver que não nos sentimos constrangidos a admiti-las senão quando vemos a conexão entre o sujeito e o predicado, isto é, quando possuímos a evidência intrínseca. É por isso também que, quando queremos que alguém admita uma afirmação com adesão firme, procuramos tornar-lhe evidente esta conexão.

Logo a evidência intrínseca, condição *suficiente* e *necessária* da adesão firme e da exclusão do êrro, é critério da certeza.

Nem se pode pretender mais do que a evidência para estarmos certos de afirmar o que realmente é. É necessária a luz para conhecer e distinguir côres; quando porém elas aparecem manifestamente e existem olhos aptos para ver, a visão das côres se dá de um modo infalível. Assim é também da evidência intelectual. Todas as demonstrações e explicações têm por fim único esclarecer o que não é ainda manifesto, apelando para o que já é manifesto: o que não é evidente deve ser tornado evidente por meio da luz que deriva do que é evidente, o não-evidente precisa de legitimação e de justificação; o evidente, pelo contrário, é legitimação a si-mesmo. — O êrro e as ilusões são possíveis somente enquanto a inteligência julga, sem motivo suficiente, que o objeto lhe é manifesto e dá a sua adesão sob o influxo da vontade que faz precipitar o julgamento antes de suficiente indagação. Mas se o êrro e as ilusões entanto são possíveis enquanto a inteligência julga como evidente o que não o é, é sinal de que a evidência, enquanto tal, é o critério infalível para termos certeza de alguma coisa. Será fácil perceber que temos realmente evidência quando o objeto fôr simplíssimo, será cada vez menos fácil à medida que aumentar a

complexidade do objeto ou a inteligência, por preconceitos já admitidos, estiver menos apta para colhêr a evidência. (12)

Todos, em qualquer sistema, devem admitir a evidência como critério da verdade. E de fato, todos a admitem e pressupõem como última justificativa do valor das suas afirmações: do contrário, seriam afirmações arbitrárias. Todos os critérios de ordem alógica, ou de ordem prática, ou recorrendo à autoridade divina ou do gênero humano, que os vários sistemas apresentaram, não têm valor nenhum como critério senão pressupondo a evidência e nela se firmando. (13)

“Ou se nega qualquer valor ao conhecimento reduzindo-o a um ato arbitrário, ou se supõe sempre poder fundamentá-lo sobre um *ver*, sobre uma evidência. Reflita-se: quando afirmamos uma coisa qualquer, como é que podemos justificar o valor da nossa afirmação senão na base de um *ver que a coisa é assim*? Ou afirmo eu uma coisa porque vejo que ela é assim, ou senão a minha afirmação é um ato arbitrário sem motivo algum para se impor a outros. Mesmo quem afirma: *conhecer é criar*, entanto pode dar valor à sua afirmação, enquanto pretenda reduzi-la a um *ver que é efetivamente assim*; senão, se me dissesse: “Afirmo que conhecer é criar, porque me agrada afirmar isso”, a sua afirmação perderia sem mais qualquer valor. De fato, todos os idealistas pretenderam sempre, como aliás deve pretender qualquer pessoa séria, que as suas teorias se pudessem justificar com a evidência. Ao construir a sua teoria da síntese *a priori*, Kant pretende ver e nos fazer ver que a atividade do espírito humano procede precisamente desse modo; o relativista, ao afirmar que não existe verdade absoluta, pretende ver que as coisas são precisamente assim, senão a sua teoria já não seria uma teoria, mas um ato arbitrário”.

“Não pode existir outro critério primeiro e fundamental da verdade; e sobre a evidência deve firmar-se quem quer que pretenda exprimir uma afirmação que tenha valor, mesmo se esta afirmação fôsse uma crítica dos conceitos tradicionais de verdade e de evidência. Porque o autor desta crítica não poderia pretender ser tomado a sério, senão dissesse *ver* e não procurasse *fazer ver* que a verdade e a evidência são outra coisa diversa da que eu digo, que *as coisas existem* de um modo diferente do que eu digo. A verdade e a evidência são pois realidades que não se podem negar sem com isso mesmo pressupô-las e afirmá-las”. VANNI-ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, Vol. I, pp. 121-2 e 157.

(12) Cfr. GIACON S. J., *Le Grandi Testi del Tomismo*, 2.^a edic. pp. 102-104, Marzorati, Milano, 1948.

(13) Cfr. MORANDINI, obra cit., pp. 240-245, com a solução das objeções.

Conhecer é, pois, fundamentalmente *ver*, descobrir que a coisa é assim e não de outro modo: nisso consiste a evidência objetiva, critério da verdade.

O erro, pelo contrário, é *pensar ver*; é afirmação de um *não-visto*. É possível, porque raras vezes o conhecimento é um *ver imediato*; quase todas as nossas afirmações são fruto de processo argumentativo, mais ou menos complexo, no qual é possível insinuar-se o erro, afirmando, por inadvertência ou precipitação, algo de "não-visto". Mas é também possível a verificação, refazendo com atenção o caminho percorrido, até chegar a um conhecimento imediato (primeiros princípios).

Onde encontra a inteligência e sabe que possui realmente esta evidência intrínseca ?

21. De um modo *implícito e concomitante (in actu exercito)*, no ato mesmo do juízo (ns. 5, 36 e 37).

De um modo *explícito (in actu signato)*, prestando atenção ao que a consciência nos atesta, porque é *diferente o modo de ter consciência de um juízo objetivamente certo e de um juízo errôneo*. — No 1.º caso, a consciência percebe e atesta que vê realmente a conformidade entre o que afirma do objeto e o que ele é, porque percebe a manifestação (a evidência) do objeto, isto é, percebe que "o objeto está em si mesmo como é a forma que dele colheu". (S. TOMÁS, I, q. 16, a. 2) — No 2.º caso, pelo contrário, a consciência, contanto que lhe prestemos a devida atenção, atesta que não vê esta conformidade, porque percebe que não há evidência e manifestação do objeto, donde nem apreensão nêle da qualidade que no juízo lhe é atribuída. (14).

Para percebermos esta diferença basta refletir, por ex., sobre as seguintes afirmações: o todo é maior do que uma das suas partes, a multiplicação de potências da mesma base se obtém somando os expoentes; e sobre estas outras: o número das estrêlas é par, o homem é um quadrúpede...

22. Mas não acontece errarmos com a plena convicção de estarmos certos? — Acontece sim, mas porque julgamos com precipitação, *sob o influxo da vontade* movida por uma das causas de erro apontadas no n. 11; ou porque afirmamos uma

(14) Cfr. BOYER, *Cursus Philosophiae*, Vol. I, pp. 200-1.

conclusão tendo evidência do nexó entre as premissas, mas não destas premissas em si-mesmas.

Como a nossa inteligência é limitada e muitos objetos ~~são obscuros e complexos, não chegamos sempre à certeza~~ acêrca de tudo e há muitas ocasiões de cair em erro. Porém podemos sempre evitar esta queda: a) *procedendo prudentemente no controlar* as várias notas de compreensão introduzidas na formação das idéias, a comparação do predicado com o sujeito nos juízos, o nexó entre as premissas e a conclusão nos raciocínios; b) *abstendo-nos de dar adesão firme* antes de termos verificado que possuímos a evidência objetiva e não apenas uma simples aparência subjetiva de evidência. É precisamente para facilitar êste trabalho de análise e de síntese que a lógica multiplicou suas regras sôbre o juízo, o raciocínio, os métodos e as operações do espírito. Nem é culpa da evidência, se não ficamos sempre no caminho reto (15). A evidência objetiva permanece sempre o critério

infalível, pois onde há evidência não pode haver falsidade;
universal, pois sem ela a inteligência não dá adesão certa;
último, pois quando a luz mesma da verdade se manifesta,
 não se requer outra luz para ver e estar certo de
 possuir a verdade.

23. Se dermos ao critério o sentido, não mais de condição mas de MEIO, de INSTRUMENTO INTERMEDIÁRIO para chegar à certeza e discernir o verdadeiro do falso, deve-se dizer que:

a) nas proposições *que nos são evidentes por si mesmas* (*per se notae quoad nos*), não há necessidade de meio algum, precisamente porque por si mesmas já nos são imediatamente evidentes: ou pela simples análise comparativa do sujeito e do predicado, ou pelos dados da experiência;

b) nas proposições *que não nos são imediatamente evidentes* (*non per se notae, saltem quoad nos*), o meio instrumental de torná-las evidentes é o *Raciocínio*, que *demonstrará* a necessária conexão destas proposições com princípios já evidentes, de tal modo que negá-las seria negar êstes princípios. Como, em boa consequência, do verdadeiro não se tira senão

(15) Cfr. FAROES, *La crise de la Certitude*, pp. 322-328. A garantia infalível do nosso conhecimento não é a evidência chamada *subjetiva*, i. é, um estado psicológico de "opinião imperturbada" devido a preconceitos ou ignorância; mas é a evidência *objetiva*, a qual vê que a realidade é assim e não de outro modo.

o verdadeiro (porque o verdadeiro não contém o falso), a verdade destas proposições é assim garantida pela verdade dos princípios.

~~Estes princípios são os Primeiros Princípios, leis do ser e da razão, e em última análise o primeiro de todos, que é o Princípio de Contradição. São tão evidentes que não podemos sinceramente deixar de afirmá-los, não por uma cega necessidade subjetiva, mas porque vemos positivamente o motivo da certeza da nossa afirmação: a natureza do ser que exclui o não-ser, como melhor veremos ao tratar ex-professo do valor dos primeiros princípios.~~

Donde em última análise, o critério da verdade é a *necessidade do ser*, o qual — sendo o que é e não juntamente outra coisa — *se manifesta e se impõe* à nossa inteligência e a determina a afirmá-lo como é e não de outro modo. A evidência é pois a *visão do ser*. E a afirmação que então fazemos do que vemos nêle é infalível e firme, excluindo o temor de errar, em força do princípio de contradição: êste ser não pode ser o que é e vejo que é e ao mesmo tempo ser outra coisa. — A verdade lógica segundo a qual julgamos acêrca das conclusões é a verdade dos primeiros princípios; a verdade segundo a qual julgamos acêrca de tudo é a verdade do primeiro princípio (o de contradição), que implicitamente é afirmada em todo juízo. “*Mas o mesmo é dizer que julgamos tudo à luz do primeiro princípio, e dizer que julgamos por causa de alguma necessidade do objeto manifestada à mente.*” (MORANDINI, obra cit., p. 244.)

II. A Evidência Extrínseca é critério de certeza.

24. Há muitas verdades das quais não podemos alcançar evidência intrínseca, porque não podemos perceber diretamente o conteúdo da afirmação, como por ex., os fatos históricos aos quais não assistimos, as verdades que superam o alcance da nossa razão (os mistérios sobrenaturais). Mesmo nestes casos podemos chegar à certeza legítima.

É necessário porém que a nossa falta de evidência intrínseca seja suprida por outra evidência, a qual, embora não nos torne a verdade evidente em si-mesma, contudo nos dê um motivo para julgarmos racionalmente *que é de fato uma verdade*, e assim podermos excluir o temor prudente de errar e dar a adesão firme. — Esta outra evidência é chamada

extrínseca, porque não faz ver a verdade em si mesma; *de credibilidade*, porque torna a verdade "evidentemente *crível*".

~~Ela consiste em ver a autoridade de uma testemunha que afirma aquela verdade. Esta autoridade consta de~~
ciência = saber, ter evidência da verdade que afirma, não se enganar;
veracidade = não mentir, não nos enganar.

Que esta evidência extrínseca baste para podermos ter certeza legítima, consta facilmente pelo seguinte raciocínio evidente:

O que uma testemunha ciente e veraz (= sabe o que diz e diz o que sabe; não se engana, nem me engana) afirma, é verdadeiro.

Ora, tenho evidência de que tal testemunha na sua afirmação é ciente e veraz: nisto precisamente consiste ter evidência extrínseca.

Logo esta sua afirmação é certamente verdadeira.

Por conseguinte *posso legitimamente*, também eu, apesar de não ter evidência da afirmação em si-mesma, aderir a esta afirmação sem temor de errar, isto é, aderir com certeza. Como um cego que sabe da existência de um obstáculo e o evita sem vê-lo, porque avisado por um guia que o vê e é fiel.

No ato de fé há uma evidência indireta: vemos com olhos alheios, isto é, vemos que êstes olhos (os da testemunha) vêem, pois quem crê "*non crederet nisi videret esse credendum*" (S. TOMÁS, II-II, q. 1, a 4, ad 2um). — Donde o ato de fé, para ser legítimo, deve ser precedido por outro ato de evidência direta no qual vemos a autoridade da testemunha. E nisso está a *racionalidade, a legitimidade crítica*, do ato de fé.

Como porém o ato de evidência da autoridade da testemunha e o ato de adesão ao fato ou à verdade atestada são dois atos com dois objetos absolutamente diversos, porquanto seja evidente a autoridade da testemunha, contudo permanece sempre não-evidente a verdade à qual se adere: esta torna-se evidentemente *crível*, nunca evidente em si-mesma.

25. Mas neste caso, o objeto, não sendo intrinsecamente evidente, não pode necessitar fisicamente a inteligência a dar a sua adesão. Para determiná-la a isso é preciso o *influxo da vontade*. — Este influxo:

— é possível, porque o objeto da vontade é o bem; ora admitir uma coisa que sabe ser verdade é um bem para a inteligência, pois o bem dela é possuir verdades; logo a vontade pode mover a inteligência a este bem;

~~— é legítimo, porque o influxo da vontade não violenta a natureza da inteligência, pois só lhe faz dar uma adesão proporcionada ao motivo, que no caso é suficiente para o ato certo. A intervenção da vontade é necessária não pelo fato de faltar algo à evidência de credibilidade, mas pelo fato de não ser evidente em si-mesmo o próprio objeto que se crê. A vontade não supre a racionalidade do ato de fé; pelo contrário, somente quando admitida esta racionalidade, é que o ato de fé pode ser um bem (o bem da inteligência, que é a verdade) e por conseguinte ser racionalmente querido e procurado pela vontade, cujo objeto é só o bem;~~

— poderá até ser obrigatório (necessidade moral), se a testemunha tiver autoridade para nos obrigar a admitir o que afirma, como é o caso na fé sobrenatural, em que Deus revela umas verdades e nos manda aceitá-las

É precisamente porque a inteligência não está necessitada fisicamente, mas aceita a revelação sob o império da vontade, que o ato de fé é psicologicamente livre e por conseguinte meritório. Permanece livre, mesmo no caso em que a autoridade da testemunha fôsse conhecida de um modo que não deixasse absolutamente dúvida alguma, porque, mesmo então, a verdade fica ainda em si-mesma inevidente, e o aderir a ela é sempre um bem finito, que deixa livre o ato da vontade. (16)

Do Testemunho Divino.

26. O *Testemunho* é o ato pelo qual a testemunha atesta a verdade ou de um fato (test. *histórico*) ou de uma doutrina (test. *dogmático*); pode ser dado ou por Deus (test. *divino*) ou por um homem (test. *humano*); é oral ou escrito (em documentos ou monumentos).

A *Testemunha* pode ser imediata ou mediata; coeva ou remota.

A *Fé* é a adesão da inteligência dada a um fato ou a uma doutrina por causa da autoridade da testemunha. Será *fé humana*, se a testemunha fôr um homem; será *fé divina*, se a testemunha fôr Deus, mesmo quando se servir de intermediários humanos.

Antes de fazer o ato de fé, é condição necessária ter evidência da autoridade da testemunha; mas o *motivo formal*

(16) C. GIACON, obra cit., pp. 241-3.

sobre o qual está baseada a firmeza da adesão é a autoridade mesma e não o conhecimento que dela temos. Donde esta firmeza será proporcionada à autoridade mesma e não ao nosso conhecimento dela, como a intensidade de uma explosão é proporcionada à qualidade e quantidade do explosivo e não à intensidade do fósforo que a provocou.

Por isso, quanto à firmeza da adesão, a certeza da fé sobrenatural supera toda e qualquer certeza de ordem natural.

27. Com efeito: o ato de fé sobrenatural é a adesão que damos, sob a moção da graça, a verdades reveladas por Deus, por causa da autoridade de Deus Revelante. Isto é, na fé nos baseamos na ciência e veracidade de Deus: *ciência que é infinita*, tem infinita evidência da verdade que nos revela, donde repugna infinitamente que se engane; *veracidade que também é infinita*, donde é infinitamente impossível que nos engane. — Pelo contrário, na certeza de ordem natural nos baseamos na força e luz limitada da nossa inteligência, com a qual, com evidência finita, vemos os primeiros princípios ou deles deduzimos conclusões. — Ora é claro que uma ciência e veracidade infinitas merecem mais crédito e fundamentam maior firmeza de adesão do que uma ciência finita. — Logo, no ato de fé sobrenatural, a firmeza de adesão é, de direito, maior do que a firmeza de adesão em qualquer certeza de ordem natural.

Esta superioridade da fé sobrenatural é somente quanto à firmeza de adesão e exclusão do erro, não porém quanto à satisfação que tem a inteligência quando descansa na evidência intrínseca da verdade, pois na fé esta evidência intrínseca não se dá. — Daí a possibilidade no crente, embora esteja firme na sua adesão, de desejar maior compreensão ou mesmo de duvidar. Pode porém racionalmente e deve afastar estas dúvidas, porque sabe serem elas imprudentes, pois são contrárias à infalibilidade de Deus revelante. (Cfr. S. TOMÁS, *De Veritate*, q. 14, a. 1.)

Do Testemunho humano.

28. Além do testemunho divino há também o testemunho humano, tão necessário para o desenvolvimento físico, intelectual e moral do indivíduo, para a vida em sociedade e mesmo para o progresso das ciências.

Mas, ao passo que no caso do testemunho divino a autoridade de Deus atestante é imediatamente evidente, no caso do testemunho humano, pelo contrário, é preciso demonstrar a ~~autoridade da ou das testemunhas~~. — Esta demonstração, contrariamente ao que pretende o ceticismo histórico, é possível em certas circunstâncias em que fica sendo eliminada a hipótese do erro e da mentira, principalmente quando se dá uma concordância constante entre várias testemunhas de nacionalidades, condições, tendências e interesses diferentes; ou quando, no caso de uma só testemunha, constar que ela esteve em circunstâncias favoráveis para conhecer bem o fato e que não só não tinha motivo para mentir, mas antes tinha para não mentir. Pode-se então obter certeza *moral*. (17)

ARTIGO QUARTO

DA CERTEZA NATURAL ESPONTANEA

29. Além da certeza científica e filosófica, também a certeza *natural, vulgar, espontânea, pode ser verdadeira e legítima certeza, só acidentalmente diferente da científica e filosófica*. (18)

A certeza chamada *vulgar e natural* é fruto, não do estudo e pesquisa metódica, mas da *atividade espontânea* da inteligência que vê os primeiros princípios de ordem especulativa e prática e algumas conclusões deduzidas deles por raciocínio fácilimo. — Está baseada de fato em motivo sólido e verdadeiro, mas dêste motivo não tem um tal conhecimento que lhe permita sempre explicá-lo prontamente e defendê-lo resolvendo diretamente as objeções que se lhe possam opor.

A certeza *científica e filosófica* é fruto do estudo e da pesquisa, pela qual se obtém um tal conhecimento da natureza e solidez do motivo que causou a adesão, que se sabe explicá-lo, defendê-lo e resolver diretamente as objeções feitas contra êle.

(17) Cfr. FORTUNA, obra cit., pp. 346-9, com a solução das objeções; BOYER, obra cit., I vol., p. 219 e segs.: *De Methodo Criticae historicae*; SINIBALDI, *Elementos de Philosophia*, 4.^a edic., Roma, 1923, vol. I, pp. 244-248: *Regras de Critica histórica geral*.

(18) Cfr. FORTUNA, obra cit., pp. 328-332.

Nos dois casos de certeza, espontânea e científica, há evidência intrínseca, e quando se trata dos primeiros princípios esta evidência é imediata. Ora vimos (n. 20) que a evidência intrínseca é condição suficiente e necessária da certeza verdadeira e legítima. Logo também a certeza espontânea é, não uma credulidade cega, mas verdadeira e legítima certeza, que não precisa de ulterior justificação.

Acêrca dos objetos *imediatamente evidentes por si-mesmos* a certeza que temos é *espontânea e natural*, pois, então, a evidência necessita a inteligência a dar a adesão imediatamente, sem precisar de meio intermediário nem de pesquisa alguma.

30. Portanto, a certeza espontânea e a científica *têm o mesmo motivo: a evidência intrínseca*; motivo que a pesquisa e reflexão científica iluminam sim, mas *não mudam*. Donde a certeza científica poderá ser *acidentalmente mais perfeita*, mas nem por isso deixará a espontânea de ser verdadeira e legítima certeza. Pois é claro que se pode ter evidência de uma verdade sem contudo saber defendê-la resolvendo diretamente as objeções, porque para isso pode ser necessária muita ciência e pesquisa.

Por conseguinte, para conservar legitimamente uma certeza basta excluir as objeções *indirectamente*, isto é, pelo fato de ver que são contrárias à verdade de que temos evidência e certeza: pois uma verdade não pode contradizer outra verdade (princ. de contradição). Assim, por ex., ninguém deixará de ter certeza do princípio de contradição, apesar de não saber expô-lo em termos metafísicos e resolver os sofismas que se lhe possam opor. Assim também, não deixamos de ter legítima certeza de um teorema, por não saber resolver todos os problemas relacionados com êle; nem pomos em dúvida duas verdades demonstradas, pelo fato de não saber conciliá-las entre si: pois esta ignorância não infirma o valor da demonstração do teorema e das duas verdades.

De resto, a certeza científica *se funda em última análise numa certeza espontânea* sobre a qual reflete e pesquisa; e também termina esta sua pesquisa num princípio imediatamente evidente, do qual temos uma certeza espontânea antes de qualquer pesquisa: senão nunca se poderia acabar de pesquisar e demonstrar. Donde, se a certeza espontânea não fôsse legítima, nem a científica o seria.

Além disso, que seria da sociedade humana, se a massa dos homens, à qual é impossível fazer pesquisas científicas e filosóficas, não pudesse ter certeza das verdades necessárias à vida física ou moral, como sejam a realidade deste mundo, a existência de Deus, a vida futura, a noção de bem e de mal, os primeiros princípios da lei moral natural, etc...?

Anteriormente a qualquer pesquisa científica ou reflexão filosófica e independentemente dela, todo e qualquer homem, pelo simples fato de ser racional e de pensar, está de posse de um certo conjunto de verdades de ordem ideal e real, cuja certeza não pode ser produzida nem destruída pela reflexão filosófica. — Relativamente a estas verdades, a filosofia só pode declará-las pela análise, formulá-las cientificamente, coordená-las e deduzir os corolários nelas contidos: é assim que a certeza espontânea e vulgar passa a ser científica ou filosófica, como veremos na refutação do Ceticismo.

CAPÍTULO SEGUNDO

DO PROBLEMA CRÍTICO

31. *Problema* é uma questão, proposta sob uma forma interrogativa (mesmo quando a resposta é tida como certa), na qual perguntamos se um determinado predicado convém ou não a um sujeito. Ex., a alma humana é imortal?

Problema crítico, na sua generalidade, é o problema do valor do conhecimento humano, isto é, da aptidão da mente humana para chegar à verdade e a certezas objetivas, reconhecidas lógica e cientificamente como tais.

ORIGEM. — Do fato dos erros freqüentes e das discussões contínuas, em quase todos os assuntos, nasceu a questão *cética*: talvez não sejamos aptos para ter certeza. — Do fato da atividade do cognoscente em todo conhecimento nasceu a questão *idealista*: talvez o que conhecemos seja tão somente um produto da nossa mente, e não os objetos como são em si mesmos.

O problema suscitou interesse na filosofia grega desde o tempo dos *SOFISTAS*, que, para poder defender qualquer causa, negaram houvesse uma *norma absoluta e legitima* do verdadeiro, do bem e do justo, reduzindo tudo a *opiniões subjetivas*. *SÓCRATES*, *PLATÃO*, e principalmente *ARISTÓTELES* combateram os sofistas e resolveram o problema crítico. Solução que *S. AGOSTINHO* defendeu contra os *ACADÊMICOS* e que, depois, *S. TOMÁS* assumiu e aperfeiçoou, tratando do problema da verdade em vários lugares de suas obras. (19)

O problema crítico adquiriu modernamente grande importância sob o influxo: a) de *DESCARTES*, que com o seu esforço para duvidar de tudo exagerou as possibilidades do erro e os obstáculos para a verdade;

(19) É pois uma lenda forjada pela calúnia ou pela ignorância, afirmar que a Gnoseologia da Filosofia clássica, inspirada em *S. TOMÁS*, não passa de dogmatismo "ingênuo e acrítico". Se por investigação "crítica" se entende (e não se pode entender outra coisa) uma posição que não admite nenhuma afirmação não legitimada e justificada perante as exigências da razão, a Gnoseologia tomista clássica aparece logo como não somente a mais conforme com os dados espontâneos da fenomenologia da consciência, mas também a mais justificada e legitimada pela razão. Cfr. *GIACON, Le Grand Test del Tomismo*, pp. 110-111. — Leia-se *OLGIATI, I Fondamenti della Filosofia classica*, pp. 35-45.

b) de KANT, que com sua crítica das nossas faculdades, da sua aptidão e limites, chegou a negar ao homem o conhecimento das "coisas em si" (noumena).

Posição do Problema Crítico e Método para resolvê-lo.

O Problema crítico, tomado em toda a sua generalidade, enquanto inclui também a questão primeira e fundamental na Crítica, a saber: tem o homem aptidão para conhecer a verdade?

— não é um *pseudo-problema* que ao ser formulado se destrói a si-mesmo, caindo na contradição; mas é um problema propriamente dito, que o filósofo deve propor-se no início da Crítica;

— não é porém um problema no sentido *estrito*, cuja solução seja de fato ignorada; mas um problema no sentido *largo*, pois a sua solução já é implicitamente conhecida com certeza natural, legítima antes de qualquer pesquisa.

Segue-se que o método para resolvê-lo não pode consistir numa demonstração direta, partindo de uma dúvida universal (real ou metódica) acerca da existência da verdade, do ser real, ou do nosso conhecimento da realidade, porque esta dúvida universal: é *de fato impossível*, pois existe a certeza natural legítima acerca de algumas verdades fundamentais a cuja luz julgamos de todas as outras; é *metódicamente inepta*, pois sem alguma certeza inicial fica logicamente impossível sair da dúvida.

O único método, logicamente apto, de uma Crítica *científica* só pode consistir numa *análise declarativa* que nos faça re-conhecer explicitamente a legitimidade das verdades e dos processos do conhecimento, já habitual e implicitamente conhecidos como válidos pela certeza natural imediata (= Crítica *natural*). Donde o problema crítico fica validamente resolvido: de um modo *implicito* e *ainda confuso*, pela crítica natural, desde o primeiro juízo verdadeiro que pronunciamos; e depois, de um modo *explícito* e *distinto*, pela análise metódica da crítica *científica*. A crítica *humana* fica pois integrada pelo mútuo auxílio da crítica natural e da crítica científica: rejeitar a primeira é contradizer-se e é tornar impossível a segunda, como melhor aparecerá no desenvolvimento do tratado. (20)

(20) Cfr. MORANDINI, obra cit., pp. 5-60, onde o problema crítico e o método para resolvê-lo se acham egregiamente expostos.

Questões contidas no problema crítico.

32. 1) Chega de fato o homem a ter conhecimento certo?
— Nega-o o *Ceticismo*; afirma-o o *Dogmatismo*.

2) ~~Suposta a verdade do Dogmatismo, chega o homem a conhecer objetos distintos do ato mesmo do conhecimento?~~
— Nega-o o *Idealismo*; afirma-o o *Realismo*.

3) Suposta a verdade do Realismo, chega o homem a conhecer nas coisas algo mais do que as suas aparências sensíveis? Chega a conhecer idéias e princípios objetivos universais?
— Nega-o o *Empirismo*; afirma-o o *Intellectualismo*.

4) Qual é o processo do conhecimento humano? (aspecto psicológico).

5) Quais os meios, as condições, os limites do conhecimento humano certo?

Responderemos brevemente a estas questões, seguindo os princípios que SANTO TOMÁS recebeu de PLATÃO, ARISTÓTELES, S. AGOSTINHO e que êle mesmo desenvolveu e ilustrou, principalmente nas suas "*Quaestiones de Veritate*". (21)

ARTIGO PRIMEIRO

DA EXISTENCIA DA CERTEZA HUMANA

33. Os diversos estados possíveis da mente em relação à verdade, que expusemos nas "Noções Preliminares", são reais ou simples hipóteses? Quanto aos estados de ignorância, de dúvida e de erro, é evidente que são reais. Mas quanto ao estado de certeza legítima, pode o homem alcançá-lo? alcança-o de fato? É o que o *Ceticismo* nega e o *Dogmatismo* afirma. (22)

O CETICISMO *universal, stricto sensu*, não ataca tal ou tal verdade determinada, mas os instrumentos mesmos do conhecimento, as faculdades cognoscitivas e a razão, pondo

(21) Cfr. BOYER, obra cit., I, pp. 170-171.

(22) Por *Dogmatismo* (de "dóqueo", estou persuadido) entende-se às vezes a afirmação de uma certeza sem justificativa suficiente, donde criticamente ilegítima: é o *Dogmatismo exagerado*, em oposição ao *Criticismo*. — Mas quando a afirmação é objetiva e criticamente justificada, é *Dogmatismo moderado*, que coincide com o verdadeiro e genuíno *Criticismo* e se opõe ao *ceticismo* e ao *criticismo exagerado*. É do *Dogmatismo moderado* que falamos na tese.

em dúvida a sua capacidade de conhecer com certeza. Donde pretende que não podemos estar certos de nada e que, por conseguinte, devemos suspender qualquer assentimento da inteligência (=epoché), duvidando universalmente de tudo.

Num sentido largo e impróprio, chama-se às vezes de Ceticismo a qualquer doutrina que restringe demais o valor da nossa inteligência e lhe nega o conhecimento de determinado grupo de verdades, como o idealismo, o positivismo, o empirismo, o racionalismo...

Duvidam alguns que haja havido verdadeiros céticos universais. Apresentam-se como tais:

Na Antiguidade: PYRRHO e seus discípulos (IV séc. a. C.): duvidam do que sejam as coisas em si mesmas. — ARCESILAS e CARNÉADES 'mécia e nova Academia, III séc. a. C.) não negam a existência da verdade, mas a consideram incompreensível contentam-se com probabilidades, para na vida prática não ter que suspender todo juízo. ENESIDEMO (I séc. a. C.), AGRIPA (I séc. p. C.), SEKTUS EMPÍRICUS (II séc. p. C.) admitem as aparências das coisas, duvidando porém se as coisas são ou não como aparecem contentam-se com estas aparências, devidas a uma tendência natural da nossa estrutura psicológica e necessárias para a vida prática.

Modernamente, aderiram ao ceticismo: no séc. XVI, MONTAIGNE, CHARRON, SANCHEZ; — no séc. XVIII, LA MOTHE, HUET, PASCAL; no séc. XIX, JOUFFROY, GOBLOT — Muito afins ao ceticismo e reduzíveis a êle são o *Subjetivismo*, o *Idealismo*, o *Empirismo*...

Em resumo, o Ceticismo aceita o fato de afirmarmos e admitirmos, de certo modo espontâneo e necessário, muitas verdades como certas; mas atribui a necessidade destas afirmações a uma tendência cega, puramente subjetiva, proveniente da nossa estrutura psicológica e a motivos de ordem prática, *negando que possamos ter motivos de ordem intelectual, logicamente suficientes*, para percebermos claramente que o perigo do erro é excluído, i. é, nega que possamos ter *certezas logicamente legítimas*, o que equivale a considerar tudo como incerto.

34 O DOGMATISMO, pelo contrário, afirma a existência no homem de certezas *legítimas*, não só *psicologicamente*, mas também *logicamente*, i. é, baseadas em motivos de ordem *intelectual*; legitimidade lógica já conhecida implicitamente, "*in actu exercito*", em qualquer juízo direto, antes de qualquer crítica ou pesquisa, e que se torna conhecida *explicitamente*, "*in actu signato*", e *cientificamente* do seguinte modo:

analisando os dados que a consciência conhece e nos refere direta e imediatamente acêrca dos nossos atos (pensar, duvidar, assentir, existir, querer...) — dados que todos admitem, mesmo os céticos, ao menos como fenômenos e certezas subjetivas — constata-se

a) que *possuímos certezas já* conhecidas como *logicamente legítimas antes da análise*: por ex., acêrca do ser, da própria existência, dos primeiros princípios, como o princípio de contradição...;

b) que, ao conhecer estas certezas, *conhecemos juntamente de um modo implícito*, em fôrça daquela reflexão total da intelligência sôbre si mesma que se dá em todo juízo certo mesmo direto, *a aptidão da nossa intelligência em se conformar com o objeto*, i. é, em conhecer o *que é*, a verdade;

c) que, por conseguinte, *a dúvida universal só pode ser illusória* e que o Ceticismo é uma *impossibilidade* e uma *contradição*.

Donde refuta-se o Cético fazendo-o constatar "*in actu signato*", explicitamente, as certezas logicamente legítimas que a sua posição contém e que êle de fato já admitia sem reparar nisso, convencendo-o assim de que a sua dúvida *só illusoriamente* era universal.

TESE I — Como o homem, natural e espontâneamente, antes de qualquer reflexão ou pesquisa filosófica, conhece várias verdades imediatas com certeza logicamente legítima, e conhecendo-as conhece juntamente a aptidão da intelligência para a verdade, a dúvida universal do ceticismo: considerada como fato é fisicamente impossível, considerada como doutrina envolve uma contradição patente.

Prenições.

35. 1) *Reflexão* (de *re-flectere*, tornar a voltar sôbre), em sentido geral, é uma volta do conhecedor sôbre uma coisa conhecida.

A reflexão é *total (completa)*, quando do objeto, conhecido como é, a faculdade se volta para si mesma atingindo seu próprio ato e sua própria natureza de faculdade cognitiva: assim, a que se dá no ato do juízo e da autoconsciência; senão é *parcial (incompleta)*: assim, a que se dá nos sentidos.

A reflexão é *natural*, quando provém da natureza mesma da faculdade cognitiva e de seus atos: assim, a que se dá no ato do juízo certo, no qual, para conhecer um objeto, a inteligência deve necessariamente conhecer também a conformidade do seu ato com o objeto e a sua própria natureza cognitiva. — É *artificial, científica ou filosófica*, quando é feita por estudos e pesquisas metódicas: assim, a que estamos fazendo na solução do problema crítico.

2) *Juízo* é o ato no qual a inteligência, conhecendo, afirma ou nega alguma forma (qualidade, entidade), significada pelo predicado, de um ser significado pelo sujeito da proposição.

É *direto* o juízo no qual simplesmente julgamos a realidade: ex.: Pedro é homem; — é *reflexo* o juízo no qual tornamos a julgar um juízo precedente: ex.: “Pedro é homem” é um juízo certo.

3) No Juízo (direto ou reflexo), conhece-se:

in actu signato (= explicitamente, designadamente), o que do objeto se afirma ou nega explicitamente, como termo direto do conhecimento; ex.: que Pedro seja homem, no juízo “Pedro é homem”;

in actu exercito (= implicitamente, pelo fato de exercer o ato do juízo), tudo o que está implícita e necessariamente contido e exigido no ato para que ele se possa dar (exercer): assim, o conhecimento da própria existência, do princípio de contradição, da natureza cognitiva da faculdade.

Pode haver contradição entre o que se afirma “*in actu signato*” e o que está contido “*in actu exercito*” dessa mesma afirmação. A nossa tese fará precisamente ver que o cético cai nesta contradição.

4) O Ceticismo pode ser considerado:

a) *como doutrina*, i. é, como teoria que afirma a dúvida universal; ou *como fato*, i. é, como estado real psicológico e lógico de alguém que duvidasse de tudo;

b) na ordem *especulativa*: estado de suspensão (dúvida) acêrca de toda a certeza especulativa legítima; ou na ordem *prática*: estado de dúvida acêrca de toda a certeza prática, dirigida à vida real de cada dia. (23)

(23) Cfr. MORANDINI, obra cit., pp. 36-37.

Os céticos admitem a impossibilidade do Ceticismo como fato na ordem prática; mas admitem a sua possibilidade na ordem teórica, afirmando que a vida prática é possível com este estado de dúvida especulativa. Começam duvidando do valor de todo o conhecimento espontâneo e imediato e exigindo uma demonstração em sentido estrito da aptidão da nossa inteligência para atingir a verdade; vendo que esta demonstração é impossível, estabelecem a sua teoria: duvidar de tudo especulativamente, praticamente comportar-se na vida como se as coisas fôsem tais como nos aparecem.

DIVISÃO DA TESE. — Na tese tornaremos *explicitamente* evidente a legitimidade lógica do nosso conhecimento espontâneo imediato (*I parte*) e da aptidão da nossa inteligência para atingir a verdade (*II parte*), donde deduziremos a impossibilidade do fato da dúvida universal e a contradição contida na doutrina cética (*III parte*).

I Parte: O homem conhece várias verdades imediatas com certeza logicamente legítima, antes de qualquer reflexão filosófica.

35a. ARGUMENTO. — Uma certeza é logicamente legítima quando a *inteligência vê* que o erro é absolutamente impossível no caso.

Ora o homem em várias afirmações suas, antes de qualquer reflexão filosófica, vê que o erro é absolutamente impossível, por ex., na afirmação do ser, da existência própria, dos primeiros princípios (como o princípio de contradição)...

Logo o homem conhece várias verdades imediatas com certeza logicamente legítima.

Prova da MENOR. — 1) Todo homem, no exercício habitual das suas faculdades cognitivas, tem certamente consciência de estar conhecendo, sentindo, entendendo, querendo. Não pode este fato evidentiíssimo ser negado com sinceridade, pois a sua negação equivaleria à afirmação da mesma consciência. E de fato não é negado por ninguém.

Ora, nesta consciência de estar conhecendo, está implicitamente contida a consciência: a) de estar conhecendo, não o puro nada, mas algo em oposição ao nada; — b) de distinguir um objeto de outros; — c) da realidade atual do nosso Eu.

Mas: a) o que se opõe ao nada é o *ser*; — b) distinguir um objeto de outros, é negar que êle seja êstes outros, que êle e os outros (não-êles) sejam a mesma coisa — é reconhecer e admitir a verdade do princípio de contradição; — c) a realidade atual do nosso Eu é a existência própria.

Logo nenhum homem, no exercício habitual das suas faculdades cognitivas, pode deixar *de ter certeza* da existência do ser, da verdade do princípio de contradição e da própria existência. (24)

2) Estas certezas são *imediatas*, anteriores a qualquer pesquisa, porque as possuímos em qualquer julzo afirmativo ou negativo, desde o primeiro que fizemos, como pressupostos indispensáveis, impossíveis de serem postos em dúvida ou demonstrados, precisamente porque qualquer dúvida ou demonstração verdadeira, inteligível e consciente, os pressupõe necessariamente.

3) Estas certezas imediatas são *lógicamente legítimas*, porque vemos com plena evidência que a respeito delas o êrro é absolutamente impossível e que não é possível negá-las sem ipso facto afirmá-las, como se pode ver:

a) *de um modo geral*: afirmar que estas certezas primeiras, espontâneas e fundamentais, são falsas e illusórias, seria afirmar uma illusão *universal*; mas afirmar uma illusão universal, é admitir uma coisa como certa: esta mesma illusão universal; admitir uma coisa como certa, é negar que a illusão seja universal; logo afirmar uma illusão universal é negá-la; mas se é impossível a illusão universal, as certezas fundamentais não podem ser falsas e illusórias;

b) na afirmação da existência do *ser*, da *realidade*: qualquer ato de conhecimento supõe um objeto conhecido (n. 4); o mínimo que se possa dizer do ato e do objeto é que são "algo", em opposição ao "puro nada"; mas o que se opõe ao "puro nada" é entidade, realidade, ser; logo qualquer ato de conhecimento supõe a existência de alguma entidade, de alguma realidade, de algum ser; donde negar com um ato explicito e consciente a existência de toda realidade, de todo ser, é afirmar implicitamente a existência de alguma realidade, de algum ser; logo acêrca da existência do ser, vemos que

(24) Ofr. MORANDINI, obra cit., pp. 23-31.

o erro é impossível, e portanto temos uma certeza logicamente legítima;

c) na afirmação da própria existência:

~~“Que aconteceria, se eu me enganasse? se eu me engano, existo. Pois quem não existe, é claro que nem se enganar pode: donde se me engano, por isso mesmo existo. Porque eu existo se me engano, como é possível enganar-me acêrca da minha existência? Logo uma vez que eu existiria mesmo se me enganasse, sem dúvida nenhuma no afirmar a minha existência não me engano.”~~ (Sto. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, l. 11, c. 26.)

Quem afirmasse explicitamente duvidar, ou negar, ou errar acêrca da própria existência, afirmar-se-la, ipso facto e implicitamente, existente como duvidando, negando, errando: pois o “nada” nem duvida, nem nega, nem erra. Donde negar explicitamente a própria existência é afirmá-la implicitamente. Logo a inteligência vê que o erro é impossível, e isso por um motivo logicamente suficiente, pois vê que o erro seria uma contradição: *errar seria não errar*. E ela vê isso em qualquer ato consciente em que se perceba agindo: “no pensar alguma coisa percebe que existe”. (Sto. TOMÁS, I, q. 117, a. 1.) E a razão disso é porque os nossos atos são percebidos e referidos pela consciência, não de um modo abstrato, como atos existentes por si mesmos, mas de modo concreto, como atos existentes em nós e como produzidos por nós.

Logo acêrca da própria existência temos uma certeza logicamente legítima.

d) na afirmação dos primeiros princípios, como o de *contradição*:

“É próprio destes princípios não somente que sejam necessariamente verdadeiros por si mesmos, mas também que não possamos deixar de ver que eles são verdadeiros.” (SANTO TOMÁS, *In I Post. Analyt.*, lect. 19), isto é:

— são necessariamente verdadeiros por si mesmos, porque o predicado pertence à essência do sujeito ou é uma sua propriedade necessária, donde pela simples análise do sujeito e do predicado vê-se o nexó existente entre eles;

— não podemos deixar de os conhecer e reconhecer como verdadeiros, porque os seus termos não podem deixar de ser conhecidos, pois constam das primeiras noções que a intell-

gência adquire. Assim, não há ninguém que ignore a noção de “coisa, ser”: é a primeira que a nossa inteligência progressiva conhece, porque é a mais indeterminada e a mais simples, sendo por isso realizada em tudo o que é, de qualquer modo que seja. Sòmente o “puro nada” não é “coisa”, i. é, sòmente o “nada” é “não-coisa”. E a inteligência vê imediatamente que no conteúdo de “coisa, ser” não está contido “não-coisa, não-ser”; vê a diferença que há entre “coisa” e “não-coisa”, entre “entidade” e “nada”, entre a afirmação e a negação. Basta ter concebido algo como “ser” para excluir implicitamente que êle seja o nada, o não-ser; uma afirmação não pode ter significação alguma, se não estiver unida implicitamente com a negação do oposto. Logo a inteligência vê imediatamente que “coisa” não pode ser “não-coisa”. Daí a fórmula do princípio de contradição: uma coisa não pode juntamente e sob o mesmo aspecto ser e não ser, i. é, ser “coisa” e ser “nada”.

A certeza que temos do princípio de contradição é *lógicamente legítima*, pois a inteligência vê que não é possível o êrro acêrca dêste princípio, porque *negá-lo é afirmá-lo*. Com efeito, quem nega a verdade dêste princípio, ipso facto reconhece que a negação dêle não é a mesma coisa que a sua afirmação; mas reconhecer que uma negação não é a mesma coisa que uma afirmação, é afirmar e admitir implicitamente o princípio. Logo qualquer afirmação ou negação (= qualquer juízo) contém implicitamente o reconhecimento e a acetação do princípio de contradição. Por isso ARISTÓTELES diz que negá-lo é virar planta, pois seria impossibilitar-se qualquer conhecimento, qualquer juízo. (Cfr. infra, ns. 103 e segs.)

Semelhante constatação poderia ser feita acêrca de *outros princípios*, como o de causalidade, o de finalidade (25); acêrca de *várias afirmações* que ninguém ignora nem pode ignorar, desde que entenda os têrmos, como: o todo é maior do que uma de suas partes, o mal se deve evitar, o êrro é um mal.

Donde ficou constatado, *explicita e cientificamente*, que todo homem conhece várias verdades imediatas com certeza *lógicamente legítima*.

(25) A exposição dêstes princípios será feita infra, no problema da existência do Deus, ns. 238-248 e n.º 301.

II Parte: No mesmo ato do juízo direto em que conhecemos estas certezas, conhecemos juntamente a aptidão da inteligência para atingir a verdade.

26. A aptidão da inteligência para conhecer a verdade, 1. é, para conformar-se com o objeto:

a) *não se pode propriamente demonstrar*, porque seria uma *petição de principio*, pois: demonstrar é partir de conhecimentos já admitidos como certos para chegar a um novo conhecimento, ignorado antes; ora o possuir de fato conhecimentos certos supõe evidentemente que a inteligência seja apta para isto; logo uma demonstração da aptidão da inteligência já suporia esta aptidão, o que é petição de principio;

b) *nem precisa de demonstração propriamente dita*, porque ela é *imediatamente* conhecida com certeza legítima, embora só implicitamente, *com o condição necessária*, em qualquer conhecimento certo imediato;

c) *basta, pois, pela análise* do que se requer para conhecer, *tornar explicito, in actu signato*, o conhecimento desta aptidão, já contido implicitamente em qualquer certeza legítima. Por exemplo, do seguinte modo:

ARGUMENTO. — O homem tem de fato certezas imediatas logicamente legítimas: foi constatado na 1.^a parte da tese.

Ora é impossível conhecer de fato explicitamente (= *in actu signato*) um objeto com certeza logicamente legítima, sem também conhecer implicitamente (= *in actu exercito*); no mesmo ato do juízo direto, a aptidão da inteligência para atingir a certeza.

Logo o homem, ao conhecer as certezas imediatas constatadas na 1.^a Parte, conhece também de modo implícito a aptidão da inteligência para a verdade.

Prova da MENOR. — Conhecer a verdade é conhecer a conformidade da nossa inteligência com o objeto.

Conhecer um objeto com certeza logicamente legítima é, como o atesta a consciência (n. 21), ter evidência do objeto = perceber que o objeto se está manifestando à inteligência = ver que aquilo que se afirma do objeto está realmente nêle = ver que o objeto é em si mesmo como a inteligência o apreendeu, o pensou e o afirma = ver que há conformidade entre o ato da inteligência e o objeto.

Mas para ver esta conformidade é necessário que a inteligência saiba que o seu ato (a simples apreensão do objeto) é realmente apreensivo e manifestativo do objeto = que é de natureza cognitiva, que é um conhecimento.

Por outro lado, este ato não é senão uma determinada modificação que a inteligência, ao reagir sobre os dados da imaginação provenientes do objeto, introduziu em si mesma, pela qual modificação ela se tornou uma semelhança viva do objeto.

Donde conhecer o seu ato como representativo do objeto é, para a inteligência, conhecer-se a si mesma como semelhante ao objeto.

Mas conhecer-se a inteligência como princípio produtor de um ato cognitivo que a torna semelhante ao objeto, é o mesmo que conhecer-se precisamente como poder, faculdade cognoscitiva, apta para se conformar com o objeto: pois é pela natureza das suas operações que se manifesta a natureza das faculdades.

Vendo-se, pois, produzir *de fato* atos de conhecimento, a inteligência nesta atividade reconhece-se faculdade *apta* para conhecer, vê esta aptidão em exercício, em atividade: como uma planta que se percebesse produzir de fato uva, se reconheceria videira; como quem se percebe levantando de fato um péso, se percebe capaz de o levantar. Com efeito: "*ab esse ad posse datur illatio*", da realização de um fato infere-se logicamente a sua possibilidade.

Logo é impossível termos de fato um conhecimento explícito de um objeto com certeza logicamente legítima, sem também conhecer implicitamente, no mesmo ato do juízo direto, a aptidão da inteligência para atingir a verdade.

Em resumo. No juízo direto certo a inteligência conhece, sem perigo de errar, que o ato com o qual atingiu o objeto é realmente conforme com esse objeto. — Ora é impossível conhecer este ato como conforme com o objeto, sem reconhecer que ele é apreensivo e manifestativo do objeto, i. é, de natureza cognitiva. — Logo a inteligência, no juízo certo, conhece a natureza cognitiva do seu ato, conhece que ele é um conhecimento. — Mas, para a inteligência, saber que o seu ato é um conhecimento, é conhecer implicitamente que ela é uma faculdade cognitiva, apta para atingir a verdade. — Logo não pode a inte-

Inteligência fazer um juízo certo, sem conhecer implicitamente a sua natureza cognoscitiva e a sua aptidão para atingir a verdade.

37 OBSERVAÇÕES. — 1) *Como pode a inteligência conhecer a própria natureza cognitiva, i. é, a sua aptidão para se conformar com a realidade, e por conseguinte conhecer a verdade? — Pode precisamente porque, sendo espiritual, a inteligência é capaz de voltar-se, dobrar-se sobre si mesma de um modo completo (reditio completa).*

A verdade, diz Sto. Tomás, “é conhecida pela inteligência enquanto ela volta sobre o seu ato, não somente conhecendo-o, mas conhecendo a conformidade dêle com a realidade: esta conformidade porém não pode ser conhecida, sem conhecer a natureza do princípio ativo, i. é, da inteligência, (e saber) que esta natureza é de se conformar com a realidade: donde é pelo fato de se voltar sobre si mesma que a inteligência conhece a verdade” (*De Veritate*, q. 1, a. 9).

A inteligência sabe que possui uma natureza, sabe que é um poder, precisamente o poder de se conformar com a realidade. E é enquanto sabe isso que ela pode afirmar alguma coisa da realidade, pois: se afirmar é atribuir uma propriedade a um objeto, como poderia a inteligência ousar afirmar, se não soubesse que ela é apta para, no seu conhecimento, se conformar ao que a realidade é? Poderá errar às vezes, pensando ser conforme com o objeto, quando de fato não é: mas sem a segurança de possuir por sua natureza esta aptidão, nunca poderia afirmar nem negar nada acêrca da realidade.

E é graças ao funcionamento desta “reflexão total” que a inteligência pode ver a conformidade do seu ato e da sua afirmação com a realidade; e é por isso que o ato do juízo é conhecido no seu valor, i. é, como afirmação da realidade e da verdade.

Donde todo juízo tem valor crítico, porque implica um controle implícito da inteligência sobre o seu ato, para ver se, afirmando, diz o que realmente é. É esta “reflexão total” que justifica e legítima criticamente o conhecimento. Quando a inteligência toma consciência de estar vendo a sua conformidade com o objeto, de estar vendo que este objeto é assim como ela o afirma e não de outro modo, então ela conhece de um modo reflexo, explícito, *in actu signato*, a verdade da sua afirmação. Mas esta afirmação já era verdadeira antes, no juízo *direto*, e a sua verdade já era conhecida *implicitamente* pela inteligência por meio da reflexão total, pela qual já via a sua conformidade com o objeto no ato mesmo de julgar. (26)

(26) Assim Sto. Tomás, no seu comentário ao *Perihermenias*: “Conhecer esta relação de conformidade não é outra coisa senão julgar que na realidade é assim ou não, i. é, afirmar ou negar”. *In periherm.*, l. I, lectio 3. — E na *Summa Theol.*, I, q. 16, a. 2: “Quando a inteligência julga que a coisa está em si mesma como é a forma que dela colheu,

É somente porque o juízo é a afirmação implícita e em ação (*in actu exercito*) da conformidade da inteligência com o objeto, que ele pode ser a afirmação explícita (*in actu signato*) do que o objeto é. Ex. não posso julgar e afirmar explicitamente que "esta mesa é retangular", sem reconhecer e admitir implicitamente que há conformidade entre o que penso da mesa e a mesa mesma, isto é, entre a inteligência e o objeto: o que implica necessariamente reconhecer a inteligência como apta para se conformar com o objeto = como sendo de natureza cognitiva. (27)

2) *Um ato único e simples, o juízo direto certo, faz conhecer o objeto, a conformidade da inteligência com o objeto, a natureza do ato e a natureza da inteligência. — Não porém do mesmo modo: somente o objeto é conhecido explicitamente, in actu signato, como terminando propriamente o ato de julgar: — o resto é atingido e afirmado implicitamente, porque contido no exercício mesmo do ato de julgar, in actu exercito, como causa ou condição do conhecimento do objeto.*

3) É impossível termos vários conhecimentos num único ato, quando são conhecimentos explícitos de objetos diversos, que requerem na inteligência várias determinações diferentes (= várias espécies inteligíveis). — Não é porém impossível, quando se trata, como no nosso caso, de um único objeto e das causas e condições do seu conhecimento. Basta então *uma só determinação* (= uma única espécie inteligível): aquela que, proveniente do objeto, vem atuar a inteligência tornando-a semelhante ao objeto. Por meio dela passa a inteligência ao ato de conhecer explicitamente o objeto e implicitamente a própria conformidade e a do seu ato com o objeto (= natureza cognoscitiva da inteligência e do seu ato).

4) Com o que precede ficam satisfeitas duas exigências: a) a nossa afirmação de possuir a certeza deve ser logicamente legítima e justificada; — b) e isso antes de qualquer demonstração, pois é impossível a demonstração sem premissas já conhecidas como certas.

A análise filosófica que acabamos de fazer foi necessária, não para tornar logicamente válidas as certezas imediatas consideradas antes como ainda não-válidas, mas para constatar e tomar consciência *explicita*, "*in actu signato*", de certezas que já eram logicamente válidas e já implicitamente conhecidas como tais em qualquer juízo verdadeiro que todo homem faz desde que pensa em alguma coisa.

Ficou, assim, *explicitamente* evidente que a inteligência não pode um só instante sequer, se compreende o que diz e toma

então *primo cognoscit et dicit verum*. E faz isso compondo e dividindo (= afirmando e negando)."

(27) Cfr. C. GIACON, obra cit., p. 100-2; e principalmente C. BOYER, *Le sens d'un texte de Saint Thomas (De Veritate, q. 1, a. 9)*, no "Gregorianum", ano 1924, vol. V, pp. 424-443, de que muito nos servimos em toda esta questão.

consciência da própria atividade, dizer que ela ignora o seu valor e sua aptidão para conhecer a verdade. Desta aptidão temos um duplo conhecimento: o primeiro, *natural e implícito*, em qualquer juízo direto certo, por meio da reflexão natural total pela qual ~~temos consciência de ser o nosso juízo conforme com o objeto;~~ — o segundo, *científico* (artificial) e *explícito*, ~~no re-conhecimento da~~ verdade por meio da análise filosófica declarativa.

5) Ficou também evidente que *nenhuma espécie de dúvida universal* pode licitamente ser estabelecida como início da Crítica. Qualquer método crítico que começar com a dúvida *universal*, quer *real* (= a inteligência suspende realmente o seu assentimento a tudo), quer *fingida* (= a inteligência na realidade adere firmemente, mas procede como se não aderisse),

a) *é ilegítima*, pois como vimos, temos e não podemos deixar de ter certezas imediatas verdadeiras, já conhecidas como tais; donde é ilegítimo pô-las em dúvida e é também impossível;

b) *coloca-se na impossibilidade lógica de chegar à certeza*, pois partindo de premissas que julga (ou apresenta como) duvidosas, em boa lógica, só poderá chegar a conclusões também duvidosas, nunca a conclusões certas. Qualquer análise ou reflexão filosófica, feita por uma faculdade de cuja aptidão se duvida, só poderá ter valor duvidoso. (28) Toca, sim, à inteligência legitimar o valor dos seus conhecimentos e ver até onde eles se estendem, e não a outra faculdade, senão teríamos um processo sem fim: voltava a questão acerca desta outra faculdade; mas a inteligência deve primeiro ver-se apta para conhecer, senão todo o seu trabalho será vão. Donde a dúvida não se pode estender à aptidão mesma para conhecer, a qual, como vimos, é natural e legitimamente conhecida e afirmada, *não a priori*, mas *no ato mesmo* em que a inteligência formula um juízo verdadeiro: quando temos consciência de possuir conhecimentos infalíveis, podemos legitimamente e sem dúvida nenhuma afirmar a capacidade da nossa inteligência para a verdade. E na I Parte da tese foi constatado que formulamos realmente juízos infalivelmente verdadeiros. (29)

(28) "Esta é a contradição que está à base do Kantismo: "Descrê da razão humana e quer sujeitá-la a um exame crítico para ver se ela é ou não apta para atingir a verdade. Como porém o homem não tem duas razões para examinar uma pela outra, suposta certa e infalível em seus processos, todas as conclusões do Kantismo serão necessariamente juízos da razão sobre o seu próprio valor. Ora o Kantismo começa por pôr em dúvida o valor da razão e por conseguinte priva-se antecipadamente do único instrumento de crítica e de análise. Kant é semelhante a um astrónomo que, para observar o céu, começasse por quebrar o único telescópio que possuísse." SANTANNA S. J., *Apologética*, Lisboa, 1901, p. 223.

(29) Cfr. LUIZ FORTUNA, *Logica Maior*, pp. 477-487; DE TONQUÉDEC S. J., *La Critique de la Connaissance*, pp. 441-444.

III Parte : O Ceticismo: considerado como fato, é fisicamente impossível; considerado como doutrina, envolve uma contradição evidente.

38. A) Como fato, é fisicamente impossível.

I ARG. — Pela existência de verdades imediatas necessariamente conhecidas.

Como vimos na I Parte da tese, há verdades imediatas que não podemos não admitir como logicamente certas, porque nelas vemos que o erro é impossível, e esta evidência as impõe, necessitando-nos a dar a adesão, queiramos ou não. Destas verdades, e são muitas, é impossível duvidar realmente.

Entre elas, três são chamadas *fundamentais e primitivas*, as quais, embora não tenham sido cronologicamente as primeiras verdades que vimos a conhecer explicitamente, contudo se acham implicitamente em todo juízo; verdades que é impossível pôr em dúvida, sem ipso facto afirmá-las como certas. São: a existência pessoal do Eu pensante (*fato primeiro*), o princípio de contradição (*princípio primeiro*), a aptidão da nossa inteligência para conhecer os objetos, i. é, as coisas que se apresentam a ela (*condição primeira*). — Quem quer que pense, duvide . . . , reconhece ipso facto, *in actu exercito*, que êle existe, que distingue a sua afirmação da afirmação contraditória, que conhece algo cuja verdade é apto para afirmar.

Donde é impossível o estado da dúvida universal, a não ser que alguém queira virar "tronco", como diz Aristóteles, e impedir qualquer atividade da sua inteligência, nem mesmo imitar Cratylo, que se mantinha calado mas movia um dedo. O que, de resto, é impossível, tanto na ordem especulativa como na ordem prática, na qual o homem está necessitado a pensar, a julgar, a regular sua atividade segundo circunstâncias concretas e princípios reconhecidos como certos; por isso, mesmo a certeza prática admitida pelos céticos requer certeza especulativa. (30)

II ARG. — Pela análise da mesma dúvida.

O simples fato de duvidar implica o conhecimento de várias certezas especulativas: a própria existência, a noção da dúvida e da certeza e sua distinção, o princípio de contra-

(30) Cfr. JOLIVET, *Traité de Philosophie*, vol. III: *Métaphysique*, pp. 101-103 e STO. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, l. 3, c. 4 e segs.

dição, a insuficiência dos motivos para dar certeza, o sentido das palavras usadas e das afirmações feitas. . . Diz SANTO AGOSTINHO: "Se duvida vive, lembra os motivos da dúvida, percebe-se ~~duvidando, deseja estar certo, pensa, sabe que pensa, julga que não deve assentir temerariamente. Quem quer que esteja duvidando, de tudo isso não deve duvidar, pois sem isso seria impossível o ato da dúvida.~~" (*De Trinitate*, X, 14.)

Donde a análise do ato da dúvida nos leva *com necessidade lógica* a certezas verdadeiras, necessariamente conhecidas para se poder duvidar.

Logo, *como fato*, a dúvida não pode ser universal.

B) *Como doutrina, envolve contradição.*

ARG. — O Ceticismo, como doutrina, é a teoria que afirma que devemos duvidar de tudo, por sermos incapazes de atingir a verdade com certeza logicamente legítima.

Ora esta doutrina é proposta pelo cético:

a) ou como *certa*; então é dizer: "é certo que não há nada de certo", o que é evidentemente contradição explícita. E se o cético pretendesse provar esta sua posição, se contradiria ainda mais, pois admitiria também como certa a verdade das premissas e o valor do raciocínio;

b) ou como *provável*; então é dizer: "é provável que não há nada de certo". Mas desta mesma afirmação, o cético

— ou *está certo*, e equivale a dizer "é certamente provável que não há nada de certo", o que é contraditório como no 1.º caso;

— ou *não está certo*, e isto

ou porque julga que os motivos pró e contra o ceticismo *são iguais*: o que supõe a certeza da discriminação destes motivos (e por conseguinte, a certeza do princípio de contradição), da igualdade destes motivos, de um critério para distinguir o certo do incerto e para avallar o valor e a igualdade dos motivos. . . ; donde, também neste caso, o cético admite certezas e se contradiz;

ou porque *não tem motivo* nem pró nem contra. Mas então não é propor o ceticismo como doutrina, pois uma doutrina sempre aduz razões, certas ou prováveis, da sua afirmação. Porém, mesmo esta posição contém contradição implícita, pois

supõe a certeza de não possuir motivos, a certeza de que possuir e não possuir motivos não é a mesma coisa (princípio de contradição), a certeza de que não se deve afirmar nada sem motivo seguro, ~~a certeza de que a posição cética é diferente da posição não cética.~~

De resto, todos estes recursos do cético provam que ele procura fugir das contradições (e isso demonstra que ele admite como certo o princípio de contradição), mas sem o conseguir: só foge de umas para incorrer noutras. Leva sempre consigo a contradição *essencial* desta doutrina: também o conhecimento provável é um conhecimento, é saber que a mente não alcançou ainda a certeza para a qual é feita e tende; isso pressupõe o conhecimento da aptidão da mente para conhecer a realidade: saber que não sabe é um saber, pois é afirmação da existência real de um determinado estado da mente; donde o Ceticismo é sempre a *negação* de toda a certeza *junta com a acettação de algumas certezas.*

Logo sob qualquer forma que seja proposto, o Ceticismo inclui sempre algumas certezas, inclui sempre o Dogmatismo, e por conseguinte não pode afirmar-se sem ipso facto negar-se. — É esta a refutação eficaz do Ceticismo, *por redarguição*, já usada por ARISTÓTELES (*Metafísica*, l. 4, c. 3 e 4), pela qual se torna evidente que o cético não pode afirmar sua posição sem ter que admitir o que ele nega. (31)

De tudo o que precede ficou evidente que a dúvida universal é *psicológicamente impossível.*

Mas então, como explicar o fato de vários filósofos, aliás sinceros, poderem declarar que se achavam neste estado?

É porque a afirmação explícita da dúvida universal, embora seja em si contraditória como vimos, contudo não necessariamente é sempre percebida explicitamente como contraditória. Pode alguém, não prestando atenção às certezas implicitamente contidas no estado de dúvida, deixar-se levar

(31) A *redarguição* é uma argumentação *ad hominem*, na qual, de coisas menos conhecidas mas concedidas pelo adversário, se procede para coisas mais conhecidas mas negadas pelo adversário. Não é uma demonstração propriamente dita, mas uma refutação *ex absurdis*, que tem por fim reduzir o adversário a uma contradição evidente e levá-lo a reconhecer verdades certíssimas que ele admite de fato por certeza natural. (MORANDINI, obra cit., pp. 63-64).

pela aparência de premissas não suficientemente analisadas, como por exemplo: que não nos devemos fiar em faculdades que se podem enganar e de fato se enganam às vêzes; que, para termos a segurança de possuir a verdade, deveríamos poder comparar nossas idéias com as coisas, o que é impossível, etc...

Este estado de dúvida pode facilmente ser dissipado: para isto, basta tornar *explicitas* as certezas que a dúvida contém e que o cético implicitamente já admitia. É o que fizemos nesta Tese. Perceberá então o cético, que a sua dúvida só *ilusoriamente* era universal, de fato não era universal. (32)

39. OBJEÇÕES.

I OBJEÇÃO. — Não nos podemos fiar em faculdades que se enganam. — Ora as nossas faculdades se enganam, pois é incontestável a *existência de erros* nas nossas percepções, afirmações e raciocínios, e *das contradições* nas opiniões humanas. — Logo não nos podemos fiar nestas faculdades, e por conseguinte nem ter certeza.

RESPOSTA. — Distingo a **MAIOR**: Não nos podemos fiar em faculdades que se enganam *per se e sempre, concedo*; que se enganam *per accidens e só algumas vêzes, subdistingo*: se não temos um critério para distinguir quando erram e quando não erram, *concedo*; se temos este critério, *nego*. — Contradistingo a **MEIOR**. E assim, fica evidente que não há consequência. Donde nega-se a conclusão.

Explicação — a) É claro que não nos deveríamos fiar em faculdades que errassem por sua natureza e sempre, ou se, errando algumas vêzes, não tivéssemos um critério para distinguir quando erram e quando não erram.

b) Mas é evidente que não erramos sempre, pois possuímos verdades acêrca das quais vemos ser impossível o êrro, verdades que qualquer cético admite de fato, embora inconscientemente (*I Parte da Tese*). E o fato de errarmos algumas vêzes, não só não prova que sejamos incapazes de certeza legítima, mas, pelo contrário, prova que somos capazes, pois: é só pela sua oposição a uma verdade certa conhecida, que uma afirmação poderá ser reconhecida como errada. Sei estar errada a afirmação de que "dois mais dois dá cinco", porque sei que dá quatro. A ilusão supõe sempre uma realidade, em cujo confronto a ilusão é ilusão e não realidade. Donde a ilusão, a dúvida, o êrro não podem ser *iniciais*; êles supõem sempre certezas conhecidas e, por conseguinte, só serão possíveis enquanto conhecemos já algumas realidades; mas isso implica a certeza de que a nossa mente é apta para atingir e conhecer a realidade, o que é. Logo esta certeza não pode ser uma ilusão, pois deve preceder a possi-

(32) Cfr. BOYER, obra cit., Vol. I, p. 200.

bilidade mesma da ilusão. A discussão e a pesquisa manifestam e pressupõem esta aptidão real, pois entanto são possíveis a discussão e a pesquisa, enquanto se presume que é possível chegar a discernir uma opinião mais provável, e isto supõe a certeza de que existe uma verdade absoluta que nós gulê neste discernimento. (33)

c) Os sentidos propriamente não erram, pois não julgam; é a inteligência que pode errar, interpretando mal os dados fornecidos pelos sentidos. Um sentido não é infalível acêrca do seu objeto próprio, como explica a psicologia (n. 93).

d) A inteligência só erra quando julga além do que percebe, ou quando raciocina mal; não erra nas noções simples e nos primeiros princípios imediatamente evidentes (ns. 95, 102-4).

e) Só há divergências sérias e intelectuais entre os homens em assuntos não imediatamente evidentes. Em muitas coisas, fatos concretos e princípios evidentes, há acôrdo absoluto, por ex. : fatos de experiência, fatos históricos, leis científicas, leis matemáticas, os primeiros princípios especulativos e morais, etc...

f) Do entrechoque das teorias contrárias saem muitas certezas científicamente estabelecidas: é assim que o homem progride na conquista da verdade.

Donde o êrro não é necessário e fatal em todos os conhecimentos humanos; logo não provém de uma incapacidade absoluta das nossas faculdades, mas de fatores *exteiores* e *accidentais*.

Logo o fato do êrro dá-nos um conselho de prudência não de ceticismo, de humildade não de desespero: a ciência humana poderá ser difícil, mas real e de valor absoluto.

II OBJEÇÃO. — Mas precisamente *não há critério* para distinguirmos o êrro da verdade, pois:

Não possui êste critério, de modo a poder estar objetivamente certo, quem, quando erra, não percebe que está errando. — Ora é precisamente o que acontece: quando erramos pensamos estar certos. — Logo não temos um critério para distinguir quando erramos e quando não erramos.

RESPOSTA. — *Distingo a Maior*: Não possui...

... se não percebe, *nem pode perceber*, clara ou confusamente, implícita ou explicitamente, *concedo*;

se não percebe por falta de atenção, *mas pode perceber*, nego.

Contradistingo a Menor.

Explicação. — Nas nossas várias afirmações, a *consciência faz diferença* no caso do êrro e no da certeza. Ela percebe se há ou não a "reflexão completa", i. é, a apreensão do objeto e a conformidade do seu juízo com o objeto; ela atesta se há ou não há evidência, basta prestar-lhe atenção. Mas conhecer que não há evidência numa nossa afirmação, é conhecer o êrro de um modo confuso e implícito. É claro que se percebêssemos explicitamente

(33) Cfr. GIACON, *Le Grandi Test del Tomismo*, pp. 96-98.

que a nossa afirmação é um erro, não a poderíamos fazer internamente, e se a afirmássemos exteriormente com palavras, seria falar contra o pensamento, seria mentira. — O erro é devido ao influxo da vontade precipitada, que faz dar a adesão antes de se ter esta "~~reflexão completa~~" e esta evidência. Este influxo, nos casos de evidências imediatas (primeiros princípios), não se pode dar; nos outros casos pode ser controlado, conforme o que foi dito nos ns. 21 e 22. A falta de evidência é motivo por si suficiente para suspender a adesão ou retratá-la em caso de erro.

III OBJEÇÃO. — Mas este critério da evidência deveria, por sua vez, ser verificado e julgado por outro critério, e assim por diante, *in infinitum* Donde a certeza nos foge eternamente.

RESPOSTA. — Distingo o Antecedente: Mas este critério... se não é critério *último*, nem tem valor *por si mesmo, concedo*; se é critério *último* e tem valor por si mesmo, *nego*.

Explicação. — É de fato necessário um critério *último*, que tenha valor por si mesmo e não necessite ser julgado por outro critério ulterior. Mas a evidência é precisamente este critério *último* que vale por si mesmo, i. é, que por si mesmo nos faz distinguir o certo do não-certo. Pois, como vimos na tese sobre o Critério da Certeza (ns. 20-22), a evidência é a presença do objeto manifestada à inteligência, é a conformidade entre o que a inteligência afirma do objeto e o objeto mesmo; e isso não se pode dar no erro, porque do erro, que é o "nada", não se pode ter evidência. — Ora quando a inteligência percebe e vê que a sua afirmação é conforme com o objeto manifestado a ela e que nisso o erro não se pode dar, ela possui realmente um critério que por si mesmo basta para distinguir a verdade do erro, o certo do não-certo, nem precisa recorrer a outro critério. Assim como para ver a luz e distingui-la das trevas, não há necessidade senão da luz mesma: a luz não precisa ser iluminada por outra luz para ser vista. Logo é falso que a certeza nos esteja fugindo eternamente: possuímo-la legitimamente quando temos a evidência.

IV OBJEÇÃO. — Mas este critério não pode ser usado legitimamente sem círculo vicioso e petição de princípio, pois:

Quem percebe e atesta que temos evidência é a consciência, a qual não é senão a mesma inteligência ou um ato dela. — Ora é precisamente do valor da inteligência que se duvida, é este valor que seria preciso antes estabelecer. — Logo servir-se, como de critério, de um ato desta mesma inteligência, da qual ainda não se conhece o valor, é ilegítimo, é uma petição de princípio, um círculo vicioso. (*Arg. do Dialéto*).

RESPOSTA. — a) É realmente a inteligência que deve estabelecer e conhecer o seu próprio valor. Pode porém fazê-lo porque pode refletir sobre si mesma, sobre o seu ato e conhecer-lhe a natureza apreensiva, i. é, cognoscitiva (n.º 36, *prova da menor*).

b) Não é possível, mas nem necessário, que a inteligência conheça este valor *antes* de qualquer ato seu: basta que o co-

nheça *no exercício mesmo da sua atividade*, como acontece com qualquer instrumento, cuja aptidão é reconhecida no seu uso.

c) A inteligência conhece explicitamente este seu valor e aptidão, não por meio de uma demonstração propriamente dita (o que seria de fato uma petição de princípio, n.º 38, a), mas por simples constatação e evidência imediata ao tomar consciência explícita, pela análise, da própria atividade no ato do juízo certo, no qual, *vendo-se conhecer de fato, vê-se apta para conhecer* (ns. 36 e 37, 4.º). Logo a inteligência afirma sua aptidão, não "a priori" mas "a posteriori", não cegamente mas por um motivo objetivo evidente.

d) Onde não há petição de princípio, nem círculo vicioso. Pelo contrário, quem cai nestas contradições é o cético, quando pretende, por meio da própria inteligência, "demonstrar" que o valor da inteligência é duvidoso ou incognoscível, pois para isso deve admitir nas premissas do seu raciocínio conhecimentos certos desta mesma inteligência, cujo valor ele nega na conclusão.

ARTIGO SEGUNDO

TRANSCENDÊNCIA DO OBJETO DO CONHECIMENTO

40. Nexo e Posição do Problema. — Pela refutação do Ceticismo ficou explicitamente evidente que temos conhecimentos certos, logicamente (= criticamente) legitimados, pelos quais conhecemos o objeto como ele é (*sicuti est*).

Pergunta-se agora: qual é este objeto que atingimos *como ele é*?

É uma entidade existente distinta e independentemente do ato com o qual a atingimos e conhecemos (= *transcendência* do objeto)?

Ou é uma entidade construída totalmente pela faculdade e que se identifica absolutamente com o ato mesmo do conhecimento, de tal modo que sua única realidade consiste em ser pensada, *esse est percipi* (= *imanência* do objeto)? (34)

(34) Entendendo por "realidade" tudo o que existe de qualquer modo que seja, tudo o que não é o "puro nada", é evidente, como já notamos, que *existe alguma realidade*, pois o "nadismo", i. é, a teoria que afirmasse não existir absolutamente nada se refutaria a si mesma no momento em que se afirmasse, pois uma afirmação é algo e não o "puro nada", é uma realidade.

É também evidente que conhecemos alguma realidade em qualquer experiência ou atividade: já o vimos, por exemplo, com relação à própria existência daquele que pensa, "*in hoc quod cogitat, percipit se esse*" (SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles*, I. III, c. 46).

A *persuasão espontânea e comum* responde que os nossos conhecimentos certos terminam *imediatamente* num objeto distinto do ato de conhecer, por meio de uma representação que a inteligência forma em si mesma sob o ~~influxo do objeto, na qual e pela qual é apreendido o objeto~~ mesmo como é em si na realidade. A atitude espontânea da nossa mente, na sua atividade cognitiva, é sempre de procurar saber o *que é*, de adaptar-se ao que é; com as nossas afirmações pretendemos dizer o que o objeto é em si mesmo.

Assim, quando dizemos "esta mesa é retangular", é esta coisa real (a mesa), e não o nosso conceito, que afirmamos existir fora de nós como retangular, porque vemos realizados

Não há ilusão possível, pois, se não existisse absolutamente nada, não seria possível nem a ilusão, porque também ela não é o "puro nada".

Também o conhecimento não é puro nada, mas é uma realidade; logo, mesmo quem afirma conhecer somente o seu próprio pensamento, afirma conhecer uma realidade.

Por conseguinte, quanto ao fato da existência e do conhecimento da realidade, há uma certeza absoluta e um consenso universal em todos os sistemas filosóficos, os quais se distinguem na determinação da *natureza* desta realidade, reduzindo-a à matéria, ou à idéia, ou à atividade, ou a uma síntese a priori, ou à vontade, ou mesmo à irracionalidade. (Ver OLAIATI, *obra cit.*, pp. 78-95).

Logo trata-se, não de saber se o conhecimento atinge ou não uma realidade, mas de ver qual é e em que consiste esta realidade atingida e conhecida como ela é :

se é o *ser*, como "coisa em si" e como está em si mesmo, sem que tenha sido "relativizado", i. é, deformado ou construído pelo processo do nosso conhecimento, temos o *Realismo*;

se, pelo contrário, apesar de admitir que no conhecimento o objeto com as propriedades que lhe atribuímos são um "dado" real, se afirma que "na relação deste dado com o conhecedor, a constituição do objeto depende do modo como é conhecido" e que por conseguinte este objeto "como fenômeno" (= enquanto aparece) é diverso dele mesmo "como coisa em si", temos o *Fenomenismo*, empírico ou idealista, porque então conhecemos a realidade não *sicut est*, não como ser e coisa em si, não como é na realidade mesma, mas como nos aparece, como fenômeno. É *Subjetivismo*, porque neste caso o que conheceríamos seriam sempre as nossas próprias modificações, sensações, idéias, raciocínios, com que no processo do conhecimento revestimos o "dado", e nunca o dado mesmo, nunca o ser *sicuti est* em si mesmo.

Donde, para ter um conhecimento *realista*, não basta admitir que existe a coisa em si, mas é preciso afirmar que o que dela conhecemos é precisamente o que ela tem em si enquanto *ser real*, i. é, que o conteúdo do nosso conhecimento é realmente o conteúdo do objeto enquanto *ser*, com sua essência e existência. — Cfr. OLAIATI, *ibid.*, pp. 119-129.

nela os dois tipos de ser (mesa, retangular) expressos pelo sujeito e pelo predicado do nosso juízo.

Vale isso também nas proposições de ordem ideal e universal, como por exemplo, o triângulo é uma figura fechada ~~por três lados, o todo é maior de que uma de suas partes, é~~ honroso dar a vida pela pátria... É sempre uma realidade objetiva que afirmamos existir, independentemente de nós e anteriormente ao nosso conhecimento, lá onde ela existe, quer seja no mundo exterior, quer no nosso espírito, e existir em si tal como a afirmamos.

Tais são os dados da experiência que a consciência nos manifesta acêrca do objeto dos nossos conhecimentos.

Esta persuasão do *sensu comum* é logicamente legítima ou não passa de uma ilusão?

41. Sentenças. — O IDEALISMO moderno, ainda imbuído de relativismo e fenomenismo subjetivo, embora conceda que conheçamos verdades absolutas e comuns e mesmo o objeto como êle é, contudo reduz êste objeto ao próprio ato do conhecimento, não admitindo que possamos atingir uma realidade extramental. Donde êle responde: esta persuasão, proveniente de uma inclinação espontânea que temos de "exteriorizar" o objeto do conhecimento, não é logicamente legítima, mas deve ser corrigida, i. é, interpretada pela reflexão filosófica, a qual faz ver que ela é uma pura *illusão*,

porque o conhecimento, sendo ato imanente, não presuppõe nada de que dependa, não atinge senão a si-mesmo; donde só conhecemos fenômenos psicológicos, aparências subjetivas que construímos nós mesmos em nós de acôrdo com a nossa estrutura e cuja existência consiste em serem conhecidos.

Estas construções nossas, estas aparências, são ou não são representações de realidades exteriores a nós, de "coisas em si"? — É o que ignoramos por falta de "ponte" que nos permita passar destas aparências subjetivas para as realidades em si.

Donde o PRINCÍPIO, dito de IMANÊNCIA, comum a todo Idealismo: Como o conhecimento é um ato imanente e como é impossível à consciência sair fora de si mesma, o objeto do conhecimento só pode ser o que está na mente, i. é, o próprio conhecimento e não uma coisa distinta dêle; donde a existên-

cia dêste objeto conhecido consiste sòmente em ser pensado (*esse est percipi*).

Idealismo é, pois, o sistema, no qual a realidade experimentada é concebida como construção de uma atividade nossa. Por isso o Idealismo moderno é *subjetivista*: a nossa atividade mental não é adequadamente distinta do conhecimento nem da realidade por ela experimentada. — Pode ser:

1) *empírico*: quem conhece é o EU individual que a experiência nos apresenta. — Assim, o idealismo

a) *acósmico* (BERKELEY): nega a substância material, donde nega a existência real dos corpos, reduzindo-os a imagens nossas, impressões produzidas em nós por Deus;

b) *fenomenista* (D. HUME): nega também a substancialidade do espírito, reduzindo toda a realidade a “puros fenômenos” (= sensações e aparências nossas);

2) *transcendental*: recorre a um “EU” comum e estável que transcende e precede a experiência individual; seria êle quem propriamente teria consciência de conhecer e assim unificaria em leis universais e necessárias as experiências dos EU empíricos e individuais. — Pode ser:

a) *formal* (E. KANT): existe a “coisa em si”, o *noumenon*, e é dela que nos provém a matéria do conhecimento; mas a *forma* (= o conteúdo) dêle é fornecida por elementos subjetivos, que são as formas *a priori* da sensibilidade, da inteligência e da consciência (EU transcendental); donde o que conhecemos, não é a coisa em si como é em si (= *noumenon*), mas sòmente umas aparências construídas em nós por estas formas *a priori*, independentemente da coisa em si (= *fenomenon*);

b) *absoluto*: rejeita, como alógica no sistema, a existência de qualquer “coisa em si”, de qualquer realidade além do pensamento. — Alguns procuram conservar a multiplicidade dos pensantes: idealismo *pluralístico* (HAMELIN). Outros, mais logicamente, admitem sòmente um único pensante transcendental: idealismo *monístico*, *solipsista* (BRUNSCHVICG). Outros, mais radicalmente ainda, admitem sòmente o pensamento atual, que se está fazendo e que consiste no puro fazer-se de uma relação cognoscitiva, cujos termos são: o “pensar” sem sujeito que conheça, e o “ser pensado” sem objeto que seja conhecido. É o idealismo *monístico panlogístico*, donde resulta o *pantheísmo idealista*: tudo é a Idéla “*in fieri*”. Assim, com variantes próprias, FICHTE, SCHELLING, CROCE, GENTILE. (35)

42. O REALISMO responde: Esta persuasão comum de atingirmos um objeto transcendente, i. é, distinto do ato de conhecer, é logicamente legítima, porque fundada na evidência natural

(35) Cfr. FR. MORANDINI S. J., obra cit., pp. 84-89.

e imediata da nossa experiência e consciência. — Este objeto transcendente é o ser real, a coisa em si, ou é fundado num conhecimento do ser real; não é uma pura construção nossa, mas tem uma natureza e existência própria, em si, independentemente da nossa atividade cognoscitiva; antes, é o nosso conhecimento que depende desta natureza e existência do objeto e é normalizado por elas.

O conhecimento é um ato imanente, para isso porém não se requer uma união física do objeto conhecido com o sujeito conhecedor, mas basta a união “intencional”, a qual se dá por meio de uma “espécie inteligível”, semelhança do objeto produzida pela atividade do sujeito conhecedor sob a ação determinante e normativa exercida nêle pelo objeto, como melhor se explicará infra.

Donde, para refutar o Idealismo em geral, bastará:

- a) por meio da análise reflexiva, *fazer tomar consciência explícita* do fato de atingirmos legitimamente objetos distintos do ato de conhecer e de atingi-los como são em si mesmos;
- b) e mostrar que o princípio do Idealismo, além de falso e arbitrário, conduz a absurdos.

TESE II — Como em todo juízo certo atingimos, com certeza logicamente legítima, um objeto distinto do ato do conhecimento, o princípio fundamental do idealismo é falso. Ele é também arbitrário e ilegítimo, e conduz a absurdos.

I Parte: Em todo juízo certo atingimos um objeto distinto do ato do conhecimento; donde o Princípio do Idealismo é falso.

43. ARGUMENTO: Pelo testemunho imediato da consciência.

Em todo juízo verdadeiro, a consciência, — 1) cujo testemunho imediato é infalivelmente certo e de uma certeza logicamente legítima, — 2) com a mesma evidência imediata com a qual atesta a presença dos atos internos e a nossa existência, atesta também que estes atos são nossos, que somos o sujeito permanente e a causa deles, — 3) que, no fazê-los, tendemos para um objeto existente independentemente do nosso ato de conhecê-lo, determinante das nossas faculdades, e normalizador dos nossos atos.

Ora o sujeito pensante é distinto dos atos que êle produz, quem tende é distinto do objeto para o qual tende, quem é determinado e normalizado é distinto daquillo que o determina e normaliza.

~~Logo, em todo juízo verdadeiro, a consciência, com certeza~~ lógicamente legítima, nos atesta que com o conhecimento atingimos um objeto distinto do ato mesmo com o qual o conhecemos, i. é, atingimos um objeto transcendente.

Donde é falso o Princípio fundamental do Idealismo.

Prova da MAIOR:

1) O testemunho imediato da consciência é infalivelmente certo, porque :

44. a) Sendo dado antes de qualquer raciocínio, goza de *evidência imediata*, pois o objeto dêste testemunho (= os atos internos de sensação, de intelecção, de volição...) está na alma imediatamente unido por sua entidade e intelligibilidade com a intelligência, faculdade cognoscitiva da mesma alma; donde é percebido de modo imediato e intuitivo.

Nem pode haver *nenhuma das possibilidades de êrro*, as quais provêm do objeto, da faculdade, do meio: *não do objeto*, porque é interno, donde é apreendido como é em nós, o que no caso é idêntico a como é em si mesmo; *não da faculdade*, porque é inorgânica, espirital, donde não está sujeita a alteração (o que será demonstrado melhor em outra tese contra o materialismo); *não do meio*, porque os fenômenos internos, estando presentes na alma, são unidos imediatamente à intelligência, que é uma faculdade da mesma alma.

Logo o testemunho imediato da consciência, acêrca da presença dos atos internos (não da sua natureza, a qual não se conhece senão por raciocínio, como acontece para as outras naturezas), é absolutamente infalível; e disso temos uma certeza lógicamente legítima, pois constatamos com evidência a impossibilidade de êrro.

b) *Nem é possível negar explicitamente a veracidade e legitimidade dêste testemunho sem afirmá-las implicitamente*, pois: quem nega o testemunho da consciência, admite a existência da sua negação; ora é precisamente a consciência que atesta esta existência; logo para admiti-la é preciso admitir o testemunho da consciência. Donde não se pode negar expli-

citamente a legitimidade do testemunho da consciência sem admiti-la implicitamente.

c) Não aceitar o testemunho da consciência seria tornar impossível qualquer evidência e certeza. Donde seria o Ceticismo, que é falso como vimos na tese anterior. E os idealistas não querem ser céticos, donde admitem também eles este testemunho da consciência. Mas querem reduzir a legitimidade d'ele ao caso em que atestaria somente a presença de fenômenos internos (o Eu-fenomenico), negando-a quando atesta o sujeito d'estes fenômenos (o Eu-noumenico). Esta restrição porém, é arbitrária, porque:

2) a consciência atesta imediatamente :

a) com certeza absolutamente infalível, a nossa existência própria.

45. Porque a nossa existência é percebida implicitamente em qualquer atividade nossa, pois a consciência nos refere os atos internos de modo *concreto e individual*, como atos nossos, e não como atos abstratos e de ninguém. (36)

Ora não pode referi-los *como nossos*, sem juntamente referir o sujeito d'eles, que somos nós mesmos. Donde o testemunho da consciência, ao referir os atos internos, refere também com a mesma infalibilidade a nossa existência própria. Por isso diz SANTO TOMÁS: "Ninguém pode com assentimento pensar que não existe, porque no ato mesmo de pensar alguma coisa, percebe que existe (*De Veritate*, q. 10, a. 12, ad 7um). — Donde a dúvida e o erro são absolutamente impossíveis. (Cfr. também n. 35.)

b) com certeza "per se" infalível, a realidade e identidade do nosso "Eu" e a sua causalidade em relação aos próprios atos.

Cada homem enquanto pensa em alguma coisa:

1) Atinge-se a si mesmo, de modo que diz com certeza firmíssima: *Eu penso, Eu entendo, Eu quero, Eu existo...*, porque os atos são percebidos de modo concreto, individual, como nossos, como atos de um "sujeito" e não como atos de "ninguém". Donde a realidade do sujeito consciente, do Eu, é referida pela consciência.

(36) Nem podemos conhecer os modos de ser separados do mesmo ser. Cfr. FAROES, *L'idée de Dieu*, p. 31.

2) Este "Eu" é percebido como *permanente e idêntico*, pois é ao *mesmo Eu* que atribuímos todos os atos presentes em nós e também os passados. Assim, dizemos com toda a certeza: *Eu pensei, quis, senti dor..., penso, quero, sinto dor...*
 Logo a consciência refere a permanência e identidade do nosso *Eu*. Os Fenomenistas, como STUART MILL, TAINE, que quiseram negar isso, tiveram que confessar a "*inexplicabilidade*" da origem do conceito do nosso "Eu", das associações das idéias, dos hábitos adquiridos, da memória, dos juízos e raciocínios, da responsabilidade dos nossos atos passados. (37)

3) Este "Eu permanente", concreto e singular, é referido, não como simples expectador dos atos, mas como *causa produtora deles*, que com esforço progressivo chegou a tal conhecimento, a tal atividade: percebemos, por exemplo, o esforço que fazemos para sustentar um péso, para chegar à evidência de uma conclusão...

E esta persuasão é constante e dirige toda a atividade da nossa vida: todos os atos são atribuídos ao nosso "Eu", que fica responsável por eles (quando são livres).

Ora o que constantemente é implicado e afirmado em todo juízo verdadeiro acêrca da nossa experiência interna é "per se" infalível, porque neste caso o erro só poderia provir da natureza mesma da inteligência que "per se", i. é, por sua natureza, erraria necessariamente, e por conseguinte seria juntamente potência e impotência para conhecer, o que é impossível.

Logo o testemunho da consciência atesta, com certeza "per se" infalível, a realidade, a identidade permanente e a causalidade do nosso Eu, e isso com certeza logicamente legítima, pois vemos que o "erro "per se" é impossível.

O caso de *dupla personalidade* não se opõe a esta evidência, antes a comprova, e se explica, não por um erro "per se" da consciência, mas por amnesia parcial da memória sensitiva que esquece ora uma ora outra série de atos internos.

"Não somente êstes casos nada provam contra a existência de uma alma permanente em nós, nem contra o testemunho da consciência sôbre a existência do nosso "Eu" idêntico, mas confirmam-no, pois :

(37) Cfr. citações dêstes autores em COLLIN, *Manuel de Philosophie Thomiste*, 1949; Vol. II : Psychologic, pp. 460-1. (Veja infra, n.º 155)

a) o conteúdo da “nova” personalidade (imagens, pensamentos, tendências...) se encontra de modo manifesto ou latente na personalidade ordinária;

b) os vários “eu”, porquanto aparentemente estranhos um ao outro, contudo se conhecem e se lembram; e é precisamente neste fundo comum que se baseia a cura destas doenças: o psiquiatra ajuda o doente a reaguntar os estados dissociados e reconduzi-los a um único “eu” idêntico.

Ora nada disso poderia dar-se, se não existisse uma alma idêntica permanecendo sob os estados dissociados.

Mais. A surpresa dolorosa que fere estes doentes ao se sentirem dissociados é a mais eloqüente confirmação de que existe um observador imutável no momento da cisão”. (Cfr. GAETANI, *L’Uomo*, p. 108).

3) A consciência atesta também, com a mesma evidência, que no ato de conhecer :

a) tendemos para um objeto existente independentemente do nosso ato de conhecê-lo;

46. Para evitar o Ceticismo é preciso admitir que podemos conhecer a verdade com certeza. Ora, como já vimos, a verdade é conhecida por nós no ato do juízo, e é conhecida precisamente porque no juízo certo a consciência nos atesta com evidência a conformidade da nossa inteligência com o objeto. (Cfr. ns. 5 e 36.) — Não basta afirmar a existência de um objeto para que êle “*ipso facto*” exista e exista como o afirmamos, senão o conhecimento não passaria de um capricho, todas as contraditórias, todas as afirmações seriam iguais e verdadeiras: seria o Relativismo fenomenista, falso como o Ceticismo ao qual se reduz; mas para dizer a verdade é necessário que o objeto seja afirmado *como de fato êle é*, o que equivale a dizer que a inteligência deve conformar-se com o objeto (n. 2).

Ora, para conformar-se com o objeto, é preciso tender para êle e atingi-lo como êle é em si-mesmo. Logo a consciência, atestando em todo juízo certo a conformidade da nossa inteligência com o objeto, atesta que na realidade êste objeto, quanto à sua existência, não consiste em ser atualmente conhecido, mas preexiste em si, anterior e independentemente do nosso ato de conhecê-lo.

Sempre a verdade conhecida se nos manifesta como independente dos nossos atos, do nosso conhecimento. Assim, os primeiros princípios da razão são conhecidos como necessários, absolutos, sempre verdadeiros, enquanto o nosso ato de conhe-

cê-los é contingente e passageiro. Julgando que é honroso dar a vida pela pátria, sei que esta ação é boa independentemente do ato com o qual eu a louvo. (38)

~~b) objeto que determina a nossa faculdade;~~

A consciência atesta que podemos conhecer ora êste objeto, ora outro; donde atesta que as faculdades cognoscitivas são por sua natureza indeterminadas. A determinação deve pois provir de fora delas: ou da vontade, ou do objeto. — Ora a consciência atesta que não provém da vontade, porque muitas vezes percebemos objetos independentemente da nossa vontade, ou mesmo contra ela. — Logo esta determinação provém do objeto, que atua sôbre a faculdade.

c) objeto que serve de norma para o nosso conhecimento.

Como acabamos de ver, para termos um conhecimento verdadeiro e certo, a consciência, no ato do juízo, deve atestar com evidência a conformidade da nossa inteligência com o objeto, i. é, a conformidade do conhecimento que a inteligência tem do objeto com o que êste objeto é em si mesmo na realidade. — Deve pois o ato do conhecimento, para ser verdadeiro, sujeitar-se, conformar-se a afirmar o que o objeto é; se o afirmasse diferentemente do que é, diria uma falsidade. — Logo o *objeto serve de regra e de norma para a verdade dos nossos conhecimentos*; não porém o objeto enquanto pensado, mas o objeto *enquanto existente em si mesmo* independentemente do nosso conhecimento: é o *ser do objeto* que regula o conhecimento que temos dêle (n. 2).

Devem admitir isso os mesmos Idealistas ao afirmar os seus Princípios como verdadeiros. Pois, *SE* o juízo "O nosso conhecimento não atinge senão a si mesmo" é verdadeiro, segue-se que de fato assim é na realidade, que a atividade cognoscitiva procede *realmente dêste modo*, que ela tem esta *lei*, independente de tempo e lugar..., *lei* que se impõe, de modo que quem pensa diversamente está errado, "está na ilusão", como afirmam os Idealistas. Donde também os Idealistas, ao apresentar o seu princípio fundamental como verdadeiro, devem conceder e afirmar implicitamente que o nosso conheci-

mento é regulado e normalizado pelo objeto enquanto existente em si independentemente do nosso conhecimento.

Em resumo, a análise da Maior do argumento fez constatar explicitamente o que já em todo juízo verdadeiro é conhecido e afirmado implicitamente, a saber: que a consciência, com uma evidência logicamente legítima, atesta a existência permanente e a causalidade do sujeito pensante, atesta que o ato de conhecimento é uma tendência para um objeto existente independentemente do nosso conhecimento, objeto pelo qual o nosso conhecimento é determinado e com o qual se deve conformar para ser verdadeiro.

Prova da MENOR: Ora o sujeito... (n. 43).

47. 1) *O sujeito pensante é distinto dos atos que ele produz: porque a causa é sempre distinta do seu efeito.*

2) *Quem tende, é distinto do objeto para o qual tende: porque uma tendência é sempre para algo que ainda não possuímos; e o ato de tender não é o termo para o qual tendemos, mas o meio de alcançá-lo, como o caminhar é o meio de alcançar um lugar no qual ainda não estamos. Assim, o ato do conhecimento é o meio com o qual a inteligência alcança (= conhece) o objeto, e não o objeto mesmo alcançado. (39)*

3) *Quem é determinado e normalizado por uma regra, é distinto desta regra: é evidente, pois nada pode ser regulador e regulado sob o mesmo aspecto. Assim, o ato do conhecimento, que se deve conformar com o objeto, não pode ser este mesmo objeto com o qual se conforma.*

48. *Conclusão.* — Pelo argumento ficou pois explicitamente evidenciada, com certeza logicamente legítima, a verdade da persuasão espontânea e comum, segundo a qual no nosso conhecimento verdadeiro atingimos sempre um objeto *distinto* do nosso ato de conhecer e o atingimos *no que ele é* na sua realidade, quer física quer ideal, como preexiste em si independente do nosso conhecimento *dêle*, pois é precisamente no que *êle é* em si mesmo, que o objeto é *regra* à qual se deve “adequar” e conformar a nossa inteligência para ser verda-

(39) No conhecimento humano nunca o objeto se identifica com o ato que o colhe. Mesmo se o vermelho presente a mim é um vermelho puramente imaginado, *êle se distingue do meu imaginar, o qual não pode ser nem vermelho, nem amarelo...*

delra nas suas afirmações. Logo qualquer conhecimento, para ter *valor critico* e ser *legitimo*, deve atingir alguma realidade transcendente, i. é, distinta do próprio ato com o qual é conhecida, e esta realidade deve ser atingida *como ela é em si mesma*.

Donde se segue a falsidade do Princípio Fundamental do Idealismo ao afirmar que a única existência do objeto é a de ser conhecido (*esse est percipi*), e pelo contrário a verdade do Realismo ao afirmar a "*transcendência*" e a *realidade* do objeto conhecido, i. é, ao afirmar que chegamos a conhecer *os seres como eles são em si-mesmos*, na sua existência ontológica e real (= *objetividade ontológica* do nosso conhecimento).

49. CONFIRMAÇÃO. — Este argumento, tirado dos dados da consciência que os mesmos Idealistas devem necessariamente admitir para poder estabelecer a própria teoria, pode ser confirmado *por toda a nossa experiência interna e externa*, a qual atesta com evidência a nossa dependência em relação à realidade externa no processo determinativo e especificativo dos nossos conhecimentos. Assim:

1) Na percepção dos *objetos sensíveis* advertimos claramente que somos passivos, que os nossos sentidos estão sendo excitados por um estímulo exterior: num simples apêto de mão, pelo tacto passivo e ativo, percebemos o influxo em nós de um ser distinto que atingimos.

2) Os nossos *conceitos intelectuais* têm sempre uma conexão com os dados dos sentidos, tanto que quem carece de um sentido é incapaz de formar a idéia própria do objeto dêste sentido: quem sempre careceu da vista não tem idéia própria da côr. E os objetos não sensíveis são compreendidos por analogia com os sensíveis.

3) Se tudo é construção e aparência subjetiva, sem relação com as "*coisas em si*", como querem os Idealistas, de que modo se poderá explicar

a) a *previsão* e a *concordância* destas construções subjetivas feitas por cada individuo independentemente dos outros e da realidade? — Como é que todos vêem o eclipse no mesmo momento previsto pelos cálculos e só neste momento, se o eclipse não passa de uma construção subjetiva nos olhos de cada um? — Como é que todos ouvem a sinfonia no mesmo tempo e com

os mesmos acordes? Porque também ir ao teatro ou fazer funcionar o rádio para poder ouvi-la?

b) *o processo das Ciências experimentais e a necessidade da experimentação para verificar as nossas hipóteses e chegar a leis científicas universais, válidas também para o futuro?* — Em alguns casos independentes da nossa vontade, a hipótese se realiza nos fatos; em outros, não; devemos então mudá-la, corrigi-la e novamente experimentar. — Não é pois verdade que os nossos conhecimentos sejam puramente subjetivos: eles são determinados por uma realidade existente fora e independentemente de nós. Donde estamos em contacto com esta realidade, i. é, com a “coisa em si” (noumenon). São realidades diferentes que provocam conhecimentos diferentes. Donde os nossos conhecimentos estão em função da realidade e, por conseguinte, a podem conhecer como *ela é em si*.

4) *Com o Idealismo é impossível qualquer ciência do real.*

E sem o conhecimento da realidade é impossível a vida: tudo está baseado no conhecimento certo das propriedades reais, físicas, químicas... das coisas. Sem isto, é impossível a arte, a medicina, a engenharia... É a resistência *real* dos materiais que sustenta os edifícios; são as propriedades *reais* dos remédios que agem sobre o organismo doente, etc.... — É somente contradizendo ao seu sistema que o idealista pode viver como nós; é só *da boca para fora* que sustenta seu sistema, porque se ele estivesse sincera e internamente convencido dele e da não-existência da realidade exterior, não a procuraria, não comeria... (40)

5) *Os outros homens*, cuja existência somente um solipsista ousaria negar (e logicamente todo idealista deveria ser solipsista), exercem as suas atividades independentemente da nossa vontade, ou mesmo contra ela; cada pessoa humana se impõe com seus direitos e exigências; não conheço o que vai na consciência dos outros, a não ser que eles a mim o manifestem por meios sensíveis... Logo os outros homens não são o meu pensamento.

6) *Os nossos próprios estados internos* de dor ou de alegria, de temor ou de esperança, de segurança, de culpabilidade..., *estão sempre em conexão* com alguma *realidade transcendental*, i. é, existente fora de nós.

(40) Cfr. FORTUNA, *Logica*, p. 382.

7) A nossa *atividade intelectual* é normalizada por *leis fixas e universais* (= os princípios especulativos), a *atividade moral* é regida por *imperativos categóricos* que se impõem a nós; a *atividade prática* está sujeita a muitas determinações objetivas, etc... ~~Donde sempre nos sentimos subordinados a~~ algum elemento independente e distinto de nós e do nosso conhecimento.

8) O fato da reflexão supõe um dado, uma volta sobre um objeto pré-existente, sobre uma posição anterior, sobre um ato precedente que se toma agora como objeto de um novo ato, do qual, por conseguinte, é distinto.

Eis a experiência universal tal qual se apresenta constantemente e com toda a evidência à nossa consciência, e que a reflexão e análise filosófica devem reconhecer e explicar. Fácil e adequadamente é explicada pelo Realismo, não porém pelo Idealismo.

50 Dizem os Idealistas, para tentar iludir a força do argumento, que toda esta persuasão da experiência externa e interna não passa de uma pura *ILUSÃO* da consciência, a qual nos apresenta tão somente uma simples *aparência* do objeto, e não o objeto real, como "coisa em si".

RESPOSTA. — 1) Seria então uma ilusão inicial *universal, constante e invencível*, que a consciência nos atestaria com a mesma clareza e evidência com a qual atesta os nossos atos cognoscitivos. Logo com igual direito poderíamos e deveríamos afirmar também que estes mesmos atos cognoscitivos são uma pura ilusão. Seria o *Ceticismo universal*.

2) Uma ilusão inicial, universal e perpétua, é uma *contradição* (41), pois: para reconhecer a ilusão como ilusão, é preciso já ter tido o conhecimento verdadeiro da coisa acerca da qual se diz ter agora ilusão, comparar e ver, pela falta de proporção entre o conhecimento verdadeiro passado e a afirmação presente, que é realmente uma ilusão. Assim, somente quem já viu realmente árvores verdadeiras poderá ter ilusão de estar agora vendo árvores. (Cfr. o ensino da Psicologia sobre a ilusão e alucinação)

Donde não poderíamos ter a ilusão de experimentar e conhecer objetos exteriores ao nosso ato de conhecimento, se nunca tivéssemos atingido realmente objetos exteriores. Um homem numa prisão cujos limites nunca viu, não saberia que estava prêso: para isso, é preciso chegar até as grades e ver o espaço exterior. Assim o sujeito pensante, se estivesse encerrado na sua consciência sem nunca poder atingir objetos exteriores, não poderia ter o conceito

(41) Veja o que já foi dito no n.º 39, na resposta à 1.ª Objeção.

de realidade exterior, de *exterioridade*, nem fazer distinção entre o interno e o externo, distinção que de fato a nossa consciência faz.

Logo, apelar para uma ilusão universal a fim de explicar a nossa experiência externa e interna, é apelar para um absurdo, que por conseguinte nada explica.

3) Além disso, esta suposta ilusão *deveria ser explicada*, mostrando-lhe a origem (como se faz para as outras ilusões, por ex. : do pau que parece quebrar-se ao ser imerso na água), e isso sem recorrer ao princípio idealista de imanência, senão seria uma petição de princípio. Tentaram, mas sem resultado legítimo como vamos ver.

II Parte : O Princípio Idealista é arbitrário e ilegítimo.

51. *ARGUMENTO.* — O Princípio Idealista, não sendo por si evidente, deve ser demonstrado positivamente.

Ora os Idealistas não o demonstram eficazmente, mas antes, nas suas tentativas, já o pressupõem: o que é arbitrário e ilegítimo.

Logo o Princípio Idealista é arbitrário e ilegítimo.

Prova da MAIOR. — A noção de conhecimento que cada homem tem necessária e espontaneamente, antes de qualquer análise filosófica, é uma noção realística, de acôrdo com toda a experiência interna e externa: e isto afirmam os próprios Idealistas.

Ora de uma noção realística do conhecimento não se pode formar imediatamente o princípio idealista de imanência, pois lhe é contrário.

Logo, para afirmar com legitimidade lógica o princípio idealista, seria preciso antes demonstrá-lo positivamente.

Para o Realismo, pelo contrário, que toma o conhecimento como lhe é apresentado com evidência pela experiência imediata, basta por meio da análise fazer constatar explicitamente a legitimidade desta evidência. Foi o que fizemos na 1.^a Parte da tese.

Prova da MENOR. — O principal argumento apresentado pelos Idealistas é tirado da *imanência do conhecimento*. Dizem:

O nosso conhecimento é uma operação imanente.

Ora na operação imanente, a qual aperfeiçoa o próprio agente que a produz, o princípio ativo e o termo da ação devem ser internos ao agente.

Logo o nosso conhecimento deve necessariamente terminar-se em algo de interno, e por conseguinte não pode atingir um objeto exterior, a coisa em si.

RESPOSTA. — Quanto à Maior: O nosso conhecimento..., *distingo*: dependente porém de um objeto distinto e real na determinação do princípio ativo interno e no termo atingido, *concedo*; absolutamente independente de qualquer influência externa, *nego* ou *peço prova*.

Quanto à Menor: Ora na operação...

a) o *princípio ativo* deve ser interno, *distingo*: devendo porém ser dependente na determinação do seu ato por um objeto distinto d'êle, *concedo*; não devendo ser dependente..., *nego* ou *peço prova*;

b) o *têrmo* deve ser interno, *distingo*: o termo *produzido* pelo ato, *concedo*; o termo *atingido* (i. é, conhecido) pelo ato, *subdistingo*: deve ser interno ou na sua entidade física, ou numa sua representação intencional (i. é, de ordem cognitiva), *concedo*; deve necessariamente ser interno na sua entidade física, *nego* ou *peço prova*.

Distingo também a *Conclusão*: Logo...: o termo *produzido* deve ser algo de interno, *concedo*; o termo *atingido* e *conhecido*..., *nego* ou *peço prova*.

EXPLICAÇÃO. — Há duas espécies de ação: transeunte e imanente.

Na ação *transeunte*, o termo em que acaba a ação é um ser distinto do agente. Por ex. a ação de uma pedra caindo pela gravidade na cabeça de alguém, a ação pela qual o fogo aquece a água.

Na ação *imanente*, pelo contrário, a ação produzida permanece no mesmo agente a quem aperfeiçoa: assim, o ato do conhecimento é produzido pela atividade interna da inteligência e permanece nela como perfeição adquirida.

Porém, quando o princípio ativo, como é o caso das nossas faculdades cognoscitivas, é de sua natureza indeterminado, para poder produzir um ato determinado, é necessário que êle receba esta determinação de fora, de um objeto que atue nêle.

Nesta atuação o objeto imprime na faculdade uma sua semelhança (chamada "espécie impressa"), pela qual êle se acha *unido à faculdade e está nela*, não porém fisicamente pela sua entidade, a qual ficou onde estava, mas representativamente.

Esta atuação determina a faculdade a reagir vitalmente segundo a sua natureza de faculdade cognitiva, i. é, a "*intendere*", a tender para o objeto que a produziu, a conformar-se com êle tor-

nando-se uma representação viva do objeto, na qual conhece este objeto segundo as qualidades reais d'ele que influíram na faculdade.

(Analogias e diferenças entre a chapa fotográfica e a inteligência).

~~"A coisa conhecida, diz Santo Tomás, é chamada objeto de conhecimento enquanto ela subsiste em si mesma fora do conhecedor, embora desta coisa não se tenha conhecimento senão por aquilo que dela está no conhecedor". (De Veritate, q. 14, a. 8, ad 5um)~~

Toda a questão está nisso: pode um objeto exterior agir sobre mim e provocar pela sua impressão em mim, segundo as leis do princípio de causalidade, um ato de conhecimento deste mesmo objeto?

Para negar esta possibilidade seria preciso provar "a priori" que nenhum objeto pode agir em nós por contacto imediato ou mediato: provar isso é impossível, pois não implica nenhuma contradição.

Do nosso lado, se afirmamos, contra os Idealistas, que de fato se dão em nós tais influxos do objeto, não é "a priori" que o afirmamos, mas "a posteriori", baseados no testemunho evidente da consciência e de toda a nossa experiência, como vimos na Malor do Arg. — E este testemunho é confirmado pela ciência moderna que nos mostra a ação física imediata dos objetos sensíveis, exteriores a nós, nos nossos órgãos sensíveis, por ex.: a imagem dos objetos na retina dos olhos.

Estes objetos, ao produzir este influxo em nós, não deixam de ser o que são em si mesmos, "coisas em si", "absolutos"; nem ficam dependentes de nós no seu ser físico e na sua existência real, mas se acham simplesmente numa relação de presença com as nossas faculdades de conhecimento. (42)

Tais operações ainda são imanentes, pois: o princípio operativo (= a faculdade atuada pela espécie impressa) e o termo produzido (= a espécie expressa, a Idéia, o conhecimento) se acham e permanecem no conhecedor a quem aperfeçoam.

Logo da imanência do conhecimento não se pode deduzir o princípio Idealista. Seria necessário para isso provar que o conhecimento para ser imanente não deve ter *nenhuma dependência do objeto exterior* e que o objeto conhecido deve ser *uma criação total* feita pelo sujeito conhecedor. Ora isso os Idealistas não o demonstram, mas o pressupõem "a priori", com evidente petição de princípio e em oposição a toda a nossa experiência, a qual nos nossos conhecimentos atesta não somente a nossa atividade interna, mas também o influxo em nós de um objeto distinto. Desta dupla atividade resulta o conhecimento: *ab objecto et subjecto paritur cognitio*.

52. Apresentam os Idealistas este mesmo argumento *sob várias formas*, mas todas ineficazes. Por exemplo:

(42) Cfr. H. COLLIN, obra cit., Tomo II: *Critériologie...*, p. 31 e p. 50.

A — Toda percepção é um ato de consciência. — Ora o objeto do ato de consciência é necessariamente interno. — Logo o objeto da percepção é necessariamente interno.

RESPOSTA. — *Distingo a Maior*: Toda percepção: é um ato que pode ser percebido pela consciência, *concedo*; é um ato que é produzido pela consciência, *nego*.

Contradistingo a Menor: Ora o objeto do ato: produzido pela consciência, é necessariamente interno, *concedo*; percebido pela consciência, é necessariamente interno, *nego*.

EXPLICAÇÃO. — O objeto da consciência é constituído pelos nossos atos (sensações, pensamentos, volições...), que de fato são internos; mas não se segue daí que o objeto percebido por estes atos deva ser interno. Ver uma mesa (percepção) e perceber-me estar vendo esta mesa (ato de consciência), são atos diferentes, com objetos diferentes: a mesa é o objeto da visão, o ato de visão é o objeto da consciência. O ato de visão é interno, mas o objeto atingido por ela é externo. — Donde é só com evidente petição de princípio que os Idealistas querem confundir consciência com percepção e passar da imanência do objeto da consciência para a imanência do objeto do conhecimento e da percepção.

53. B — Para conhecer a verdade objetiva, i. é, o objeto como está em si, é preciso conhecer a conformidade entre o nosso conhecimento e o objeto real. — Ora isso é impossível, porque o conhecedor deveria sair de si mesmo para ir até o objeto, e não há "PONTE" para isso. — Logo é impossível conhecer com certeza a coisa em si.

RESPOSTA. — *Concedo a Maior*, mas *Nego a Menor*.

EXPLICAÇÃO. — 1) A questão da "ponte", i. é, de um meio (diferente do conhecimento) entre a idéia e a coisa, entre o nosso conhecimento e a realidade, pressupõe já o princípio idealista: pressupõe não conhecermos senão o nosso conhecimento, uma nossa construção puramente subjetiva, que deveríamos depois comparar com a realidade para controlar a conformidade e o acôrdo entre esta construção subjetiva e a realidade em si. Donde pressupõe que o nosso conhecimento não atinge êle mesmo a realidade. — Mas é precisamente êste o princípio que os Idealistas deveriam demonstrar e não pressupor. — Logo a *Menor*, com a questão da "ponte", contém uma verdadeira petição de princípio e é contrária a toda a nossa experiência, como vimos na 1.^a Parte da Tese. Por isso é que negamos esta *Menor*.

2) É, sim, necessário conhecermos a conformidade entre o nosso conhecimento e a realidade, mas isso se obtém *pelo ato mesmo do conhecimento*, não por outro meio (impossível, mas desnecessário). Com efeito:

— a) Se em nós, *para podermos* conhecer, existem sensações, idéias, juízos, raciocínios, não são estas sensações, idéias.. que conhecemos diretamente, mas os objetos reais mediante elas. — As sensações e as idéias são um *resultado proveniente do contacto com a realidade*, mas não são elas que nos põem em contacto com esta realidade: quando, por exemplo, os nossos olhos são atingidos por certos raios luminosos produzidos pelo cair da chuva (els o contacto com a realidade), temos uma determinada sensação (resultado dêste contacto) e vem, em seguida, a idéia e o juízo “agora chove”. E ao afirmar que chove, não queremos significar “vejo a minha sensação de chuva”, mas “vejo a chuva”.

— b) Quando de fato estamos certos de possuir uma verdade (o que se dá no ato do juízo verdadeiro, cfr. n.º 5) *temos evidência de ter alcançado a realidade e de nos termos conformado com ela* (n.º 2). Para poder ter esta evidência basta conhecer que a natureza do ato cognitivo é precisamente de nos fazer atingir e conhecer o objeto como êle é em si. Sabe-se isso por meio da *reflexão total* sôbre o ato de apreensão, reflexão de que é capaz a inteligência espiritual e que se dá no juízo certo, e pela qual vemos a adequação do nosso ato com a coisa em si (ns. 5, 20 e 36). — Podemos dêste modo perceber que o nosso ato de conhecimento (sensações, idéias) é verdadeiramente conforme com a realidade (n.º 21).

— c) Logo é o *próprio ato do conhecimento que nos põe em contacto com a realidade*. O próprio ato do conhecimento é a “ponte” que une o conhecedor com a coisa em si. Nem há entre êles nenhum abismo que seja preciso transpor; nem é mister algum ulterior contrôle entre as nossas sensações ou idéias e a realidade, pois: o nosso julgamento sôbre a realidade não é obtido pondo de um lado as nossas idéias e de outro lado a realidade, para depois compará-las entre si; mas é obtido atingindo diretamente com o conhecimento o objeto no que êle é em si.

No processo do conhecimento, não é a mente que deve sair de si mesma, mas é o objeto que deve entrar nela. Êle entra por meio de uma *ação* sua exercida sôbre a faculdade, produzindo nela uma *sua semelhança* e pondo assim a faculdade em relação com êle, i. é, fazendo a faculdade “*in-tendere*”, tender para êle conhecendo-o. Esta semelhança não é pois o que (*id quod*) se conhece direta e imediatamente, mas é o *meio psicológico (id quo)* de relacionar e de unir o objeto com a faculdade, de dirigir esta faculdade para êste objeto e por conseguinte de conhecê-lo. E precisamente enquanto é *semelhança* do objeto e é *relacionada* com êle, a modificação existente na faculdade (*espécie impressa*) faz parte da *causa produtora* do conhecimento (como determinação da faculdade), não é porém ela o objeto conhecido: não temos consciência de estar vendo a semelhança (*espécie impressa* ou expressa) do objeto em nós, mas o objeto mesmo. Tanto isso é verdade, que é sômente pela análise do processo cognitivo que chegamos a saber que deve existir em nós esta semelhança, como condição e concausa do conhecimento.

É no juízo, não é a presença em nós de uma semelhança com o objeto que nós afirmamos direta e explicitamente, mas é uma qualidade que está no objeto mesmo. Afirmando, por exemplo, que esta mesa é retangular, entendemos afirmar do objeto que está diante de nós, que atingimos diretamente, que tocamos com as mãos, aquilo mesmo que apreendemos dele com a vista e o tacto, i. é, a sua "retangulidade" e afirmamos que a mesa a possui.

3) É evidente, porém, que conhecemos as coisas *proporcionadamente* aos nossos poderes cognitivos. (Se tivéssemos um sentido apto para captar as emissões radioativas, poderíamos conhecê-las diretamente, como a luz e os sons.) — E neste sentido o nosso conhecimento é *relativo a nós*: conhecemos as coisas sob os aspectos e na medida em que são atingíveis por nós segundo o poder e variedade das nossas faculdades. Mas esta relatividade não impede o conhecimento da verdadeira realidade das coisas: conhecer uma parte e não tudo acêrca do objeto, conhecer por meio de um processo que evidentemente depende da atividade das minhas faculdades, não necessariamente faz com que esta parte conhecida não seja real ou que o meu conhecimento não seja objetivo no que afirma. (43)

54. *Outro Argumento*, de que lançam mão os Idealistas para tentar provar o seu princípio, é tirado *do fato dos erros dos sentidos externos*:

As ILUSÕES em que freqüentemente caímos nas nossas sensações fazem ver que não atingimos as coisas em si, mas somente as impressões, variáveis com a estrutura psico-fisiológica de cada um, produzidas em nós (talvez por coisas reais, se é que existem realidades).

RESPOSTA. — a) Do fato dos erros seguir-se-lia o princípio idealista, se a inteligência no juízo não pusesse nada de próprio (ela põe a relação, a afirmação ou negação). O erro não está nos dados que os sentidos nos apresentam, mas na interpretação que a inteligência dá a estes dados. Exemplo: Se os olhos vêem como quebrado o pau imerso na água, eles não erram, porque de fato os raios luminosos que incidem nêles provêm de duas direções; erraria a inteligência se, não atendendo à diversidade de refração da luz pela passagem em corpos de densidade óptica diferente, ela afirmasse que o pau estava realmente quebrado. — O mesmo se diga nos outros casos, como no daltonismo.

(43) Cfr. GIACON, *La Verità Cattolica*, 3.^a edição, Marzorati, Como, 1945, Vol. I, pp. 25-27.

Donde deve a inteligência atender às disposições dos órgãos sensitivos e ao meio pelo qual chega a ação do objeto sobre estes órgãos, e então poderá sempre controlar e reconhecer as chamadas "ilusões dos sentidos". Se não atender a isso, ~~será ela e não os sentidos, que errará interpretando com argumento de analogia, por uma associação precipitada de percepções já adquiridas e segundo o que acontece ordinária e normalmente, uma sensação produzida em condições anormais ou extraordinárias (44).~~ — Mas dêste erro não se segue de modo algum o principio idealista, pois o objeto atingido é sempre o objeto externo, embora, por inadvertência, seja êle julgado diferente do que é.

b) Antes, *retorque-se* o argumento contra o Idealismo: se o principio idealista fôsse verdadeiro, seria impossível o fato do erro, porque: como o conhecimento é sempre necessariamente conforme consigo mesmo (principio de identidade), se no conhecimento só atingirmos o conhecimento mesmo (como quer o principio idealista), sempre haverá conformidade, e portanto verdade. Logo o erro seria impossível. — De resto, para poder perceber que houve ilusão, que o pau foi *erradamente* julgado quebrado, é preciso evidentemente perceber o pau como é em si mesmo e ver que de fato não está quebrado. Donde nenhuma ilusão pode ser reconhecida como tal, sem que seja atingida a realidade como ela é em si mesma, i. é, sem negar o principio do idealismo.

(44) O erro não está no dado imediatamente colhido pelo sentido externo, mas no juízo que a inteligência faz sobre *um conjunto*, no qual a êste dado imediato ela acrescentou, levada por certas semelhanças e analogias, umas tantas qualidades percebidas anteriormente em outros objetos. Por ex., julgar ser uma torre cilíndrica uma superfície colorida que a vista apreende de longe, pelo fato de que esta superfície se me apresenta com aquelas sombras e claros-escuros que outras vêzes verifico serem associados à forma cilíndrica. E nestes raciocínios por analogia que se pode encontrar o erro.

Nada porém se pode deduzir contra a objetividade dos sentidos. "A maior parte das objeções (sobre o valor do conhecimento sensível) procede de uma incompreensão total da doutrina que estas objeções pretendem confutar. Os adversários confundem continuamente as interpretações com as intuições, os objetos definidos pela física com os dados elementares dos sentidos. E fazem daquillo a que chamam arbitrariamente de "objeto" um bloco indissociável e supõem que, se êle não fôr percebido de vez, êle e não outro, êle inteiro e tal como nô-lo dão a conhecer raciocínios às vêzes complicados, não haja nada de percebido objetivamente e tudo se limite a um juízo de ilusões subjetivas, a puros "fatos de consciência". Cfr. J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la connaissance*, p. 106.

c) Nem se poderia explicar o fato de termos muitas vezes consciência de que o nosso conhecimento de um objeto *não é completo*, nem nos faz conhecer *tudo o que o objeto é: pois, se a única realidade existente e o único objeto atingido se reduz ao ato consciente do conhecimento (como afirmam os Idealistas)*, conhecendo este ato, conhece-se todo o objeto, nem é possível ter consciência de que sobra algo de não atingido nêle.

De tudo o que precede ficou evidente a *arbitrariedade e ilegitimidade do Princípio do Idealismo*.

III Parte : O Princípio do Idealismo conduz a absurdos.

55. Além das impossibilidades já apontadas nas duas primeiras partes da tese, há ainda alguns absurdos a que leva necessariamente o Idealismo:

1) *As contraditórias seriam simultaneamente verdadeiras.*

Se, como quer o Idealismo, o conhecimento é puramente subjetivo, e o seu objeto é somente a impressão e modificação subjetiva pela qual cada um é afetado, será somente disso que cada um julgará, e todo juízo que exprimir esta impressão subjetiva será verdadeiro, pois será conforme com o seu objeto. Logo dois homens julgando contraditoriamente, porque subjetivamente afetados de modo diverso, diriam ambos a verdade (por exemplo: que o mel é doce, que o mel não é doce). Donde duas contraditórias seriam simultaneamente verdadeiras: o que é contra o princípio de contradição. (45)

2) *O Princípio do Idealismo leva ao Ceticismo.*

Destruir o verdadeiro critério da certeza e tornar impossível o conhecimento da verdade absoluta, constante e universal, e até de toda verdade, é levar ao Ceticismo.

Ora o Idealismo

a) considerando como uma ilusão universal, constante e invencível, a evidência do testemunho imediato da consciência, destrói o verdadeiro critério da certeza (n. 50, 1.º);

b) afirmando que só podemos conhecer o nosso próprio ato de conhecimento, construído subjetivamente e independentemente de qualquer objeto exterior:

(45) Cfr. STO. TOMÁS, *Summa Theologica*, I p., q. 86, art. 2.

— torna impossível o conhecimento *da verdade absoluta, constante e universal*, a qual, para poder ser conhecida por todos e sempre, deve exprimir e afirmar o que um objeto é em si mesmo, independentemente das condições subjetivas do conhecedor.

Além disso, segundo o princípio idealista, o objeto que cada um conhece não é senão o próprio ato. Ora o ato de algum homem não é o ato de outro homem. Logo o objeto conhecido por um não poderá ser o objeto conhecido também por outro (se Pedro não conhece senão o seu próprio pensamento, e Paulo também o seu próprio pensamento, nada há de comum entre o conhecimento de Pedro e o de Paulo). Donde seria impossível a *verdade comum*, i. é, conhecida por todos; e por conseguinte seriam impossíveis os princípios, as leis, a ciência e a mesma verdade.

Nem se diga que todos os homens, por terem a mesma estrutura, têm os mesmos atos e por conseguinte conhecem os mesmos objetos e as mesmas verdades, porque: sendo os outros homens, a estrutura nossa e a deles, “coisas em si, noumena” distintas do ato de conhecer, segundo o princípio do idealismo não os poderíamos atingir e conhecer. — O *solipsismo* é a única posição lógica do Idealismo. Ninguém contudo quer negar deveras a existência dos outros homens e dos outros seres. (46)

Nem serve recorrer à existência de um *Eu transcendental*, i. é, de uma consciência comum, que seria o único sujeito propriamente conhecedor e que unificaria as experiências individuais dos vários “*eu empíricos*”, porque: êste EU transcendental, do qual não temos nenhuma consciência, seria um objeto distinto do ato de conhecimento de cada Eu empírico (= de cada um de nós) e por conseguinte não se poderia admitir sem contradizer o princípio do Idealismo.

— torna impossível o conhecimento de *qualquer nexo* entre vários conhecimentos: segundo o princípio idealista, só seria conhecido o ato presente, atual, enquanto está sendo feito, e não o ato passado. Donde seria impossível qualquer reflexão, qualquer juízo sobre o ato; só se daria um fluxo de conhecimentos sem ligação entre si: o que seria a destruição da ciência. (47)

Logo o princípio do idealismo leva ao Ceticismo.

(46) Nota W. JAMES (*Principles of Psychology*, t. II, p. 398) que os idealistas se contentam facilmente com uma matéria aparente, não assim porém com parentes ou amigos só aparentes. Cfr. BOYER, obra cit., I, p. 209.

(47) Cfr. BOYER, *ibid.*

3) Em última análise, o conhecimento idealista se resolve num “pensar”, *sem sujeito* que pense, e num “ser pensado”, *sem objeto* que seja pensado = seria um pensar de nenhum pensante e um pensamento de nada: o que é absurdo (n. 41, 2.º).

Conclusões da refutação do Ceticismo e do Idealismo.

56. 1.^a — De tudo o que vimos nas várias análises feitas sobre o nosso conhecimento verdadeiro, ficou *explicitamente* evidente a *legitimidade da definição da Verdade* do nosso conhecimento: “a conformidade da nossa inteligência com a realidade”, como ela é em si mesma. Pois, como vimos, possuímos com legitimidade crítica verdades absolutas, e as possuímos de um modo imediato, espontâneo e natural; ora conhecer verdades absolutas, é conhecer a realidade, não como nos aparece dependentemente de condições subjetivas, mas como ela é em si mesma, no seu conteúdo, na sua essência, nas suas propriedades reais; logo conhecer a verdade, para a nossa inteligência, consiste em conformar-se com a realidade como ela é em si mesma.

2.^a — Donde o *objeto natural e imediato* da inteligência é a realidade *enquanto “ente”, “ser”*, pois conhecer a realidade como ela é em si mesma, é conhecê-la na sua essência e na sua existência; ora o “ente”, o “ser” é precisamente a realidade enquanto possui essência e existência: *ens est id* (essência) *cui competit quocumque modo esse* (existência); logo o objeto natural e imediato da inteligência, “aquilo que ela primeiro concebe como o mais conhecido e em que ela resolve todos os seus conceitos, é o ser” (S. TOMÁS, *De Veritate*, q. 1, art. 1).

3.^a — Donde “Conhecer”, *por sua essência*, consiste em saber o que é. Por conseguinte

a) A *natureza* do ato de conhecer consiste numa *relação* entre a inteligência e o ser; implica portanto uma *intencionalidade* (*in-tendere* = tender para), i. é, uma *tendência para o ser*.

b) Conhecer é pois uma atividade vital, imanente, que *une* a faculdade com o objeto (o ser), apreendendo-o, colhendo-o, assimilando-o, tornando-o presente na faculdade. *Cognos-*

cere dicit existentiam cogniti in cognoscente. (S. TOMÁS, *De Veritate*, q. 2, art. 5.)

c) Esta união, assimilação, identificação, não é de ordem ~~física como na alimentação, na qual floa assimilada e identificada~~ a *matéria* do alimento, destruindo assim a sua existência distinta; mas é de ordem *intencional*, i. é, representativa (re-præsentare, tornar presente), na qual o objeto se torna presente na faculdade por meio da assimilação de uma sua *forma* (qualidade essencial ou accidental), produzida pela ação do objeto na faculdade e pela reação vital desta mesma faculdade, e pela qual a faculdade se tornou uma semelhança viva do objeto.

d) Donde esta assimilação, identificação intencional e representativa, deixa o objeto intacto na sua realidade física, permitindo assim a *união* e a *distinção* entre o conhecedor e o conhecido, necessárias para se ter a *relação* própria do conhecimento. E assim diz S. TOMÁS, depois de ARISTÓTELES, que conhecer é "*fieri aliud, in quantum est aliud*", conhecer é tornar-se outra coisa, precisamente enquanto outra (distinta).

e) Pode o conhecimento apreender, colhêr o "ser", apesar de ser uma coisa distinta d'êle, porque é precisamente esta a natureza do conhecimento. É possível, porque entre a inteligência e o ser existe conveniência, êles são feitos um para o outro, pois: dizer que a verdade consiste em conhecer o ser, equivale a dizer que o ser é conhecível por nós; dizer que a inteligência pode de algum modo conhecer qualquer ser, significa que qualquer ser é conhecível por ela: "*omne ens est verum*", i. é, qualquer ser, pelo fato de possuir uma essência, é inteligível — é apto para causar e determinar em nós um conhecimento; e a inteligência é a faculdade apta para apreender o inteligível. (48)

f) Logo o problema da "Ponte" é um pseudo-problema: êle pressupõe uma noção arbitrária e falsa do conhecimento, como de um ato fechado em si mesmo e sem relação imediata com a realidade. Sendo uma "intencionalidade", uma tendência para o ser, uma relação com a realidade, o conhecimento mesmo, por sua natureza, é a "ponte", o meio que une a faculdade ao ser e lho faz conhecer.

(48) Cfr. GIACON, *Le Grandi tesi del Tomismo*, p. 105-7.

g) Donde não é o próprio conhecimento que é conhecido *direta e imediatamente*, mas o ser por meio do conhecimento, o qual é atividade psicológica e não objeto conhecido. Um conhecimento pode ser conhecido só enquanto a ~~inteligência, pela reflexão sobre si mesma, o toma como objeto de um novo ato.~~ — Fica, portanto, explicitamente evidente o *imediatismo* do nosso conhecimento da realidade, objeto próprio da nossa inteligência. E esta afirmação é *criticamente legítima*, porque os mesmos princípios críticos que nos fazem admitir o valor objetivo e realista do nosso conhecimento, nos fazem também admitir um *realismo imediato*. — A razão última, pela qual estamos certos de atingir nos nossos juízos a realidade em si mesma, é a *evidência* que temos daquela *reflexão total (reditto completa)* que se dá em todo juízo verdadeiro, pela qual a inteligência, vendo a conformidade do seu ato com a realidade, vê que de fato está atingindo imediatamente a realidade em si mesma.

Esta análise do conhecimento, a única que explica e torna explicitamente evidente a persuasão espontânea e comum a todos os homens de estarmos atingindo a realidade, não se pode chamar de “ingênua” ou “acrítica”, porque está fundada nos mais evidentes princípios da razão. Em nenhuma ciência se exige mais. (49)

ARTIGO TERCEIRO

CONHECIMENTO INTELECTUAL: A — A EXISTÊNCIA DOS CONHECIMENTOS UNIVERSAIS

57. **Nexo e Posição do Problema.** — Temos conhecimentos certos, com os quais atingimos a realidade em si, i. é, enquanto distinta do ato de conhecer e no seu valor absoluto, independente do nosso modo de conhecê-la. — Pergunta-se agora:

1) Que coisa atingimos nesta realidade? Somente as aparências exteriores sensíveis, ou também a natureza, a essência das coisas? Temos em nós uma faculdade que no conhecimento do objeto penetra mais intimamente do que os sentidos,

(49) Cfr. FR. OLGIAI, obra cit., pp. 197-221.

ou não? Os conceitos nossos são universais ou não? são eles essencialmente distintos das sensações e das imagens?

2) E se temos conceitos universais, têm eles realmente valor, i. é, representam realmente a realidade no que ela é em si mesma?

A estas perguntas responde

o **NOMINALISMO e EMPIRISMO**: não temos conceitos (idéias) universais; os que julgamos tais não passam de imagens comuns sensíveis e nada mais representam do que elas;

o **CONCEITUALISMO**: temos, sim, conceitos universais; mas, sendo a sua universalidade e o seu conteúdo pura criação de formas nossas "a priori", eles não representam a realidade em si;

o **ANTI-INTELECTUALISMO**: os nossos conceitos universais, sendo fixos, abstratos, absolutos, não podem servir para nos representar a realidade, que é vida, mudança, relatividade; devemos pois substituí-los por alguma atividade emotiva, de ordem alógica (= não racional) e deixar de querer racionalizar (sistematizar) a realidade, pois ela é "irracional".

Pelo contrário, responde o **REALISMO INTELECTUALISTA**, afirmando a existência, o valor transcendente (extramental e ontológico) e o primado dos conceitos racionais universais e a possibilidade da sistematização filosófica.

Problema de importância fundamental na questão crítica do conhecimento humano. Mais ainda em nossos dias, em que o ódio aos conceitos filosóficos e à inteligência "racionalizadora" parece ser a palavra de ordem da literatura do Existencialismo e do Irracionalismo.

Trataremos pois neste artigo e no seguinte: a) da existência dos conceitos universais, com um conteúdo próprio, essencialmente diferente do conteúdo das imagens sensíveis; — b) do valor destes conceitos para conhecermos a realidade em si mesma (50). — Quanto à necessidade dos conceitos para

(50) Por uma simples análise do que vimos, poder-se-ia deduzir imediatamente a existência de conceitos objetivos, pois: ficou manifesto que temos juízos verdadeiros; ora o juízo, sendo uma especial composição do predicado com o sujeito, supõe necessariamente seus elementos componentes, os conceitos; e o juízo verdadeiro que afirma da coisa o que ela é, não pode ser conhecido como tal pela inteligência, sem que ela conheça também a objetividade dos elementos de que consta o juízo; logo existem

qualquer teoria e à refutação do Relativismo universal e do Anti-intelectualismo com os seus substitutos do conceito, serão indicadas no último capítulo d'êste tratado sôbre o Conhecimento humano.

TESE III. — Temos conceitos (idéias) universais, cujo conteúdo não é a simples justaposição das qualidades já percebidas pelos sentidos, mas a íntima razão de ser delas, i. é, a quiddidade, a essência, do objeto, representada pelos conceitos de um modo menos ou mais distinto. Donde o conceito (a idéia) é essencialmente diferente da imagem.

58. *Conceito ou idéia universal* é a que representa uma essência *formalmente uma e numericamente multiplicável* em muitos indivíduos, aos quais se pode atribuir *distributivamente e univocamente*; i. é, um conceito que tem um conteúdo (= que significa uma essência, uma qualidade) realizável em muitos seres e por conseguinte aplicável a todos e a cada um d'êles num mesmo sentido (= significando sempre a mesma essência ou qualidade). — *Quiddidade = quid est res*, o que a coisa é, a sua essência, o tipo de ser a que pertence. Exemplo: o conceito de *circunferência* representa uma determinada essência, quiddidade, tipo de ser, que aqui é uma figura geométrica determinada, a qual, permanecendo sempre *uma e a mesma* quanto à sua *forma* (= quanto à sua significação e conteúdo: figura plana fechada cujos pontos equidistam todos de um ponto chamado centro), contudo se pode achar *numericamente multiplicada* em várias circunferências, de modo que de todas elas e de cada uma pode-se dizer que é uma circunferência. Assim os conceitos de homem, casa, ferro, etc... todos os que representamos com nomes comuns.

59. *Adversários.* — Todos os que professam explícita ou implicitamente o *NOMINALISMO*: o que chamamos de conceitos, idéias universais não passa de nomes, palavras, sons, "*flatus vocis*". Assim,

o *Empirismo* de D. HUME, STUART MILL, SPENCER; o *Sensismo* de CONDILLAC, WUNDT; o *Positivismo* de COMTE, TAINE, LITTRÉ, MACH; o *Materialismo* de HOBBS... — Para todos êles

conceitos que possam ser compostos no ato do juízo, e conceitos objetivos que fundamentem a verdade do mesmo juízo. Mas dada a importância do assunto, convém tratá-lo mais direta e pormenorizadamente.

a) a idéia não passa de uma imagem acompanhada de um vocábulo comum; — donde a idéia não é distinta da imagem; — as idéias *gerais* são, na realidade, imagens particulares unidas a um termo geral que lembra ocasionalmente outras imagens particulares semelhantes; — são formadas pela *associação* destas imagens particulares; — ~~a frequência destas associações cria o hábito de passar~~ facilmente de umas imagens para outras, negligenciando os traços individuais de cada uma e obtendo assim uma *imagem commum*; — o *nome* (vocábulo, termo) *commum*, aplicado e associado a uma multidão indefinida de imagens particulares semelhantes, é *apto* para evocar esta imagem comum, a qual serve então de *substituto* a toda a coleção das imagens particulares anteriormente associadas; — a generalidade da idéia consiste precisamente nesta aptidão do termo comum; — donde as idéias não têm verdadeira necessidade e universalidade, mas são meras *coleções* ou "*totalizações*" de experiências singulares semelhantes, sob a "etiqueta" de um nome comum. — Logo a *idéia geral não passa de uma imagem comum evocada pelo nome comum*.

b) Por isso, a *idéia* não tem outro *conteúdo* além das qualidades sensíveis dos fenômenos como nos aparecem, reunidas por associação numa imagem composta; — logo as idéias não contém nada além do que já fôra conhecido pelos sentidos, os quais se tornam assim a *única* fonte de conhecimentos; donde as idéias são de ordem *sensível*. — não podem pois representar nem referir nada acêrca da natureza do ser que estaria contido sob estas qualidades sensíveis. — Donde a *substância* não passa de simples coleção de fenômenos; — a *personalidade*, bem como toda a vida consciente, se reduz a uma série de fenômenos internos, reunidos de um modo "inexplicável" (STUART MILL) pela consciência que temos dêles; — o *juízo* é uma simples justaposição de imagens; — o *ractocínio*, uma justaposição de juízos, i. é, a evocação espontânea de uma imagem por outra, graças a uma terceira imagem intermediária habitualmente associada às duas primeiras.

c) Donde a *inteligência* não pode atingir o *ser*, a substância, a natureza dos seres, *mas só os fenômenos*, como os mesmos sentidos, dos quais por conseguinte *não difere essencialmente*.

Tal é o FENOMENISMO EMPÍRICO, o ASSOCIACIONISMO, que, imerso todo na experiência sensível, sempre contingente e particular, nega a existência em nós de um conhecimento "*ultra-fenomenal*", o qual penetre até a *essência* realizada debaixo do fenômeno e *razão de ser* dêle.

Numa palavra, concedem os adversários que haja *nomes* (= vocábulos, palavras) *universais* (exemplo: casa, homem...); negam que a êstes nomes corresponda na nossa mente algum conceito universal. Êstes nomes não teriam um conteúdo, uma significação; nem exprimiriam um "tipo de ser" comum a muitos e aplicável a cada um; mas seriam apenas uma "etique-

ta" para designar uma *coleção* de fenômenos semelhantes associados.

DIVISÃO DA TESE. — Contra o Nominalismo a nossa tese afirma três coisas: 1) a *existência* de conceitos universais, ~~irredutíveis a meros coletivos; — 2) o conteúdo deles, diferente do conteúdo da imagem; — 3) a diferença essencial entre a idéia e a imagem.~~ (51)

I Parte: Temos idéias universais.

60. I ARG. — *Pela consciência dos nossos atos.*

Como nos manifesta a nossa consciência e experiência constante, temos uma infinidade de conceitos (como o de pedra, casa, vivente, animal, homem...), cada um dos quais representa uma essência formalmente uma e aplicável a muitos seres e a cada um deles no mesmo sentido. Por exemplo, pensando em "homem", pensamos numa essência, tipo de ser, que se pode realizar em muitos indivíduos, de cada um dos quais podemos dizer que é homem, no mesmo sentido. — Ora é precisamente este o conceito universal. — Logo temos conceitos universais.

Este conceito universal não se pode reduzir a uma significação

a) *singular*, porque esta, incluindo as determinações individuais próprias de um só ser, não pode ser atribuída a outro. Assim, não posso dizer: Pedro é Paulo.

b) *coletiva*, porque esta, significando uma reunião de seres, não pode ser atribuída distributivamente a cada um deles. Ex.: povo, exército; não posso dizer que Pedro é um povo, um exército.

Logo o conceito universal não se pode reduzir a uma significação singular, nem coletiva.

II ARG. — *Pela existência dos vocábulos universais.*

Os nomes, os vocábulos, em si mesmos, não passam de sons articulados; só poderão servir para a linguagem enquanto

(51) Atendendo ao modo como é expressa, por palavras ou por escritos, a *ciência humana*, constatamos facilmente que ela se apresenta com uma significação universal e estável, e precisamente por isso com um valor absoluto. Daí as questões: o que corresponde *na nossa mente* a estes sinais? Conceitos *singulares* ou *universais*? Que *realidade* corresponde a estes conceitos? *Singular* e mutável, ou *universal* e imutável? — Cfr. MORANDINI, obra cit., p. 164.

por uma convenção forem feitos *sinais manifestativos dos conceitos*; e conhecer uma língua é precisamente saber as várias significações (os vários conceitos significados) que por convenção foram atribuídas aos vocábulos desta língua: então, ouvindo um vocábulo, pensamos na coisa significada. Donde toda a razão de ser dos vocábulos é de serem sinais, de significarem os conceitos, como nã-lo atesta o uso quotidiano da linguagem. — Mas o que há no sinal, *enquanto sinal*, está também na coisa significada, senão o sinal seria sinal de nada, i. é, não seria sinal: o que é contraditório. — Logo quais as espécies de sinais, de vocábulos, tais também as espécies de conceitos significados; e a vocábulos universais devem corresponder na mente conceitos universais.

Ora, segundo devem conceder e concedem de fato os adversários, *existem vocábulos universais*, i. é, que não designam um indivíduo só, como Paulo X; nem exprimem uma coleção, como multidão, exército; mas se aplicam a cada um de uma multidão de indivíduos, como homem, planta, casa, automóvel...

Logo existem também conceitos universais, significados por estes vocábulos universais: conceitos representando um determinado "tipo de ser", realizado ou realizável em muitos indivíduos e aplicável a cada um deles.

III ARG. — *Pela origem e aplicação dos nomes comuns.*

Os próprios Nominalistas, para explicar a origem de um nome comum e a sua aplicação a vários seres, recorrem a alguma *semelhança* existente entre estes seres, i. é, a uma qualidade realizada em cada um deles. Está certo, pois sem esta semelhança não haveria motivo para aplicar o nome somente a determinados seres e não a outros. — Mas para poder perceber que vários seres são semelhantes numa determinada qualidade é necessário termos antes na mente a idéia desta qualidade, representando, não os modos particulares com os quais ela está em cada ser, mas só o que há nela de realizado em todos êles, i. é, um "tipo de ser" universal. — Também a escolha de tal vocábulo, e não de outro, para exprimir este tipo de ser comum, pressupõe saber que este vocábulo, e não outro, significa por convenção este tal tipo de ser. — Donde o *fato da imposição do mesmo nome comum a vários seres*, tal como o admitem os mesmos adversários, *pressupõe necessariamente em nós uma idéia universal significada pelo nome* — Logo temos idéias universais, e os adversários ao negá-lo se contradizem.

IV ARG. — *Pelas conseqüências do Nominalismo.*

Se o vocábulo significasse sempre uma *coleção*, *totalização* de seres semelhantes, nunca se poderia atribuí-lo a um sujeito. Por ex., se “homem” significasse a coleção dos homens ~~(e não um determinado tipo de ser)~~, seria falso dizer de Pedro que é “homem”, pois êle não é a “coleção” dos homens. Donde seria impossível a proposição e o *juízo verdadeiro*. Impossível seria também a *ciência*, que é conhecimento das leis universais.

NOTA. — Por ser a intelligência do homem, enquanto a alma está unida ao corpo, *abstrattiva*, *todas as nossas idéias são universais*. Nenhuma exprime a *individualidade* do singular material. Tanto é verdade que, para determinar o indivíduo a quem applicamos um predicado, é necessário o gesto ou um demonstrativo (*êste* homem), ou então recorrer a uma série de características accidentais, que, tomadas separadamente, se referem também a outros indivíduos, mas cujo conjunto só se acha de fato realizado nesse individuo (idade, fillação, lugar, sinais individuais...).

II Parte: O conteúdo destas idéias não é a simples justaposição das qualidades já percebidas pelos sentidos, mas a íntima razão de ser delas, i. é, a quiddidade, o tipo de ser, a essência do objeto, que as idéias representam de um modo menos ou mais distinto.

61. Queremos evidenciar o alcance da intelligência, que, conforme o nome indica, *“intus-legit”*, lê dentro, i. é, penetra no objeto mais profundamente que os sentidos, atingindo algo de *não por si sensível*, algo de *ultra-fenomenal*. — Os sentidos param nas qualidades *concretas* e as conhecem só como fenômenos ou aparências exteriores e sensíveis, com as quais os seres se lhes manifestam. — A intelligência penetra *até o ser* escondido debaixo dêstes fenômenos e lhe pode conhecer a *quiddidade*, a *essência*, e nesta essência pode ver a *íntima razão de ser* daquelas propriedades sensíveis.

Alguns exemplos o darão a compreender.

Ponham diante de uma locomotiva um papagaio e um homem. Que vê o papagaio? Só as várias peças coloridas justapostas. Se tiver já visto outras locomotivas *semelhantes* e tiver sido ensinado a pronunciar diante delas o som articulado de “locomotiva”, diante dêste conjunto de peças semelhantemente justapostas, por associação de imagens, êle dirá : “locomotiva”. Êste papagaio pos-

sui da locomotiva uma imagem comum, acompanhada de um nome. Mas, evidentemente, para o papagalo este nome não tem significação alguma e não passa de um som articulado, *flatus vocis*, unido por simples associação à visão sensível das várias peças justapostas da locomotiva.

Limita-se a isso o conhecimento do homem ?

Afirmam-no os Fenomenistas e Empiristas.

Negam-no o bom senso e a experiência evidente de cada um.

Num primeiro momento, sim, só terá o homem um conhecimento sensível das peças, dos seus movimentos, etc. Mas cêdo compreenderá que é *necessário* haja neste mecanismo uma força motriz e quando chegar a perceber que é pela dilatação do vapor que esta força é obtida, êle entenderá o que é (*quod quid est*) uma locomotiva e formará dela um conceito específico.

Este conceito é essencialmente diferente do conhecimento dos sentidos e do papagalo. Os sentidos só percebem e apresentam partes materiais concretas e justapostas. Nestes dados sensíveis a inteligência percebe a *razão de ser* desta disposição, a *natureza*, o *tipo de ser*, a *essência* da locomotiva. E é justamente porque conhece a razão de ser e o porque do movimento das peças e não só a sua justaposição, que o homem distingue a locomotiva das outras espécies de máquinas e que pode inventar outros novos mecanismos.

Esta essência, *contida na idéia*, é algo de *imaterial* (porque prescinde da matéria e da concretização que tem nesta locomotiva), com o duplo caráter de *necessidade* (porque é aquilo que qualquer locomotiva *deve* ter para ser locomotiva e não depende da sua realização nesta ou naquela) e de *universalidade* (porque se pode aplicar a todas as locomotivas, reais ou possíveis). (52)

Outro exemplo. — Diante do triângulo ABC, traçado neste quadro negro com giz, os *sentidos* percebem *esta figura* individual, material, concreta, existente neste quadro negro, contingente. — A *inteligência*, pelo contrário, vê neste triângulo aquilo que o constitui triângulo, a sua essência (= figura fechada com três ângulos), o tipo universal, abstrato, imutável, puramente possível, realizável e concretizável em infinitos triângulos, que todos possuirão esta mesma essência, na qual todas as propriedades do triângulo terão a sua razão de ser. — A realização do tipo neste triângulo podia não se dar: basta apagar a figura traçada. O tipo porém já era possível antes de se traçar o triângulo ABC e permanece imutável, eterno, mesmo depois de apagar ABC. (53)

(52) Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Dieu*, pp. 127-8.

(53) Cfr. FARGES, obra cit., p. 104.

Donde em cada objeto dos sentidos *há dois aspectos*. Um, individual, concreto, contingente, mutável: a *realização concreta* de um tipo num indivíduo. — Outro, universal, abstrato, necessário, imutável, eterno: o *tipo mesmo* realizado.

Os sentidos atingem no objeto só o primeiro aspecto, a inteligência penetra até o segundo. (54) Daí a fixidez e universalidade das idéias e a diferença essencial entre o seu conteúdo e o da percepção sensível e da imagem.

62. Não se quer dizer com isto que no objeto sensível a inteligência perceba sempre e logo *toda a essência específica distintamente*. A isso só chega pouco a pouco, depois de várias observações, começando por conhecer o objeto sob a quiddidade mais vaga de "coisa". Nem sempre consegue uma definição essencial: mais facilmente nas idéias de ordem metafísica e moral e de ordem matemática; raramente nas de ordem física, onde só temos definições descritivas e perfectíveis. E a razão disso é porque a *natureza física* dos seres materiais sensíveis é conhecida pela inteligência humana como que "por fora", i. é, não direta e imediatamente em si mesma, *mas pelas suas propriedades*, dependentemente da ação que elas exercem sobre os nossos sentidos; e por estas propriedades exteriores, diz Sto. Tomás, mal pode a nossa inteligência chegar "*ad interiorem notitiam*", a um conhecimento mais profundo na compreensão das essências, "*ad comprehendendum naturas*", principalmente quando delas conhecemos somente poucas propriedades. (*Contra Gentiles*, l. IV, c. 1.)

Por isso frequentemente ignoramos as diferenças essenciais; donde somos forçados a lançar mão de diferenças aciden-

(54) Os dois aspectos são distintos, mas não sem relação entre si. Num livro o pensamento do autor não se nos apresenta separado das letras e das páginas, mas é nelas e através delas que chegamos a descobri-lo, embora seja êle essencialmente diferente das letras e da tinta. Assim, o tipo de ser inteligível está de algum modo no sensível.

É verdade, sim, que, por residir a nossa inteligência numa alma unida ao corpo, "*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*". Mas isso significa que o conhecimento intelectual tem a sua origem nos sentidos, não porém que a inteligência no sensível não possa penetrar mais a fundo que os sentidos e ir até a essência.

E a razão disso, diz Sto. Tomás, é porque o conhecimento sensível não é a causa total do conhecimento intelectual. Donde não é para admirar que o conhecimento intelectual se estenda além do sensitivo. (*Summa Theol.*, I, q. 84, a. 6, ad 3um.) De fato, na produção do conceito, a imagem proveniente do conhecimento sensível não é senão o instrumento do intelecto *agente*, como explicaremos infra (n.º 89).

tals para designar diferenças substanciais (o que é fazer definições descritivas). (55)

Só Deus, porque Criador, conhece imediatamente e em si mesmas as várias essências físicas que Ele constituiu, e nas essências vê as propriedades resultantes.

Na *matemática*, pelo contrário, o objeto, que é a *extensão*, abstração feita das determinações concretas que ela pode ter nos corpos, é mais inteligível em si; donde mais facilmente será conhecido em si mesmo, na sua natureza, e por ela nas suas propriedades.

Quanto ao objeto da *metafísica*, o *ser e seus princípios*, mais abstrato ainda e por conseguinte mais inteligível, êle constitui o objeto formal próprio e imediato da inteligência, faculdade precisamente destinada a conhecer "o que é", i. é, o ser em toda a sua objetividade absoluta e imutável. (Cfr. GIACON, obra cit., pp. 135-6.)

Também no JUÍZO, vendo o *que são* o sujeito e o predicado, a inteligência afirma (ou nega) a *identidade real* do sujeito e do predicado. Por ex., dizer "esta mesa é retangular" é dizer que este ser que é mesa é *também* retângulo. Donde, no juízo, a inteligência vê não uma simples justaposição, mas uma *identidade*, vê o ser *no que êle é*.

O mesmo se diga do RACIOCÍNIO, o qual consiste, não numa justaposição de juízos, mas na percepção, à luz dos princípios de identidade e razão suficiente, da *razão de ser* de uma identidade, expressa na conclusão, em outras duas já conhecidas e comparadas entre si nas premissas (na comparação de $A = B$ com $B = C$, vejo a razão de ser de $A = C$). E na conclusão a inteligência afirma do sujeito *o que êle é*.

63. Donde se vê que o *elemento comum* a tudo o que a inteligência conhece, o seu objeto *formal* (= o aspecto de baixo do qual atinge tudo o que conhece), é a *entidade (ens)*, o *ser enquanto ser*, como a *côr* para a vista.

E é precisamente no atingir o objeto *no que êle é*, e não só nas suas aparências exteriores sensíveis, que consiste a *intuição abstrativa do inteligível* no sensível e o *valor ontoló-*

(55) "Nas coisas sensíveis, também as diferenças essenciais nos são desconhecidas; por isso as significamos por meio das diferenças accidentais que brotam das essenciais, como a causa é significada pelo seu efeito". (STO. TOMÁS, *De ente et essentia*, cap. VI).

gico, ultra-fenomenal das idéias e do conhecimento intelectual. Depois da função de *conceitualizar*, "*conceber*" (simplex apprehensio), procederá a inteligência à função de *julgar* (judicium) e àquela de *ractiocinar* (ratiocinium).

Esta atividade intelectual é no homem a atividade vital por excelência. É ela que lhe permite progredir e realizar sua finalidade de animal racional: suprindo a pobreza nativa em instintos, satisfazendo as tendências para a verdade, o belo e o bem, resolvendo os problemas de toda espécie, nascidos da contemplação do mundo ou das múltiplas necessidades de ordem material, intelectual e moral.

Nesta pesquisa da verdade, a inteligência pressupõe, antes e debaixo dela, a atividade dos sentidos, cujos dados utiliza depois de controlados por ela. A inteligência é capaz de "*pensar*" estas *experiências* e de descobrir nelas razões de ser, sistemas de relações, com os quais pode: *saber* o que as coisas são em si mesmas e nas suas mútuas relações; *compreendê-las* mais profundamente, atingindo as suas várias causas, intrínsecas, eficientes e finais; *ractiocinar* sobre elas, ultrapassando os limites da experiência atual, *hic et nunc*, para elaborar ou utilizar *leis universais*. E nestas análises, sínteses, comparações, teorias, a inteligência caminha à luz da evidência dos *primeiros princípios*, leis do espírito porque *leis íntimas do ser*.

Basta refletir sobre *esse fato de experiência*, que é o pensamento e a atividade intelectual, para perceber com evidência o erro dos *Fenomenistas* em querer reduzir o conhecimento humano a sensações, percepções ou imagens de ordem sensível. (56)

III Parte: Donde a Idéia não se pode reduzir a uma imagem, pois difere dela essencialmente.

64. É a conclusão evidente que se deduz do que vimos sobre a essência mesma da idéia, que consiste em representar uma "quiddidade", um "tipo de ser" universal. Mas como esta conclusão leva, com não menor evidência, a reconhecer a distinção essencial entre as faculdades sensíveis e a inteligência espiritual, os Empiristas, que não querem admitir nada além da matéria e dos sentidos, se vêem forçados a reduzir a idéia a uma simples imagem. É pois necessário pôr em relevo mais direta e explicitamente a diferença essencial que há entre elas.

A imagem pode ser descritiva ou verbal.

(56) Cfr. H. COLLIN, obra cit., 1926, Vol. I, p. 359-60.

I — *Diferença entre a IDÉIA e a IMAGEM DESCRITIVA.*

A imagem descritiva é a imagem no sentido usual da palavra. É a representação interior que formamos dos objetos ~~percebidos pelos sentidos externos, na qual podemos contemplar~~ estes objetos independentemente da sua presença atual. Ela contém o conjunto de vestígios sensíveis, que as percepções dos objetos deixaram em nós e que conservamos pela memória. Esta imagem difere da idéia:

a) quanto aos objetos representáveis.

A IDÉIA pode representar, própria ou analogicamente, *qualquer ser espiritual ou material*. — A IMAGEM representa só *objetos materiais e sensíveis*.

b) quanto ao que é representado do objeto.

A IDÉIA representa o que é o objeto. — A IMAGEM representa só o *aspecto exterior e sensível*, a justaposição das partes. — Ora o aspecto exterior do objeto e o que êle é são conhecimentos diferentes; podemos ter um sem o outro. Por ex., podemos perceber ou imaginar distintamente todas as partes de um objeto sensível, de tal ser, de tal instrumento, e não sabermos distintamente o que êle é; vice-versa, podemos ter a idéia distinta de um ser, de um sismógrafo, de um miriângono, sem contudo ter dêle uma imagem nítida. É precisamente *nesta diferença de conteúdo* (largamente exposta supra), que consiste formalmente a *diferença essencial* entre a idéia e a imagem.

c) quanto ao modo como o objeto é representado.

A IDÉIA representa o que é o objeto de um modo *abstrato e imaterial*, i. é, na sua quiddidade, essência ou tipo de ser a que pertence, sem as características materiais e concretas individualizantes. — A IMAGEM representa o objeto de um modo *material e concreto*, precisamente *nas suas características exteriores descritivas* de extensão, de forma, de côr, de tempo e de espaço, etc...

Como a essência é imutável e pode ser realizada em muitos indivíduos, segue-se que a IDÉIA representa o objeto por meio de caracteres *necessários, imutáveis, universais*. — Pelo contrário, como as aparências exteriores são mutáveis e só pertencem a um indivíduo, segue-se que a IMAGEM representa o objeto por meio de caracteres *contingentes, mutáveis*,

singulares. — Donde a Idéia é *universal* e a imagem é *singular*.

Disso se segue que o conteúdo da **IDÉIA**, representando um tipo de ser independente do tempo e do espaço, é eterno e absoluto; — ao passo que o da **IMAGEM** só representa um fato, ou um ser *contingente*, como era em determinado tempo e lugar.

Quanto à *imagem comum*, composta, “image composite”: ou não passa de uma representação vaga e indefinida, bem diversa da Idéia clara e distinta; ou é nítida, e então o seu conteúdo é necessariamente particular e contingente, composto da simples justaposição de partes sensíveis determinadas, ao passo que a Idéia, como vimos, contém a essência e a razão de ser desta justaposição.

d) quanto ao modo de se unirem as imagens e as idéias.

As **IMAGENS**, por serem sensíveis e particulares, não podem representar um nexó lógico, uma relação ideal, nem o tipo universal; donde só podem ser *associadas por justaposição...*, não porém coordenadas logicamente em juízos e raciocínios, os quais requerem o conhecimento do universal e da relação de identidade, como vimos. — As **IDÉIAS**, pelo contrário, por serem espirituais e universais, podem tudo isso; donde podem ser *logicamente coordenadas* em juízos e raciocínios.

De tudo o que precede, confirmado pelas experiências de **RIBOT**, **BINET** e outros, vê-se claramente a diferença essencial entre a Idéia e a imagem descritiva. Confessa-o o mesmo positivista **TAINÉ** (*De l'Intelligence*, I, p. 27).

II — Diferença entre a **IDÉIA** e a **IMAGEM VERBAL**.

As imagens verbais são as palavras, escritas ou faladas. São de ordem sensível. São sinais convencionais, que significam as idéias e as coisas, mas não as representam “figurativamente”. Podem significar qualquer objeto, mesmo imaterial. São imagens *comuns* (o nome comum, por definição, se aplica a muitos), e meios aptíssimos para comunicarmos aos outros os nossos pensamentos.

Por isso, há quem queira reduzir a Idéia à imagem verbal, ao nome comum: é o **Nominalismo**, já exposto e refutado supra. Só acrescentamos algumas observações.

A idéia e a imagem verbal:

a) são *independentes uma da outra*: há idéias sem palavras, como nos surdos-mudos-cegos e quando não achamos a palavra correspondente ao que pensamos; e vice-versa, pode haver palavras sem idéias, i. é, palavras cuja significação ignoramos, como as palavras de uma língua que nos é desconhecida, ou mesmo algumas da própria língua: é o caso do "Psitacismo" (falar "como um papagaio", sem saber o sentido das palavras empregadas);

b) são *indiferentes uma à outra*: a mesma idéia pode ser expressa por palavras totalmente diversas, como acontece nas várias línguas e até na mesma língua (sinônimos, paráfrases); e vice-versa, a mesma palavra pode exprimir idéias totalmente diversas, como, por ex., cão = animal, constelação, peça de revólver...;

c) nem há relação ou *proporção* entre a riqueza do conteúdo da idéia e a sonoridade sensível da palavra, nem entre o nexó lógico das idéias e a justaposição mais ou menos harmônica das palavras.

A razão de tudo isso é porque a palavra, enquanto tal arranjo de letras ou tal sucessão de sons articulados, não tem por si nexó essencial algum com determinada idéia: se uma palavra evoca em nós uma idéia, um tipo de ser determinado, é *por pura convenção*, pela qual tal palavra (numa língua) se torna sinal convencional de tal idéia determinada. (Aprender uma língua é chegar a conhecer o conjunto das convenções existentes nela entre determinadas palavras e determinadas idéias.)

Por conseguinte, entre a palavra e a idéia haverá sempre a distinção existente entre o *sinal* e a *coisa significada*.

De tudo o que dissemos resulta com plena evidência a diferença *essencial* entre a Idéia e a Imagem, quer descritiva, quer verbal.

COROLARIOS. — 1) Logo a inteligência é uma faculdade essencialmente diferente dos sentidos.

2) Tendo por objeto adequado o ser enquanto ser, o ser em toda a sua extensão, pode a inteligência conhecer mesmo o que não é sensível, e o Ser transcendente e absoluto.

3) Donde é arbitrário e falso restringir a Ciência (= conhecimento certo) à ciência experimental do sensível.

ARTIGO QUARTO

CONHECIMENTO INTELECTUAL: B — VALOR ONTOLÓGICO
ABSOLUTO DOS CONCEITOS UNIVERSAIS

65. Nexo e Posição do Problema. — Vimos na tese precedente que temos conceitos universais com um conteúdo próprio, i. é, uma significação, uma *compreensão* = conjunto dos elementos que estão compreendidos no conceito, que compõem o conceito: ex., o conteúdo, a compreensão do conceito "homem" são os elementos (as notas) de animalidade e de racionalidade que estão compreendidos no "tipo de ser" humano.

Pergunta-se agora: este conteúdo, esta compreensão, este tipo de ser significado pelo conceito, existe também nos seres reais, ou é pura construção subjetiva do nosso espírito? "Conceitualizar", "conceber" é criar e construir a priori, ou é apreender (= captar) a realidade como ela é?

A dúvida provém do fato de ser o conteúdo do conceito abstrato, universal e necessário, ao passo que a realidade é concreta, singular e mutável. Donde pode provir esta necessidade e universalidade do conceito?

Responde o *Conceitualismo* subjetivo: este conteúdo e estas propriedades do conceito são pura criação *a priori* do nosso espírito.

Responde o *Realismo Moderado*: este conteúdo se acha realmente nos seres quanto ao que êle significa e concebemos (*quod id quod concipitur*), não porém quanto ao modo abstrato e universal de existir que êle tem na inteligência (*non quoad modum quo concipitur*). (57) — Donde a seguinte tese:

TESE IV. — Como a essência, o "tipo de ser" significado pelo conceito se acha na realidade quanto ao seu conteúdo ou compreensão, e a abstração universalizadora não

(57) E nisso se distingue do REALISMO EXAGERADO, que afirma a existência real do "tipo de ser" já *formalmente universal* fora da inteligência: ou num mundo à parte, onde as essências universais subsistem (PLATÃO); ou nos indivíduos reais, onde as essências universais são uma realidade distinta da realidade dos princípios individuantes (GUILHERME DE CHAMPEAUX). — O Realismo MODERADO foi proposto por ARISTÓTELES, contra o exagero de Platão, e depois tratado sistematicamente por SANTO TOMÁS, desde o seu opúsculo *De Ente et Essentia*, e é doutrina comum entre os ESCOLÁSTICOS desde o século XVI.

introduz neste conteúdo nenhum elemento relativista ou deformante, os conceitos universais têm valor ontológico absoluto.

66. Adversários. — São os **CONCEITUALISTAS**, nos seus vários matizes:

a) na Antiguidade, os **ESTÓICOS**;

b) na Idade Média, **GUILHERME DE OCKAM** (1295-1350), para quem os conceitos são ficções da mente naturalmente inclinada a formar *têrmos* (daí o nome de *Terministas* dado aos Ockamistas) universais, que são símbolos e não verdadeira representação da realidade;

c) **E. KANT** (1724-1804) : contra o empirismo de D. Hume, é preciso defender a universalidade e necessidade dos nossos conceitos, para salvar a ciência; — não é porém a experiência sensível, sempre contingente e singular, que nos pode dar a conhecer esta universalidade e necessidade; — para isso devemos supor em nós categorias, i. é, *formas subjetivas, inatas, a priori* (= antes do exercício da faculdade), nas quais venha amoldar-se o dado fornecido pela experiência (= proveniente da realidade em si, do noumenon, admitido por KANT); êste dado, em si caótico e amorfo, é "informado" revestido por alguma forma *a priori* da sensibilidade e do intelecto, e dêste modo recebe um conteúdo e a universalidade e necessidade, e então temos o conceito; — donde êstes nossos conceitos, *não representam* (ou pelo menos não podemos saber se representam) os "noumena", i. é, as coisas exteriores *como são em si*, mas somente os "fenomena", i. é, as excitações produzidas em nós por êstes noumena, porém *precisamente enquanto modeladas e transformadas* pelas nossas formas *a priori*. Por conseguinte, a experiência é *aquilo que nós a fazemos*. e assim, não é mais o espírito que se amolda (conforma) à realidade, mas são os objetos, os fenomenas, que se amoldam ao nosso espírito (KANT, o Copérnico do pensamento). Logo os conceitos nossos, cujos conteúdos são puras construções nossas *a priori*, não têm valor objetivo, *não são aplicáveis às coisas em si*.

d) OS ANTI-INTELECTUALISTAS (= *Pragmatistas e Existencialistas*), cuja posição e refutação reservamos para uma tese à parte.

DIVISÃO DA TESE. — Um conceito tem *valor ontológico absoluto*, quando o seu conteúdo, a sua compreensão, o que nêle é concebido, representa a realidade como ela é, independentemente das condições subjetivas nossas e do modo como foi obtido êste conceito. Para isto basta que sejam realizadas duas condições:

1) que a essência, o tipo de ser, significado pelo conceito, se ache de fato na realidade;

2) que o modo de se obter o conceito universal (= a *abstração universalizadora*) não introduza no conteúdo dêle nenhum elemento subjetivista e relativista, i. é, não mude a compreensão do conceito.

A tese tem pois duas partes.

I Parte: A essência ou tipo de ser significado pelo conceito se acha na realidade quanto ao seu conteúdo ou compreensão.

A) -- O conteúdo do conceito não é pura construção da nossa inteligência sem relação com a realidade:

67. *ARGUMENTO: Pelas conseqüências.* — Se o conteúdo do conceito fôsse pura construção *a priori*,

1) *Seria impossível qualquer juízo verdadeiro*, pois:

Em todo juízo atribuímos um predicado a um ser; e o juízo é verdadeiro, quando o conteúdo (a compreensão) do predicado convém a êste ser por se achar realizado nêle.

Ora, se êste conteúdo é pura construção nossa *a priori*, como querem os Conceitualistas, êle não exprime mais uma qualidade realizada no ser, donde não lhe convém, nem lhe pode ser atribuído.

Logo seria impossível qualquer juízo verdadeiro, i. é, qualquer conhecimento certo: donde o *Ceticismo* (n. 55).

2) *Seria o subjetivismo absoluto de toda a ciência*, pois:

A ciência, que é o conhecimento do universal, se tornaria uma pura construção subjetiva, trabalhando com conceitos subjetivos sem relação com a realidade; ficaria reduzida ao conhecimento destas nossas construções, dêstes nossos estados de consciência. (S. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 85, art. 2.)

Ora isso é contrário a toda a nossa experiência; é contrário à prática das ciências aplicadas, onde são utilizadas as forças reais da natureza e onde as nossas afirmações são controladas (confirmadas ou contraditas) pela realidade: é evidente na experimentação que não são as realidades que se adaptam às nossas hipóteses (n. 49).

Logo o conteúdo dos nossos conceitos não é pura construção nossa, sem relação com a realidade.

3) *Mais.* Para KANT, o que chamamos a "natureza", não é um dado que a inteligência conheça, mas uma "matéria informe" (cuja existência, de resto, só incoerentemente pode

ser admitida por quem afirma, como KANT, o princípio idealista da imanência), que o nosso espírito *organiza* por meio da aplicação das formas subjetivas; é pois o nosso espírito que forma, "cria" *a priori* as *várias* essências que constituem o conteúdo dos conceitos.

Ora, sem admitir certa *heterogeneidade qualitativa* nesta "matéria informe", sem admitir uma diferenciação nos estimulantes dos nossos aparelhos sensórios, *como justificar a aplicação ora de uma, ora de outra* das tantas formas subjetivas, para "construir" ora este ora aquele conceito?

Mas, se é a heterogeneidade das coisas em si, dos estímulos, que normaliza e faz variar os fenômenos resultantes e os conceitos, por esta diversidade dos fenômenos poderemos de algum modo determinar e conhecer a *heterogeneidade e distinção específica das coisas em si* (noumena); nem o conceito terá sido pura construção do espírito em relação com a realidade, mas obtido dos seres reais percebidos imediatamente pelos sentidos externos; nem os dados empíricos, internos ou externos, eram uma matéria "caótica e informe", mas tinham um conteúdo "formado". — O que é *confirmado também pelos fatos*: a quem desde o nascimento falta um sentido, é impossível formar uma idéia própria do objeto formal deste sentido (um cego de nascença não tem idéia própria de cor); mesmo os conceitos dos seres imateriais são formados por analogia com os seres sensíveis.

Que faríamos, se não atingíssemos as coisas em si, os noumena, com as suas propriedades específicas reais! Como ter certeza da existência deste determinado noumenon que é o nosso próprio EU? (58)

Como conservá-lo, dado que exista? — Impossível a vida: toda ela está baseada no conhecimento certo das propriedades reais das coisas.

4) *Ainda*. Se a necessidade e universalidade dos conceitos não podem provir da experiência, por ser ela contingente

(58) Posto o princípio idealista da imanência, seria de fato impossível conhecer o próprio "eu" como noumenon, só seria conhecido como fenomenon construído também ele *a priori*; donde logicamente a nossa inteligência na ordem especulativa estaria fechada no subjetivismo e relativismo, não somente com respeito a toda realidade empírica, mas também com respeito a tudo o que se refere ao sujeito conhecedor. Daí o caráter de subjetivismo total, e por conseguinte a ausência total de valor, da "crítica" de Kant.

e particular, como pode KANT fazê-las provir do sujeito conhecedor e de suas faculdades, uma vez que tanto êste sujeito como as suas faculdades são também contingentes e singulares?

B) — A essência, o tipo de ser significado pelo conceito se acha na realidade quanto ao seu conteúdo ou compreensão (= quoad id quod concipitur), não porém quanto ao modo de existir que êle tem na intelligência (= non quoad modum quo concipitur).

68. 1. — O que é concebido e conhecido no conceito é precisamente uma essência, um tipo de ser cujo conteúdo ou compreensão consiste no conjunto dos elementos específicos que constituem êste tipo de ser, e fazem que êle seja o que é e seja distinto de todos os tipos de ser de outras espécies.

Ora todo ser real é *intrinsecamente* constituído por uma essência, i. é, por um conjunto de elementos específicos, pelos quais êle é o que é e se distingue de todos os seres de outras espécies.

Logo o que é concebido no conceito, i. é, a essência, o tipo de ser, existe realmente nos seres reais, é a verdadeira "*ratio rei*", é o elemento especificativo numa determinada ordem (substancial ou accidental), é o princípio fundamental da constituição entitativa do ser real.

Se não fôsse assim, não poderíamos, como vimos supra, atribuir com verdade um predicado universal a um ser real, pois é da natureza do juízo verdadeiro dizer "ser o que é, não ser o que não é" (S. TOMÁS, *Contra Gentiles*, l. 1, c. 59); donde, se a coisa significada pelo sujeito da proposição não fôsse aquilo que pelo predicado se afirma que é, o juízo seria falso. Logo, se o tipo de ser significado pelo conceito não estivesse nos seres reais, todo juízo nosso seria falso: o que é impossível, porque na refutação do Ceticismo constatamos que possuímos juízos certamente verdadeiros, nos quais atribuímos um predicado universal a um ser real (i. é, juízos que constam de conceitos universais).

"O que se afirma de Sócrates e de Platão, quando se diz que cada um é igualmente homem, deve igualmente achar-se realmente em Sócrates e em Platão. Certamente a humanidade que se acha em Sócrates, não é aquela que se acha em Platão; a humanidade é numericamente multiplicada e individualizada (pois são *dois* indivíduos). Nem nos indivíduos se distingue como uma parte do todo, senão não se poderia afirmar do todo concreto, i. é, de Sócrates,

que é homem (pois a parte não é o todo). Por outro lado, se aquillo que faz com que Sócrates seja homem não existe senão nêle, é impossível que haja outro homem: o que é evidentemente falso. Logo existe objetivamente alguma coisa de comum em todos os homens, não de certo idêntica numêricamente, mas idêntica quanto ao conteúdo significado pelo conceito de homem: todos os homens têm idênticamente em si aquillo que corresponde ao conceito de homem". (59)

Donde ficou demonstrado que o conteúdo do conceito, a essência representada e significada, se acha realmente nos seres.

2. — Porém no ser real esta essência *não tem o mesmo modo de existir* que ela tem na intelligência (= *non quoad modum quo concipitur*). Com efeito:

no ser real, ela é singular, concretizada pelas determinações individuais, pois todo ser real existente é indivíduo distinto e incomunicável, e isso não por causa das suas qualidades accidentais (porque estas qualidades pressupõem o ser já constituído e determinado, do qual provêm ou que modificam), mas pela própria essência substancial;

na intelligência nossa, ela é abstrata, nem contém as determinações individuais, "*existit cum indistinctione*"; de modo que, concebendo "homem", não concebo "*id quo Socrates est Socrates*" (i. é, a individualidade dêle, a *Socrateidade*), mas somente "*id quo Socrates est homo*" (i. é, a humanidade).

69. NOTAS. — I. — *Porque deve a nossa intelligência conceber as essências sem as suas determinações individuais?*

É consequência do *modo próprio do homem* de adquirir os conhecimentos.

O homem que ao nascer é "tábula rasa", depende nos seus conhecimentos *da ação dos seres* nos seus sentidos e por meio dêles na intelligência; ora ninguém age senão enquanto está em ato por alguma forma; por isso a matéria, pura potência na ordem do ser, não pode ser principio operativo; donde é em virtude das suas formas (qualidades), e não em virtude da sua matéria (prima), que os seres agem; por conseguinte, as semelhanças por êles produzidas nas nossas faculdades representarão somente as formas.

Estas formas, por si, são universais e não se multiplicam nem se distinguem individualmente uma das outras, senão sendo recebidas numa matéria que tenha posição e dimensões distintas das de outra matéria (= matéria *quantitate signata*, que é o principio de individuação). Mesmo as formas que na sua noção incluem relação

(59) Cfr. C. GIACON, obra cit., p. 132, tirado de STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 11, art. 3.

com a matéria (como as formas dos seres materiais : homem, planta, minerais) não incluem necessariamente relação com esta ou aquela matéria, com tais e tais dimensões e posições, enquanto é princípio de individuação, mas com a matéria em geral, ainda indeterminada. Logo as formas agem, não enquanto numéricamente ~~individuadas por esta matéria, mas enquanto são desta ou daquela espécie, com esta ou aquela atividade.~~

Donde as semelhanças produzidas nas nossas faculdades nunca representam a individuação, os princípios individuantes do objeto. Por isso, *todos os nossos conceitos são necessariamente universais* e a inteligência não pode conhecer *diretamente* o singular.

II — Contudo a inteligência deve conhecer de algum modo o singular, senão impossível seria fazer juízos acêrca dêle, e dizer, por ex. : Pedro é homem.

Como pode a nossa inteligência conhecer o singular ?

Chega a êste conhecimento *indiretamente, per quamdam reflexionem, per continuationem ad phantasmata*, enquanto no ato do juízo se dá a *reditio completa*, a reflexão total, pela qual a inteligência volta sôbre o seu ato, sôbre a semelhança (espécie inteligível) que foi princípio do seu ato, sôbre a imagem (phantasma) de que foi abstraída esta semelhança; imagem que representa um ser particular e individual (como tudo o que existe na realidade extra-mental) atingido direta e imediatamente pelos sentidos, não nos seus princípios individuais essenciais que distinguem substancialmente um indivíduo de outro, mas nos seus elementos específicos, nos seus acidentes exteriores pelos quais êste se distingue acidentalmente dos outros. Donde chega a inteligência ao conhecimento do singular, não como o *que é* diretamente atingido por ela, mas indiretamente, como *de quem* o conceito tirou a sua origem e *em quem* existe a natureza concebida.

Numa palavra : os sentidos atingem diretamente o indivíduo (Pedro) nas suas condições materiais, nas suas características sensíveis accidentais; — a inteligência atinge diretamente as formas universais realizadas no indivíduo (Pedro, como homem, como branco, como médico...), indiretamente a realidade singular (Pedro como realidade individual). Mas nem os sentidos, nem a inteligência atingem de modo algum os princípios individuais essenciais (a Petreidade de Pedro). Por isso é que para distinguir um indivíduo de outro o designamos com um demonstrativo (êste, aquêle) ou nos servimos de características accidentais percebidas pelos sentidos e cujo conjunto se acha de fato neste único indivíduo determinado (nomes, filiação, idade, sinais pessoais...). (60)

Assim no homem, não porém em Deus, nem nos anjos, cujos conhecimentos não dependem de uma ação dos seres nêles. —

(60) Cfr., no n.º 127, a exposição mais pormenorizada do modo como a nossa inteligência chega a conhecer o indivíduo concreto existente.

Deus conhece tudo na sua *própria essência, criadora*, i. é, *factiva de toda a entidade dos seres (matéria e forma) e infinitamente perfeita*, e por conseguinte representativa de todos os modos de ser e de todas as determinações que se podem achar nas criaturas. — Os Anjos conhecem por idéias nêlas infusas por Deus ao criá-los, e que são participações da idéia divina criadora. Cfr. S. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 79, a. 2; *De Veritate*, q. 2, a. 5 e 6; q. 10, a. 4 e 5. — BOYER, obra cit., vol. II, pp. 105-107; MORANDINI, obra cit., pp. 214-215.

III — *Por que deve a essência ter na inteligência um modo de existir diferente do que nos indivíduos reais?*

Porque tudo o que existe em alguém, existe segundo a natureza dêsse alguém (*omne quod est in aliquo est per modum ejus in quo est*); ora a natureza e, por conseguinte, o modo de existir da inteligência é diferente da natureza e do modo de existir do ser real material; logo a essência, que é o conteúdo do conceito, terá um modo de existir diferente na inteligência e no ser material: no ser material existirá *materialmente*, na inteligência existirá *imaterialmente* (S. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 85, a. 1, ad 1 um.) — “Donde, pela natureza da inteligência que é diversa da natureza da coisa conhecida, é necessário que seja *diferente o modo de entender* pelo qual a inteligência entende, *do modo de existir* pelo qual a coisa existe”. (S. TOMÁS, *In I Metaphys.*, l. 10, n.º 158). Embora aquilo que a inteligência conhece deva estar na coisa, contudo não pode ter na coisa o mesmo modo de existir que tem na inteligência.

Mas não é necessário, para o valor objetivo do conhecimento, que o modo de existir da essência conhecida seja o mesmo na inteligência e no objeto real? Foi o que pensaram Platão e os Conceptualistas, mas erradamente, como ficará evidente na 2.ª parte.

II Parte: A abstração universalizadora não introduz no conteúdo do conceito nenhum elemento relativista ou deformante.

70. O conceito é obtido pela inteligência, enquanto ela, voltando-se para a imagem (*convertendo se ad phantasma*, diz S. TOMÁS) formada na imaginação e representando os dados sensíveis colhidos e percebidos pelos sentidos exteriores, abstrai a essência, o tipo de ser, contido nesta imagem.

Esta abstração consiste em considerar numa imagem sensível e concreta, um tipo de ser, uma essência, não considerando, nem negando, mas *prescindindo* das determinações individuais concretas que esta essência tem sempre na imagem. (*Analogia*: na vista, a côr da maçã é percebida sem o seu sabor; na inteligência, a essência é conhecida sem as concretizações

individuais. Porém, na vista, a côr é ainda individualizada e própria desta maçã percebida; na inteligência, pelo contrário, a essência, o tipo de ser abstraído (por ex., a noção de "côr"), prescindindo de toda e qualquer sua individualização (por ex., nesta maçã), é universal.

Isto é possível porque, como vimos na 1.^a Parte, no objeto real concreto e individual existe realmente esta essência ou tipo de ser. Donde os sentidos, cujo objeto próprio é o singular material, percebendo diretamente este objeto, atingem de algum modo o tipo de ser concretizado e individualizado na e pela matéria, i. é, atingem "*universalem naturam in particulari*", como diz S. TOMÁS (*In II Post. Anal.*, lect. 20). Assim, conhecendo Pedro, por ex., não o atingem tão somente enquanto é o indivíduo Pedro, mas também enquanto é "*este homem*"; e semelhantemente atingem Paulo, enquanto é também "*este outro homem*". Logo na imagem de Pedro, que é imagem "dêste homem", pode a inteligência considerar a essência "homem", não considerando a sua singularidade, i. é, pode, diante da imagem de um indivíduo que tem tal tipo de ser, conhecer este tipo de ser em si, prescindindo das concretizações que êle tem neste indivíduo. (61)

Abstrair o universal do particular, o necessário do contingente, não consiste em tirar um do outro "como tiramos uma moeda da carteira que a contém. Mas nos elevamos, pelo poder da abstração e da generalização, da vista da cópia ao conhecimento do modelo, da vista do indivíduo à concepção do tipo que êle exprime concretizando-o. Ora isso, longe de ser impossível, é fácil de compreender. O que não se poderia compreender, pelo contrário, seria que um ser inteligente vendo a cópia não pudesse conceber o modelo, vendo o indivíduo não pudesse conceber o tipo ideal que êle exprime. Um tal ser, se existisse, já não seria inteligente". (62)

(61) Nisso consistiu precisamente o engano de Kant: em supor que nada de universal e necessário possa originar-se da experiência e da percepção dos sentidos. Pois como adverte Sto. TOMÁS (I, q. 85, art. 3), "nada há de tão contingente que não contenha em si algo de necessário...; assim, é contingente que Sócrates corra..., mas é necessário que Sócrates se mova, se correr"; e na q. 84, art. 1, ad 3um.: "mesmo nas coisas móveis existem relações (*habitudines*) imóveis... E por isso não é impossível ter uma ciência imóvel (necessária) acerca de coisas inutáveis". — Se Kant tivesse refletido nisso, teria visto que não havia necessidade das suas formas *a priori* para explicar a universalidade e a necessidade dos conceitos e da ciência. Teria poupado a sua "Crítica" que induziu a tantos no mesmo erro.

(62) FARGES, *La crise de la Certitude*, p. 126.

71. Mas este processo de abstração não implica *condicionar* o nosso conhecimento à nossa estrutura? Não põe *subjetivismo e relatividade* no nosso conhecimento? (“a Antropologia condiciona a ontologia” HEIDEGGER) — *Respondo*: quanto ao modo de conceber (*quoad modum concipiendi*), ~~sim~~; quanto à coisa concebida (*quoad id quod concipitur*), não.

É evidente que, sendo a natureza de um ser o primeiro princípio intrínseco donde brota sua atividade, esta atividade no seu processo dependerá da natureza do ser. Uma inteligência superior à nossa, um ser puramente espiritual, teria outro processo de conhecer, teria idéias não abstratas: assim Deus, os Anjos. O “*modus concipiendi*” seria diverso, mas o “*id quod concipitur*” não depende do “*modus concipiendi*”. Alguns sinais de um surdo-mudo, uma palavra, um olhar, um escrito..., são processos diversos de se exprimir, podem porém exprimir todos o mesmo pensamento.

Assim, no conceito abstrato e universal, uma coisa é o “*id quod concipitur*”: a essência concebida; outra coisa é o “*modus concipiendi*”: o processo para conhecê-la. O processo é subjetivo, a essência concebida é objetiva, está na realidade.

72. Mas esta essência concebida, *id quod concipitur*, que constitui o conteúdo do conceito, não fica alterada pela abstração? — Não, pois:

a) na elaboração do conceito, a abstração não é objeto conhecido, mas somente atividade e processo para chegar a conhecer; donde não faz parte do conteúdo deste conceito. Os elementos que o compõem provêm da realidade e é a abstração que os torna visíveis, inteligíveis, à mente, a qual então os exprime no conceito; logo estes elementos são os mesmos no conceito que existe abstratamente na inteligência, e no indivíduo que existe concretamente na realidade. Assim, os elementos do tipo de ser “homem” são os mesmos no conceito de homem e no indivíduo real Pedro: são sempre “animalidade e racionalidade”, que a abstração não alterou, aos quais não acrescentou nada, mas simplesmente tornou “inteligíveis” na imagem que os continha concretizados e individualizados.

b) Mas como a essência de um ser não depende das concretizações da matéria individual em que se acha (um pedaço de ferro, não é ferro por ser este ou aquele fragmento, desta ou daquela dimensão,...), para se ter os elementos todos dessa

essência não é necessário considerar estas concretizações materiais individuais; donde a abstração, prescindindo delas, *não subtrai elemento algum* à essência contida e representada no conceito. (63)

c) E porque a matéria, por causa da quantidade (*materia quantitate signata*), que é extensão divisível em partes da mesma natureza (a barra de ferro, porque extensa, é divisível em vários pedaços que são também ferro e barras de ferro), é o princípio da multiplicação e da distinção de indivíduos da mesma espécie (= *princípio de individuação*), prescindir desta matéria, desmaterializar, é *universalizar*.

d) Também a matéria concreta individualizada é *sujeita a mudanças*, ao "*hic et nunc*"; prescindir desta matéria, é prescindir das condições mutáveis, é tomar a essência nos seus caracteres *imutáveis e necessários*.

e) Mas estes caracteres de universalidade, necessidade e imutabilidade, fazem parte do *modo* como é concebida a essência, do "*modus quo concipitur*" e exprimem o modo de *existir* que esta essência tem *na mente*, assim como os caracteres de singularidade, mutabilidade e contingência fazem parte do *modo* como ela *existe no indivíduo real concreto*; mas nem uns nem outros fazem parte dos elementos da essência mesma que é concebida, i. é, do "*id quod concipitur*". Logo a essência com o seu conteúdo não fica alterada pela abstração.

Deste modo fica sendo explicada a diferença entre o caráter concreto, particular, mutável do ser real e o caráter abstrato, universal, necessário do conceito, *sem perda alguma do valor objetivo absoluto do mesmo conceito*.

f) Donde ficou evidente que, para o valor objetivo do conhecimento, não é necessário que o modo de existir da essência conhecida seja o mesmo na inteligência e no ser real; basta que seja o mesmo o conteúdo desta essência, "*id quod concipitur*"; basta que o conceito seja uma semelhança *representativa* do objeto. Como não é necessário que uma fotografia seja de carne e ossos para nos fazer conhecer uma determinada pessoa. (64)

(63) Vide em Sto. Tomás (I, q. 85, art. 1, ad 2um.) de que matéria se abstrai ao formar os conceitos de entidades metafísicas, matemáticas, corpóreas.

(64) Cfr. Sto. Tomás, *De Veritate*, q. 2, a. 5, ad 5um, 7um, 17um; q. 10, a. 4.

Por conseguinte, não erra a inteligência atribuindo essa essência concebida ao ser real, porque, como vimos na I parte da tese, os elementos dessa essência estão realmente nêle.

Erraria se quisesse atribuir ao ser real essa essência com o modo de existir abstrato que ela tem na inteligência, dizendo, por ex.: Pedro é homem pensado, abstrato, i. é, sem as suas notas individuantes.

Mas isso de fato não se dá, pois o que entendemos afirmar de um ser, quando lhe atribuímos um predicado, é somente o conteúdo do conceito, *id quod concipitur*, e não o modo abstrato como o concebemos.

g) É claro que a nossa mente não vê com uma única abstração e num único conceito todas as qualidades (quiddidades, tipos de ser, essências = formas substancial e accidentais) do objeto, contidas na imagem que temos dêle. Deverá para isso, com abstrações sucessivas, desmaterializar, i. é, tornar inteligível, ora êste, ora aquêle aspecto da imagem e do objeto, formando assim vários conceitos objetivos de um mesmo ser real. Cada um dêstes conceitos representa o *ser real todo*, mas sob o aspecto *distinto e explícito* de alguma das qualidades ou formas que êle possui: por ex., como substância, como vivente, como homem, como branco, sábio, médico, músico... Podemos então atribuir com verdade a êste ser real o conteúdo de cada um dêstes conceitos. Não é necessário para não errar, que se diga sempre *explicitamente tudo* o que um ser real é: basta que aquilo que se afirma dêle, nêle realmente esteja.

De tudo o que dissemos ficou evidente o valor *ontológico absoluto* dos nossos conceitos universais.

h) O *fundamento imediato* dêstes conceitos, i. é, a razão suficiente da sua existência e objetividade, é:

— *em nós*: a força abstrativa da nossa mente, pela qual é impressa na nossa inteligência espiritual uma semelhança do objeto, sem as condições da matéria;

— *no objeto real*: a qualidade (forma) substancial ou accidental, que êle possui e em virtude da qual êle age em nós, não enquanto esta forma é individual, mas enquanto é de tal natureza, *semelhante* à que se encontra em outros seres; por isso a semelhança produzida em nós representa a natureza do objeto real, não porém os seus princípios individuantes, e por conseguinte é universal.

73. Nota I. — Da Tríplice consideração de uma natureza

A essência, o tipo de ser que concebemos, pode existir nos indivíduos ou na inteligência. Nos dois casos ela conserva sempre seus predicados essenciais (= a sua compreensão, o seu conteúdo). Donde, quer nos indivíduos, quer na inteligência, a essência pode ser considerada segundo os seus predicados essenciais somente, prescindindo de qualquer modo de existir que possa ter nos indivíduos ou na inteligência.

Donde há *uma tríplice consideração da natureza* :

- 1 — em si-mesma, *absolute considerata*,
- 2 — segundo o modo de existir que tem nos indivíduos,
- 3 — " " " " " " " " na inteligência.

— A natureza, *absolute considerada*, em si-mesma, inclui somente os predicados essenciais (ex., a natureza "homem" inclui animalidade e racionalidade); não tem nem unidade nem pluralidade numérica, não exclui nem inclui nenhum modo de existir, mas prescinde de tudo isso.

Os nossos conceitos objetivos universais são naturezas *absolute consideratae*; o que nêles é concebido e o que êles exprimem são somente os predicados essenciais, a compreensão, da natureza. — Ser uma natureza recebida na inteligência é condição "*sine qua non*" para ser conhecida e depois atribuída às coisas; ser recebida por abstração das condições individuantes é o modo necessário, para a nossa inteligência, de receber em si uma natureza. Mas, no conceito objetivo, a abstração não é considerada, não é um predicado que se deva acrescentar aos predicados essenciais, porque não pertence ao "*id quod concipitur*", mas ao *modum quo concipitur*.

— A natureza, considerada *segundo o modo de existir que tem nos indivíduos* (por ex., a humanidade em Pedro), inclui os predicados essenciais, mas concretizados e individualizados pelos predicados individuantes não realmente distintos da natureza (Pedro é homem, não porém o homem universal + êste homem, mas somente êste homem que tem esta animalidade e esta racionalidade), e mais a existência e outros predicados *reais* acidentais (ex., branco, músico, brasileiro... porque Pedro é êste determinado homem individual, branco, músico, brasileiro...).

— A natureza, considerada *segundo o modo de existir que tem na inteligência*, inclui os predicados essenciais e mais outros *não reais*, i. é, aplicáveis a esta natureza, não enquanto existe nos indivíduos reais, mas somente enquanto está na inteligência como pensada.

A inteligência, depois de conceber uma natureza pela consideração direta da coisa real (1.^a *intentio*), volta-se (*intendit*) para esta natureza concebida (= para o conceito da coisa) como ela existe na mente, i. é, precisamente enquanto abstrata das condições materiais individuantes, e tomando-a como objeto de uma nova consideração, de uma nova intenção (2.^a *intentio*), vê que ela é

abstrata, sem o impedimento das notas individuantes; donde a reconhece como *apta* para existir em muitos indivíduos, e nesta *apreensão comparativa*, i. é, ao colhêr esta relação da natureza abstrata com os muitos indivíduos em que se pode achar, conhece ~~esta natureza como formalmente universal (= com a forma de universalidade)~~ e diz dela: esta natureza é um universal, é um gênero (ex., a natureza "animal"), é uma espécie (ex., a nat. "homem"), é uma diferença (ex., a nat. "racional"), é uma propriedade (ex., a nat. "risível"), é um acidente lógico (ex., a nat. "branco").

É evidente que êstes predicados (universal, gênero, espécie...) não competem aos seres reais individuais extra-mentais (Pedro, André...), mas somente às naturezas pensadas enquanto pensadas. São seres de razão, que se podem encontrar só na inteligência: *ens rationis dicitur de illis intentionibus quas ratio adinvenit in rebus consideratis inquantum consideratis*. Cfr. S. TOMÁS, *De Ente et Essentia*, c. 4.

Contudo o universal *formal* (reflexo) tem o seu fundamento:

psicológico, em nós: a existência de uma natureza *abstrata* e a força *comparativa* da nossa inteligência;

ontológico, na realidade: a semelhança e a *conveniência* de muitos indivíduos numa mesma natureza. Isto supõe nos seres alguma composição real na ordem da essência (matéria e forma), ou ao menos na ordem da existência (essência e existência). — Cfr. FORTUNA, *obra cit.*, pp. 224-228; MORANDINI, *obra cit.*, pp. 208-213.

74. Nota II. — Do objeto formal próprio da nossa inteligência no estado de união da alma com o corpo.

O objeto *material* de uma faculdade é o conjunto das coisas que ela pode conhecer. O objeto *formal* é o aspecto de baixo do qual ela atinge o objeto material.

O objeto formal *próprio* de uma faculdade cognitiva é aquêl que é proporcionado à natureza desta faculdade; que é recebido nela como êle é em si-mesmo, na sua quiddidade essencial, com uma semelhança própria e não analógica; que é conhecido primária e diretamente por si mesmo e por cuja comparação e analogia serão conhecidos todos os outros objetos. — Para a *nossa* inteligência, enquanto a nossa alma está unida ao corpo, êste objeto formal próprio é constituído pelas *essências dos seres materiais*, abstraídas dos dados sensíveis apresentados pelo fantasma (imagem) na imaginação.

Com efeito, conhecer é receber a forma do objeto sem deixar de conservar a própria forma; é assimilar o objeto, não materialmente na sua entidade física (como, por ex., na nutrição), mas intencionalmente, i. é, representativamente, e por conseguinte com certa independência das condições da matéria. Logo a *imaterialidade é condição necessária para o conhecimento, e o grau do conhecimen-*

to é proporcionado ao grau de imaterialidade. E como tudo o que é recebido toma o modo de ser de quem recebe, o objeto conhecido terá no conhecedor o modo de ser dêste conhecedor. Donde, para cada conhecedor, o objeto formal próprio, i. é, aquêlê que é conhecido como é em si-mesmo na sua própria essência, ou é representado na mente por uma sua semelhança própria e não somente analógica, deve ter um grau de imaterialidade proporcionado ao dêste conhecedor.

Tanto mais que a semelhança intelectual (*species intelligiblis*), por meio da qual fica atuada a inteligência e conhecido o objeto, é produzida na inteligência pela força abstrativa; e repugna que alguém, no exercício natural das suas faculdades, possa atuar-se de um modo superior à sua natureza.

Ora o modo de ser e o grau de imaterialidade da natureza humana é o de uma alma espiritual que é forma de um corpo material, como será demonstrado ao se tratar da alma humana.

Logo o seu objeto próprio e proporcionado deve ser uma forma existente na matéria. — Por conseguinte :

os sentidos, faculdades residentes num órgão corpóreo, têm por objeto formal próprio as qualidades dos seres materiais enquanto sensíveis = com as condições da matéria, numa matéria individual;

a inteligência, faculdade espiritual residente na alma só, sem órgão corpóreo, tem por objeto formal próprio as naturezas (formas substanciais e accidentais) dos seres materiais, não porém enquanto sensíveis com as condições da matéria individual, mas enquanto abstraídas destas condições, i. é, as naturezas dos seres materiais conhecidas como universais.

Assim, no homem, substância composta de corpo e alma, as partes e faculdades são harmoniosamente ordenadas entre si, servindo as inferiores às superiores, até à operação mais perfeita que é a da inteligência.

Esta dependência da nossa inteligência em relação aos dados dos sentidos é manifestada também pela *experiência evidente* e constante. A quem falta um sentido é impossível formar um conceito próprio do objeto dêste sentido, como acontece aos cegos de nascença com a côr. Os objetos não sensíveis são conhecidos por analogia com os sensíveis, como aparece : — nas expressões da linguagem, onde usamos palavras do mundo sensível para exprimir seres e atividades espirituais (ex., apreender, aprofundar, conceber, ver... para significar atividades espirituais da inteligência); — no recurso a imagens e comparações sensíveis, para fazer compreender verdades abstratas. As lesões e perturbações funcionais do cérebro trazem repercussão sôbre a atividade intelectual... (65)

(65) Ofr. STO. TOMÁS, I, q. 84, a. 7; q. 85, a. 1; q. 87, a. 7; *De Veritate*, q. 2, a. 6. — MATTEUSSI, *Le XXIV test...* (Gregoriana, 1947), pp.159-170. — THONNARD, *obra cit.*, pp. 664-671.

É de notar que desta dependência não se segue a impossibilidade para nossa inteligência de conhecer os seres não materiais, pois o objeto

ARTIGO QUINTO

EXISTÊNCIA E OBJETIVIDADE DO CONHECIMENTO
SENSÍVEL

75. Nexo e Posição do Problema. — Pela tese precedente temos que os conceitos nossos universais são objetivos, pois o que nêles se concebe (*id quod concipitur* = a essência, forma, qualidade) se acha no ser real. — Como porém êstes conceitos são abstraídos dos dados sensíveis representados na imagem, para que as idéas sejam representativas da realidade é preciso que também as imagens o sejam; isso pressupõe que os sentidos externos, de cujos dados provêm as imagens, sejam também êles faculdades cognitivas, capazes, portanto, de atingir e “colhêr” (= apreender) a realidade nos seus aspectos sensíveis, concretos e individuais, de modo a poder ser a origem e o fundamento natural dos conceitos e de todo o conhecimento objetivo da inteligência humana, que *“initium sumit a sensu”*.

Pergunta-se, pois: são os sentidos verdadeiramente faculdades cognitivas, capazes de atingir, colhêr e representar os aspectos sensíveis concretos da realidade material?

Quem deve julgar isso é evidentemente a inteligência, porque embora com uns sentidos sintamos e com outro (a consciência sensível) percebamos estar sentindo, contudo nenhum sentido pode refletir sôbre si-mesmo de um modo completo, por ser faculdade residente num órgão material, cuja extensão não pode dobrar-se inteiramente sôbre si-mesma. Donde nenhum sentido pode atingir o seu próprio ato como objeto conhecido, nem lhe ver a natureza, nem a sua conformidade com a realidade sensível. Por isso os sentidos, embora sejam verdadeiros enquanto representam a realidade como ela é, não podem contudo saber que são verdadeiros; donde não podem perceber por si mesmos que são faculdades cognitivas. (66) — Além disso, a percepção da verdade supõe conhecidas as

formal adequado de qualquer inteligência, também da nossa, é o ser em toda a sua extensão: sômente o puro nada é impossível e impensável. Porém não podemos, no estado de união da alma com o corpo, conhecer os seres imateriais de um modo perfeito e por uma semelhança tirada dêles mesmos (*per speciem propriam*), mas sômente de um modo imperfeito e analógico, por semelhanças tiradas dos seres materiais (*per species alienas*) e ajudando-nos também do conhecimento que temos dos nossos atos e da nossa própria alma. Cfr. BOYER, obra cit., vol. II, p. 101).

(66) “A verdade se acha no sentido, não de modo que êle conheça a verdade; mas enquanto êle tem uma *apreensão verdadeira* dos sensíveis, o que acontece pelo fato de *apreender as coisas como elas são*”. (SANTO TOMÁS, I, q. 17, a. 12).

noções de objeto, de conhecimento, de distinção, de ser... : noções todas que são de ordem intelectual e não sensível.

A inteligência, pelo contrário, por ser espiritual, pode tudo isso. Tendo por objeto "o que é", o ser na sua essência, é ela que pode e deve analisar a natureza dos seres, também a própria natureza e a das faculdades sensíveis, bem como o processo todo do conhecimento, sempre à luz da evidência objetiva, legítimo critério da verdade, que ela alcança na volta completa sobre si mesma (*reditio completa*) ao perceber a conformidade do que ela afirma com o ser de quem afirma.

Donde, é a inteligência que deve julgar se os seres sensíveis foram ou não alcançados pelos sentidos, se o foram de um modo mediato ou imediato, se o conteúdo das sensações é objetivo ou não, se o seu valor é relativo ou absoluto.

Que responde a inteligência?

Baseando-se nos mesmos princípios críticos com os quais evidenciou a objetividade dos seus conceitos, ela afirma, com uma persuasão espontânea, constante e necessária, que os sentidos são faculdades cognitivas por meio das quais conhecemos os seres sensíveis de um modo imediato.

Mas esta afirmação é criticamente legítima?

NÃO, responde o *Realismo Mediato*: esta afirmação é uma persuasão "ingênua, acrítica"; que com os sentidos possamos conhecer os seres materiais, os corpos, é preciso demonstrá-lo.

SIM, responde o *Realismo Imediato*, com a seguinte tese:

TESE V. — Não erra a inteligência ao afirmar conhecer com evidência imediata pelos sentidos a existência dos corpos.

76. Adversários. — Opõem-se à tese :

1 — os que negam a existência mesma dos corpos: os *Idealistas*, para quem só conhecemos as próprias modificações internas e subjetivas; assim, o bispo anglicano BERKELEY, que explica as nossas sensações como sendo impressões produzidas em nós por Deus e não por corpos reais existentes;

2 — os que negam ser imediato o nosso conhecimento dos corpos, cuja existência procuram demonstrar: DESCARTES demonstra primeiro a existência de Deus como respondendo à idéia clara e distinta (= critério cartesiano da verdade) que temos do ser absolutamente perfeito; em seguida, da veracidade de Deus deduz a veracidade dos sentidos. no atestar a existência dos corpos (reduzidos por DESCARTES a pura exten-

são). MALEBRANCHE: é somente pela fé que podemos provar a existência dos corpos. VICTOR COUSIN: é somente por inferência, aplicando o princípio de causalidade.

3 — O Cardinal MERCIER, com alguns poucos, concedendo que pelos nossos sentidos percebemos os corpos de um modo imediato, afirma contudo que desta percepção imediata não temos conhecimento legitimamente crítico senão por demonstração, aplicando o princípio de causalidade para explicar principalmente o caráter passivo das nossas sensações.

POSIÇÃO DA TESE. — O *Realismo Imediato*, seguido pela imensa maioria dos *Escolásticos*, mesmo entre os contemporâneos, de acôrdo com a persuasão espontânea de todos os homens, afirma não somente o *fato* da percepção imediata dos corpos pelos sentidos, mas também o caráter *imediate da evidência* que temos deste fato. Afirma pois, que a persuasão espontânea da existência dos corpos é *criticamente legitima*, porque é de evidência objetiva imediata, bastando para perceber isso *explicitamente, in actu signato*, analisar o que nela está de fato contido implicitamente, *in actu exercito*. — A tese tem pois três partes:

- 1) Com a inteligência conhecemos com certeza pelos sentidos a existência real do próprio corpo e do mundo exterior;
- 2) este conhecimento é imediato;
- 3) e a sua legitimidade critica é de evidência imediata.

EXPOSIÇÃO e DECLARAÇÃO da Tese.

I Parte: Com a inteligência conhecemos com certeza pelos sentidos a existência real do próprio corpo e do mundo exterior.

77. *Como todos concedem*, e é um dado manifesto da nossa consciência, afirmamos a existência do nosso corpo e dos outros corpos (= do mundo sensível exterior a nós) com um juízo espontâneo, constante e necessário. Este juízo não é emitido pelos sentidos sòzinhos, pois, como vimos (n. 75), sendo eles incapazes de reflexão total sobre si-mesmos, não podem conhecer a conformidade do próprio ato com a realidade, donde nem julgar. Mas é um juízo que o homem afirma com a sua inteligência, baseado no testemunho dos sentidos (Cfr. n. 127, 3.º).

Ora este juízo não pode ser falso:

1 — *Impõe-se com uma evidência necessitante invencível*; podemos negá-lo com a bôca ou com a pena, não porém internamente e com sinceridade: mesmo depois de terem exposto todos os seus argumentos em contrário, os próprios idealistas subjetivistas continuam invencivelmente a admitir como verdadeira e iniludível a existência real do próprio corpo e dos seres sensíveis que os rodeiam. E a prova é que eles tratam do seu corpo como todos nós: comem, vestem-se, passam..., evitam os obstáculos, procuram uma caneta ou uma máquina para escrever, etc...; sinal evidente de que ficou inabalável a persuasão espontânea, não somente da existência dos corpos, mas também de um conhecimento deles suficiente para distingui-los uns dos outros, e por conseguinte da capacidade dos sentidos em atingi-los como eles são, ao menos em algumas das suas qualidades. — Ora, como vimos (n.º 20), não pode a inteligência ser necessitada ao erro, e muito menos a um erro constante, universal e invencível: é estrangida a dar a sua adesão firme a um juízo, somente quando percebe que se realiza neste juízo a reflexão total pela qual vê que está atingindo o objeto mesmo que se impõe com a sua evidência, único critério infalível da verdade.

2 — Um tal juízo *não pode ser uma ilusão* (n.º 50):

a) Seria uma ilusão inicial, universal, constante e invencível; ora uma tal ilusão é impossível: uma ilusão acerca de um objeto pressupõe sempre um conhecimento prévio e real deste objeto. Um cego de nascença que nunca viu cores, não pode ter ilusão ou alucinação de ver cores; assim, quem nunca tivesse percebido nada de exterior, não poderia ter ilusão de exterioridade.

b) Se fôsse ilusão, i. é, se nunca tivéssemos atingido de fato com os sentidos seres reais exteriores a nós, estaríamos fechados em nós mesmos. Impossível então explicar a distinção evidente, atestada pela consciência, entre a experiência externa e a interna.

Dizer que temos uma tendência para "objetivar, exteriorizar", é proferir palavras, não é dar uma explicação, pois: porque é então que uns dados se recusam a ser exteriorizados e outros, pelo contrário, a ser interiorizados? É impossível fazer um dado exterior com um dado interno, as duas ordens de experiências são irreduzíveis: não posso "exteriorizar" uma dor de dente, nem posso "interiorizar" uma extensão resistente que apalpo. Se nos dois casos só atinjo e conheço uma minha impressão e modificação interna, donde provém a diferença irreduzível experimentada? Nem *impressão*, nem *idéia* de exterioridade poderia ter, nem suspellar da sua possibilidade.

É pois evidente a impossibilidade da *origem* e da *formação* desta ilusão inicial e universal.

c) Com a mesma evidência com a qual atesta a existência em nós dos nossos atos, atesta também a consciência que pelos sentidos externos atingimos realidades distintas de nós e exteriores; a experiência externa não nos aparece menos real e menos evidente do que a experiência interna ou qualquer princípio racional: tanta

evidência tenho de estar tocando uma coisa exterior extensa, quanta de estar com uma dor de dente ou de estar existindo.

Temos pois igual motivo para admitir as duas categorias de fatos. Duvidar de uma conduz logicamente a duvidar da outra, pois seria duvidar do valor da evidência, único critério da certeza. Donde seria cair no absurdo do *Ceticismo universal*.

Logo o juízo acêrca da existência real dos seres sensíveis externos é infalivelmente verdadeiro.

É de notar que êstes raciocínios não constituem uma demonstração direta e pròpriamente dita (impossível no caso, porque é de evidência imediata, como logo veremos), mas sòmente uma *redarguição indireta "ex absurdis"*, pelos absurdos que se seguiriam na hipótese de se considerar como falso êste juízo.

II Parte: Êste conhecimento é imediato.

78. Conhecimento imediato significa conhecimento obtido sem raciocínio pròpriamente dito, i. é, sem um "térmo médio" ou uma noção que sirva de intermediária para demonstrar o nexó existente entre os têrmos do juízo. Por isso, não se opõe a êste immediatismo o fato da nossa intelligência conhecer os seres sensíveis só *indiretamente* pelos sentidos, porque neste processo não entra raciocínio algum: os sentidos atingem direta e intuitivamente os seres sensíveis e a intelligência por sua vez, de modo imediato e sem raciocínio, pela simples reflexão ou volta sòbre si mesma, sòbre seu ato e sòbre o ato dos sentidos, atinge esta intuição sensível no pròprio juízo direto que acompanha por si e imediatamente o conhecimento dos sentidos e em que diz, por ex.: vejo e apalpo êste ser extenso, colorido e resistente.

1) — Assim o atesta o *testemunho imediato da consciência*: a experiência externa se apresenta com plena evidência como intuição de um ser concreto, visível, sonoro, resistente...; na percepção externa, nenhuma consciência temos de estar conhecendo, primeiro e em si mesmo, algum intermediário entre o objeto e o sentido: só ficam em presença uma da outra a realidade mesma que atua na faculdade e a faculdade que se limita a captá-la numa intuição em sentido estrito.

Os sentidos não raciocinam (nem podem) para chegar ao seu objeto, mas o atingem imediatamente percebendo-o e experimentando-o.

É também sem raciocínio que temos consciência das sensações: a criança e o animal, incapazes de argumentação percebem os objetos exteriores e dêles têm consciência (sensível), como se vê pelo seu comportamento.

É ainda sem raciocínio que com a inteligência atingimos este conhecimento dos sentidos e dizemos conscientemente: sinto, vejo, apalpo...

Dá-se de fato um raciocínio, dizem alguns; porém, por ser êle fácilimo, rapidíssimo e habitual, não é consciente. — Afirmação arbitrária, desmentida pela psicologia: com a reflexão deveria o raciocínio tornar-se consciente, como um pianista consumado pode pela reflexão perceber que está aplicando as regras da técnica, embora habitualmente o faça inconscientemente; pelo contrário, por muito que reflitamos, nunca percebemos estar usando uma noção intermediária para saber que vemos, que ouvimos...

2) — Antes, este conhecimento imediato é o *único possível*: sem admiti-lo, não consegue o Realismo Mediato demonstrar eficazmente a existência do mundo exterior.

Se o que conhecemos de modo imediato fôsem somente as nossas modificações interiores e subjetivas, se não existisse a percepção direta em que seja colhido o objeto mesmo, estaríamos encerrados em nós-mesmos, diante de uma experiência uniforme, composta unicamente de elementos igualmente subjetivos, "fatos de consciência", puras aparências destacadas da realidade exterior. Dêste ponto de partida, como vimos, é impossível chegar nem à noção de exterioridade.

Este foi precisamente o erro inicial dos subjetivistas e idealistas: arbitrariamente e com uma flagrante petição de princípio (n.º 51), assumiram uma noção subjetivista do modo de conhecer, em absoluta oposição com a noção comum e espontânea, afirmando não ser possível conhecer imediatamente senão o que está *por si mesmo fisicamente presente* no sujeito conhecedor, i. é, as *modificações* nossas. Dêste princípio de imanência, já refutado (ns. 43, 53-55) e contrário ao fato de possuímos conhecimentos infalivelmente certos acêrca de objetos diferentes das nossas modificações (n.º 35 a), nasceu para êles o angustioso e insolúvel problema da "ponte", com a qual passar do conhecimento destas modificações para o conhecimento da realidade em si. — A ponte suficiente e única é o próprio ato do conhecimento, o seu caráter essencial de "intencionalidade" (n.º 56); é êle que põe em relação direta a facilidade com o objeto: cortada esta ligação, nenhuma outra pode substituí-la.

3) — Nem vale recorrer ao *princípio de causalidade* para com êle deduzir a existência dos corpos e do mundo exterior

como única explicação do caráter *passivo* e *ordenado* das nossas sensações. Dizem alguns: temos consciência de não sermos nós quem cria estas modificações subjetivas, pois elas se impõem mesmo contra a nossa vontade (não vemos, nem ouvimos... só o que queremos) e seguem uma ordem fixa, regular e constante, bem diferente dos caprichos da imaginação; logo devem provir de um objeto exterior correspondente, que as produz em nós.

Um tal raciocínio não é concludente. Em boa lógica, só se pode deduzir a existência de uma causa distinta das sensações, não porém necessariamente à existência de uma causa exterior a nós, muito menos a existência desta *determinada* causa, os corpos (67):

a) *não necessariamente a existência de uma causa exterior :*

— Além desta posição ser contrária à nossa experiência, que nos apresenta como exterior, não uma causa do que os sentidos conhecem, mas o objeto mesmo conhecido (não a causa de uma impressão de extensão colorida, mas a extensão mesma);

— também entre os fenômenos da experiência interna, vários são involuntários e se impõem a nós: sonhos, obsessões, impulsos, paixões e instintos; vários seguem uma ordem constante: tal princípio traz tal conclusão, tal imagem é seguida invariavelmente de tal outra, tal estado subjetivo provoca fatalmente tal tendência... Ninguém, entretanto, irá procurar uma causa exterior para tais fenômenos internos. Logo o caráter passivo e ordenado das nossas sensações não argú necessariamente uma causa exterior.

b) *multo menos a existência desta determinada causa, que são os corpos :*

É evidente que, por si, a realidade não se assemelha a um fato de consciência. Se, pois, as qualidades sensíveis (extensão, movimento, côr, etc.) não são realidades objetivas percebidas, mas puras reações subjetivas em função da nossa estrutura, com que direito supô-las realizadas numa causa exterior? Mas então que ficará de "material" a esta causa que não possui nenhuma das propriedades da matéria? como afirmar ainda que é um corpo?

Sem primeiro saber e admitir que a experiência externa é uma intuição da realidade física, i. é, sem saber que os sentidos são faculdades cognitivas, cuja atividade consiste precisamente em *atingir imediatamente e referir seres sensíveis*, nunca poderemos vir a conhecer determinadamente a *natureza* da causa que influu nas nossas modificações. Permanecemos no domínio de aparências incontrolláveis, sem meio algum para saber se a realidade lhes é semelhante: — é impossível verificar esta semelhança, se nunca a realidade é atingida e conhecida em si-mesma, como é impossível

(67) Cfr. DE TONQUÉDEC, obra cit., pp. 84-90.

verificar a fidelidade do retrato de um homem que nunca vimos; — seria mister comparar a realidade com a nossa experiência externa, e por conseguinte precisaria colhêr esta realidade fora e independentemente da experiência externa: o que é evidentemente contraditório.

4) — Pelo mesmo motivo, de nada serve apelar para a *analogia*, i. é, a semelhança que deve existir entre a natureza da causa e a do efeito, porque enquanto ignoramos ainda a natureza do efeito — aqui, a natureza cognitiva, i. é, intencional e representativa, das nossas sensações — e enquanto consideramos nossas sensações como modificações nossas e reações subjetivas dependentes da nossa estrutura, é impossível estabelecer e determinar uma analogia.

De tudo o que precede impõe-se a **CONCLUSÃO**: prescindindo da evidência imediata e espontânea que temos da existência dos corpos, enquanto atestados pelos sentidos, é impossível chegar a conhecer que existem corpos.

Por conseguinte, o Realismo Mediato não salva a objetividade do conhecimento sensível, donde nem a do intelectual. A porta fica aberta para o *Idealismo*, mesmo o mais absoluto. Assim, BERKELEY afirmou que a causa das nossas sensações era Deus mesmo e não corpos (68); KANT admitiu a existência de uma causa externa, mas como um “X” de natureza desconhecida; e os seus sucessores nem este “X” admitiram.

Podem contudo os argumentos do Realismo Mediato **CONFIRMAR** a veracidade do testemunho dos sentidos, já anteriormente admitida por conhecimento imediato, fazendo ver de modo reflexo, *in actu signato*, que ela explica melhor e mais facilmente todos os fatos experimentais, como sejam a convergência das sensações dos vários sentidos, a coerência entre o conhecimento especulativo e a vida prática, a estabilidade orde-

(68) “Atribuir a Deus, como faz Berkeley, a produção das percepções de corpos que não existiriam na realidade, é fazer injúria à veracidade e à bondade infinitas de Deus, que nos lançaria no erro, pois nos levaria assim a juízos falsos: erro invencível, porque fruto de uma tendência natural indomável; erro funesto, porque ocasião de não poucas faltas morais. De resto, deveria Berkeley estabelecer primeiro o valor do princípio de causalidade para este mundo externo que não podemos (segundo ele) atingir e também a verdade racional da existência de Deus e de sua revelação”. (H. COLLIN, obra cit., vol. II, edic. 1927, p. 44).

nada dos dados experimentais, as condições reais necessárias para termos sensações, etc. (n. 49). (69)

III Parte : A legitimidade crítica d'êste conhecimento é de evidência imediata.

79. É consequência imediata da I e II parte da Tese:

Conhecer a legitimidade crítica de uma afirmação, é saber que ela é verdadeira e não pode ser falsa. Para saber isto, basta ter evidência de que o objeto é na sua realidade como afirmamos e não pode ser diversamente (ns. 13 e 15) : pois a evidência objetiva é o critério infalível da verdade e da certeza.

Ora, acêrca da existência dos corpos, sabemos que a nossa afirmação é verdadeira e não pode ser falsa (*I parte*) e sabemos isso de um modo imediato, pois atingimos os corpos de um modo imediato (*II parte*).

Logo a legitimidade crítica do juízo em que afirmamos a existência dos corpos é de evidência imediata e, por conseguinte, não precisa ser demonstrada.

Esta legitimidade é conhecida de um modo *implicito, in actu exercito*, no próprio juízo direto em que, com evidência plena e imediata, dizemos, por ex.: vejo, apalpo um ser extenso colorido e resistente.

Para conhecê-la de um modo *explicito, reflexo, in actu signato*, basta pela análise tomar consciência do processo seguido pela inteligência no formular êste juízo direto. Constatamos então que em todas as suas partes êste processo é por sua natureza criticamente legítimo, porque guiado sempre pelo critério da certeza, que é a evidência objetiva, obtida na "reflexão natural completa da inteligência sôbre o seu ato e sôbre as condições do seu ato e por conseguinte, embora indiretamente, sôbre a natureza do ato dos sentidos no qual tem origem o nosso conhecimento todo. Tudo o que é atingido por esta reflexão é conhecido com evidência, com evidência é afirmado, nem pode ser pôsto em dúvida senão por uma certa ilusão e a modo de conclusão de premissas falsas." (70)

(69) Quanto às objeções contra o conhecimento *imediato* dos corpos, no que dissemos na exposição estão contidos os princípios todos com os quais resolvê-las. Para a sua solução explícita, veja-se, por ex.: MORANDINI, obra cit., pp. 129-136; TRONNARD, obra cit., pp. 1157-1162; FORTUNA, obra cit., pp. 383-386; DE TONQUÉDEC, obra cit., pp. 64-70 e 91-132.

(70) BOYER, obra cit., vol. I, p. 440.

Ao juízo em que afirma a existência dos corpos a nossa inteligência não pode deixar de dar uma adesão firme e invencível (n. 77). Mas a inteligência — necessitada somente pela evidência objetiva — não dá uma tal adesão senão quando vê, ~~pela reflexão total (volta completa) sobre si mesma e sobre o seu ato, que está atingindo o objeto mesmo que se impõe com a sua evidência, percebendo assim a conformidade do seu ato com este objeto e, por conseguinte, também a natureza cognitiva deste ato e da faculdade que o fez.~~

Quando no juízo, como é o nosso caso, ou se afirma a existência dos corpos, ou se atribui ao objeto uma qualidade sensível (por ex., a extensão), atingível de um modo direto tão somente pelos sentidos, estende-se a reflexão da inteligência até o ato dos sentidos, manifestando a natureza cognitiva deste ato e dos mesmos sentidos. Percebe então a inteligência que esta qualidade sensível que lhe é apresentada pelos sentidos, está sendo atualmente por eles “colhida” e apreendida no objeto: é precisamente à luz desta evidência, e por conseguinte conhecendo implicitamente a sua legitimidade, que ela formula o seu juízo e afirma que o objeto possui esta qualidade. (71)

E no caso de uma alucinação? de uma ilusão? — Na *alucinação*, pode a inteligência verificar por meio de vários sentidos, principalmente do tacto, que neste caso não há nenhuma percepção atual por parte dos sentidos externos. — Na *ilusão*, o erro não é dos sentidos, mas da inteligência, que, no seu juízo, à percepção real atual acrescenta precipitadamente dados colhidos em percepções anteriores semelhantes. Donde em nenhum dos dois casos temos propriamente uma percepção errada, ou incerta, mas somente perturbações acidentais reconhecíveis e corrigíveis; das quais, por conseguinte, nada se pode deduzir contra a evidência imediata e a certeza legitimamente crítica da percepção, quando verificamos que se realiza nas suas condições normais.

CONCLUSÃO. — Temos pois uma evidência imediata, criticamente legítima, de serem os nossos sentidos externos verdadeiras faculdades cognitivas, com as quais atingimos de um modo imediato o mundo corpóreo nas suas qualidades objetivas, i. é, que estão realmente nos corpos. — A persuasão comum espontânea afirmava o fato do imediatismo do nosso conheci-

(71) Ver *infra*, a exposição mais completa deste processo, na *análise psicológica* do conhecimento humano (ns. 83 e segs.) e no conhecimento que a inteligência tem do *indivíduo concreto existente* (n.º 127).

mento sensível, e nesta mesma afirmação tínhamos consciência espontânea e implícita da sua verdade e legitimidade; pela análise, esta verdade e legitimidade ficaram evidentes explicitamente, ficamos tendo delas uma consciência explícita e reflexa, vendo o porque e o modo como chegou a inteligência a conformar-se com o objeto.

Ficou assim criticamente garantido, de um modo geral, o valor objetivo do nosso conhecimento sensível.

80. Poder-se-ia perguntar agora:

QUAIS SÃO estas qualidades objetivas que os sentidos atingem e nos referem *como elas são* nos corpos?

ARISTÓTELES e os Escolásticos dividem os *Sensíveis*, objetos dos sentidos, em :

a) — *Sensíveis per se* = percebidos pelos sentidos em razão de si mesmos = os seres enquanto possuem qualidades capazes de agir nos sentidos. — Podem ser :

- 1 — *próprios* = percebidos em primeiro lugar, por um sentido somente a quem especificam (= objeto formal dêle). São a côr, o som, o cheiro, o sabor, a resistência, a temperatura...
- 2 — *comuns* = percebidos de um modo secundário, no e pelo sensível próprio, por vários sentidos. São a quantidade concreta e as suas determinações : a extensão, a grandeza, a forma, a posição, o estado de repouso ou de movimento local, o número, a distância...

b) — *Sensíveis per accidens* = tudo o que acontece (*accidit*) estar no sensível per se e com êle relacionado. Própriamente falando, não é percebido pelo sentido mesmo, mas pela inteligência que associa ao que é presentemente percebido por um sentido outros conhecimentos adquiridos anteriormente e forma as chamadas "Percepções adquiridas": por ex., a natureza substancial de uma superfície colorida é sensível "per accidens" para a vista, e assim podemos dizer : vejo uma maçã. E a razão disso é porque os sentidos atingem o seu objeto próprio, não abstratamente, mas em concreto, enquanto êle existe num sujeito. (72)

Na filosofia moderna, GALILEU, DESCARTES e principalmente LOCKE, vulgarizaram outra divisão das qualidades sensíveis, em

primárias = qualidades reais, atingidas sempre em qualquer percepção. Correspondem mais ou menos ao sensível per se *comum*;

(72) Cfr. DE TONQUÉDEC, obra cit., pp. 49-51.

secundárias = qualidades que na realidade (segundo LOCKE e vários modernos) existem somente como capacidades, como causas, sob forma de movimentos vibratórios; nos nossos sentidos existem formalmente como reações subjetivas nossas à ação destas causas. ~~Correspondem mais ou menos ao sensível per se próprio.~~

Usando esta segunda divisão, RESPONDEMOS à pergunta feita:

A — Quanto às qualidades primárias.

São os *sensíveis comuns*. Estão *real e formalmente* nos corpos tais como as percebemos: assim, unânimemente todos os *Realistas imediatos*, porque, como vimos na exposição da tese, é impossível que o juízo espontâneo, constante e necessário, com o qual afirmamos a existência dos corpos, seja falso. — Ora esta existência é atingida pelos sentidos de um modo concreto, i. é, nas concretizações individuais de cada corpo (pois o abstrato não é sensível por si), as quais dependem primariamente da quantidade ou extensão: é por ser *extenso* que um corpo pode ter figura, côr, temperatura, resistência, pode vibrar, mover-se localmente, etc.... Donde, se a extensão não existisse real e formalmente nos corpos, impossíveis seriam as concretizações individuais, impossíveis as outras qualidades sensíveis: os corpos não seriam mais sensíveis *per se*, impossível seria então atingi-los com os sentidos; donde falso seria o juízo constante e necessário com o qual afirmamos atingi-los com os sentidos. — Logo a quantidade se acha realmente e formalmente nos corpos.

O mesmo se diga das outras qualidades, fundadas na extensão e que afirmamos com igual constância e espontaneidade, como a *figura* (ou forma) que limita o corpo extenso; a *grandeza* (= tamanho) que resulta da comparação dos extensos; a *proposição*, o *lugar*, propriedades do extenso concreto; o *movimento* e o *repouso*; o *número* que resulta da multiplicação dos extensos: nenhum corpo extenso pode existir sem estas qualidades.

Além disso, sem a existência real e formal destas qualidades, toda a ordem do universo com suas leis, toda a experiência científica e toda a vida prática se tornam *absolutamente ininteligíveis*: que sentido poderiam ter, por ex., a lei da queda

livre dos corpos, as teorias físicas, o mover a mão, o caminhar, sem a realidade da extensão, do espaço, do movimento...? (73)

Todos admitem também nos corpos outras qualidades reais, como a elasticidade, a tração, a eletricidade, o magnetismo, que se comportam de um modo absolutamente diferente do que a extensão e o movimento local.

B — Quanto às qualidades secundárias.

81. São os *sensíveis próprios*. Dividem-se os Realistas imediatos:

1 — OS INTERPRETACIONISTAS: movidos por algumas dificuldades, que julgam novas, na explicação de certos fenômenos físicos, — e considerando que não toca aos sentidos, mas só à inteligência, julgar sobre a natureza do objeto atingido pelo conhecimento, — pensam dever afirmar, sem faltar à objetividade do conhecimento sensível, que *estas qualidades existem nos corpos*, sim, mas *sòmente quanto à sua causa* própria e especial (= um complexo de qualidades e vibrações, cuja natureza exata ainda ignoramos), não porém como uma qualidade que seja formalmente còr, som...: o que está nos corpos e vem agir nos sentidos (o *immutativum organi*) são vibrações que, em razão das suas variações e das diferentes naturezas dos nossos órgãos, produzem nos nossos sentidos modificações diversas, às quais os sentidos reagem com sensações de còr, som, cheiro... Os sentidos percebem pois, *imediatamente*, o seu objeto, o corpo vibrante, mas "*interpretando-o*" cada um a seu modo. (74)

(73) Cfr. NABER S. J., *Theoria cognitionis critica*, pp. 375-8.

(74) "Uma chama é dita amarela quando, agindo sobre um órgão visual, ela causa uma sensação de amarelo. Ver uma chama amarela, é reagir com uma sensação de visão de amarelo à ação de uma chama capaz de determinar esta sensação... Quando, pois, digo que uma chama é amarela, atribuo na verdade à chama uma propriedade que ela possui. Mas não tenho a intenção de afirmar que o amarelo está na chama formalmente, i. é, de um modo semelhante a esta modalidade subjetiva que é o amarelo formal. Compreende-se também porque a sensação visual é contudo de um modo muito real um conhecimento imediato. Seu objeto não é de nenhum modo uma sensação, nem uma modalidade de sensação: o amarelo não é olhado (*visto*), mas *experimentado*, o que é coisa bem diferente. Não há pois conhecimento de um estado subjetivo e, depois, interpretação deste estado pela inteligência, e pesquisa da causa que o produziu. Mas o conhecimento direto e imediato é êle-mesmo transfor-

2 — OS PERCEPCIONISTAS: julgando que estas dificuldades aduzidas não são inexplicáveis; — fiéis à natureza do conhecimento, que é perceber, referir o que é e não construir ou modificar objetivamente; — distinguindo bem entre qualidade em si mesma e o substrato material (o único acessível aos instrumentos físicos e à medida matemática) com o qual a qualidade age nos sentidos; — distinguindo também o objeto sentido (*sensatum*) do ato de senti-lo (*sensatio*); — em conformidade com a evidência invencível do testemunho da consciência (única testemunha imediata dos fatos psicológicos) que nos apresenta a sensação das qualidades secundárias (côr, som...), não como impressão subjetiva de alguma modificação, mas como conhecimento de estados ou disposições (= qualidades) do corpo real, exteriores ao órgão e independentes d'ele; — para pôr a salvo de modo mais seguro a objetividade das qualidades primárias, atingidas como exteriores somente nas e pelas qualidades secundárias, que são o objeto próprio e proporcionado de cada sentido externo, primeiro passo no conhecimento humano; — afirmam que *estas qualidades existem nos corpos real e formalmente como nô-las referem os sentidos externos*: a côr, por ex., como qualidade, existe formalmente enquanto côr, na superfície do corpo e não somente na minha vista. Com esta afirmação fica determinada a existência real destas qualidades nos seres sensíveis, independentemente da nossa sensação, não porém a natureza delas, a qual poderá ser conhecida somente por pesquisas: das ciências experimentais, quanto às manifestações sensíveis; da filosofia, servindo-se dos resultados científicos e de toda a experiência e também dos princípios metafísicos e gnoseológicos, quanto à sua última constituição.

mante." (DE SINÉTY, *Revue des questions scientifiques*, abril 1911, p. 41). (Citado por COLLIN, obra cit., vol. II, p. 52).

"O objeto verdadeira e propriamente percebido pelos sentidos é um objeto externo enquanto êle age no sentido e o irrita... Fora dos sentidos existe tudo o que produz esta determinada ação que irrita o sentido: existem os corpos, e existem as qualidades ou energias, por meio das quais êles produzem suas ações... A côr, enquanto propriedade de refletir a luz de um determinado modo, é uma qualidade dos corpos e não dos olhos...; ... coloridos, sonoros, cheirosos e saborosos são os corpos em si e por si, mesmo se o reagir dos sentidos é proporcionado mais com o sentido do que com a causa agente, segundo o princípio: "*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*"...

Parece pois que o Interpretacionismo nada tira à objetividade essencial do conhecimento sensível..." (GIACON, *Le Grandi Testi del Tomismo*, pp. 146-147).

Em ambas as sentenças fica salva a objetividade do nosso conhecimento sensível: de um modo certamente mais completo e mais evidente no Percepçionismo, mas de um modo geral e suficientemente também no Interpretacionismo, pois também ~~êle admite que com a sensação atingimos imediatamente qua-~~lidades reais dos seres, embora interpretadas pelos sentidos. Donde para a nossa finalidade, que é a solução do Problema crítico do nosso conhecimento, ambas são aceitáveis. Para a discussão de cada uma, remetemos aos tratados de Lógica e Psicologia. (75)

ARTIGO SEXTO

SÍNTESE DO PROCESSO PSICOLÓGICO DO CONHECIMENTO HUMANO

De não pequeno auxílio para uma melhor compreensão do que foi dito até agora sôbre o nosso conhecimento pode ser a exposição do processo psicológico, do funcionamento das nossas faculdades cognitivas, na aquisição dos nossos conhecimentos. Por isso, sem entrar numa exposição cabal, objeto dos tratados de Psicologia, damos aqui uma breve síntese desta gênese. (76)

(75) Para o *Percepçionismo*: C. BOYER, *Cursus Philosophiae*, (Desclée, 1950), vol. I, pp. 373-78 e pp. 436-48; II, p. 19-28; — FR. MORANDINI, *Logica Maior* (Gregoriana, 1951), pp. 143-152; — J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la Connaissance*, pp. 43-132; — FARGES, *L'Objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes*, Paris, 1900; — H. COLLIN, *Manuel de Philosophie Thomiste*, vol. II, pp. 45-53; — GRETT, *De Cognitione Sensuum externorum*, Roma, 1924; — VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, Vol. I, *Logica*, Como, 1940; — THONNARD, *Précis de Philosophie*, pp. 1151-1165.

Para o *Interpretacionismo*: FRÖBES, *Psychologia speculativa*, I, p. 131 e seg.; *Psychologia experimentalis*, Roma, 1937; — GRÜNDER, *De qualitatibus sensibilibus et praesertim de coloribus et sonis*, Friburgo, 1911; MATTIUSI, *Fisica Razionale*, P. II, p. 377, ns. 631-661; p. 431; — FORTUNA, *Logica Maior*, p. 386-93; — GIACON, *Le Grandi Tesi del Tomismo*, pp. 145-149.

HOENEN apresenta uma sentença intermediária: cfr. *Gregorianum*, 1948, pp. 295-303.

(76) Cfr. BOYER, obra cit., vol. II, pp. 79-96 e pp. 110-119; MATTIUSI, *Le XXIV Tesi...*, teses XIX e XX; COLLIN, obra cit., Vol. II: *Psychologie*, pp. 88-96 e pp. 252-264; GIACON, *Le Grandi Tesi del Tomismo*, pp. 113-128; E. FLIION, P. S. S., *Elementa Philosophiae Thomisticae*, Beauchemin, Montréal, 1937, Tomo I, pp. 6-15; OLGIATI, obra cit., pp. 177-190; THONNARD, obra cit., pp. 626-646, pp. 686-699, pp. 855-860...

82. OBSERVAÇÃO PRÉVIA. — Pròpriamente falando é o homem, a pessoa, quem conhece por meio das suas faculdades. — Estas faculdades, embora distintas entre si, não se acham separadas como outros tantos seres independentes, mas são simples qualidades e poderes de agir, unidas numa única e mesma alma da qual resultam. — Por conseguinte, a atividade de uma faculdade não se dará sem relação e repercussão nas outras, concorrendo todas, conforme a sua natureza e capacidade, para uma única finalidade que é o conhecimento humano; nem se deve imaginar uma como que distância, que deva ser transposta para explicar esta união e interdependência. — Para adquirir êste conhecimento, o homem dispõe dos sentidos externos, dos sentidos internos e da inteligência. — Todas estas faculdades são qualidades que aperfeiçoam a substância humana; são poderes de agir, potências ativas, que no início da nossa existência são, na ordem do conhecimento, puras potências, tábulas rasas onde ainda nada foi escrito: pois ao nascer não temos nenhum conhecimento. — Deverão pois passar do poder conhecer para o conhecer de fato. — E como o manifesta a experiência, o nosso conhecimento intelectual tem a sua origem no conhecimento sensível.

I — O ATO DO CONHECIMENTO EM GERAL

Se interrogarmos a consciência, única testemunha dos nossos atos psicológicos, o ato do conhecimento se apresenta desde a primeira reflexão como:

a) uma operação *vital imanente*, i. é, que permanece em quem a faz e o aperfeiçoa;

b) operação que diz respeito a um *objeto* (*ob-jectum* = algo colocado diante) atingido pelo conhecedor, sem que com isso êste objeto e êste conhecedor deixem de permanecer em si-mesmos o que são;

c) operação intrinsecamente *determinada e especificada* por êste objeto, que age sôbre o conhecedor impondo-se, mostrando-se, revelando-se a êle, estando por conseguinte presente de um modo vital no conhecedor.

É êste fato de consciência que devemos analisar, procurando explicar-lhe o mecanismo à luz das leis gerais da causalidade.

Análise do ato do Conhecimento

83. 1 — Como ao nascer o homem não possui nenhum conhecimento atual, na ordem do conhecimento êle é ainda *pura potência*. Ele possui, sim, faculdades e sentidos, mas elas *de si são indiferentes e indeterminadas* para conhecer êstes

ou aquêles objetos. Devem pois primeiro receber uma determinação, porque de uma faculdade indeterminada não pode sair um efeito já determinado e especificado: os olhos podem ver qualquer superfície colorida, mas sem algum influxo que lhes venha do exterior não poderão ver determinadamente esta ou aquela superfície colorida. Ora o que determina e especifica o conhecimento é o objeto. Logo é preciso que um objeto venha determinar as faculdades.

2 — Evidentemente êle não faz isso entrando êle mesmo na faculdade com sua materialidade física: o monte visto não se desloca para vir entrar nos olhos, mas fica onde está. Logo o objeto deve unir-se à faculdade por meio de uma *ação* o sua nela.

3 — Pode bastar a simples presença? Evidentemente que não, pois a presença é algo de extrínseco à faculdade, a qual portanto não ficaria ainda *intrinsecamente* determinada.

4 — Deve pois ser uma *operação transeunte*, um influxo do objeto que através do meio ambiente chegue a *impressionar* a faculdade: o termo da operação transeunte do agente (aqui, o objeto) se encontra no paciente (aqui, a faculdade), como o termo da ação do fogo se encontra na água que se tornou aquecida.

5 — Considerada *na sua entidade*, esta impressão recebida é uma *forma accidental* que aperfeiçoa a faculdade. Na sua causa, 1. é, *no objeto sensível*, ela é inteiramente corpórea, material e determinada pelas condições da matéria; *nos órgãos sensoriais e nas faculdades sensitivas*, ela não é inteiramente corpórea porque não contém a matéria física, nem é inteiramente imaterial porque não abstrai de todas as condições materiais: comparação com a impressão do carimbo na cêra; na *intelligência*, como veremos, é inteiramente imaterial.

6 — Para produzir esta impressão, o objeto age por meio de umas suas qualidades (superfície colorida, vibrações, pêso...), e como o efeito é sempre uma semelhança de sua causa, a impressão recebida será uma *semelhança* do objeto quanto a estas qualidades.

84. 7 — Esta semelhança chama-se *espécie impressa*. Por meio dela fica atuada e determinada a aptidão ativa da faculdade, e portanto capaz de produzir uma determinada ação vital, que será o conhecimento do tal objeto produtor da impressão.

8 — A espécie impressa é pois *necessária* para realizar a união do objeto com a faculdade. Só é dispensável, quando o objeto conhecido não é distinto do sujeito conhecedor; ou ~~quando o objeto se une a ela por sua própria essência, como acontece aos bemaventurados na visão intuitiva de Deus.~~

9 — A função da espécie impressa é pois determinar a faculdade, completando-a em ordem do ato do conhecimento, formando com ela um *único principio total do ato*. Donde ela faz parte da causa produtora do conhecimento, que será *tal* porque a faculdade é *tal* por meio da *tal* espécie impressa, e esta por sua vez é *tal* porque o objeto excitante é *tal*. Logo a espécie impressa é o meio pelo qual se conhece (*id quo cognoscitur*).

A espécie impressa *não é*, pois, o que se conhece (*id quo d cognoscitur*) diretamente, porque:

a) o principio, a causa do ato não pode ser o termo, o que se atinge por este ato;

b) a consciência nos atesta que percebemos imediatamente o objeto e não a espécie impressa, cuja existência só é conhecida por demonstração, como necessária para explicar a possibilidade do conhecimento;

c) se o que conhecemos diretamente fôsse a espécie impressa, modificação nossa subjetiva, seguir-se-ia o subjetivismo idealista e o ceticismo (n. 55).

85. 10 — Donde o ato vital do conhecimento não consiste essencialmente *na impressão* desta espécie na faculdade, porque isso é atividade transeunte do objeto e não ação vital da faculdade; nem *na pura recepção* desta espécie, porque nisso a faculdade é puramente passiva, como uma parede que recebe do objeto os mesmos raios que os olhos; mas consiste na *ação vital* da faculdade, pela qual ela *reage* sob o influxo do objeto, tornando-se *vital e intencionalmente* o objeto conhecido, como chapas fotográficas *vivas* que *se revelassem por si mesmas* (sem líquido revelador) *olhando e contemplando* o objeto que as impressionou.

É a teoria tradicional da *Assimilação vital*, já ensina por ARISTÓTELES, S. TOMÁS e os ESCOLÁSTICOS: *sensus* (= o sentido) *in actu est sensatum* (= o objeto sentido) *in actu*; *intellectus* (= a inteligência) *in actu est intellectum* (= o objeto entendido) *in actu*.

11 — Mas esta assimilação é bem diferente da assimilação nutritiva, na qual a matéria mesma do alimento se torna substância viva do nutriente. No conhecimento, ~~nem quem vê uma pedra se torna fisicamente pedra, nem a pedra~~ vista se torna substância do vidente: a matéria na sua realidade física não é assimilada. Donde não fica destruída a distinção entre o objeto e a faculdade; ficam ambos essencialmente com a natureza que tinham antes. Mas na faculdade, à forma que a constitui na sua entidade física une-se também outra forma (a do objeto) de um modo não material, não no seu modo físico de existir (*non secundum esse naturæ*), mas de um modo que foi chamado *intencional* (*secundum esse intentionale*), porque relaciona a faculdade com o objeto, para êle a faz tender (*in-tendere*), determinando-a a reagir vitalmente segundo a sua natureza de faculdade cognitiva, e assim a conhecê-lo. (77)

12 — O Conhecedor torna-se o objeto conhecido, porque nêle além da sua forma própria se acha a forma do objeto com um modo de ser (de existir) não físico mas intencional. E precisamente porque esta união não é de ordem física mas intencional, o objeto é conhecido como outra coisa, distinta do conhecedor. Por isso, conhecer é *fieri altud, in quantum est altud*: é tornar-se um outro (i. é, o objeto), enquanto é outro (i. é, distinto).

13 — Receber em si um objeto intencionalmente, quanto à sua forma e não quanto à sua matéria, é recebê-lo imaterialmente. Donde a condição do conhecimento é alguma *imaterialidade*, e segundo o grau desta será a perfeição do conhecimento. E é precisamente nesta capacidade de receber em si as formas dos outros seres, que se distinguem os que podem ter conhecimento dos que não podem. (Cfr. S. TOMÁS, I, q. 14, a. 1.)

14 — O conhecimento, pois, é uma perfeição, porque a limitação de toda criatura, determinada pelas suas formas substancial e acidentais em força das quais, na ordem real da existência, ela é o que é, e não outra coisa (água e não metal, cavalo e não homem...), acha como que uma compensação e um remédio no poder conhecer, que permite ao conhecedor poder gozar das perfeições dos outros seres, possuindo-as senão fisicamente ao menos intencionalmente, conhecendo-as,

(77) Cfr. DE TONQUÉDEC, obra cit., pp. 51-64.

admirando-as, amando-as. Assim a inteligência, cujo objeto adequado é qualquer ser, conhecendo torna-se de algum modo todos os seres: "*Intellectus fit quodam modo omnia*".

II — O CONHECIMENTO SENSÍVEL

86. 1.º — EXTERNO

Os nossos sentidos, de si indiferentes e em potência para conhecer, exigem ser determinados pelo influxo de um ser sensível por si (o *immutatum*), que produza nêles uma *espécie impressa*.

A ação dêste objeto sensível nos órgãos sensoriais e na faculdade constitui a "ponte" que nos une à realidade.

Por meio da espécie impressa, tomada não na sua entidade física (= *secundum esse naturale*), mas no seu ser intencional (*secundum quod repraesentat rem*), enquanto é relacionada com o objeto que a produziu, atingimos e conhecemos imediata e intuitivamente o objeto mesmo no seu ser físico real, presencialmente existente diante da faculdade e agindo nela.

Assim acontece em cada sentido externo, nas suas *sensações elementares* (chamadas também *percepções primitivas*), i. é, ao perceber o seu objeto formal próprio nas condições normais. (78)

Mas não pára aí o conhecimento sensível.

87. 2.º — INTERNO

As diferentes qualidades específicas percebidas pelos sentidos externos: — a) não ficam em nós como isoladas e separadas, mas são distinguidas entre si, e as que se referem a um mesmo objeto são reunidas e coordenadas num todo único por um sentido interno, chamado *sentido comum* ou consciência sensível; — b) nem se desvanecem de todo ao desaparecer o objeto, mas como nê-lo atesta a consciência, são conservadas mais ou menos nitidamente num outro sentido interno, a *imaginação*, que os exprime e representa numa *espécie expressa* chamada *imagem* ou *fantasma*, na qual é conhecido o objeto como num espelho perfeitamente recortado e ajustado a êle e cuja presença não é percebida senão por reflexão; esta espécie expressa é pois *id in quo objectum cognoscitur*; — c) as imagens, conservadas em estado de hábito na imaginação, são

(78) Cfr. infra, n.º 93, as condições accidentais especiais.

reproduzidas *in actu* por meio da *memória* sensível; é a reprodução da imagem (espécie expressa) que nos permite poder imaginar o objeto mesmo na ausência d'ele.

Nos objetos percebidos pelos sentidos externos e representados pela imaginação, um outro sentido interno, a *estimativa*, discerne certos dados não percebidos pelos outros sentidos, como a utilidade ou nocividade do objeto para o individuo ou a espécie, donde resultam determinados comportamentos cujo conjunto é chamado o *instinto animal*. No homem, este sentido interno, mais perfeito por causa das suas relações com a inteligência, chama-se *cogitativa* (co-agitare); suas apreciações concretas resultam de raciocínios concretos do particular para o particular sobre objetos individuais: são espécies de *intuições adivinhadoras*, em que as situações concretas — sínteses dos vários dados da experiência por ela organizadas com o concurso da imaginação e memória e por meio de confrontos (*collationes*) entre objetos individuais — são conhecidas e avaliadas como nocivas ou convenientes para o individuo. É por uma forte "cogitativa" que se caracterizam as pessoas práticas, espertas (*débrouillards*).

E assim, com o concurso dos vários sentidos internos, os dados sensoriais primários, percebidos pelos sentidos externos, são integrados para formar as chamadas *percepções adquiridas*, representadas em imagens ricas de todos os conhecimentos sensíveis adquiridos acêrca de um objeto. É o ponto culminante a que chega o conhecimento sensível.

III — O CONHECIMENTO INTELECTUAL

88. *Necessidade de uma espécie impressa intelligível.*

1 — Mas no homem há também o conhecimento intelectual, pelo qual são conhecidas as essências reais de um modo absolutamente imaterial e universal.

2 — E a inteligência, como os sentidos, é uma faculdade de si indeterminada, tábula rasa; ativa sim, quanto à produção do ato de entender, do conceito, mas passiva quanto à determinação do conteúdo objetivo d'este mesmo ato. Este conteúdo deve pois ser recebido de fora, e por isso a inteligência deve receber uma atuação do seu objeto, uma *espécie impressa intelligível*.

3 — E como o conhecimento intelectual tem a sua origem no sensitivo, este objeto deve ser apresentado à inteligência

nos dados sensíveis reais contidos na imagem ou fantasma. Não é impossível, pois tanto a inteligência como a imaginação se acham radicadas na mesma essência da alma humana.

89. *Necessidade do intelecto agente e sua função.*

4 — Esta imagem, porém, por ser de ordem sensível, material, concreta e individual, não pode por si só produzir nada na inteligência que é espiritual: nada de corpóreo pode ser impresso no incorpóreo; donde a imagem sòzinha não pode produzir a espécie impressa inteligível que é imaterial.

É pois necessário reconhecer no homem, que de fato tem idéias imateriais e universais, uma *atividade espiritual* capaz de agir nos fantasmas, torná-los inteligíveis e imprimir na inteligência a espécie impressa espiritual. Esta atividade espiritual, já reconhecida por ARISTÓTELES, é chamada *intelecto agente*, cuja função não é conhecer, mas fazer conhecer, como a luz que torna visíveis os objetos mas não vê.

5 — Como é a matéria que, pelas suas condições concretas e individuais, é o impedimento para a inteligibilidade e universalidade, a *ação* do intelecto agente deve consistir em libertar das condições materiais individuais a essência (o tipo de ser) contida nas imagens e imprimi-la na inteligência pròpriamente dita (= o *intelecto passível ou passível*). Esta ação é parecida analògicamente (79) com a ação dos raios X, que passando pelo corpo humano projetam no quadro somente o esqueleto. Assim, a ação (chamada por isso *iluminação*) do intelecto agente, ao passar pela imagem sensível como que leva consigo sòmente o tipo de ser nela contido, deixando as condições materiais individuais, e imprime na inteligência êste tipo de ser assim espiritualizado e inteligível (= a espécie impressa inteligível). Donde esta ação iluminativa é na realidade a abstração universalizadora de que já falamos (n. 70). (S. TOMÁS, I, q. 85, a. 1, ad 1um.)

(79) *Analògicamente*, porque é uma ação espiritual e não material, e porque no homem o esqueleto já se acha formalmente existente e realmente distinto das outras partes do corpo; o que não se dá com respeito ao tipo de ser, existente na imagem *quoad id quod*, não *quoad modum quo concipitur* (ns. 68 e 69).

Sro. TOMÁS compara a nossa inteligência a uns olhos capazes de projetar luz de modo a manifestar e tornar visíveis as côres e assim de percebê-las. (*Contra Gent.*, I, II, c. 77).

6 — Na produção desta espécie impressa concorrem pois *duas causas subordinadas*: o intelecto agente e o fantasma; o intelecto agente, como causa *principal e primária*; o fantasma, como causa *instrumental e secundária*.

Por isso é que a espécie intelligível impressa na intelligência contém e conserva o efeito de ambos: do intelecto agente, a sua natureza imaterial e intelligível; do fantasma, a sua especificação, i. é, o ser espécie d'este tipo de ser e não de outro. (Cfr. S. TOMÁS, *De Veritate*, q. 10, a. 6, ad 7um.)

90. *Necessidade de uma espécie expressa intelectual* (= o conceito).

7 — A recepção da espécie impressa intelligível na intelligência (= intelecto possível) não é ainda o conhecimento intelectual, mas um seu pré-requisito necessário (n. 85). — Por meio dela, tornado princípio de operação determinada e como que fecundado, o intelecto possível (= a intelligência) reage vitalmente e passa ao ato imanente da *intelecção*, que consiste em produzir em si e dizer-se internamente um *verbum mentis* (= o conceito, a idéia), que é uma semelhança da natureza do objeto expressa na intelligência (e por isso se chama *espécie expressa intelectual*); e *nesta* espécie expressa, como em espelho perfeitamente adaptado, *conhece o objeto mesmo*.

A existência destas espécies expressas é atestada pela própria consciência: na nossa atividade mental percebemos estar formando concepções, definições, afirmações, que são precisamente as espécies expressas, as palavras mentais, com as quais exprimimos, primeiro internamente em nós, e depois oralmente, o que conhecemos acêrca das coisas.

Além disso, como acontece com a imaginação, também com a intelligência conhecemos objetos *ausentes*, acêrca dos quais pensamos, julgamos, raciocinamos. Não podem pois êstes objetos ser o termo de uma intuição intelectual no sentido estrito; logo e sômente numa representação interna (= espécie expressa) que podem estar presentes na intelligência e serem conhecidos.

Mas mesmo quando os seres estão fisicamente presentes e são percebidos intuitivamente pelos sentidos externos, requer-se ainda uma espécie expressa para a intelligência os poder atingir e conhecer, porque: o objeto intelligível, o que a intelligência pode conhecer acêrca dos seres reais, são as naturezas

(= tipos de ser) sem as condições materiais e individuais (n. 69); ora, nos seres materiais, as naturezas não existem fisicamente sem estas condições, mas são concretas e individualizadas; logo as naturezas fisicamente existentes nos indivíduos não podem ser por si mesmas e diretamente o termo de uma intuição intelectual, mas só poderão ser atingidas e conhecidas num termo psicológico (o conceito, a espécie expressa) que seja produzido na inteligência e que as exprima e represente de um modo imaterial e universal, i. é, quanto aos seus caracteres essenciais e formais (= tipos de ser) e não quanto aos seus princípios materiais e individuais.

A razão mais profunda e metafísica da necessidade da espécie expressa é a impossibilidade para o objeto de poder pela sua própria essência estar em ato mesmo de se conhecer e de ser conhecido. Pois um ser que por sua própria essência fôsse não somente conhecível mas *conhecido em ato*, também estaria pela própria essência em ato de se conhecer a si mesmo (seria conhecido em ato também em relação a si mesmo), i. é, o ato de conhecer-se constituiria a sua mesma essência, o seu agir (a sua atividade) seria a sua essência mesma (a sua substância) e não uma modificação accidental; mas como o agir supõe o existir e o modo de agir é função do modo de existir, uma essência que fôsse a sua própria atividade, seria também a sua própria existência, i. é, existiria por si mesma em virtude da própria essência = não seria essência criada. Isso, como veremos, se verifica só em Deus, ser increado. Logo só Deus pode ser objeto conhecido por intuição intelectual, o que se dá na visão beatífica do paraíso. Por conseguinte, nenhuma essência criada pode ser conhecida intelectualmente, a não ser numa sua semelhança que a inteligência, humana ou angélica, exprime em si-mesma e que é precisamente a espécie expressa, o conceito. (80)

8 — Esta espécie expressa é distinta da impressa, porque a espécie impressa é produzida pelo objeto (representado no fantasma) sob a ação do intelecto agente (n. 89) e atuando a inteligência faz parte da causa produtora do ato do conhecimento, sendo pois o meio *pelo qual se conhece (id quo)* (n. 84); pelo contrário, a espécie expressa, o conceito, é o termo interno e psicológico produzido em si mesma pela inteligência na sua atividade imanente de conhecer o objeto, sendo pois o meio *no qual (id in quo)* é conhecido o objeto mesmo. — Mas o conteúdo inteligível é idêntico em ambas: a natureza do objeto, abstraída das condições da matéria.

(80) Cfr. BOYER, obra cit., II, p. 114.

9 — *Note-se bem* que estas várias espécies, sensíveis e intelectuais, impressas e expressas, reconhecidas necessárias por Aristóteles, Sto. Tomás e os Escolásticos para explicar o contacto entre o objeto conhecido e a faculdade, *não se opõem à objetividade e ao imediatismo* da percepção sensível e do nosso conhecimento da realidade. Pois, no processo cognitivo não são elas um objeto conhecido primeiro em si para só depois passarmos a atingir a realidade: não são *id quo d cognoscitur* (quantos homens não sabem nem da existência delas!). Assim, a espécie impressa na vista não é o que os olhos vêem, não se interpõe entre o que sente e o sensível, como um muro ou um substituto, atraindo para si, um instante sequer, o olhar da faculdade, para referi-la depois ao objeto como a seu original, tal como uma fotografia conhecida primeiro em si-mesma nos refere à pessoa fotografada. A espécie impressa não é vista, nem é visível em si-mesma; nem temos mais consciência dela do que dos atos da nossa vida orgânica. É somente por raciocínio que somos levados a admiti-la.

Todas estas “espécies” são condições prévias e determinações psicológicas (*id quo, id in quo*), pelas quais os sentidos e a inteligência ficam determinados, dirigidos para o objeto mesmo e habilitados a conhecê-lo. Por elas *“cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles...; intellectus noster... fertur... ad cognoscendam rem cuius est phantasma”*. (Sto. Tomás, *De Veritate*, q. 2, a. 6. — Cfr. também *Suma Teolog.*, I, q. 85, a. 2; *Sum. C. Gent.*, l. IV, cap. 11, etc...): como usando óculos não vemos primeiro os óculos e depois os objetos, mas diretamente os objetos através dos óculos. — Constituem pois as peças coordenadas, integrantes do mecanismo do processo do ato cognitivo, e não o objeto atingido e conhecido por este ato. — *São meios e termos psicológicos, não intermediários e termos objetivos.*

E assim, a análise psicológica do processo do nosso conhecimento, já apresentada por Aristóteles e os Escolásticos e que não tem equivalente na psicologia moderna e contemporânea, sempre limitada ao aspecto exterior do fenómeno cognitivo, longe de comprometer a solução realística do problema crítico, vem antes iluminá-la e confirmá-la.

CAPÍTULO TERCEIRO

MEIOS E CONDIÇÕES PARA ALCANÇAR ÊSTE CONHECIMENTO CRITICAMENTE CERTO

Resolvido, fundamentalmente e na sua generalidade, o Problema crítico sobre o valor do nosso conhecimento, podemos perguntar: com que instrumentos, i. é, com que faculdades e atividades, e com que garantia podemos no uso deles alcançar a verdade? (81)

91. Antes de responder, convém lembrar :

1) que temos conhecimentos certos, acêrca dos quais não é possível, senão ilusoriamente, a dúvida e o êrro (n.º 35 a); donde temos em nós capacidades de conhecer, i. é, faculdades cognitivas : pois "*ab esse ad posse valet illatio*";

2) que entre êstes princípios certos, está em primeiro lugar o princípio de contradição; donde tudo o que for contraditório será falso;

3) que, por conseguinte, *nenhuma* faculdade cognitiva *pode errar per se* acêrca do seu objeto próprio ao qual é proporcionada (faculdade = potência ativa capaz de agir acêrca de um determinado objeto, que é chamado objeto próprio), pois errar *per se* = errar em razão da sua natureza e necessariamente; donde se uma faculdade cognitiva fôsse *falível per se*, por sua natureza, erraria sempre em virtude da sua natureza; logo não seria mais faculdade apta para conhecer : o que é contraditório; segue-se que o êrro será sempre "*per accidens*", i. é, por causas devidas, não à natureza mesma das faculdades, mas a alguma circunstância ou influência extrínseca a elas;

4) que, conseqüentemente, *nenhuma* faculdade pode ser *necessitada a errar* : seria contrário à sua natureza de faculdade apta para a verdade;

5) que *conhecemos* a verdade, quando conhecemos a *conformidade* do que afirmamos com o que é; dá-se isso no ato do juízo, e a inteligência é necessitada a julgar, quando na reflexão completa (*reditio completa*) *ela vê* esta conformidade (n.º 37); donde, neste caso, não poderá errar; por conseguinte, existe um *critério infalível*

(81) Ofr. SINIBALDI, *Elementos de Philosophia*, 4.ª edic., Roma, 1923, Vol. I, pp. 183-248.

da verdade: a evidência do objeto que se manifestou à inteligência, o ver que o objeto não é diferente do que o afirmamos ser. É à luz deste critério, o único universal e criticamente suficiente, admitido explícita ou implicitamente por todos, que afirmamos alguma coisa com certeza. Negar isso é cair no Ceticismo, tornando impossível qualquer crítica do conhecimento.

ARTIGO PRIMEIRO

GARANTIAS DE CERTEZA NAS VÁRIAS ATIVIDADES DAS NOSSAS FACULDADES

92. Para conhecermos, dispomos das faculdades sensitivas (sentidos externos e internos) (82) e da inteligência com as suas várias atividades: ideação (conceitualização), juízos, raciocínios, consciência e memória.

Como já vimos (n.º 74), o nosso conhecimento intelectual tem sua origem na experiência: ele começa direta e imediatamente abstraindo o seu objeto próprio (a natureza do ser material) dos dados dos sentidos e julgando acerca da realidade deste objeto; é somente depois, que temos conhecimento explícito e *in actu signato* dos nossos atos, da nossa existência, das nossas faculdade e do nosso "eu": não temos consciência de nós mesmos senão enquanto agimos, enquanto somos *in actu* (= em atividade). "*Ex objecto cognoscit (homo) suam operationem per quam devenit ad cognitionem sui ipsius*", i. é, "partindo do objeto o homem conhece a sua operação graças à qual ele chega ao conhecimento de si mesmo". (S. TOMÁS, *De Anima*, a. 3; ad 4um; *Summa Theol.*, I, q. 87, a. 3). Donde é a experiência externa que precede a interna. Por conseguinte, em vez de termos que "exteriorizar", projetar fora de nós os nossos estados de consciência para construir o mundo exterior (como querem Descartes e os Subjetivistas), é o mundo exterior que primeiro atingimos e conhecemos explicitamente com atos cognitivos diretos; depois somente, por reflexão sobre estes atos, temos conhecimento explícito de nós mesmos: "c'est l'invasion du monde en nous qui nous eveille à nous". (83) É por ter negligenciado este fato que a filosofia moderna depois de Descartes se orientou para o idealismo.

Os sentidos externos percebem (*experimentur* = experimentam, sentem), atestam e nos referem a presença real do seu objeto (o que aglu nêles), mas não lhe conhecem a natureza, a qual é o objeto próprio da inteligência (*intus-legere*) "conhecer a natureza

(82) Ver nos tratados de Psicologia o número, a natureza, o objeto próprio e o funcionamento destes sentidos.

(83) BERTILLANGES, *Saint Thomas*, II, p. 110.

das qualidades sensíveis não pertence ao sentido, mas à inteligência... O excitante externo que o modificou, eis o que por si é percebido pelo sentido". (S. TOMÁS, I, q. 78, a. 3; I, q. 17, a. 2; etc...)

~~Qual é o valor desta atestação, deste testemunho dos sentidos (experiência externa) e da consciência (experiência interna)? Qual é o valor de cada um dos três atos da inteligência: conceitualização, juízo e raciocínio?~~

A — Na experiência externa.

93. 1) *Acêrca dos seus objetos próprios*, o testemunho dos sentidos é *infalível per se*, pois como vimos (n. 91), nenhuma faculdade pode ser falível *per se* (= por sua natureza) em relação ao seu objeto próprio direto e imediato, para o qual ela é feita; este testemunho, porém, atesta somente a existência e a presença do objeto próprio, nada diz da sua natureza;

mas é falível per accidens, i. é, pode ser causa accidental de um erro para a inteligência: — *ou* porque o *órgão do sentido*, comprincípio da faculdade no ato da sensação, está doente, num estado anormal, de modo a não poder receber retamente a modificação (espécie sensível) proveniente do seu objeto (ex., no daltonismo); — *ou* porque o *melo* pelo qual deve passar a ação do objeto modifica esta ação: ela então produz no órgão uma modificação diferente (pau melo imerso na água, que parece quebrado, etc.); — *ou* porque o *objeto*, depois de emitir a sua ação imutativa do órgão sensorial, mudou ou deixou de existir antes que esta ação chegasse ao sentido. (Caso de uma estrêla que se apagasse e continuasse a ser vista até chegar a nós o último ralo de luz que emitiu.) — Este erro porém, que de resto acontece em poucos casos, pode sempre ser corrigido pela inteligência ao dar-se conta desta deficiência do órgão ou do melo, ou atendendo à distância do objeto.

2 — *Acêrca dos sensíveis comuns e dos sensíveis per accidens, pode haver erro* mesmo estando o sentido nas condições normais, porque estes sensíveis não são o objeto ao qual se refere *primária e diretamente* o sentido. O erro porém não é do sentido externo, mas ou da estimativa e cogitativa (n. 87) ou da inteligência, que ao objeto próprio, o único atualmente percebido e atestado pelo sentido externo, acrescenta e atribui qualidades não referidas agora pelo sentido externo, mas percebidas anteriormente por outros sentidos: por ex., julgar existir um ramalhete onde só há a imagem real dêle,

julgar ser uma maçã verdadeira um pedaço de vidro pintado imitando maçã, julgar estar quebrado o pau meio imerso na água; o pássaro bicando uvas de vidro pintado. (Cfr. n. 54.) (84) — A inteligência pode controlar os dados de um sentido por meio de outros sentidos e perceber o engano.

3 — Quanto à *Imaginação*, sentido interno que *reproduz* os objetos externos enquanto percebidos pelos sentidos externos e forma as imagens (*phantasmata*), o seu valor é correspondente ao valor dos sentidos externos. (85)

B — Na experiência interna.

94. O testemunho imediato da nossa consciência, acêrca da existência em nós dos nossos atos e acêrca da nossa própria existência, é *absolutamente infalível*; o juízo acêrca do nosso "Eu" como sendo único, idêntico e permanente sob a variedade dos atos e causa produtora deles, é *infalível per se*: ver a exposição dada nos ns. 44, 45, 46. — Quanto à *memória intelectual*, que é uma continuação da consciência, é a própria inteligência enquanto capaz de conservar e reproduzir ou reconhecer conhecimentos e atos nossos passados. Os seus juízos *por si* são verdadeiros e certos; *acidentalmente* (per accidens) podem ser falsos, por ex., quando juntamos a um fato recordado circunstâncias que pertencem a outro fato passado, levados por imagens semelhantes. (86)

C — Na Conceitualização.

95. A *conceitualização* (i. é, ideação, elaboração dos conceitos) é o ato no qual a inteligência *abstrai* os conceitos dos dados

(84) "Onde está o erro? Certamente não no sentido que apreende (= colhe, capta); certamente não no juízo pronunciado sobre o objeto da apreensão imediata; mas no juízo pronunciado sobre a conclusão de um raciocínio e sobre um complexo de associações sensíveis: raciocínio e associações que podem ter sido feitos mal." Cfr. VANNI-ROVIGHI, obra cit., p. 167.

(85) É necessário distinguir bem esta função reprodutora da imaginação, pela qual "conhece conforme e enquanto recebe", daquela outra função da imaginação (*criadora*) pela qual, com dados recebidos separadamente dos sentidos externos, forma uma nova imagem, ordinariamente não correspondente à realidade: com as formas recebidas (separadamente) de ouro e de monte forma alguma imagem de um "monte áureo". (SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 8, a 5).

(86) Cfr. FORTUNA, *Logica*, pp. 372-375.

dos sentidos “*apreendendo*” (i. é, colhendo) o inteligível no sensível, sem contudo afirmar ou negar nada de ninguém. Por isso é chamada também “*simples apreensão*”.

Vimos que temos conceitos universais, objetivos “*quoad id quod cognoscitur*” i. é quanto à sua compreensão (de *comprehendere*, abarcar...), quanto aos elementos contidos no conceito e abstraídos das imagens sensíveis (ns. 68-72). — Pergunta-se: que garantia temos do valor desta operação da inteligência?

Na resposta devemos distinguir entre conceitos simples e compostos. Um conceito é *simples*, quando a sua compreensão inclui um só elemento; é *composto*, quando inclui vários elementos. Este conceito composto é fruto de comparações e juízos precedentes, nos quais a inteligência “*incomplexa, prius separata, componit*”, i. é, compõe os elementos simples, anteriormente conhecidos separadamente. (S. TOMÁS, III de Anima, lect. 11.)
 Onde:

1 — *No abstrair os conceitos simples imediatamente* das imagens sensíveis, a nossa inteligência é *absolutamente infalível* e não pode errar nem “*per accidens*”.
 Com efeito:

é *infalível per se*, porque: a) a natureza abstraída dos seres sensíveis é o objeto formal próprio da nossa inteligência (n. 47), e nenhuma faculdade é falível per se com respeito ao seu objeto formal próprio (n. 91); — b) como a nossa inteligência não tem outros conceitos diretos e imediatos, senão os que ela abstrai das imagens, é dêles que ela juíza no ato do juízo, compondo-os ou dividindo-os (pela afirmação ou negação); logo se a inteligência errasse nesta abstração erraria também necessariamente, e sem possibilidade de corrigir o erro, no ato do juízo: seria o Ceticismo, que é falso (n. 38);

não pode errar nem “*per accidens*”, porque sendo-lhe este seu objeto próprio apresentado nas imagens de um modo imediato e sendo ela uma faculdade espiritual incorruptível e por conseguinte sempre retamente disposta, não há possibilidade nenhuma para as causas do erro (n. 44).

Logo no ato de abstrair das imagens a “quiddidade”, a natureza absoluta, nunca a nossa inteligência pode falhar. (Cfr. S. TOMÁS, I, q. 85, a. 6.)

2 — *Na elaboração dos conceitos compostos de vários elementos, pode haver erro*, porque é possível

que a inteligência, por precipitação e baseando-se em semelhanças superficiais e só aparentes, “componha”, una indevidamente elementos simples, ou contraditórios entre si ou de um modo não correspondente à realidade. — ~~Donde o erro foi nos~~ juízos em que juntamos os elementos, não nos atos de simples apreensão nos quais abstraímos separadamente estes elementos dos dados reais apresentados nas imagens. (Cfr. S. Tomás, *ibid.*)

Estes erros serão sempre acidentais (*per accidens*) e não por causa da natureza da inteligência, pois, sendo ela capacidade de conhecer a verdade, o que é alcançado perfeitamente no ato do juízo verdadeiro, a simples apreensão e os conceitos, que são a matéria dos juízos, são naturalmente ordenados ao juízo verdadeiro.

Como já foi notado supra (n. 62), é com menor ou maior facilidade que elaboramos os nossos conceitos, conforme os objetos são de ordem física, matemática ou metafísica, partindo de conceitos mais simples e mais gerais, o primeiro dos quais é o conceito de “ser”, “ente”, conhecido no início não ainda com a precisão filosófica, mas como um objeto sensível apresentado confusamente sob a formalidade vaga de “entidade, coisa”.

D — No juízo.

96. O Juízo é o ato mais perfeito da inteligência humana; a simples apreensão o prepara, fornecendo-lhe a matéria (os conceitos); o raciocínio o supõe e não passa de um processo para chegar a um juízo legítimo. É o ato de julgar que manifesta claramente a superioridade da inteligência sobre o conhecimento puramente sensível, porque é no juízo que a inteligência conhece formalmente a verdade (n. 5).

O Juízo é uma operação intelectual, *uma e indivisível*, na qual afirmamos (ou negamos) uma identidade real entre uma realidade expressa pelo sujeito e uma qualidade expressa pelo predicado, i. é, afirmamos que dois “tipos de ser”, expressos pelo sujeito e pelo predicado e mentalmente distintos, se identificam de fato num mesmo ser existente. Ex., ao afirmar “esta mesa é retangular”, afirmamos que um mesmo ser, esta mesa, é e realiza juntamente o tipo de ser “mesa” e o tipo de ser “retângulo”.

Que garantia podemos ter do valor (i. é, da verdade) de um juízo? Que garantia podemos ter de que a identidade afirmada no juízo existe verdadeiramente na realidade?

A resposta já foi dada: a garantia é a *evidência objetiva*, condição suficiente e necessária da certeza, critério legítimo, único e universal, da verdade (n. 20).

Quando é que podemos saber que possuímos esta evidência objetiva? — Quando a nossa consciência nos atesta que se dá a *reflexão-completa*, na qual percebemos a *conformidade* entre o que dizemos da coisa e o que a coisa é (ns. 5, 21, 36):

a) Nos juízos *singulares*, que exprimem os dados da experiência concreta (ex., esta mesa é preta), vemos esta conformidade ao constatar que a nossa afirmação não ultrapassou o que os dados dos sentidos normais atualmente referem e o espírito nêles abstrai: porque, como vimos, neste caso, o erro é impossível (n. 95).

b) Nos juízos *universais, abstratos*, nos quais afirmamos um predicado de um "tipo de ser" universal, sem poder examinar todas as suas realizações concretas (ex., o todo é maior do que uma sua parte, o homem é capaz de rir, a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois retos, a soberba é um vício...), vemos esta conformidade ao constatar que a compreensão (os elementos) do predicado está contida na compreensão do sujeito (o tipo de ser universal) ou é exigida por êle como uma propriedade decorrente necessariamente da sua essência.

Há juízos em que esta constatação é imediatamente evidente: são os primeiros princípios e as proposições evidentes por si mesmas para nós; há outros em que ela não é imediatamente evidente: então procuramos torná-la evidente por meio do raciocínio.

c) Nos juízos de *fé* (humana ou divina), nos quais fazemos uma afirmação baseados no testemunho de alguém, não se dá esta constatação *direta*, mediata ou imediata; mas a garantia é dada *pela autoridade da testemunha*, i. é, pela sua ciência e veracidade, da qual temos *evidência* e que elimina a hipótese do erro ou da mentira. Pode então o testemunho ser uma fonte *segura* de certeza *legítima* (ns. 24-28).

d) Nos juízos do *senso comum*, do *bom senso* (*sensus naturae communis*), i. é, juízos que a inteligência formula espontaneamente como que por uma tendência e necessidade natural, a garantia da verdade e certeza é dada conjuntamente pelo caráter de *estabilidade* e *universalidade* destes juízos em todos os homens e pela *impossibilidade* de atribuir a origem

dêles a *causas gerais do erro*, como sejam ignorância, superstições, paixões, erros dos sentidos. Porque a um efeito constante e universal deve corresponder uma causa constante e universal, ~~e, excluídas as causas gerais de erros, o único elemento que~~ permanece como causa constante e universal é a natureza mesma da inteligência; ora a inteligência, como de resto qualquer faculdade cognitiva, não pode errar quando age de acôrdo com a sua natureza (= *per se*); seria juntamente potência e impotência (n. 91 e ns. 29-30); logo os juízos do senso comum são *necessariamente verdadeiros*. (Não era um juízo do senso comum a persuasão do sol e das estrêlas girarem ao redor da terra: sua origem estava numa precipitação em avallar as aparências apresentadas pelos sentidos.) (87)

Como vimos, a inteligência não pode ser necessitada ao falso (ns. 19 e 20). Por isso, quando emite um juízo errado, é porque deu a sua adesão precipitadamente, sem ter ainda nenhuma evidência que a justifique, sob o impulso, consciente ou inconsciente, da *vontade*, movida por algum interêsse ou influência de ordem sentimental, social ou prática (ns. 8, 11), e êsse erro pode ser evitado (n. 22).

Logo o juízo, em si e quando feito sob a sua condição necessária de evidência, não deixa de ser um ato que nos conduz com certeza à posse da verdade, e de uma verdade *de valor absoluto*, pois a reflexão completa (= *reditio*, volta sôbre si mesmo), na qual percebemos esta evidência, não contém nada que venha "relativizar" o nosso conhecimento, mas consiste tão sômente na "*autoconsciência*" (espontânea e implícita no exercício mesmo do ato do juízo certo, reflexa e explícita na análise que dêle, ao depois, podemos fazer) do nosso ato e *da sua conformidade* com o objeto conhecido; donde ela não introduz nenhum elemento que modifique o objeto, "subjetivizando-o" e "relativizando-o" *ao nosso modo* de conhecê-lo, mas o atinge *como êle é em si*, i. é, no seu valor absoluto e ontológico (= real).

E — No Raciocínio.

97. Quando pela simples consideração do sujeito e do predicado de uma proposição não vemos imediatamente a sua

(87) Cfr. FORTUNA, obra cit., pp. 376-378; SINIBALDI, obra cit., Vol. I. pp. 241-243.

conveniência ou desconveniência, procuramos torná-la evidente por meio do raciocínio.

O raciocínio, em geral, é um processo da mente, no qual, partindo e servindo-nos de verdades já conhecidas, chegamos a conhecer outras verdades antes desconhecidas. (88)

Pergunta-se: que valor tem o processo do raciocínio? Que garantia temos de chegar realmente à verdade *raciocinando*?

Há duas espécies de raciocínio: dedutivo e indutivo.

I — No Raciocínio DEDUTIVO.

Deduzir é tornar evidente uma proposição (= a conclusão), fazendo ver (de-monstrando) a sua conexão necessária com proposições (= as duas premissas) já evidentes e admitidas, e em última análise com os primeiros princípios e com o princípio de contradição, de tal modo que negar a conclusão seria negar as premissas, os primeiros princípios, e seria contradizer-se. O raciocínio dedutivo exprime-se com o silogismo e consiste formalmente no ato simples de inferência, i. é, no ato no qual a inteligência passa a afirmar a conclusão em virtude das premissas e à luz do princípio de identidade, porque vê ser idêntico admitir simultaneamente as duas premissas comparadas entre si e admitir a conclusão, a qual por conseguinte não pode ser recusada sem contradizer o que se afirma nas premissas.

a) Este processo é *legítimo*, pois:

No silogismo há três proposições: as duas premissas e a conclusão; e três termos: o sujeito e o predicado da conclusão, e o termo médio.

Nas premissas compara-se sucessivamente cada um dos termos da conclusão com um mesmo (*re et ratione*) termo médio. (89) Podemos ter:

(88) O raciocínio — bem como o juízo feito por composição ou divisão de idéias objetivas — é a operação *específica* do homem, animal *racional*, cuja inteligência, devendo abstrair (e apreender, colher) o seu objeto dos dados dos sentidos, não pode pensar senão com idéias universais, cada uma das quais não representa explícita e distintamente tudo o que o ser é na realidade. Para um conhecimento melhor e mais completo deve proceder progressivamente e para isso: “necessita compor (ou dividir) um tipo de ser apreendido (colhido da realidade) com outro (o que é *fulgar*); e de uma composição proceder para outra: o que é *raciocinar*”. (STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 85, a. 5).

(89) O termo médio deve ser tomado sempre com a mesma significação: senão de fato equivaleria a dois termos diferentes.

$$\begin{array}{ccc} 1) & A = C & 2) & A = C \\ & B = C & & B \neq C \end{array} \quad \text{ou}$$

donde $A = B$ donde $A \neq B$

A inferência da conclusão é legítima: no 1.º caso, em virtude do princípio imediatamente evidente de *identidade comparada*: “duas coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si”; — no 2.º caso, em virtude do princípio de *discrepância*: “duas coisas, das quais uma é idêntica e outra não é idêntica a uma mesma terceira, não são idênticas entre si”. — Estes princípios são evidentes, pois não são senão aplicações imediatas do princípio de identidade e de contradição. À sua luz torna-se evidente a conveniência ou inconveniência existente entre os dois termos (sujeito e predicado) da conclusão, i. é, torna-se *evidente*, e por conseguinte *certa*, a conclusão e precisamente *em virtude* das premissas.

Pode-se evidenciar esta legitimidade também de outro modo: considerando que uma das premissas é sempre uma proposição (um princípio) universal, e a outra uma aplicação deste princípio a um caso particular. A conclusão se deduz à luz dos dois princípios lógicos evidentes: *dictum de omni*: “O que convém a um tipo de ser enquanto tal, convém a cada um dos indivíduos que possuem este tipo de ser”; *dictum de nullo*: “O que repugna a um tipo de ser enquanto tal, repugna a cada um dos indivíduos que possuem este tipo de ser.”

Exemplos:

Todo ser espiritual é imortal. (Princípio universal.)

Ora a alma humana é espiritual. (Caso particular contido no princípio universal.)

Logo a alma humana é imortal.

ou

Nenhum homem é quadrúpede.

Ora Pedro é homem.

Logo Pedro não é quadrúpede.

b) Este processo é *fonte de conhecimentos novos*, pois:

por meio dele uma verdade, possuída antes só virtualmente, se torna atual e formalmente conhecida. Uma vez que a conclusão é “deduzida” das premissas, estas a devem conter *virtualmente* (como as causas contêm virtualmente os seus efeitos). Donde quem conhece *separadamente* as premissas, antes do raciocínio, possui também a conclusão, mas só virtual-

mente enquanto conhece as causas dela, não ainda atualmente e formalmente em si mesma. Pelo contrário, comparando no raciocínio as duas premissas entre si, toma conhecimento de um novo nexo (o do predicado com o sujeito da conclusão) contido, sim, nas premissas, mas que antes ignorava estar contido. Assim analogicamente, possuir uma bolsa fechada é possuir o que está nela, mas não é ainda saber que coisa ela contém; para saber isso, é preciso abri-la. É o que se faz com o silogismo; abrem-se as premissas colocando-as de determinado modo (90), e então vê-se qual é a conclusão que nelas estava contida.

Se assim não fôsse, quem conhecesse, por ex., as definições, os axiomas e postulados relativos às figuras, conheceria já toda a Geometria.

Confirma-se pelo progresso que a dedução faz realizar às Ciências quer *matemáticas*, onde ela predomina; quer *experimentais*, onde ela serve para verificar hipóteses, confirmar leis, ou mesmo descobrir leis e fatos novos (ex., o caso de LEVERRIER); quer *metafísicas*, onde baseada no princípio de causalidade, é o único meio de nos fazer atingir realidades que não podemos perceber diretamente: por ex., Deus, a espiritualidade da alma. (91)

c) A legitimidade e utilidade do raciocínio dedutivo foi contestada pelos *Assocacionistas Empíricos* (por ex., STUART MILL), repetindo o velho cético SEXTO EMPÍRICO. Mas isso foi simples consequência do seu Nominallismo já exposto supra (n.º 59), pelo qual, reduzindo as idéias universais a imagens comuns, não podiam compreender a natureza do ato de "conceitualização" como sendo a abstração de um tipo de ser universal, com um conteúdo próprio realizado em todos os participantes deste tipo de ser, mesmo se ainda não observados; nem por conseguinte podiam admitir juízos verdadeiramente universais, mas somente proposições exprimindo a "coleção", a "totalização" dos casos observados. Tais proposições, de fato, não bastariam para servir de princípio universal no raciocínio, e reduziriam o silogismo a uma petição de princípio. Mas esta posição empírica já foi refutada (ns. 60-64).

Para saber, por exemplo, que "todo homem é mortal", não é necessário esperar ver experimentalmente todos os homens de fato morrerem; mas basta constatar que os homens morrem, não por serem tais ou tais, nesta ou naquela circunstância, mas por possuir o tipo de ser "homem", tal como nô-lo apresenta a experiência, i. é,

(90) Ver nos tratados de Lógica Formal as regras dos termos e das proposições no silogismo, das figuras e dos modos.

(91) H. COLLIN, obra cit., II, pp. 66-7.

Incluindo um corpo organizado, que é elemento desagregável, corruptível, mortal. Podemos então afirmar, de um modo *universal* e sem petição de princípio, que “*todo homem é mortal*”, e afirmar isso também do “*duque de Wellington*” (foi o exemplo apresentado por STUART MILL), sem tê-lo ainda visto morrer: sabemos que êle é mortal, pelo fato de possuir a natureza de homem.

Donde o raciocínio dedutivo por si, *na sua forma*, é um processo *legítimo e absolutamente infalível*, como o princípio de identidade no qual se baseia. Nem contém elemento algum que venha “*subjetivizar*”, “*relativizar*” a verdade da conclusão. Por isso êle conduz, com certeza criticamente legítima, a uma verdade *absoluta* (contanto que as premissas sejam verdadeiras), pois: no juízo em que admite a conclusão, a inteligência exerce uma reflexão completa por meio da qual conhece quer a verdade da conclusão, quer a própria capacidade dedutiva, percebendo-a no momento mesmo em que ela se está exercendo (= percebe estar admitindo a conclusão por ver a sua conexão necessária com as premissas, o que é raciocinar). — Poderá errar a razão *per accidens*, somente se deixar de observar as leis da legítima dedução (= as oito leis do silogismo, ou as regras das figuras).

98. II — No Raciocínio INDUTIVO.

1 — *NOÇÃO*. — A indução, na sua generalidade, é a passagem legítima de um conhecimento singular para um conhecimento universal, ou de um menos universal para outro mais universal. — É sempre a passagem do plano sensível de seres e fatos concretos para o plano inteligível da natureza ou tipo de ser universal e do juízo universal.

Divide-se, analógicamente, em

abstrativa = a passagem imediata de um conhecimento sensível para um juízo universal, pela abstração e comparação de idéas universais, dando origem aos primeiros princípios, como veremos no artigo seguinte. — Não é um raciocínio, pois não se obtém por meio de juízos intermediários; mas é um conhecimento imediato, e por isso é chamada *indução natural* ou *espontânea*.

argumentativa = a passagem de experiências sensíveis para um juízo universal, mediante juízos particulares ou menos universais, dando origem às leis científicas, e por isso é chama-

da indução científica. É um verdadeiro raciocínio. (92) É desta que tratamos agora.

2 — DEFINE-SE a indução científica: a argumentação pela qual afirmamos universalmente de uma natureza (tipo de ser) um predicado, que pela experiência verificamos convir a um ou vários indivíduos, precisamente porque possuem esta natureza. — A indução é:

— completa, se fôrem verificados todos os indivíduos que possuem aquela natureza;

— incompleta, se fôrem verificados sòmente alguns.

Esta indução incompleta é:

perfeita, se êstes alguns equivalem a todos;

imperfeita, se êstes alguns nem virtualmente equivalem a todos.

Como é impossível verificar todos os indivíduos, existentes ou possíveis, que possuem um determinado tipo de ser, a indução científica é sempre incompleta, perfeita ou imperfeita.

3 — PROCESSO da indução científica.

a) Inicia-se com a *Experimentação*:

— sua função e finalidade é tornar evidente que uma determinada propriedade (bom condutor do calor), encontrada em vários indivíduos (êstes pedaços de ferro, cobre, prata...) pertence *per se* a uma determinada natureza realizada nestes indivíduos, i. é, tornar evidente que esta propriedade não se dá nos indivíduos concretos experimentados por serem tais ou tais indivíduos distintos entre si, colocados nestas ou naquelas circunstâncias acidentais, mas por pertencerem a um determinado tipo de ser universal que nêles se acha realizado (o tipo "metal").

— seu processo: seguindo geralmente os métodos que BACON e STUART MILL, principalmente, expuseram sistematicamente e explicaram, não porém inventaram. (93)

(92) Não é porém um raciocínio dedutivo (silogismo), porque na dedução se requer um termo médio, com o qual se possam comparar os dois termos que constituem o sujeito e o predicado da conclusão; ao passo que na indução não há tal comparação, pois os juízos particulares não constituem propriamente um termo médio, mas são a própria experimentação, da qual a mente sobe sem intermediário para o tipo de ser e a lei universal, como vai ser explicado.

(93) Já nos Antigos e nos Escolásticos encontramos aplicações dêstes processos, embora não tão pormenorizados: por ex., na *História dos Animais* de ARISTÓTELES, o maior pesquisador da antiguidade; nas várias

Assim as tabelas de presença, de ausência, de graduações, em que Bacon quer sejam consignados os resultados das várias experimentações para nos guiar na interpretação dos fatos. Completando e especificando melhor êstes processos, Stuart Mill apresenta as suas quatro regras deduzidas dos métodos das concordâncias, das divergências, das variações concomitantes e dos resíduos (94), por meio das quais se consegue separar no fenómeno as circunstâncias (ou os elementos) accidentais das necessárias e depois, entre as necessárias, distinguir as que são simples condições *sine qua non* das outras que influem realmente na produção do fenómeno, até obter a *coincidência solitária* entre o fenómeno e determinado elemento.

São aplicações do princípio de causalidade: posta a causa, põe-se o efeito; tirada a causa, tira-se o efeito; variando a causa (em intensidade, duração...), varia o efeito.

A experimentação pode e deve chegar até esta coincidência solitária, mas não pode *por si só* conduzir a uma lei universal, pois não passa de casos particulares.

b) *A passagem destes casos particulares para o juízo universal*, em que consiste *pròpriamente* a argumentação indutiva, é feita pelo vigor do intellecto agente, capaz de discernir qual é a essência (tipo de ser) universal, realizada nos indivíduos experimentados, que é a causa responsável pelo fenómeno manifestado e a quem pertence *per se* aquela propriedade.

Considerados à luz do princípio de razão suficiente e de suas aplicações (princípios de causalidade e de finalidade), os dados da experimentação aparecem contendo mais que casos contingentes e singulares e implicar uma verdadeira necessidade e universalidade proveniente de uma determinada natureza: o que nos permite logicamente enunciar um princípio, uma lei universal.

4 — FUNDAMENTOS da Indução.

Os fundamentos da indução não se devem conceber como princípios dos quais por dedução sejam obtidas as leis, como se obtém as conclusões no silogismo; mas são condições necessárias que se acham no objeto e na mente e que tornam possível a indução. Assim o fundamento

— *metafísico, na realidade*, é a constância e estabilidade da natureza: “nas mesmas circunstâncias, as mesmas causas

obras de S. ALBERTO MAGNO, o grande pesquisador da Idade Média; em STO. TOMÁS, *In II Post. Analyt.*, lect. 20...

(94) Cfr. o enunciado destas regras, por ex. em FORTUNA, obra cit., pp. 432-4.

naturais agem sempre do mesmo modo e produzem o mesmo efeito" (princípio do *determinismo da natureza*);

princípio evidente, corolário do princípio de razão suficiente: as variações no efeito não teriam razão suficiente, nem na essência da causa, que, permanecendo a mesma e não gozando de liberdade, é determinada no seu modo de agir; nem em influências exteriores, pois as circunstâncias são as mesmas; princípio *verificado* também nos dados da experimentação;

— *psicológico*, é a luz da nossa inteligência capaz de penetrar até a essência e o nosso modo abstrativo de entender pelo qual conhecemos diretamente o universal;

— *lógico*, é o princípio evidente: "o predicado que compete a todos e a cada um dos indivíduos que possuem uma determinada natureza e precisamente enquanto possuem esta natureza, pertence *per se* a esta mesma natureza tomada universalmente".

99. 5 — O PROCESSO MENTAL da Indução é LÓGICAMENTE LEGÍTIMO.

A *legitimidade* da passagem de conhecimentos particulares para o conhecimento universal da lei, aplicando os fundamentos da Indução, pode ser exposta, por ex., do seguinte modo:

Uma propriedade que, depois de modificadas e mudadas todas as circunstâncias, permanece sempre a mesma num ou vários indivíduos de um determinado tipo de ser,

deve ter nesse tipo de ser a sua razão intrínseca e constante (aplicação do princípio de razão suficiente);

logo deve pertencer à sua essência ou provir dela necessariamente (definição de essência: nada há de constante no indivíduo além da sua essência e das propriedades que dela resultam necessariamente);

por conseguinte, deve achar-se em todo e qualquer indivíduo, não por ser este ou aquele indivíduo singular, mas precisamente enquanto realiza este tipo de ser.

Ora tal propriedade (ex., bom condutor do calor), depois de modificadas e mudadas todas as circunstâncias extrínsecas que poderiam influir, se acha sempre nos indivíduos que possuem um determinado tipo de ser (metal). (Nesta proposição está *própriamente* toda a indução.)

Logo esta propriedade tem neste tipo de ser a sua razão intrínseca e constante e se acha em *todos* os indivíduos deste tipo — mesmo naqueles em que não foi feita a experimentação

— não por serem indivíduos tais ou tais (não por serem este ferro, este cobre, esta prata, nem por serem ferro, cobre, prata...), mas por realizarem este determinado tipo de ser (por serem "metal").

Mas o predicado que compete a todos e a cada um dos indivíduos que possuem um determinado tipo de ser, pertence *per se* a este tipo de ser tomado universalmente.

Logo esta propriedade pode ser atribuída universalmente ao próprio tipo de ser, enunciando uma lei universal (o metal é bom condutor do calor).

6 — O RESULTADO da Indução é pois, legitimamente, uma *lei geral, universal*. (95)

A causa principal que nos permite reconhecer a *legitimidade* da *universalidade* destas leis, não é a própria experimentação, mas a força abstrativa da nossa inteligência que penetra até a natureza universal concretizada nos casos particulares experimentados.

Els porque os *Empiristas* (Hume, Stuart Mill, Positivistas...) apesar de terem desenvolvido cientificamente a técnica da experimentação, não puderam compreender a verdadeira natureza da indução, nem a legitimidade da certeza e universalidade das leis. Segundo eles: estas leis não passam de umas "coleções", "totalizações" de experiências particulares; obtidas não por inferências logicamente legítimas, mas pelo hábito de vermos repetirem-se fenômenos semelhantes; é somente com probabilidade, por grande que seja, que são aplicáveis aos casos não observados, fiando-nos na persuasão de que o futuro será semelhante ao passado. — A razão desta incompreensão e desta incerteza, como já advertimos a propósito da dedução (n.º 97, c), é a negação do poder abstrativo da inteligência, a negação das idéias com um conteúdo próprio representando um tipo de ser universal. — Sem reconhecer a certeza e universalidade dos resultados da indução, é impossível compreender a legitimidade da dedução, baseada precisamente em princípios universais fornecidos pela indução natural ou científica.

7 — Onde a Indução, considerada *em si mesma*, formalmente, *enquanto processo mental*, é fonte legítima de conhecimentos CERTOS.

(95) Estas leis, assim obtidas, chamam-se princípios *intéticos*, porque o nexa entre o sujeito e o predicado não se pode conhecer senão por meio da experimentação; — em oposição aos princípios *analíticos*, nos quais o nexa pode ser conhecido pela análise e comparação do conteúdo da essência do sujeito e do predicado.

Quanto ao valor crítico dos vários processos seguidos na indução das diferentes espécies de leis, cfr. THOMAS, obra cit., pp. 1179-1190.

Na prática serão tais, quando a indução fôr perfeita, quando fôr realizada a coincidência solitária, i. é, quando ficar evidente que uma determinada propriedade pertence verdadeira e exclusivamente a um determinado tipo de ser. E a inteligência perceberá esta evidência, quando no ato de enunciar a lei universal (= o instante preciso da indução) tiver consciência, pela reflexão total, de estar abstraindo a propriedade (significada na lei pelo predicado) dos indivíduos em que experimentou, não enquanto são tais indivíduos, mas enquanto possuem tal tipo de ser.

Para isso, não se requer necessariamente um grande número de experimentações: poucas ou mesmo uma só, às vezes, podem bastar. Dependerá da sagacidade e da perspicácia do experimentador em saber escolher as circunstâncias que podem influir.

Quando porém, como acontece em muitas afirmações das ciências, não se chega a uma indução perfeita, obtém-se somente uma probabilidade maior ou menor: assim, as hipóteses e muitas teorias que não passaram ainda a ser verdadeiras leis científicas.

NOTAS. — I. Mesmo nas leis certas obtidas por indução perfeita, não vemos a razão íntima da necessidade do nexu entre o tipo de ser e a sua propriedade (porque é, por ex., que deve o enxofre liquefazer-se a 44° e a água ferver a 100 graus?). O motivo disso é porque nós não conhecemos as essências físicas internamente em si mesmas, mas somente pelas propriedades que elas manifestam exteriormente na sua atividade. Donde a ciência que temos destas várias essências, embora plenamente *objetiva* porque representa o que é na realidade, contudo não nos manifesta os porquês, devendo contentar-nos com definições descritivas, sempre perfectíveis enquanto não chegarmos a uma definição essencial, como a que temos do homem, animal racional (n.º 62).

II. A necessidade das leis físicas, quanto à sua aplicação aos casos particulares, não é da mesma ordem que a necessidade das leis metafísicas. Esta, exprimindo o nexu existente entre os vários elementos de uma essência considerada em si mesma, é *absoluta* e gera certeza *metafísica*. Aquela, exprimindo o nexu entre uma essência considerada como causa eficiente e a produção do seu efeito natural num caso particular, não é absoluta, mas *hipotética* (condicional), subordinada à atuação do Criador que pode impedir esta produção, como veremos melhor a propósito do milagre: por isso a necessidade hipotética das leis físicas gera somente certeza *física* (ns. 15 e 16).

8 — A Indução é *fonte de conhecimentos NOVOS*, pois nos leva ao conhecimento da lei física universal, a qual certamente é diferente do conhecimento das simples experiências singulares. — ~~E é precisamente sobre a indução que está principalmente baseado o progresso das ciências experimentais.~~

9 — Como em todo este processo indutivo não há nenhum elemento subjetivo que venha “relativizar” o resultado, a indução conduz legitimamente a verdades objetivas ABSOLUTAS, i. é, que exprimem a realidade como ela é em si-mesma.

ARTIGO SEGUNDO

VALOR OBJETIVO, UNIVERSAL E ABSOLUTO DOS PRIMEIROS PRINCÍPIOS

O PROBLEMA. — Vimos a legitimidade dos dois processos da argumentação e como por meio dêles podemos elaborar as várias ciências.

Pergunta-se: pode a ciência demonstrar tudo ou deve partir de princípios imediatos, não demonstráveis? — E se deve partir de princípios não demonstráveis, como é que chegamos a conhecer estes princípios? São êles objetivos, i. é, leis que regem os seres? ou somente subjetivos, i. é, leis que regulam só a nossa atividade intelectual (leis só do pensar)? E se são leis dos seres, de que seres? de todos ou somente dos sensíveis e experimentais? — Que valor têm estes princípios? É absoluto, ou somente relativo ao nosso modo de nos representar os seres?

Questões importantes, pois é à luz dêstes princípios que procede o nosso conhecimento todo; é sobre a base dêstes princípios que se firmam as nossas afirmações todas.

I — Necessidade para a Ciência de começar com princípios imediatos, não demonstráveis.

100. Um conhecimento científico é um conhecimento evidente pelas causas: “*scire, per causas scire*”. (BACON) — Ciência é um conjunto de conhecimentos certos, acêrca de um determinado objeto, ordenados entre si e obtidos por demonstração rigorosa de princípios certos.

Donde para que seja possível a ciência, é mister que seja possível a demonstração e para isso é necessário excluir o "*processus in infinitum*" nas premissas.

Ora, se a ciência não começasse com princípios certos imediatamente evidentes, dar-se-ia o "*processus in infinitum*" nas premissas, não acabando nunca de demonstrá-las; donde não se poderia nunca chegar à conclusão, tornando assim impossível a demonstração, pois: antes de podermos, na conclusão, comparar o sujeito com o predicado, deveríamos nas premissas, compará-los com infinitos termos médios.

Logo a ciência deve começar com premissas certas, que sejam imediatamente evidentes e não precisem de demonstração.

De resto, vê-se claramente a impossibilidade de serem mediatos os conhecimentos *todos*: um ao menos há de ser imediato, que sirva de meio para alcançar os outros. Poderá uma ciência subalterna tomar como premissa, que ela não demonstra, uma afirmação que numa ciência superior é conclusão demonstrada, até subir à metafísica que parte dos princípios primeiros, absolutamente indemonstráveis, porém imediatamente evidentes para nós e por conseguinte não necessitando de demonstração. (96)

É destes somente que tratamos aqui.

101. II — *QUAIS SÃO* estes princípios supremos, dos quais procede o nosso espírito, em toda a sua atividade quando afirma, julga, raciocina, quer sobre fatos de experiência, quer sobre leis gerais e verdades abstratas; que regulam e animam neces-

(96) Donde se vê o absurdo e a contradição contida na frase corrente: "O sábio não afirma nada sem demonstrá-lo", pois que coisa se procura com a demonstração senão tornar "evidente" o que antes não o era? Logo é a evidência, e não a demonstração por si, que é o sinal da verdade criticamente legítima (como, de resto, implicitamente admite quem procura demonstrações). Recusar ou duvidar do que já é por si mesmo evidente, por não poder demonstrá-lo, é como recusar ou duvidar da visibilidade do sol por não poder iluminá-lo com um fósforo. Donde a frase corrente deve ser substituída por esta outra: "O sábio não afirma nada sem alguma evidência. imediata ou mediata". E como a evidência mediata está necessariamente fundada na imediata, em nenhuma conclusão pode haver firmeza e certeza, se não houver firmeza e certeza nos princípios e, em última análise, nos primeiros-princípios, indemonstráveis mas imediatamente evidentes (n.º 23). (Cfr. Sto. Tomás, *De Veritate*, q. 16, a. 2). Por isso, é impossível a ciência especulativa sem a inteligência destes princípios.

sariamente todo o nosso pensamento, “como os músculos e os tendões são para o caminhar” (LEIBNIZ)? (97)

1 — O *Princípio de Contradição* (alguns preferem chamá-lo *princípio de não-contradição*): “~~O ser é o que é~~” (forma afirmativa, princ. de identidade), “*Uma mesma coisa não pode juntamente e sob o mesmo aspecto ser e não ser*” (forma negativa, princ. de contradição), que é a lei *ontológica fundamental* do ser. — Na sua aplicação à ordem lógica, enuncia-se: “*É impossível afirmar e negar ao mesmo tempo*”, i. é, “*É impossível afirmar e negar de um sujeito o mesmo predicado ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto*”, que é o princípio primeiro *regulador*, sem o qual é impossível pensar, nem para julgá-lo falso (n. 35a, d).

Dêle derivam imediatamente os princípios de *identidade comparada* e de *discrepância*, enunciados supra (n. 97, a).

2 — O *Princípio de Razão suficiente*: “*todo ser tem a sua razão de ser*”, i. é, em todo ser há uma razão (= motivo) pela qual êle é, é o que é e não de outro modo, age dêste modo e não de outro: senão, não se distinguiria do “não-ser”, do nada: seria juntamente ser e não-ser. — É o princípio *motor* que impele o nosso espírito à ação e à pesquisa.

Suas aplicações imediatas são:

a) O *Princípio de Causalidade*: “*todo ser contingente* (= todo ser que não tem em si mesmo a razão suficiente da sua existência) *tem uma causa eficiente*” (= exige fora de si um ser de quem receba a existência);

b) O *Princípio de Finalidade*: “*todo agente, toda causa eficiente age por um fim*”, que é a “razão de ser”, o motivo pelo qual a sua atividade se exerce de tal modo *determinado*.

Do princípio de razão suficiente e à luz destas duas aplicações, segue-se o princípio chamado de *Determinismo da natureza*: “*nas mesmas circunstâncias as mesmas causas produzem os mesmos efeitos*”, pois uma mudança no efeito não teria então sua razão suficiente de ser. — Este princípio regula a atividade de todos os seres não-livres e serve de fundamento para a argumentação indutiva (ns. 98 e 99).

(97) Cfr. H. COLLIN, obra cit., II, *Psychologie* (ediç. de 1949), pp. 292-3.

Ninguém nega a estes princípios o valor subjetivo como *lets do pensar*, i. é, como reguladores, universais e necessários, de toda a nossa atividade mental. Mas têm eles também valor ~~objetivo, real, ontológico, i. é, são *lets do ser*, que regem os seres~~ como estão na realidade? — É o que aparecerá vendo-lhes a origem.

III — Origem dos primeiros princípios. (98)

102. Distingamos nos princípios, os dois termos (sujeito e predicado) e o nexa que os une.

a) — *Quanto aos termos*: é evidente que eles são obtidos pela abstração dos dados dos sentidos, pois, como vimos, este é o processo necessário para a nossa inteligência na formação de qualquer idéia (n. 69).

b) — *Quanto ao nexa*, i. é, quanto ao modo como passa a inteligência do conhecimento dos termos ao conhecimento da relação que os une: — não pode ser em virtude de um juízo prévio, por demonstração, pois são princípios imediatos e, no caso do princípio de contradição, éle é o primeiro juízo implicitamente contido em todos os outros: — nem se acham em nós estes princípios como *inatos*, i. é, formados desde a criação da alma, pois ao nascer não temos conhecimento algum; — logo é forçosamente *na ocasião de algum dado experimental*, em que este nexa é manifestado num caso particular (99), “ordinariamente numas sínteses concretas onde os termos se acham realizados, por exemplo, tal causa modificando tal individuo” (100), ou um todo concreto dividido em partes. Este modo de passar *imediatamente* de uma experiência sensível particular para um juízo universal é chamado *indução natural* ou *abstrativa*, para distingui-la da *indução argumentativa* ou *científica* de que falamos supra (n. 98).

— Esta *facilidade e espontaneidade* em conhecer as primeiras noções e os primeiros princípios mais gerais de todas as ciências, de um modo *imediato* e natural, é chamado por S. TOMÁS “*habitus principiorum*” ou “*principium scientiæ*”, e consiste no “*lumen intellectus agentis*” (I, q. 117, a. 1; I, q. 84,

(98) Ofr. SINIBALDI, obra cit., vol. I, pp. 191-194: o fundamento dos primeiros princípios.

(99) BOYER, obra cit., vol. I, p. 253.

(100) Ofr. H. COLLIN, *ibid.*, p. 297.

a. 5), i. é, na luz e vigor da inteligência humana, participação da luz e vigor da inteligência divina. — Este hábito é chamado “*natural*”, enquanto conveniente à natureza da nossa alma intelectiva (I-II, q. 51, a. 1), não no sentido de que unicamente por este hábito a inteligência chegue ao ato do conhecimento destes princípios, pois requer-se para isso que preceda uma operação dos sentidos para fornecer a ocasião e a matéria, da qual a inteligência, por sua força própria e exclusiva, possa abstrair as noções e atingir nelas as relações essenciais comuns a todas as coisas (relações, portanto, existentes também no caso particular apresentado pelo conhecimento sensível) (101). Por isso, diz S. TOMÁS: “*habitus principiorum sunt in nobis a sensu praeexistente*”. (In II Post. Anal., lect 20.) (102)

— O caráter *universal* e *necessário* do nexó aparece imediatamente à inteligência, ao *analisar* e *comparar* as duas idéias (os termos do princípio: ser e entidade, ser e não-ser, contingente e ter uma causa, todo e parte): vemos que elas estão relacionadas *essencial* e *necessariamente* entre si — *o u* porque o predicado é um elemento essencial do sujeito, como no princípio de identidade e de contradição; *o u* porque o sujeito é pressuposto pelo predicado que é uma sua propriedade, como no princípio de causalidade — e que, por conseguinte, o nexó não depende da sua realização no caso individual e concreto apresentado pelos sentidos, mas se realizará *sempre onde houver a essência do sujeito*: um ser, um contingente, um todo...

Donde erram os *Empiristas*, ao reduzir os princípios a um simples resultado de conjunto, a uma simples “coleção de casos verificados”.

(101) Cfr. FORTUNA, obra cit., p. 421.

(102) “Conhecer os primeiros inteligíveis é ato que resulta da espécie humana” (I, q. 79, a. 5, ad 3um) pelo vigor do intelecto agente, vigor que é a sua atualidade mesma, e que põe na inteligência uma “conaturalidade” ontológica para intuir e exprimir o ser, de modo que a inteligência vê imediatamente os primeiros inteligíveis, objetivados e realizados nos conteúdos concretos da experiência. — Logo os primeiros princípios não são o fruto de uma cega necessidade psicológica, nem de uma interpretação subjetiva de dados mentais, nem de uma pressão da vontade. A sua explicação está na inteligência, faculdade da natureza humana. Para conhecê-los, nada mais precisamos do que dirigir a inteligência para os seus termos, como a vista, para receber as coisas visíveis, só necessita dirigir-se para elas. (S. ALBERTO MAGNO, Post. Analyt., l. I, tract. 3, c. 2). A experiência fornece a matéria, a abstração é a condição necessária, e a evidência objetiva imediata é a razão formal da adesão. (Cfr. FULTON SHEEN, *God and Intelligence...*, p. 149 e segs.)

— Por conseguinte, é com plena *evidência* e com certeza *metafísica* que a inteligência conhece os primeiros princípios, precisamente porque vê o nexa *como proveniente da natureza mesma do ser*, considerada em si mesma e nas suas exigências mais necessárias e universais, e a necessidade de tais nexos, sendo absoluta, gera certeza metafísica (n. 15). — Nem é possível errar ao unir os termos (ao compor os primeiros princípios), porque representam idéias simples (não compostas), acerca das quais a inteligência não pode errar "*nec per se, nec per accidens*" (n. 95, 1) (103). — Por isso vendo a inteligência ser absolutamente impossível que estes princípios sejam diferentes do que são, ela vê a impossibilidade absoluta de se enganar ao afirmá-los.

Donde erram os *Pragmatistas*, ao reduzir os princípios a "postulados" cômodos ou necessários para a prática, mas não logicamente legítimos. (104)

IV — Valor objetivo e ontológico dos primeiros princípios.

103. *São leis do ser extra-mental, e não somente leis do pensar.*

Este valor objetivo decorre do que vimos sobre a origem destes princípios. É estritamente ontológico, porque, como vimos (ns. 61-68), a inteligência não pára nas qualidades exteriores e sensíveis, mas penetra mais intimamente na realidade, na qual *intus legit*, lê a essência escondida debaixo destas quali-

(103) Cfr. S. Tomás, I, q. 17, a. 3, ad 2um e I, q. 85, a. 6.

(104) Assim, erra Goulor quando, depois de afirmar do princípio de contradição: "Si un axiome semble évident par lui-même, c'est cellula", "il est naturel qu'il paraisse évident...", considera este princípio como um "postulado", "qu'on ne saurait supposer faux...", como uma "alternativa" que admitimos por uma "nécessité non logique, mais pratique", e acrescenta: "Les indémontrables ne sont pas des vérités. Ce sont des hypothèses que nous n'avons pas de raisons de tenir pour vraies, mais que nous avons des motifs de prendre pour règles. Ils ne sont pas logiquement nécessaires, mais ils nous sont nécessaires...", para concluir: "La science... (et toute la connaissance)... en son ensemble, est une vaste hypothèse, un parti-pris, un risque hardiment couru, une audace inconsidérée à l'origine, mais amplement justifiée après coup par le succès..." (*Traité de Logique*, Paris, 2ª edição, 1920, pp. 327-328 — Citado em Boyer, I, p. 245).

Pelo contrário, acerca dos primeiros princípios, temos "*raisons de (les) tenir pour vrais*": a evidência da sua necessidade absoluta, em si-mesmos e não somente enquanto êles "nous sont nécessaires". Donde a Ciência (e o conhecimento) "à l'origine" não é um "parti-pris", nem uma "audace inconsidérée", mas uma posição lógica e criticamente legítima.

dades e apreende o ser nos seus aspectos e nas suas leis mais gerais, que são precisamente os primeiros princípios. — Podemos constatá-lo

a) Diretamente:

Temos consciência evidente de perceber estes princípios como realizados nos seres concretos mesmos, i. é, de percebê-los nas idéias consideradas no seu conteúdo abstraído dos dados dos sentidos (= consideradas quanto ao "*id quod concipitur*"), conteúdo cujo valor objetivo e ontológico já foi demonstrado (n. 68); e não nas idéias consideradas quanto ao modo de existir que elas têm na nossa inteligência (= não quanto ao "*modum quo concipitur*"). Logo os percebemos diretamente como *leis do ser* e não apenas do nosso pensamento.

Assim, ao abstrair a noção "ente" de uma realidade que veio impressionar os nossos sentidos (uma mesa, por ex.), percebemos claramente que é a realidade em si mesma (a mesa mesma) que existe, que é ente, que é o que ela é, que não é o "nada"; donde é na realidade mesma (na mesa) que verificamos não ser idêntico "entidade" e "nada", e por conseguinte é a realidade mesma que percebemos estar sujeita ao princípio de identidade e de contradição. — Não é só no meu pensamento que o ser é o que é, que ele deve ter a sua razão suficiente, que o ser contingente depende da sua causa para existir, mas é o ser extra-mental, é o ser contingente real. — Para negar isso seria preciso negar toda a realidade em si mesma, seria preciso tê-la reduzido a puro pensamento, como fizeram os Ideallistas com o seu princípio arbitrário e falso de imanenência, que já refutamos (ns. 43-55).

b) Indiretamente:

1) *Todos os princípios, menos o de contradição, podem ser demonstrados indiretamente*, fazendo ver que negá-los conduz necessariamente a negar o princípio de contradição, i. é, conduz necessariamente a *contraditizar-se*; e contraditizar-se é não reconhecer o princípio de contradição nem como lei do pensamento, consequência que entretanto ninguém admite. Assim, negar o princípio de causalidade conduz a afirmar uma contradição: um ser que juntamente não existiria por si (porque contingente) e que existiria por si (porque não teria causa).

2) *Quanto ao princípio de contradição.* — Ele é o *primitivo* e o *fundamento* de todos: a) porque consta da noção mais simples (a noção de ser e a sua negação), envolvida em todas as outras (pois se estas não incluem entidade, nada

incluem), e por conseguinte conhecida antes das outras (105); — b) porque é pressuposto e implicitamente afirmado em qualquer juízo: num juízo afirma-se que um predicado convém (ou não convém) a um sujeito; donde, se ao afirmar a conveniência não se entendesse implicitamente remover a desconveniência (o que é aplicar o princípio de contradição), de fato nada se afirmaria. Qualquer afirmação tem sempre uma significação *determinada*, que precisamente por ser *determinada*, exclui as outras significações e em primeiro lugar a significação contraditória, senão a afirmação não teria mais nenhum conteúdo nem significação alguma. Que coisa afirmaria quem dissesse “esta mesa é retangular”, se com esta afirmação entendesse também dizer que ela “não é retangular”? (106)

Sendo o primeiro e o fundamento de todos os outros, o princípio de contradição não pode ser demonstrado nem indiretamente, por não haver um princípio anterior a êle ao qual reduzi-lo. Pode-se, porém, defender o seu valor objetivo, fazendo ver que sem êste valor ficaria destruída toda a realidade, e também todo pensamento e toda verdade: porque então a realidade, podendo juntamente ser e não ser, perderia a identidade consigo mesma pela qual existe e pode ser conhecida e julgada. (107)

(105) É impossível proceder ao infinito na série dos conceitos, e portanto também dos juízos. Há pois de haver um primeiro conceito e um primeiro juízo. O primeiro conceito, o mais simples e universal, no qual todos se resolvem, é o conceito de “ser, entidade”. O primeiro juízo, resultante dêste conceito, é o princípio de contradição, que tem como sujeito o “ser” e como predicado o que primariamente convém ao “ser”, i. é, ser “entidade” e não o puro nada. (Cfr. Sro. TOMÁS, I-II, q. 94, a. 2; *In IV Metaphysicorum*, lect. 6).

(106) Sem êste princípio, é impossível dar uma significação determinada ao que se diz e pensa: se A pode juntamente ser (e significar) não-A, pode também ser (e significar) juntamente B, C, D..., que são outros tantos não-A; donde A deixaria de ser idêntico a si mesmo (contra o princípio de identidade) e deixaria de ter uma significação determinada. Basta pois pensar uma simples idéia, ou pronunciar uma simples palavra com significação determinada, para ter que admitir o princípio de contradição. (Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, liv. IV, cap. 3, 4 e 5).

(107) O princípio de contradição exprime a primeira exigência do ser, a sua lei fundamental, que é de excluir necessariamente de si o não-ser, o puro nada. Tem pois valor em toda a extensão do ser, quer existente em si mesmo na ordem ontológica, quer existente na inteligência na ordem lógica, porque tudo o que é, de qualquer modo que seja, é entidade, e não o puro nada. (Cfr. ARISTÓTELES, *loc. cit.*).

Além disso, o princípio de contradição não seria mais a lei nem do nosso pensamento (o que entretanto todos admitem), porque, se o objeto real pudesse juntamente ser e não-ser, ~~legitimamente se poderia pensar de um mesmo objeto que ele é e que não é.~~ — Se a contradição pudesse ser uma realidade, ela seria pensável, pois qualquer realidade pode ser objeto do nosso conhecimento, e é a realidade que regula e determina o nosso conhecimento, não vice-versa (ns. 46 e 49). Donde a contradição não é somente “*impensável*”, mas é também “*impossível*”; antes, é impensável precisamente porque é impossível. — Logo é somente por ser *lei do ser em si mesmo* que o princípio de contradição pode ser *lei do ser pensado*.

Em resumo: é a realidade que impõe estes princípios ao espírito com uma evidência invencível; primeiro são eles percebidos como leis do ser e é somente depois, ao refletir sobre sua própria atividade, que a inteligência os reconhece como leis do conhecimento. O que é *natural*, pois o conhecimento nosso, para ser verdadeiro, deve ser o espelho da realidade pela qual é determinado.

Mas então, como explicar que muitos tenham negado o valor do princípio de contradição? — A quem lhe objetava as negações de Heráclito acêrca dêste princípio, Aristóteles respondeu: “Não é necessário que se pense tudo o que se diz”. Então mentem? — Não forçosamente, mas se iludem, como vimos acêrca dos Céticos (n.º 38). Quem nega o valor do princípio de contradição e afirma que a realidade é contraditória, implicitamente admite a falsidade da afirmação contrária, i. é, considera como falso que a realidade não seja contraditória: senão a afirmação equivaleria a uma negação e não afirmaria nada. Mas reconhecer como falsa a afirmação contrária, é reconhecer que a realidade não pode ser juntamente contraditória e não-contraditória: o que é admitir o valor objetivo do princípio de contradição. Donde é só *ilusoriamente* que pensava negá-lo: de fato o admitia. — Por isso dizia Aristóteles que há um só meio de recusar o princípio de contradição: é o de não dizer nada, virar “tronco”.

V — Valor absoluto e universal dos primeiros princípios.

104. Segundo foi exposto, os conceitos e os primeiros princípios, como todo o nosso conhecimento, dependem do que nos atestam os sentidos. Não virá isso dar um caráter *relativista* a êsses conceitos e princípios, quer porque os sentidos podem referir as coisas de um modo diferente do que elas são em si mesmas, quer porque se os sentidos fôsem diversos, de modo diverso nos apareceriam as coisas?

De modo algum. Com sentidos de estrutura diversa, as coisas apareceriam sob aspectos diversos, teríamos delas "imagens" diferentes, mas idênticos permaneceriam os conceitos e ~~os princípios metafísicos, porque a primeira manifestação feita~~ aos sentidos, como condição pressuposta para todas as outras, é a de uma realidade (qualquer que ela seja) enquanto *oposta ao nada*, i. é, enquanto "é", "ut est", e não ainda enquanto tal ou tal. Desta manifestação, na qual, como é evidente, não há lugar para nenhuma relatividade, a inteligência abstral e concebe imediatamente a realidade como "*id cui competit esse quocumque modo*" (= aquilo a quem compete existir de qualquer modo), i. é, a realidade como "entidade", o real como "ente". Dêste conceito, de valor absoluto e universal para toda e qualquer realidade, seguem-se os primeiros princípios e as primeiras noções metafísicas; também elas, por conseguinte, de valor absoluto e universal, porque dependentes, não dos aspectos sensíveis *x* ou *y*, sob os quais nos possam os sentidos, de acôrdo com a sua estrutura, apresentar a realidade, mas da realidade no que ela tem de absoluto enquanto realidade, enquanto não é o puro nada.

Vendo que a realidade é entidade, a inteligência vê que ela não pode juntamente ser o puro nada (*princ. de contradição*); vê que há de haver uma razão suficiente pela qual uma realidade existe e existe com tal entidade (*princ. de razão suficiente*); vê que, se esta razão suficiente não se acha na essência mesma de uma realidade, ela se deve achar em outra (*princ. de causalidade*); vê que, se uma realidade não pode existir em si como entidade, deve existir em outra que existe em si (*princ. de substância*), etc. — Todos êstes princípios são vistos imediatamente como exprimindo as exigências essenciais e universais do ser real, apenas formamos em nós as noções gerais de ente, essência, existência, mudança, potência e ato, substância e acidente, causa e efeito..., abstraindo-as dos seres reais ao presenciar a sua atividade e as suas mudanças, antes de saber pela análise científica qual é a causa e a natureza física desta ou daquela mudança... (108).

(108) É claro que a criança possui estas noções e princípios, não logo sob a sua forma filosófica completamente elaborada, mas sob uma forma ainda vaga porém verdadeira e suficiente: "Assim, ver uma maçã inteira e depois uma parte só, e querer a maçã toda e não somente uma parte, depende do fato de ter a noção de todo e de parte, de perceber que o todo é maior do que uma de suas partes (embora a criança não se dê conta de afirmar com isso um princípio metafísico). Ouvir de um quarto vizinho a voz da mãe, pensar na mãe e chamá-la, não pode ser senão pela relação já concebida entre efeito e causa e pela convicção

Logo a certeza metafísica do valor real, absoluto e universal, do nosso conceito de “ente, ser” e dos primeiros princípios funda-se *formalmente*, não na evidência sensível dos vários aspectos sob os quais os sentidos captam a realidade, mas na evidência intelectual objetiva com a qual vemos que a realidade, qualquer realidade, por ser realidade, é entidade e não o puro nada.

Donde estas noções e estes princípios e com elas a Metafísica, estão imunes de qualquer caráter de relatividade que pudesse talvez existir em certos dados da experiência (exemplo: acêrca das qualidades secundárias) e conservam o seu valor qualquer que seja a explicação física dada pelas teorias das ciências experimentais. Têm pois um valor *absoluto, eterno e imutável*.

Este valor absoluto é também *universal e transcendente*, pois os primeiros princípios são leis do ser *enquanto ser* — ou, para o princípio de causalidade, do ser enquanto contingente — com os quais podemos legitimamente nos elevar, além da ordem sensível, a toda a ordem do ser. Por isso, a Metafísica é a ciência humana por excelência, que domina todas as outras e sobe até às causas mais universais e últimas, até o Primeiro Ser, Causa primeira, eficiente, exemplar e final de todos os outros seres: Deus. (108a)

105. NOTA. — *Valor absoluto e importância da Metafísica clássica, aristotélico-tomista.*

1) — A Metafísica (= depois, além da física) tem por objeto a realidade, enquanto realidade (Metafísica geral ou Ontologia) e nas suas divisões mais universais de corpo (Cosmologia), de espírito finito (Psicologia racional) e de espírito infinito (Teodicéia). Acêrca dêste objeto, procura as últimas causas, i. é, trata dos problemas fundamentais de origem, natureza e finalidade.

de que o efeito pressupõe a sua causa e dela deriva: é a origem do princípio de causalidade”. GIACON, obra cit., p. 128-9.

(108a) É-nos possível subir dos seres finitos para o Ser infinito e transcendente, porque as noções de ser, de unidade, verdade, bondade, causa, fim..., contidas nos primeiros princípios, significam perfeições que na sua natureza não incluem necessariamente imperfeições nem um modo finito de existir. Podem, portanto, existir de um modo infinito e exprimir, num sentido análogo sim, mas verdadeiro, perfeições que se acham realmente em Deus. (Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, 5.^a edição, Beauchesne, 1928, pp. 191-223).

2) — O primeiro passo da metafísica é pois o *conceito de realidade*, enquanto realidade. E o dissídio entre as várias metafísicas provém precisamente dos seus vários conceitos de realidade.

Para a metafísica clássica, a realidade é sempre algo que existe, é essência (algo) e existência, é o *ser*. Este conceito é *racionamente justificado pela evidência absoluta* de que a realidade, por ser realidade, se opõe ao puro nada, e por isso é tem valor absoluto.

Para os outros sistemas metafísicos, o conceito de realidade é afirmado com dogmatismo arbitrário, sem nenhuma evidência. Assim, para o materialismo, realidade é matéria; para o idealismo, é pensamento; para o historicismo, é história; para Hegel e o Irracionalismo (absurdismo), é síntese de opostos, contradição. E cada sistema é depois construído todo em função do seu conceito de realidade.

Dai o caráter arbitrário e falso de todas estas metafísicas, em oposição ao caráter racional e absoluto da metafísica clássica.

3) — E como os outros conceitos metafísicos e as grandes leis (os primeiros princípios) da realidade, como vimos, são concebidos imediatamente em função do ser enquanto realidade e nêle se resolvem, também êles são imunes de qualquer relatividade e têm valor real e absoluto.

4) — A metafísica é *ciência*, não no sentido ínfimo das ciências experimentais, que só a muito custo chegam às suas conclusões pelas delongas da argumentação indutiva; mas num sentido mais profundo e mais pleno, enquanto manifesta com certeza absoluta o *porquê* (*propter quid*) das suas conclusões à luz imediata dos primeiros princípios indestrutíveis do ser.

5) — Não é ciência inútil que possa ser dispensada, mas *exerce sua influência em toda a atividade humana*. Todos os homens se servem dela, mesmo o crítico kantiano que a taxou de "ilusão transcendental", mesmo o positivista que a declarou "obra da imaginação", pois todos explicita ou implicitamente admitem seus primeiros princípios (de contradição, causalidade, finalidade...) e por êles se regulam na vida especulativa e prática.

Nas ciências ela desempenha uma função de direção, de defesa e de contrôle. O sábio recebe dela a explicação e justificação dos princípios, axiomas e postulados, da sua ciência, bem como a noção fundamental do seu objeto, pois é a metafísica que estuda a natureza de corpo, movimento, espaço, tempo, número, condição, causa, efeito, finalidade, bem, dever, direito, etc... — E todo homem, no comportamento da sua existência quotidiana e das suas decisões livres, está sempre subordinado a alguma metafísica que, para êle, indica a natureza e a finalidade da vida humana.

6) — É pois "deveras para deplorar que hoje a filosofia, confirmada e admitida pela Igreja", e que "defende o genuíno valor do conhecimento humano, os indestrutíveis princípios da metafísica — a saber: de razão suficiente, de causalidade, de finalidade — e propugna a capacidade da inteligência de atingir a verdade certa e imutável"... "seja objeto de desprezo da parte de alguns, a pon-

to de, com impudência, a declararem antiquada na forma e racionalista na análise do pensamento. Vão espalhando que esta nossa filosofia defende erroneamente que possa existir metafísica verdadeira e absoluta..." (109).

(109) Pío XII, Enc. *Humani Generis* (12-VIII-1960), na edição das "Vozes" ns. 29, 30 e 31. — A Encíclica condena a falsa opinião segundo a qual todas as filosofias são boas e podem, com algum retoque, adaptar-se ao dogma católico. Condena explicitamente o imanentismo, idealismo, materialismo dialético e histórico e o existencialismo ateu. Toma posição nítida em favor do valor doutrinal e do método da Filosofia parecendo culminante na síntese de S. Tomás, afirmando uma vez mais a sua eficácia atual, mesmo para a mentalidade moderna. Opõe-se à corrente relativista e anti-intelectualista, reconhecendo à nossa inteligência a capacidade de chegar e o fato de ter chegado a uma verdade certa e imutável.

Não deixa de chamar a atenção o fato de ser precisamente a Igreja quem periodicamente toma a defesa do valor e dos legítimos direitos da razão humana, bem como da liberdade. Assim, para citar só algumas ocasiões mais recentes, GREGÓRIO XVI e Pío IX contra o Fideísmo, o *Concílio do Vaticano* passim, LEÃO XIII (Enc. *Aeterni Patris, Immortale Dei, Libertas præstantissima*), Pío X (Enc. *Pascendi* contra os Modernistas), Pío XII (Enc. *Humani Generis*).

CAPITULO QUARTO

FALSIDADE DO RELATIVISMO UNIVERSAL E DO ANTI-INTELECTUALISMO

De tudo o que vimos até agora, ressalta com plena evidência, e como criticamente legítimo, o valor do nosso conhecimento, a nossa capacidade de atingir a realidade como ela é, confirmando plenamente a definição da verdade formal, colocada no início do tratado (n.º 4) : *Veritas est adaequatio intellectus ad rem*, a verdade é conformidade da inteligência com a realidade.

Conseqüentemente, aparece a falsidade do Relativismo absoluto, bem como do Anti-Intellectualismo, o qual, do agnosticismo de Kant, pelo fideísmo de Jacobi, o sentimentalismo de Schleiermaker, o voluntarismo de Schopenhauer, o pragmatismo de W. James, o intuicionismo instintivo de Bergson, acabou degenerando no irracionalismo de Nietzsche e presentemente dos Existencialistas.

Mas como estas correntes anti-intelectuais, atualmente em moda principalmente desde o Modernismo, tentam infiltrar-se (e infelizmente nem sempre em vão) mesmo em ambientes intelectuais católicos, sob forma de um psicologismo vital à tinta fideísta e pragmatista, que inocula nos ânimos uma certa indisposição e repugnância para com a filosofia racional, não será inútil, antes de encerrar este estudo crítico do nosso conhecimento, premunirmo-nos com a evidência explícita da falsidade de tais doutrinas.

ARTIGO PRIMEIRO

DO RELATIVISMO UNIVERSAL

106. 1 — Sendo a verdade a conformidade da inteligência com a realidade, o conhecimento verdadeiro é aquêle que representa e faz conhecer o objeto como êle é, *sicuti est*.

Mas esta expressão “como êle é” foi tomada numa dupla significação:

a) = como êle é *existente em si mesmo na realidade*, independentemente de qualquer condição subjetiva de quem conhece, de modo que o conhecimento é normalizado (i. é, recebe suas determinações) pela realidade mesma do objeto. Neste caso,

o que conhecemos é esta realidade mesma. Por isso, o conhecimento (e a verdade) é chamado *absoluto*, i. é, livre e independente, no seu conteúdo, das condições subjetivas do conhecedor.

b) = como êle é *existente em nós e como nos aparece*, i. é, como ficou transformado pelo nosso processo cognitivo, de modo que o conhecimento seria normalizado, não já pela realidade do objeto, mas por condições nossas subjetivas e pela nossa atividade cognitiva. Neste caso, o que conhecemos não passaria de umas *aparências*, cujas determinações proviriam não da natureza e das qualidades reais do objeto, mas unicamente do nosso modo de conhecer, que transformou o objeto em função da nossa estrutura psíquica, do nosso "tipo intelectual" ou mesmo da utilidade. Seriam pois umas aparências *puramente subjetivas*, não manifestando nada do que o objeto é em si mesmo. Por isso, um tal conhecimento (e uma tal verdade) seria totalmente *relativo*, i. é, em função e dependência das disposições de cada indivíduo.

2 — O RELATIVISMO UNIVERSAL dá à expressão "como êle é" a segunda significação, e afirma que *todo* o nosso conhecimento é relativo às condições subjetivas do conhecedor ou às circunstâncias de tempo, de lugar, de utilidade, de tal modo que:

a) não conhecemos o objeto como está em si, mas como nos *aparece* depois de interpretado, modificado e deformado pela nossa atividade cognitiva e por aquelas circunstâncias;

b) e por isso a *norma*, a medida, com a qual o nosso conhecimento se conforma e de quem recebe as suas determinações e o seu conteúdo, não é a realidade do objeto, mas a nossa própria atividade e as nossas disposições;

c) e por conseguinte, com respeito à *realidade mesma* do objeto, ignoramos qual ela seja, ficando assim incapazes de distinguir entre uma afirmação *absolutamente* verdadeira e uma afirmação falsa, pois toda a diferenciação entre os conteúdos de vários conhecimentos provém de nós mesmos e não do objeto;

d) donde nenhuma afirmação nossa pode ter valor *absoluto*, de modo que a sua contraditória seja absolutamente falsa para todos; mas duas contraditórias podem ser ambas verdadeiras ou ambas falsas, simultaneamente em vários indivíduos, ou sucessivamente no mesmo indivíduo, de acôrdo com as disposições subjetivas ou as circunstâncias do momento;

e) daí se segue que toda nossa verdade é puramente *relativa*, e assim o que *hoje demonstramos* ser verdade poderá amanhã ser demonstrado falso, sem que seja possível uma verdade *imutável*.

O Relativismo é chamado *lógico*, quando faz provir a relatividade da verdade principalmente da natureza da inteligência, considerada como incapaz de atingir a realidade, embora esta fôsse em si inteligível; é chamado *ontológico*, quando faz provir a relatividade da verdade principalmente da natureza da realidade, considerada como em si ininteligível, embora a inteligência fôsse capaz de atingi-la.

O Relativismo toma várias modalidades segundo os seus diferentes autores, sempre porém conserva como *princípio geral fundamental*, que “o objeto do nosso conhecimento não é conhecido como está em si mesmo, mas como é modificado e construído por nós”. (110)

Professaram o Relativismo:

— além dos antigos SOFISTAS, como PROTÁGORAS, GÓRGIAS, OS ACADÊMICOS;

— E. KANT: o conteúdo do nosso conhecimento provém das formas *a priori* da sensibilidade e da inteligência;

— o AGNOSTICISMO CIENTÍFICO: as nossas ciências e a metafísica não podem atingir adequadamente a realidade;

— o PSICOLOGISMO e o HISTORICISMO: as ciências são construções humanas resultantes de várias causas psicológicas (específicas ou individuais) ou históricas;

— o MODERNISMO: a verdade não é mais imutável do que o homem, com o qual, no qual e pelo qual evolui;

— o PRAGMATISMO: o valor teórico das opiniões depende do seu sucesso e da sua utilidade prática;

— algumas TEORIAS SOCIAIS modernas, cujos princípios são estabelecidos em função da utilidade de uma classe, de uma raça, ou de uma nação.

O Relativismo, sob várias influências, invadiu também o campo moral e religioso, dando origem ao *Liberalismo religioso*, para o qual todas as religiões, mesmo se opostas entre si, são verdadeiras e boas.

3 — O REALISMO MODERADO, pelo contrário, à expressão “como êle é” dá a primeira significação e afirma que o nosso conhecimento

a) embora relativo, i. é, dependente de certas condições internas ou externas do indivíduo, quanto *ao modo como é* adquirido (= *quoad modum quo cognoscitur*);

(110) Ofr. MORANDINI, obra cit., pp. 72-76, donde tiramos várias observações e argumentos.

b) contudo é *absoluto e objetivo*, i. é, independente destas condições quanto ao que fica conhecido (= *quoad id quod cognoscitur*) : o que conhecemos, e num juízo verdadeiro afirmamos de um objeto, está realmente neste objeto como existe em si mesmo na realidade;

c) porque a *norma*, com a qual se conforma o nosso conhecimento e da qual recebe o seu conteúdo e as suas determinações, é a realidade mesma do objeto, e não as nossas disposições subjetivas;

d) por isso, acêrca desta *realidade objetiva*, há sempre uma *oposição* entre uma afirmação verdadeira e uma afirmação falsa, que podemos distinguir de um modo *absoluto*; por conseguinte, nunca duas contraditórias podem ser simultaneamente ambas verdadeiras ou ambas falsas;

e) donde o nosso conhecimento verdadeiro, cuja norma não é o individuo mas a realidade, é verdadeiro de um modo *absoluto*, e como tal *pode* e *deve* ser admitido por todos.

TESE VI. — O Relativismo universal, reduzível ao Ceticismo, como fato é impossível, como doutrina inclui contradição.

I — O Relativismo universal é reduzível ao Ceticismo.

107. Afirmar que todo o nosso conhecimento acêrca do objeto como é em si mesmo é ilusório e incerto, é afirmar o Ceticismo (n. 33).

Ora o Relativismo universal, negando atingir o objeto como é em si mesmo e reduzindo todo o nosso conhecimento a um conhecimento de *puras aparências*, cujas determinações e cujo conteúdo provêm não do objeto mesmo mas das condições subjetivas do nosso processo cognitivo, equivale a afirmar que todo o nosso conhecimento acêrca do objeto como é em si é incerto e ilusório, pois:

um conhecimento que recebe seu conteúdo e suas determinações de condições subjetivas e não do objeto, de fato não representa êste objeto, e por isso não o pode fazer conhecer, mas o ignora; por conseguinte, com respeito ao objeto em si, é um conhecimento totalmente indeterminado, incerto e ilusório.

Logo o Relativismo universal se reduz ao Ceticismo.

Objeção. — Mas o conhecimento "fenomenal" não é um estado de ilusão e ignorância total.

Resposta. — Não é ilusão e ignorância total, se neste conhecimento nem tudo é "fenomenal" (= pura aparência) e se fica sendo conhecida como está em si mesma ao menos a realidade do fato :

isso porém, já é admitir um conhecimento absoluto e distingui-lo dos conhecimentos relativos, donde não é mais relativismo universal.

Se, pelo contrário, a realidade mesma do fato é identificada ~~com o conteúdo fenomenal (= aparente) do conhecimento e se a existência toda é reduzida a puras fórmulas, cômodas para ulteriores deduções mas não representativas de alguma realidade, como parecem dizer alguns cientistas, então a ilusão e a ignorância permanecem totais. De fato, nenhuma realidade é atingida e representada por um tal conhecimento, e por conseguinte do objeto como é em si nada se sabe: donde é ainda Ceticismo. Se, por exemplo, ao vermos cair um corpo, o fato mesmo da sua queda fôsse também êle uma "mera aparência" dependente de condições subjetivas, e não uma realidade *em si*, referida pela vista, nenhuma realidade seria conhecida, e por conseguinte tudo seria pura ilusão.~~

II — Como fato, o Relativismo universal é impossível.

108. É impossível que um homem esteja *realmente* no estado de relativismo universal, i. é, que tenha somente conhecimentos relativos. É evidente:

— 1) *pela existência de verdades absolutas necessariamente conhecidas:*

a) Nenhum homem pode deixar de ter conhecimento certo e absoluto da própria existência (n. 35a, c), da capacidade da sua inteligência para chegar à certeza (n. 36), dos primeiros princípios (ns. 35a, d; 104).

b) Quanto ao conteúdo do conhecimento (*quoad id quod cognoscitur*), não há elemento "relativizador" em nenhum dos três atos da inteligência: a abstração universalizadora do conceito (ns. 71 e 72), o julzo (n. 96), os raciocínios (ns. 97 e 99); nem no conhecimento sensível imediato da existência dos corpos (ns. 78 e 79), da quantidade e de seus derivados (n. 80).

Logo é só *ilusoriamente* que alguém julga ser relativista universal; na realidade, êle possui numerosíssimos conhecimentos absolutos.

— 2) *pela análise do conhecimento relativo:*

Assim como o ato da dúvida não se pode dar sem o conhecimento de várias certezas especulativas (n. 38), assim também o conhecimento relativo pressupõe necessariamente muitos conhecimentos absolutos: as noções de conhecimentos absoluto e relativo, a diferença entre êles, o critério para diferenciá-los, o conhecimento absoluto do nosso tipo intelectual, ou da nossa constituição psíquica, ou da bondade e utilidade de um fim...:

“quem julga ser o nosso conhecimento todo dependente do “tipo intelectual”, afirma implicitamente que *percebeu* esta dependência e que, por conseguinte, a conheceu de um modo absoluto...”, “quem diz ser a verdade uma função da nossa constituição psíquica (psicologismo), diz implicitamente que conheceu esta nossa constituição e, por conseguinte, excluiu do relativismo a psicologia. Da mesma forma, quem faz a verdade dependente de um fim a alcançar (pragmatismo), supõe conhecido um determinado fim como bom e desejável, i. é, supõe a verdade absoluta da doutrina acêrca do bem”. (111)

III — Como doutrina, o Relativismo universal inclui contradição.

109. O Relativismo universal não pode apresentar-se como doutrina sem contradizer-se, pois:

1) — Quem apresenta o Relativismo universal como doutrina, afirma que todo o nosso conhecimento (toda a nossa verdade) é relativo, dependente quer do nosso tipo intelectual, quer da nossa constituição psíquica, quer da bondade e utilidade de algum fim; e entende dizer que esta afirmação corresponde à realidade, i. é, pretende ter alcançado o nosso conhecimento não como nos aparece, mas na sua natureza como é em si-mesmo, e ter visto que é realmente relativo.

Mas um conhecimento que corresponde à realidade tal como ela é em si mesma, é um conhecimento *absoluto*.

Logo afirmar o Relativismo universal como doutrina equivale a dizer: *tenho um conhecimento absoluto de que todo conhecimento é relativo*: o que é contradição evidente.

Se não entendesse dizer que a sua afirmação corresponde à realidade, não apresentaria mais o Relativismo como teoria racional, mas como afirmação sem base na realidade, e por isso seria uma afirmação caprichosa acêrca de um objeto desconhecido e portanto totalmente destituída de valor.

2) — Estabelecendo que não podemos ter uma norma *objetiva* adequada para distinguir uma afirmação absolutamente verdadeira de uma afirmação falsa, e fazendo depender o conteúdo do conhecimento do nosso processo cognitivo subjetivo, o Relativismo logicamente deve atribuir o *mesmo valor* a todas as afirmações. Com efeito:

(111) DE VRIES, *Crítica*, ns. 104 e 105. (Citado em MORANDINI, p. 79).

a) Ou esta dependência é por si suficiente para constituir a verdade do conhecimento, ou não.

Se é suficiente, como segundo o Relativismo ela se dá ~~necessariamente em todo conhecimento, qualquer conhecimento~~ será com igual direito verdadeiro;

se não é suficiente, como segundo o Relativismo não há outra norma à qual o nosso conhecimento se possa conformar, nenhum conhecimento poderá ser verdadeiro, todos serão falsos.

E assim, ou todas as afirmações serão verdadeiras, ou todas serão falsas. Nos dois casos é a negação do princípio de contradição: duas contraditórias seriam simultaneamente ambas verdadeiras ou ambas falsas.

b) Além disso, se todas as afirmações têm o mesmo valor, afirmar uma opinião individual seria o mesmo que negá-la, propor uma teoria seria o mesmo que propor a sua contraditória. Ora isso seria a destruição de todo conhecimento individual (pois seria tirar-lhe toda significação determinada, como vimos no n. 103), e tornaria impossível qualquer sistema filosófico determinado, também o Relativismo. Logo o Relativismo não pode afirmar-se sem juntamente negar-se, como já notava argutamente ARISTÓTELES:

“Quem afirma ser tudo verdadeiro, faz com que a opinião contrária à sua seja também verdadeira; mas esta opinião contrária afirma que a sua não é verdadeira; logo quem afirma ser tudo verdadeiro, afirma que esta sua opinião não é verdadeira, e assim destrói a própria opinião. Semelhantemente é evidente que quem diz ser tudo falso, diz também que éle próprio (afirmando isso) diz o falso.” (No *IV Metaph.*, lect. 7.)

Objeção. — Mas não poderia o nosso conhecimento ser, nem absolutamente verdadeiro nem absolutamente falso, mas verossimilhante ?

RESPOSTA. — Pode, sim, um conhecimento ser reconhecido como verossimilhante, se houver algum conhecimento certo absoluto, que sirva de norma objetiva, em cuja comparação se possa reconhecer o que se aproxima mais ou menos da verdade; mas se, como quer o Relativismo, não existe nenhuma verdade absoluta, nenhuma norma objetiva, é impossível reconhecer o verossimilhante. Como reconhecer o que é parecido com a verdade (verossimilhante), se não se sabe qual é a verdade ?

110. COROLARIOS. — I. *Logo a verdade, à qual está naturalmente ordenada a nossa inteligência, é a verdade absoluta, i. é, a verdade que tem por norma o objeto na sua*

realidade e não condições nossas subjetivas. Por isso, é criticamente evidente que a definição da verdade: *adæquatio intellectus ad rem*, significa a conformidade da inteligência com a realidade como ela é existente em si mesma (primeira significação, n. 106), como estabelece o Realismo moderado.

II. *Logo é possível que a realidade do objeto seja conhecida por muitos indivíduos do mesmo modo, pois as leis objetivas que regem os seres não mudam pelo fato de serem conhecidas por este ou aquêle indivíduo. Donde é possível a ciência comum.*

III. *Esta ciência comum, sujeita a continuo progresso, nas suas ultteriores evoluções, poderá, sim, corrigir hipóteses não ainda bem verificadas, ou mesmo abandoná-las se uma pesquisa mais acurada as demonstrar falsas; nunca porém poderá contradizer os princípios realmente evidentes e as conclusões presentes legítima e evidentemente conexas com elles.*

"Qualquer verdade que a razão humana por meio de uma pesquisa sincera fôr capaz de descobrir, não poderá jamais estar em contraste com uma verdade já anteriormente demonstrada; porque Deus, suma Verdade, criou e rege o intelecto humano não para que às verdades já adquiridas elle contraponha cada dia outras novas, mas para que removendo os erros que eventualmente se forem introduzindo, acrescente verdade a verdade, na mesma ordem e com a mesma harmonia com a qual vemos constituída a natureza das coisas criadas, onde a inteligência humana vai haurir a verdade". (112)

(112) Pro XII, Enc. *Humani Generis*, edição das "Vozes" n.º 29. E em parágrafos precedentes (*ibid.*, ns. 14, 15 e 16), PRO XIII já condenara a aplicação d'este relativismo às verdades definidas pela Igreja (*Relativismo dogmático*): "seria reduzir o dogma à condição de cana agitada pelo vento".

Uma das várias correntes relativistas apontadas na Enciclica é o **HISTORICISMO** falso "que se atém somente aos acontecimentos da vida humana e subverte os fundamentos de toda e qualquer verdade ou lei absoluta, seja no campo filosófico, seja no dos dogmas do cristianismo" (*ibid.*, n.º 7).

Mais do que uma teoria, o Historicismo é uma mentalidade contemporânea que conseguiu infiltrar-se em numerosos e variados sistemas, conservando porém como princípio fundamental a evolução da história num sentido sempre progressivo para a formação de novos tipos de civilização, dominado cada um por ideologias diversas das dos tipos precedentes.

Estas ideologias, acêrca do mundo, da cultura, da religião, da arte... são meros "reflexos históricos", i. é, frutos de umas condições e circunstâncias transitórias, existentes num determinado momento da evolução histórica; por isso devem ser abandonadas como detritos velhos, depositados nas margens pelo rio caudaloso da história ao criar condições e

111. OBJEÇÕES. — I. Se a nossa intelligência atingisse a verdade absoluta, não se deveriam dar tantas divergências de opiniões e tantos erros, como vemos dar-se de fato acêrca de qualquer assunto: Logo não atingimos a verdade absoluta.

RESPOSTA. — 1) Se a nossa intelligência atingisse a verdade absoluta sempre de um modo *infalível* acêrca de tudo, *concedo* que não se poderiam dar divergências e erros; mas se a nossa intelligência não é infalível acêrca de tudo, serão possíveis divergências: *reals*, nas afirmações que não são imediatamente evidentes, pois pode introduzir-se inadvertidamente o êrro no processo demonstrativo; — não reals, mas só *ilusórias e de palavras*, nas afirmações imediatamente evidentes, como vimos, por ex., acêrca dos primeiros princípios, que ao serem negados explicitamente com a boca, são de fato afirmados implicitamente pela mente (n.º 103).

2) De resto, a objeção se destrói a si mesma, pois ela pressupõe necessariamente o conhecimento de muitas verdades absolutas, e em primeiro lugar, do fato mesmo das divergências e dos erros, fato cujo conhecimento por sua vez pressupõe conhecidas várias verdades absolutas, como sejam a noção de êrro, a distinção entre verdade e êrro, o critério para esta distinção, os primeiros princípios, a capacidade da mente para inferir conclusões legítimas... Donde a objeção é puramente illusória.

3) Quanto ao *fato mesmo* das discrepâncias e dos erros:

a) *não deve ser exagerado*: há muitas afirmações, quer de ordem experimental quer de ordem especulativa, em que todos os homens concordam sempre; — b) *êle manifesta a ordenação essencial da nossa mente para a verdade absoluta*, pois se o relativismo fôsse o estado nosso co-natural, cada um deveria descansar na sua relatividade, nem haveria possibilidade para discussões. Discute-se enquanto se presume ser possível discernir uma opinião mais

civilizações novas para a humanidade. De modo que, boas e verdadeiras numa época, tornam-se más e falsas na época seguinte: daí a relatividade absoluta do bem e do verdadeiro, que é usada para justificar, do ponto de vista lógico e moral, todas as aberrações históricas.

Desta mentalidade se aproveitam os fautores do comunismo com a doutrina historicista de K. MARX, o materialismo dialético, para o qual as ideologias são criações da classe dominante em função principalmente das condições econômicas, que se vão sucedendo segundo as leis da dialética hegeliana. (Cfr. G. A. WETTER, S. J., *Il materialismo dialético sovietico*, Roma, Einaudi, 1948, pp. 50-57).

Nem estão imunes desta mentalidade historicista alguns ambientes católicos, que quereriam applicá-la aos dogmas revelados por Deus e ensinados pela Igreja, propondo mudanças nas fórmulas dogmáticas (Enc. n.º 14); ou que julgam dever-se modificar posições explicitamente determinadas pela Igreja, para adaptá-las a novos conceitos opostos e ao momento atual do progresso da civilização, como por ex., acêrca das relações do Estado com a Igreja, as quais, segundo eles, deveriam agora ter um caráter aconfessional. Cfr. *Civiltà Cattolica*, quad. 2433, 3-XI-51, pp. 253-263.

aceitável, e esta presunção só é possível enquanto temos certeza de alguma verdade absoluta, admissível por todos e que possa servir de critério para êste discernimento; — c) muitos filósofos, não todos, chegaram, é verdade, a conclusões absurdas; isso porém não foi por ser relativo todo o nosso conhecimento, mas por terem colocado no início do seu sistema um princípio ao menos em parte errado, do qual lógica e sistematicamente deduziram suas conclusões falsas; — d) donde do fato das divergências e dos erros devemos concluir: que a nossa verdade é absoluta, mas imperfeita; que se deve ter o máximo cuidado no assentar os fundamentos de um sistema, porque "*parvus error in principio magnus est in fine*" (S. TOMÁS, *De Ente et Essentia*); que a ciência é possível, embora não raras vezes difícil, e por isso a obscuridade e incerteza de algumas conclusões mais remotas não infirma a evidência e certeza dos princípios e das conclusões evidentes, mas é sinal da limitação da nossa inteligência que não chega sempre, nem logo, à plena evidência acerca de tudo, e que por conseguinte está sujeita a contínuo progresso. (113)

II. Mas não se pode negar que o nosso conhecimento depende das nossas condições psicológicas, e que conhecedores especificamente diversos não podem ter o mesmo conhecimento. Logo todo conhecimento é relativo à natureza e às condições subjetivas do conhecedor.

RESPOSTA. — De fato, não se pode negar (e o Realismo moderado não o nega) que, quanto ao processo como é adquirido o conhecimento (quoad *modum quo cognoscitur*), haja relação de dependência com a natureza e as disposições do conhecedor; que também a profundidade e a perfeição com que o objeto é conhecido sejam proporcionadas ao vigor e desenvolvimento de cada inteligência. Mas disso não se segue que também o que é conhecido (quoad *id quod cognoscitur*) seja mera aparência subjetiva e não uma realidade atingida como ela é em si mesma, com maior ou menor perfeição. (Cfr. ns. 68-72) Donde não se segue que a verdade mesma seja relativa no sentido subjetivo que lhe dá o Relativismo.

O termo segundo o qual deve ser avallado o valor das nossas afirmações é a realidade mesma do objeto. Quando entre o que afirmamos desta realidade e o que ela é em si mesma houver conformidade, haverá *verdade*; e verdade *absoluta*, porque permanece a mesma, quaisquer que tenham sido as condições e o processo com os quais chegamos a esta conformidade.

Nem se requer para ser verdadeiro, que um conhecimento contenha *tudo* o que o objeto é na sua realidade: se disser de Paulo, filósofo, músico e médico, que êle é músico, digo uma verdade, embora nada saiba talvez da sua ciência filosófica e médica. Verdadeiro é também o conhecimento que um aluno tem de uma fórmula, embora não tão perfeito quanto o do professor que desta fórmula conhece as numerosas aplicações.

"Assim como há infinitas inteligências possíveis, mais perfeitas umas que as outras, até a suma inteligência que é Deus, assim também há infinitos graus de perfeição no conhecimento verdadeiro. ~~Há o conhecimento compreensivo, ou não compreensivo; intuitivo, ou abstrativo; próprio e quidditativo, ou impróprio e analógico.~~ As espécies inteligíveis podem representar o objeto de vários modos; a luz intelectual (intelecto agente) pode ser mais ou menos intensa; e também mais ou menos atenta, a consideração dos elementos do objeto, dos fatos apresentados pela experiência, dos efeitos em relação às suas causas...

"Pode portanto ser chamado perfeito para o homem um conhecimento da verdade que seria imperfeitíssimo para um anjo, como se chama grande para uma criança, uma ciência de que se havia de envergonhar um douto filósofo. Mas, por favor, não queira inferir que tudo o que de verdadeiro puder conseguir uma criança não seja igualmente verdade para o filósofo. Não conclua que a verdade mesma se deva dizer relativa às várias inteligências, ou às suas várias condições. Pois, a adequação que constitui a natureza da verdade não admite graus, porque consiste nisso: que a forma (qualidade) expressa pelo predicado convém de fato ao sujeito real, como o afirma a inteligência. E esta adequação ou existe ou não existe. Donde o juízo ou é absolutamente verdadeiro, ou é absolutamente falso" (114).

ARTIGO SEGUNDO

DO ANTI-INTELECTUALISMO

112. A MENTALIDADE ANTI-INTELECTUALISTA.— A crítica fundamental que se pode fazer às filosofias de tipo idealista, é que permanecem estranhas à realidade concreta, às exigências profundas do indivíduo de corpo e alma que vive e sofre *hic et nunc*. O mundo que descrevem, não é o mundo real atingido por um contacto direto e pessoal, mas uma projeção de construções ideais a partir de um princípio abstrato pôsto *a priori*, sem base na realidade e em função do qual tudo depois é avallado.

Num tempo de crise universal como o nosso século, em que catástrofes mundiais lançaram os homens de chelo em meio a dificuldades de toda espécie, era inevitável que sistemas, como o idealismo onde a realidade toda é reduzida a pensamento abstrato, ou como o positivismo mecanicista onde tudo é regido por inexorável determinismo sacrificando os valores maiores e específicos da vida humana, aparecessem inaptos e em contradição flagrante com a vida real.

(114) BELLOR, *De Sacra Traditione*, Roma, 1922, p. 98.

O pensamento, a quem fôra entregue a função ditatorial de "construir" a ordem toda do ser; a ciência experimental positiva, que prometera, com o domínio sôbre a natureza, uma era de felicidade terrena numa sociedade técnicamente organizada; o racionalismo hegeliano, que nada de melhor teve para oferecer do que um panlogismo absoluto, onde o pensamento devora o ser e julga fornecer a chave de uma explica o universal: tudo isso fracassou diante dos fatos.

Dai uma onda de desconfiança e de desilusão, uma ânsia de submeter êstes sistemas a um crivo mais r gorofo e ao perceber-lhes a esterilidade, um quase desespero perante as especula es da inteligência, uma tendência em substituir a razão por normas práticas, "alógicas", "arracionais", indo buscar o critério da verdade, não mais na evidência racional, mas na psicologia vital do homem, nas suas tendências, nos seus sentimentos, na utilidade e no sucesso para a vida prática.

A filosofia foi reduzida   vida,   atividade. Já não   um conjunto articulado de conceitos e princípios objetivos, porque a realidade foi proclamada "irracional", "assistemática", i.  , impossível de ser captada, explicada e reduzida a sistemas ou "moldes" universais pela razão. Renovam-se hoje as fobias e os insultos de Lutero contra a nossa razão, "a prostituta do diabo", "a fera que, enquanto não fôr morta, não deixa o homem viver". A Lógica   considerada inimiga da vida.

"Não a lógica, não a razão, não o pensamento, mas se exalta tudo o que h  de obscuro e de indefinido na passionalidade humana, a f rca irracional da vida, a irresistibilidade e a frescura do instinto, dos sentimentos, dos impulsos. O primado cabe   libido da vida animal, sexual ou não sexual; cabe ao sangue,   raça,   destrui o,   luta,   orgia, ao imprevisto, ao risco,   barbaria. Os valores racionais são ridicularizados... A realidade   vida e a vida   dominada pela lei do absurdo". (115)

Como já freqüentes v zes na história do pensamento humano, também agora nesta rea o verificou-se a lei das oscila es pendulares, que leva de um extremo a outro oposto. Da falsidade de filosofias e sistemas particulares passou a rea o   nega o de toda filosofia e de todo sistema; de erros em alguns conceitos e afirma es passou   nega o do valor especulativo de todo e qualquer conceito e princípio universal. A desconfiança, a desilusão estendeu-se   inteligência mesma na sua aptidão para formular conceitos e verdades objetivas universais, no seu poder de deduzir conclusões legítimas.

De um ser que se julgava Deus, com uma razão infinita e capaz por si mesma de tudo compreender e de tudo explicar no universo, passou a rea o para um ser cujo conhecimento, sem valor na ordem especulativa intelectual, se reduz a sentimentos, associa-

(115) MONS. OLOJATI, *I Fondamenti della Filosofia classica*, Vita e Pensiero, Milano, 1950, p. 17.

ções, emoções, utilidades, mais ou menos como acontece num simples animal. Eis a mentalidade anti-intelectualista, que foi grassando em muitos espíritos da velha Europa desde algumas décadas e ficou exacerbada pelos horrores da segunda guerra mundial

Pobre do homem ! De "roseau pensant" ficou somente "roseau", "jeté-là" no meio das angústias desta vida, entregue às suas "opções" com as quais deve "realizar-se", sem ter uma norma racional segura. Seria desesperador e o foi de fato para alguns jovens. Ainda bem que a racionalidade lógica não é o forte do Anti-intelectualismo e que não se leva geralmente a prática destes princípios até suas últimas conseqüências.

Tal é o triste resultado do desprezo, da ignorância e do abandono da *filosofia perene*, a única que, harmonizando o pensamento com a experiência e a especulação com a vida prática, podia dar uma norma humana equilibrada.

Princípio fundamental do Anti-intelectualismo :

113. "O conhecimento intelectual, que procede por conceitos e princípios universais e erige sistemas por meio de raciocínios, é *insuficiente e especulativamente destituído de valor*, por ser incapaz de nos fazer conhecer a realidade concreta, a qual só pode ser atingida por uma experiência vital de ordem *alógica* (= extra-intelectual)."

Donde, segundo o anti-intelectualismo, atingimos, sim, o ser real concreto, não porém com evidência de ordem intelectual e racional, mas por uma posse consciente alcançada com um elemento "alógico", que substitui a inteligência e seus conceitos abstratos universais, porque:

1) A realidade é *orgânica*, i. é, qualquer parte dela, qualquer momento real, está em relação essencial com todo o universo: a realidade é pois unidade. — Pelo contrário, o conceito intelectual, abstraindo destas relações, quebra esta unidade, fragmenta a realidade (*le morcelage* de BERGSON) em partículas absolutas e independentes umas das outras.

2) A realidade é *individualidade*, i. é, tudo o que é real é indivíduo, mas um indivíduo rico da infinidade de suas características particulares; por isso não há dois seres reais iguais. — Pelo contrário, o conceito universal, prescindindo destas características para conservar somente um como "molde" geral e único, empobrece a realidade esvaziando-a do seu conteúdo e apresentando unicamente um contórno mal definido.

3) A realidade é *dinâmica*, i. é, é mudança contínua, é sempre nova, é vida, é evolução perene. — Pelo contrário,

c conceito, prescindindo do tempo e da sucessão, é fixidez, é imobilidade estática, é morte, é folha seca conservada num herbário.

~~Eis porque a actividade intellectual, com seus conceitos e juízos universais, não pode colhêr e conhecer o ser real concreto "genuíno", como é em si mesmo, e por conseguinte nem ter valor de ordem especulativa, mas, quando muito, somente um caráter prático e utilitário.~~

114. O elemento *emotivo* e *alógico*, apresentado como substituto da actividade intellectual, é diferente para cada corrente anti-intellectualista:

a) já para o *Racionalismo exagerado* de DESCARTES, LEIBNIZ..., era a *idéia inata*, recebida passivamente;

b) para o *Empirismo* e o *Positivismo*, é a *imagem dos fatos*;

c) para o *Immanentismo*, *Sensismo*, *Modernismo*, principalmente no campo religioso, é a *experiência interna*, o *sentimento* religioso, a *consciência* (intuição do coração) do contacto direto, pessoal e permanente com o divino;

d) para o *Pragmatismo* de W. JAMES, TYRREL, LOISY, BLONDEL, é a *utilidade*, a *vida*, a *praxe*, a *ação*;

e) para o *Intuicionismo* de BERGSON, é a *intuição*, espécie de *instinto consciente* extra e supra intellectual.

Conforme o Kantismo e o Positivismo, doutrinas em voga durante a formação de Bergson, a verdade certa e infalível é monopólio das ciências experimentais e não pode ir além do mundo dos fenômenos, isto é, do relativo; qualquer metafísica intellectual é uma ilusão. Foi também a persuasão de BERGSON. Seguindo porém a tendência profunda da nossa natureza que nos leva a buscar a razão última das coisas, sentiu que o absoluto não podia ficar assim inacessível. Procurando-o debaixo dos fenômenos, julgou tê-lo encontrado no *movimento*, na *duração*, na *vida*, na *consciência*: quatro palavras que designam a única realidade absoluta, le *Devenir pur*, objeto da filosofia.

Vendo a incapacidade das ciências físico-matemáticas para atingir esta realidade, considerou BERGSON esta impotência como essencial a toda e qualquer actividade intellectual abstrativa.

Por "inteligência", de acôrdo com a nomenclatura da psicologia experimental moderna, entende todas as actividades de conhecimento, incluindo: a *sensação* dos sentidos externos, a *percepção* consciente, as *ciências* físico-matemáticas (com suas noções, defini-

ções, leis, raciocínios e teorias), os *conhecimentos gerais* (do bom senso, dos dogmas religiosos, dos tratados de filosofia).

Segundo BERSON, pelas sensações entramos em contacto com a realidade, vivendo de algum modo a sua vida; mas estas visões são logo recortadas, associadas e organizadas, conforme as necessidades da ação, pelas percepções conscientes. Esta primeira deformação da realidade é ainda aumentada pelo conhecimento intelectual abstrato com seus conceitos precisos, bem delimitados, fixos, inertes, por meio dos quais a razão, movida pela sua necessidade de unidade, estabelece uma ordem na confusão dos fatos experimentados. Porém, este conhecimento, que é atividade vital do espírito e não pura recepção, não se pode obter sem amoldar, assimilar, e portanto modificar os dados primitivos: é a relatividade essencial a toda a nossa atividade intelectual.

Por isso, a inteligência não atinge a realidade absoluta, *le Devenir pur*, objeto da filosofia. Para filosofar, é pois necessário outra faculdade diversa da inteligência e livre do esquematismo dos conceitos (daí o *Anti-intellectualismo*).

É a *Intuição*: com esta palavra é indicada a faculdade e juntamente o seu processo de conhecer e o método filosófico (*Intuitionismo*).

Seu princípio fundamental (i. é, a primeira intuição fundamental) é precisamente a afirmação de que a realidade é *Devenir pur*, cujas propriedades essenciais são a *continuidade* simples e indivisível e a *fluidez* movediça.

São precisamente estas propriedades, que tornam a realidade inacessível à atividade intelectual, a qual procede por conceitos cujo conteúdo possui uma determinação precisa, diferente para cada conceito, e uma estabilidade fixa. Por isso, os conceitos intelectuais aplicados ao real introduzem nêle artificialmente uma *fragmentação* (*le morcelage*) da sua continuidade e uma *solidificação* da sua fluidez, que seria a cristalização do *Devenir*. Daí a impossibilidade para os conceitos de nos dar a conhecer a realidade como ela é em si mesma, e por conseguinte a sua falta de valor *absoluto* e *especulativo*.

Mas estas mesmas características dos conceitos, se são um impedimento para o valor especulativo, tornam contudo a inteligência aptíssima para a ação, amoldando-a *conaturalmente* à *matéria*, cujas propriedades são precisamente a extensão divisível em partes determinadas e a inércia estável e morta. Por isso, a atividade intelectual tem um precioso valor *prático*: sua finalidade consiste, não em nos fazer conhecer a essência da matéria, mas em dominá-la e vencer o obstáculo que ela opõe ao *impulso vital* (*l'Élan vital*).

A *intuição*, pelo contrário, sendo uma *coincidência*, uma espécie de fusão, entre o conhecedor e o conhecido, transporta-nos sem intermediário, no interior mesmo da realidade, e nô-la faz conhecer em si mesma, no seu caráter absoluto, na sua plenitude, captando-a na sua simplicidade indivisível, a qual porém contém indistintamente todos os aspectos que os conceitos distinguem: "on appelle intuition, cette espèce de sympathie intellectuelle par laquelle

on se transporte à l'intérieur d'un objet (le Devenir pur) pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable". (116)

É uma espécie de *instinto*, que pelo efeito da evolução universal se tornou "desinteressado", consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto.

A intuição da consciência nos revela o próprio *eu* como uma duração heterogênea, livre, espiritual; a intuição do universo nos manifesta o *Devenir pur* sob forma de impulso vital (*Elan vital*); a intuição mística nos faz coincidir com Deus que é amor pessoal e criador.

Porém, este modo de conhecer, não nos é mais natural, e por isso exige um esforço "doloroso" para nos despojar do hábito de pensar por conceitos, afirm de coincidir com a vida, que é ação e querer. Donde a intuição é: "la faculté de voir, immanente à la faculté d'agir, qui jaillit en quelque sorte de la torsion du vouloir sur lui-même".

Apesar de ser a intuição uma coincidência com o Devenir simples, afirma contudo BERGSON que o nosso conhecimento do real é limitado e sujeito a progresso, que cada intuição é fragmentária. Por isso aponta o método do "*recouvement*" (retalho), no qual numerosos filósofos, chegando-se ao real por vários lados, podem confirmar-se e completar-se mutuamente, comunicando-se os seus resultados por meio de conceitos maleáveis, de metáforas, de imagens concretas, que corrigiam a rigidez dos termos abstratos. (117)

(116) Desculpa-se Bergson de não dar da sua "intuição" senão descrições vagas, simbólicas, metafóricas, porque, não sendo ela de ordem intelectual, não é "conceitualizável" i. é, não é exprimível em conceitos rípidos e exatos. — Cfr *apud* FULTON SHEEN, obra cit., pp. 12-20, muitas citações de Bergson e de outros autores contra o valor objetivo e especulativo dos conceitos.

(117) Cfr. THOMMARD, *Précis d'Histoire de la Philosophie*, Desclée, 1946, pp. 902 e segs.

Desenvolvido em várias obras, cada uma trazendo um importante progresso no sistema (*Essais sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et mémoire* (1896), *L'Évolution créatrice* (1907), *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932)), o INTUICIONISMO é geralmente reconhecido como o último grande esforço da filosofia moderna para erigir uma ciência metafísica da realidade absoluta. Exerceu e exerce ainda grande influência no pensamento filosófico da nossa época. Embora trouxesse preciosa contribuição para a liquidação definitiva do associacionismo, do materialismo e determinismo mecanicista, o resultado real, como nota MARITAIN ao distinguir dois bergsonismos, não correspondeu à intenção do autor. Exposto num estilo brilhante, onde descrições e metáforas substituem as definições claras e exatas e encobrem, quanto possível, a demarcação nítida entre o *sim* e o *não*, o Intuicionismo prestou-se a interpretações contraditórias. Numerosos pensadores, como DEHOVE, FARGES, JOUVET, MARITAIN, OLGIATI, PENIDO, ROLAND-GOSSELIN, DE RUGGIERO,

São também anti-intelectualistas as várias correntes filosóficas compreendidas sob o nome de *Existencialismo*. Delas trataremos infra, n. 128.

Contra todos estes Anti-intelectualismos, evitando-lhes os exageros extremistas, o INTELLECTUALISMO MODERADO estabelece a seguinte tese:

TESE VII. — O Anti-intelectualismo, reduzível ao Relativismo universal, como fato é impossível; como doutrina inclui contradição; e os substitutos dos conceitos universais que elle apresenta são inaptos e desnecessários.

I Parte. — O Anti-intelectualismo é reduzível ao Relativismo universal.

115. O Anti-intelectualismo, quando radical e universal, nega o valor objetivo de todo e qualquer conceito intelectual estável e universal acêrca das essências dos seres, como também o valor da razão discursiva, para aceitar sòmente a experiência concreta que é instável e individual.

Ora, como afirmam os mesmos anti-intelectualistas, o que é assim instável e fluente não se repete duas vêzes do mesmo modo, donde não há duas experiências concretas perfeitamente iguais, em circunstâncias perfeitamente idênticas; o que é próprio de um individuo não pode aplicar-se a outro, pois não há dois individuos perfeitamente iguais.

Logo o nosso conhecimento não poderia ter valor objetivo *commun*, i. é, valor absoluto; mas seria necessariamente *relativo* a um único individuo e num instante único da sua existência: o que é precisamente o Relativismo universal, refutado na tese precedente como impossível e contraditório.

É também evidente que, com tais conhecimentos instáveis e individuais, é impossível estabelecer acêrca da realidade uma teoria *estável* com *unidade* de *principios* e características próprias *permanentes*. Sem conceitos e juízos universais, sem o uso de raciocínios válidos, todo o nosso conhecimento se reduziria a uma pluralidade de experiências puramente individuais, sem nexos entre elas; seriam experimentadas com uma consciência puramente sensível e espontânea, nem seria possível a sua constatação e descrição, como logo veremos.

II Parte. — O Anti-Intellectualismo como fato é impossível.

116. O Anti-intellectualismo *como fato* seria o estado psicológico de alguém que constatasse e descrevesse os fatos concretos tais como se apresentam imediatamente na sua experiência, *sem para isso fazer uso* nem de conceitos e juízos intelectuais universais percebidos como especulativamente verdadeiros, nem de raciocínios válidos. — Um tal estado psicológico é impossível, pois:

a) Na experiência *externa*, na qual temos consciência de sentir muitos dados sensíveis, e na experiência *interna*, na qual temos consciência de experimentar os nossos atos e estados internos e a nossa própria existência, percebemos com toda a evidência que estamos formulando, acerca destes dados e destes atos e estados, juízos absolutamente certos: por ex., que estes sensíveis se impõem a nós, que nos resistem ou nos atraem, que existimos, que estamos em tal situação, que queremos sair dela. . . Quem poderá negar a existência em nós destes juízos, atestados imediatamente pela consciência? Seria cair em chelo no Ceticismo, do qual o anti-intellectualismo quer precisamente fugir. Seria mutilar a experiência, e não constata-la *tal* como se apresenta com tudo o que ela encerra de modo indubitável.

Ora estes juízos

— são *objetiva* e *especulativamente* verdadeiros, pois afirmam da experiência o que ela realmente é;

— são *absolutos* e *universais*, i. é, não limitados necessariamente a um indivíduo ou a uma determinada circunstância concreta individualmente considerada, mas aplicáveis no mesmo sentido a qualquer indivíduo, a qualquer outra circunstância numericamente distinta: qualquer indivíduo, inclusive o anti-intellectualista, pode dizer com verdade e diz de fato e repetidas vezes, que existe, que percebe seus atos. . . ; os predicados destes juízos são pois conceitos universais.

Logo é impossível *constatar* a nossa experiência como se nos apresenta, sem perceber nela a atividade da inteligência que se processa por conceitos universais e juízos especulativamente certos, i. é, sem perceber o exercício do Intellectualismo. (118)

(118) Cfr. MORANDINI, obra cit., p. 107.

b) A *fortiori*, sem conceitos e princípios universais acerca das essências e sem raciocínios, é impossível a *descrição das nossas experiências individuais*. Com efeito:

Como posso reconhecer e afirmar que atualmente estou existindo, pensando, querendo, vendo um círculo, padecendo uma angústia..., se não sei o que é (= se não tenho os conceitos de) ser, pensamento, vontade, querer, círculo, angústia? (119)

Cada um destes conceitos deve ter uma *significação* própria e determinada, representando a essência (= o que é) de um ato, de uma circunstância, de um estado...: senão, impossível me será distinguir entre si os vários atos e estados que experimento, nem descrever as suas características.

Esta significação própria deve ser *permanentemente a mesma* e poder aplicar-se a mais de um ato singular (= deve ser *universal*): senão, como poderei reconhecer, em outras experiências sucessivas, que estou de novo pensando, querendo, vendo outro círculo...?

Como também poderei explicar o nexó existente entre os vários estados que experimento, como poderei querer sair de uma situação em que me acho e substituí-la por outra não atualmente experimentada, se não conheço já esta nova situação, se a inteligência não m'a apresenta como desejável e não me indica como devo proceder para deduzi-la da situação atual?

Ora tudo isso supõe necessariamente o exercício da atividade intelectual, o uso de conceitos, de juízos universais e de raciocínios reconhecidos como especulativamente verdadeiros.

Pois, é sempre o conhecimento intelectual que torna possível e dirige todas as "opções" da nossa vontade e toda a nossa atividade consciente ordenada: *ignotti nulla cupido*. É enquanto julga e manifesta um objeto como apetecível e indica o modo como alcançá-lo, que a inteligência dirige e move a vontade. Mas nunca poderá este juízo ter eficácia diretivo-prática, i. é, ser tomado como norma segundo a qual irei pautar a minha vida e atividade prática, se não perceber como certo o seu valor especulativo, que consiste em me representar o objeto como realmente é.

(119) "La description doit permettre à qui ne l'aurait jamais vu de se représenter l'objet. Or cela n'est possible qu'à partir de concepts... Si l'on ne sait pas de quoi l'on parle, ni ce qu'on dit, il semble difficile de prétendre encore décrire quelque chose. La forme a dévoré le fonds." (R. VERNEAUX, no *L'Existentialisme*, Revue de Philosophie, Année 1946, 2.^a edição, Téqui, 1947, pp. 194-5).

Logo é impossível descrever as nossas experiências individuais e explicar as passagens de umas situações para outras, sem a atividade intelectual e a evidência do seu valor especulativo, i. é, sem o exercício do Intellectualismo.

Negar isso, seria reduzir toda a nossa vida consciente a uma atividade puramente instintiva, de espontaneidade cega, como a dos animais, em contradição flagrante com o testemunho evidente da nossa consciência que nos atesta os princípios e motivos conforme os quais agimos.

Donde o Anti-intelectualismo é um estado psicológico impossível. É só *ilusoriamente* que alguém pode pensar ser anti-intelectualista; na realidade é intelectualista como todos os homens.

CONFIRMA-O o proceder dos mesmos anti-intelectualistas. Apela, é verdade, para substitutos da inteligência e dos conceitos abstratos, para uma faculdade extra e supra intelectual, capaz de colhêr o real no seu ser concreto, com intuições alógicas fora da ordem intelectual. “Mas na realidade estes filósofos não nos dão nunca um exemplo de conhecimento supra-intelectual, de universal concreto, de intuições alógicas. As suas obras são feitas de conceitos abstratos.” (120) Nos seus livros, nas suas conferências e na sua vida prática, servem-se sempre de conhecimentos de ordem intelectual, de noções com significação determinada permanente, aplicáveis e de fato por eles aplicadas a muitos casos distintos, i. é, de noções que abstraem das condições individuais e que por conseguinte são universais. Movem guerra aos conceitos universais armados com estes mesmos conceitos. Não é isso uma contradição?

III Parte. — O Anti-intelectualismo como doutrina incluída em contradição.

117. A doutrina anti-intelectualista, como toda e qualquer teoria deve fazer e faz de fato se quiser ser tomada em consideração, apresenta-se como verdadeira, i. é, como exprimindo o que a realidade é, e por conseguinte como válida de um modo absoluto, sempre e para todos. Enquanto teoria característica, tem seus princípios próprios e suas constatações estáveis, donde deduz suas conclusões.

(120) Cfr. VANNI ROVIGLI, *Elementi di filosofia*, Vol. IV, p. 147.

Ora em todo êste trabalho da construção da sua teoria, o Anti-intelectualismo, como necessariamente acontece a qualquer teoria filosófica, se serve da atividade intelectual para definir conceitos universais, formular princípios gerais e deduzir suas conclusões.

Logo, para poder admitir o valor especulativo do Anti-intelectualismo, é necessário admitir o valor especulativo da atividade intelectual.

Mas esta teoria consiste precisamente em negar o valor especulativo do conhecimento intelectual.

Logo, para poder admitir esta teoria como verdadeira, seria preciso juntamente admitir e não admitir o valor especulativo do conhecimento intelectual: o que é contraditório. A teoria anti-intelectualista incide nesta contradição fundamental: de pretender ter valor negando o valor do conhecimento intelectual, sobre o qual se baseia para estabelecer-se como teoria.

IV Parte. — Os substitutos dos conceitos universais são inaptos.

118. De um modo geral:

Quando o anti-intelectualista, o irracionalista, declara que a realidade é concreta, é individual, é vida, ação, mudança, organicidade, absurdo..., ou entende fazer afirmações que tenham uma significação, ou não. Usar de palavras sem lhes dar uma significação, é reduzir a linguagem humana a um palrear de papagalos, sem saber o que se diz, e mais propriamente sem dizer nada. Como falar em realidade, vida, ação, mudança... sem saber primeiro *que coisa é* (= sem ter o *conceito* de) realidade, vida, ação, mudança...?

Por isso é que cada teoria, inclusive a anti-intelectualista, procura antes de mais nada determinar a significação que dá às palavras técnicas do seu sistema.

Mas dar uma significação determinada às palavras, é reconhecê-las como expressões de *conceitos*. E de conceitos *abstratos* e *universais*, senão como poderiam ser aplicadas sempre no mesmo sentido a qualquer realidade, a qualquer ação vital, a qualquer mudança..., como acontece também nas obras dos anti-intelectualistas?

Logo êstes pretensos substitutos, "sucedâneos" dos conceitos, são êles mesmos conceitos abstratos universais, sob pena

de serem reduzidos a meros "*flatus vocis*", a simples sons articulados ou arranjos de sílabas sem sentido e por conseguinte inúteis. E se estes conceitos não tiverem valor ontológico, i. é, especulativo e absoluto, que valor poderá ter a teoria construída sobre eles? que utilidade real poderão ter para avallar corretamente os vários momentos da nossa vida prática?

119. *Em particular:*

1) A *idéia inata*, recebida *passivamente e independentemente* da experiência sensível ao começarmos a existir, com a qual o racionalismo cartesiano quer substituir o conceito *ativamente* elaborado pela inteligência ao analisar os dados da experiência: — de nada poderia servir para conhecermos a realidade como ela é, sem pressupor, com um dogmatismo apriorístico e injustificado, que a ordem destas idéias corresponde à ordem da realidade, e sem recorrer à arbitrariedade dos paralelismos, das harmonias pré-estabelecidas (LEIBNIZ) ou dos occasionalismos (MALEBRANCHE); — está em oposição com um fato certo, a saber: que o objeto próprio da nossa inteligência é a essência dos seres sensíveis apresentados pela imagem (n. 74) e que todas as nossas idéias são abstraídas dos dados dos sentidos (n. 69).

2) A *imagem* dos Empiristas, como já vimos (n. 64), não se pode confundir com a idéia; nem se pode reduzir um julzo ou um raciocínio a uma associação de imagens (n. 62). Só com imagens e associações permanecemos ainda na ordem sensível: poderemos com elas adestrar animais, não porém educar homens.

3) Os *fatos* devem, é verdade, ser o ponto de partida; mas se não quisermos ter deles um conhecimento puramente sensível como os animais, devemos analisá-los, compreendê-los a natureza, i. é, *pensá-los*, para explicá-los, agrupá-los cientificamente e descobrir as leis gerais que os regem: somente assim poderá ser possível a ciência experimental.

4) A *utilidade prática* de uma doutrina, para o indivíduo e para a sociedade, poderá às vezes fornecer um sinal, uma confirmação e verificação experimental da verdade desta doutrina; não pode porém constituir essencialmente a verdade nem ser o seu critério último, pois é necessário primeiro reconhecer esta doutrina como boa e útil.

Ora como se pode saber que os resultados de uma doutrina são realmente bons e não maus, úteis e não nocivos? Recorrendo de novo ao critério prático da utilidade? Seria círculo vicioso ou pura tautologia: é verdadeira porque é boa e útil, é boa e útil porque é boa e útil.

Logo é forçoso recorrer a uma norma diferente, com a qual possamos avaliar a própria utilidade ou nocividade.

E de fato, é *bom* para alguém o que convém à sua natureza; é *útil* o que é meio apto para alcançar um fim.

Por isso, não se pode reconhecer uma doutrina como boa e útil, sem conhecer antes a natureza do homem e da sociedade e as suas finalidades e ver a conformidade e aptidão da doutrina com esta natureza e estas finalidades. Somente quando estes conhecimentos forem certos e objetivos (= representarem a realidade como ela é), poderá ser reconhecida como certa e real a utilidade de uma doutrina. (121)

Mas, como tais conhecimentos são frutos da atividade intelectual, reconhecê-los como certos e objetivos, é reconhecer o valor especulativo absoluto da atividade intelectual.

Logo, longe de dispensar a inteligência com seus conceitos e juízos, a utilidade e o valor prático de uma doutrina a pressupõem necessariamente e dela dependem: absolutamente falando, uma doutrina dá bons frutos *porque* é verdadeira, i. é, conforme com a natureza real; dar bons frutos poderá ser um *signo*, não a causa ou o porquê da sua verdade.

5) O mesmo se diga da *vida*, da *ação* (= atividade total da alma). É irracional e contrário ao testemunho evidente da nossa consciência fazer depender *totalmente* a ordem especulativa e teórica da ordem prática. Não é a *idéia* que nasce da ação, mas é o pensamento que é a base da nossa vida. A atividade verdadeiramente humana supõe a luz da inteligência que a guia. E se na atividade encontramos uma "conaturalidade" e uma união imediata com os seres reais, é porque a inteligência atinge imediatamente estes seres como são em si-mesmos e a eles adapta a nossa atividade.

(121) Senão, só poderíamos ter um conhecimento *instintivo*, sem consciência reflexa, como os animais. Não é evidentemente o que se passa em nós. que reconhecemos conscientemente a utilidade e o fim, como tais, e escolhemos e dispomos conscientemente os meios úteis para o fim.

6) Quanto à *intuição* bergsoniana, dela trataremos depois de resolvidas as objeções que o mesmo BERGSON opõe ao valor especulativo do conhecimento intellectual.

V Parte. — Estes substitutos do conceito são desnecessários.

120. Como acabamos de ver, estes substitutos apresentados são inaptos para substituir os conceitos: não somente não os dispensam, mas os pressupõem necessariamente. São também *desnecessários*, pois com a atividade intellectual (conceitos, juízos e raciocínios) podemos alcançar todos os conhecimentos illusoriamente atribuídos a estes substitutos, como aparecerá pela solução das objeções movidas contra os conceitos intellectuais.

Estas objeções enunciam geralmente fatos verdadeiros, mas a conclusão que dêles pretendem deduzir é ilegítima.

I OBJEÇÃO. — *A realidade é CONCRETA e INDIVIDUAL, ao passo que o conceito é abstrato e universal. Logo não pode fazer conhecer a realidade como ela é.*

RESPOSTA. — *a) É verdade, a realidade é concreta e o conceito é abstrato. Mas "abstrato" não quer dizer construído a priori, sem relação com o real concreto; nem é uma abstração vazia de conteúdo. Ser abstrato é propriedade do conceito humano, exprimindo o processo como é obtido (modum quo concipitur); mas a natureza mesma do conceito humano consiste em ser uma essência ou tipo de ser colhido pela inteligência nos dados sensíveis concretos. A abstração, processo nosso de conhecer, não se acha, é claro, no objeto concreto, mas só na inteligência. O conteúdo, porém, do conceito, o que é concebido (id quod concipitur), i. é, a essência, o tipo de ser que êle representa e exprime, se acha realmente realizado no ser concreto existente (ns. 68-72). Por isso, o fato de ser abstrato não impede ao conceito de nos fazer conhecer o ser concreto no que êste realmente é.*

*b) É ainda verdade que o ser real existente é sempre individual, ao passo que o nosso conceito é sempre universal. Mas a universalidade do conceito, consequência do modo abstrato como existe o tipo de ser na inteligência que o pensa, não lhe destrói o valor objetivo. De fato, qualquer homem existente, qualquer círculo real, é necessariamente êste ou aquêle homem ou círculo individual e nada nêle é universal. Mas é também evidente que não poderia ser *êste* homem, *êste* círculo, sem ser *homem, círculo*, i. é, sem realizar a essência de homem, de círculo. Donde o conceito, apesar de universal, não deixa de representar e fazer conhecer o que o indivíduo concreto é realmente.*

Abstrair não é negar, mas somente não considerar. Por isso, quando a um indivíduo concreto (Pedro) atribuímos uma essência

ou tipo de ser, i. é, o conteúdo, a significação de um conceito (homem), não lhe atribuímos a abstração e universalidade que esta essência tem na nossa mente, nem negamos a individualização que ~~ela tem no indivíduo concreto; mas, abstraindo de tudo isso, afirmamos simplesmente existir no indivíduo a perfeição que constitui esta essência representada pelo conceito.~~ E isso é uma realidade: Pedro é realmente homem, pois realiza o tipo de ser "animal racional". Donde, no conhecimento intelectual por conceitos abstratos e universais, não há nenhuma *deformação positiva* da realidade que lhe venha tolher o seu valor especulativo absoluto, pois a abstração universalizadora não introduz no conteúdo do conceito nenhum elemento relativista ou deformante (ns. 70-72).

121. II OBJEÇÃO. — *A realidade individual existente é RICA da infinidade de suas características particulares próprias, ao passo que o conceito, abstraindo destas características, só apresenta um como "molde" geral, empobrecido e vazio. Logo...*

RESPOSTA. — É verdade, o conceito prescinde da individualidade, e vimos o porquê (n.º 69); nem esgota a riqueza do real. Perderá por isso o seu valor? Por não nos dar a conhecer *tudo*, não nos dará a conhecer *nada*? É talvez necessário, para um conhecimento ser verdadeiro, que êle exprima explicitamente *tudo* o que é conhecível no ser concreto? Pedro não é realmente homem, e por conseguinte não estou atingindo a realidade ao conhecê-lo como homem, embora ignore a sua "Petreidade", i. é, a sua individualidade em si mesma? Para conhecer e dizer a verdade, basta que a perfeição afirmada do ser esteja realmente nêle.

Cada conceito nosso exprime uma única essência ou tipo de ser; cada característica do indivíduo real, sendo a realização de um tipo de ser diferente, requer um conceito diferente. Mas que inconveniente há em unir muitos dêstes conceitos e ter assim da riqueza das características de um indivíduo um conhecimento menos incompleto e suficiente para distingui-lo de outro indivíduo?

Como vimos (n.º 78) (122), é só com os sentidos que atingimos direta e intuitivamente o indivíduo concreto existente; mas nos dados reais captados por êles, a inteligência "lê" mais profundamente e vê as essências aí realizadas. E quando queremos descrever e distinguir êste indivíduo, é destas essências que lançamos mão, agrupando-as até obter um conjunto de características que convém só a êste indivíduo.

E não procedem assim também os anti-intelectualistas? Não descrevem os indivíduos e suas próprias experiências e ações vitais por meio de características e circunstâncias? Quando é que nos fizeram ver que possuem um modo de conhecer "alógico", que exprima a individualidade substancial do ser concreto juntamente com toda a variedade de suas características?

(122) Cfr. também infra, n.º 127.

— Possuímo-lo, dizem, mas não é exprimível em conceitos. — Mas de que serviria um conhecimento “impensável”, do qual nem se pode falar? — Falamos, insistem, porém só por metáforas, por símbolos, comparações, imagens... — Mas isso tudo pressupõe ~~conceitos, senão nenhum sentido teria: quando Bergson nos diz~~ que a sua intuição “brota de algum modo da torsão do querer sobre si mesmo”, já bem pouca coisa entendemos, mas este pouco seria reduzido ao nada absoluto se não soubéssemos que coisa é (= se não tivéssemos o conceito de) metáfora, símbolo... brotar, torsão, vontade, dor...

Donde, como nós, também os anti-intelectualistas, experimentam empiricamente pela sua atividade vital sensitiva os seres materiais nas suas condições concretas existenciais; e quando falam destes seres e descrevem o que deles conhecem, não procedem senão por conceitos intelectuais, abstratos e universais. Que seria das suas descrições, se estes conceitos não tivessem valor? se fôssem “vazios” de conteúdo real?

122. III OBJEÇÃO. — *Mas a realidade é ORGANICA: qualquer parte, qualquer momento dela, está em relação essencial com todo o universo; pelo contrário o conceito abstrato prescinde destas relações. Logo, mesmo com muitos conceitos, não terel sendo uma coleção de fragmentos independentes entre si (o “morcelage” de Bergson), incapazes por conseguinte de me fazer conhecer o real concreto como êle é na sua unidade orgânica.*

RESPOSTA. — 1) *Em que consiste a “organicidade” do real? É impossível e inconcebível reduzir a realidade, como queria BERGSON, por ex., a puras relações sem sujeitos relacionados. Relações reais exigem termos reais relacionados: distância real supõe seres reais distantes, causalidade real exige causa real e efeito real, como atividade real exige um ser ativo, um movimento real exige um ser real que se mova... Logo a organicidade do real consiste em seres reais relacionados entre si.*

Estas relações provêm das interações dos seres relacionados; a atividade de um ser provém dos seus poderes de agir e estes poderes de agir brotam das suas essências, substanciais e acidentais. Donde, conforme a diversidade destas essências serão também diversos os poderes de agir, as atividades e as relações que delas nascem.

2) *Pode esta organicidade ser conhecida independentemente da atividade intelectual?*

Com a intuição sensível captamos o conjunto dos seres justapostos, não porém enquanto relacionados entre si e formando uma unidade orgânica.

Os termos “realidade”, “organicidade”, “relação”, ou são palavras ócas e sem sentido, ou são êles mesmos expressões de conceitos intelectuais abstratos e universais, com um conteúdo determinado que indica *que coisa é* realidade, organicidade e relação em geral e em qualquer circunstância. Sem estes conceitos, nem falar podíamos em realidade orgânica: como afirmar que a realidade é

orgânica, se não sei o que é realidade e organicidade? Logo, até mesmo para pôr o problema e formular a pergunta, já precisamos de conceitos intellectuais, e que tenham valor especulativo, senão ~~nenhum valor objetivo poderia ter a resposta.~~

Além disso, para conhecer nexos, relações enquanto tais, é preciso poder comparar, julgar, deduzir: para conhecer a organicidade das conexões, é preciso conhecer as várias naturezas dos seres relacionados, as suas várias atividades, compará-las entre si e deduzir a existência e a natureza dos vários nexos que nascem destas atividades. Ora tudo isso é função própria da intelligência, a única faculdade em nós que pode comparar, julgar e deduzir, baseada nos princípios universais de razão suficiente e de causalidade.

Logo, no conhecimento da realidade como orgânica, não pode a intelligência ser substituída por um elemento alógico, extra-intellectual.

3) *Nem precisa ser substituída*, pois com a sua atividade ela é capaz deste conhecimento:

Não será, é verdade, com um único conceito, porque de fato cada conceito nosso, tomado de per si, tem um conteúdo determinado que prescinde e é independente do conteúdo de outros conceitos, e por isso não bastará sozinho para exprimir as muitas e variadas conexões que um individuo existente tem com os outros seres. Serão pois necessários para isso muitos e muitíssimos conceitos.

Mas conhecer e exprimir a realidade orgânica por meio de muitos conceitos determinados e limitados no seu conteúdo, não quebra em fragmentos absolutos e independentes uns dos outros a unidade orgânica do real, mas antes a reconhece e a afirma. Assim, dizendo: Pedro é um homem, alto, carioca, pai de vários filhos, ótimo cirurgião, agora ocupado em fazer uma operação de apendicite num jovem universitário balano..." não separo fragmentos absolutos e independentes, mas pelo contrário exprimo as relações que unem seres e circunstâncias na organicidade de um todo.

As conexões orgânicas não reduzem toda a realidade a um único ser, mas cada individuo concreto relacionado conserva a sua natureza própria e a sua individualidade distinta, bem como as várias atividades fontes de relações numerosas e diversas. Esta distinção não só não se opõe à unidade orgânica, mas antes é exigida por ela: impossível é conhecer um conjunto orgânico sem reconhecer nêle partes distintas. Por isso o nosso conhecimento do real concreto, por meio de muitos conceitos determinados e distintos, não é uma pura abstração artificial e subjetiva que deforma a realidade, nem uma "fragmentação" do real exigida pela nossa vida com finalidade e valor unicamente prático, como afirma BERGSON; mas é um conhecimento verdadeiro, com valor *especulativo absoluto*, porque nos dá a conhecer a realidade como ela é em si mesma. Mesmo que a realidade toda fôsse conhecida com um conceito único (como se dá em Deus), êste conceito deveria representar o real como sendo um composto de seres, atividades e relações diversos e realmente distintos.

É, sim, o nosso conhecimento do real, um conhecimento *in-completo*, que não alcança a individualidade *substancial* de cada ser, nem abrange *todos* os nexos que o unem aos outros, principalmente se às relações presentes acrescentarmos todas as passadas desde a primeira origem dos seres, todas as futuras que serão enquanto existirem estes seres, todas as futuríveis i. é, que seriam se fôsse posta uma condição que de fato nunca se realizará, todas as possíveis.

Mas com seus "substitutos alógicos", inclusive a "Intuição" bergsoniana (123), conseguem isso os Anti-intelectualistas? Seria um conhecimento *compreensivo* (de *comprehendere* = abarcar tudo o que é conhecível) que é próprio de Deus, pois requer inteligência infinita.

Reconhecer limites no nosso conhecimento, não implica negar o seu valor objetivo. Não atingir todas as relações, não torna falso o conhecimento das relações atingidas.

123. IV OBJEÇÃO. — *A realidade é DINAMICA, i. é, é mudanças contínuas, é sempre nova, é vida, é evolução perene; é um puro tornar-se (le Devenir pur) sem sujeito que mude, é um contínuo fluente indivisível (la Durée). — Pelo contrário, o conceito intelectual, — prescindindo do tempo e da sucessão, representando objetos bem determinados e separados uns dos outros, e definindo essências que permanecem eterna, imutável e necessariamente o que são — é imobilidade estática, é fixidez, é morte, é folha seca conservada num herbário, é divisão artificial, solidificação do fluente, cristalização do "tornar-se". Logo é tão incapaz de apreender a realidade movente, quanto uma rede de captar o curso de uma torrente. — Por isso o conhecimento intelectual por meio de conceitos não pode ter valor especulativo, mas somente valor prático por ser maravilhosamente adaptado para a ação, permitindo a linguagem determinada, o auxílio mútuo, a transmissão dos conhecimentos já obtidos e o progresso das ciências. (BERGSON).*

RESPOSTA. — 1) É absolutamente ininteligível uma mudança sem um sujeito que, mudando, passe de um estado para outro. O puro "tornar-se", como única realidade existente, é um absurdo: deveria dar-se a si-mesmo o que não tem. O "Tornar-se" (le Devenir), como ser substancial subsistente, não existe. Ele é somente a atualização de um ser capaz de receber uma modificação, i é, o introduzir-se desta modificação no ser, a passagem mesma do estado de não ter esta modificação para o estado de tê-la: *actus entis in potentia, in quantum est in potentia*, diz a Escola depois de ARISTÓTELES.

E é isso mesmo que nos apresenta a experiência interna e externa.

(123) O próprio BERGSON reconhece que a sua intuição é fragmentária.

Na intuição *interna* dos nossos atos constatamos, não puras mudanças e sucessões, mas o nosso Eu que age e muda, permanecendo contudo sob estas mudanças : se absolutamente tudo mudasse em mim ao produzir um ato, ~~depois d'êste ato já não seria mais Eu quem existe~~, mas um outro ser que me teria sucedido, teria havido aniquilação do meu Eu e criação de outro ser : o que é evidentemente contrário ao testemunho intuitivo da nossa consciência, e tornaria absolutamente impossível a percepção das mudanças em nós, pois somente quem conhece juntamente o estado anterior (térmo *a quo*) e o estado atual (térmo *ad quem*) pode perceber que houve mudança. — Nos dados fornecidos pela intuição *externa* dos sentidos constatamos a permanência ou a reprodução constante de muitos tipos de ser.

Logo se, na realidade existente, é inegável o fato das mudanças, é igualmente evidente que não se dá a cada instante em cada ser uma mudança específica e total de toda a entidade d'êste ser, pelo contrário, encontramos uma estabilidade em muitas substâncias individuais e em muitas características acidentais, como também uma permanência de muitos tipos de ser determinados, que se realizam sempre os mesmos no decorrer do tempo.

Pelo fato de envelhecer cada dia, não deixa Pedro de permanecer homem e de conservar muitas características suas acidentais, pelas quais é sempre reconhecível. E no suceder-se das gerações o tipo "homem" permanece essencialmente um "animal racional". Diga-se o mesmo de todos os seres sensíveis: uma esfera de metal, mudando-se-lhe um pouco a temperatura, não deixa de ser metal, nem perde a sua forma esférica.

Além disso, as mudanças que observamos se dão não de qualquer modo e por acaso, mas seguindo processos constantes e característicos para cada espécie de seres. O que supõe necessariamente a existência de essências com potencialidade e atividades determinadas e constantes.

Logo é verdade que todos os seres que observamos estão sujeitos a mudanças; mas é falso que a realidade toda seja constituída pelo puro "tornar-se". Por conseguinte, o objeto da Metafísica, ciência do real, não pode ser limitado ao puro movimento (le *Devenir pur*), mas deve primária e necessariamente incluir o *ser*, os seres, que são o sujeito em que se dão as mudanças e o substrato indispensável da sua possibilidade.

2) A imutabilidade do conceito provém do modo abstrato como o tipo de ser existe na inteligência (n.º 72). Mas quando atribuímos um tipo de ser a um indivíduo existente, é somente a realização do conteúdo do conceito que afirmamos e não a sua eternidade ou imutabilidade. Ao dizer de Pedro que êle é "homem", só entendo afirmar que realiza atualmente o tipo "animal racional" e não que seja um homem imutável.

Esta minha afirmação, estando conforme com a realidade, é uma verdade com valor especulativo absoluto. E êste valor, nenhuma mudança pode destruí-lo: mesmo depois da morte de Pedro e

por toda a eternidade, ficará sempre verdade que no determinado momento em que afirmel dêle o tipo "homem", êle o possuía realmente.

Donde os conceitos intellectuaes determinados, fixos e imutáveis quanto ao seu conteúdo, e as applicações que dêles fazemos aos seres concretos existentes, não deformam positivamente a realidade, não a "recortam" artificialmente, não "fixam" nem "solidificam" a corrente das mudanças; mas representam, exprimem e fazem conhecer a realidade como ela é num dado momento real. E quando constataremos que ela mudou, serão novos tipos de ser, novas propriedades, que dela abstrairemos e afirmaremos.

Por conseguinte, a "dinamicidade" da realidade *não impede o valor especulativo* do nosso conhecimento intellectuaal. Antes, sem êste valor nem poderíamos reconhecer a realidade como *dinâmica*, pois é sòmente por meio de conceitos determinados e permanentemente fixos no seu conteúdo que podemos perceber as mudanças sucessivas dos seres: como perceber, por ex., que esta cêra deixou de ter a forma esférica para tomar a forma cilíndrica, se o conceito de esfera e o de cilindro não tivessem características bem determinadas e permanentes?

3) Na nossa atividade intellectuaal BERGSON vê sòmente uma função prática. Mas a nossa ação exerce-se evidentemente sòbre o real e é guiada, como o concede BERGSON, pelo conhecimento intellectuaal. Se êste conhecimento não é conforme com a realidade, como pode guiar uma ação tão fecunda, que consegue tirar proveito de todas as circunstâncias, que consegue dominar a matéria, determinar suas leis e aproveitá-las em nossa utilidade? Um tal resultado só é possível se a intelligência atinge as propriedades reais dos seres como são em si mesmos: pois a realidade não obedece cegamente a construções nossas subjetivas, como o provam tantas hipóteses que a ciência formulara e teve depois que abandonar por serem desmentidas pela experiência. Mas atingir a realidade como é em si mesma, é ter dela um conhecimento com valor teórico, especulativo e absoluto. Logo o valor prático do nosso conhecimento intellectuaal só poderá ser consequência do seu valor especulativo. (124)

124. CRÍTICA DA INTUIÇÃO BERGSONIANA. — Não errou BERGSON em requerer uma intuição para fundamentar o realismo e o conhecimento absoluto e metafísico: é o que sempre ensinou a filosofia tradicional. Pois sem o ponto de partida de uma visão imediata do objeto, i. é, sem um contacto inicial entre o objeto e a faculdade, nenhuma garantia poderíamos ter do

(124) Parece, como nota THONNARD (*obra cit.*, pág. 905), que o mesmo Bergson o concede às vezes, como quando escreve: "Nous ne voyons pas pourquoi la science de la matière n'atteindrait pas un absolu..." (*La pensée et le mouvant*, p. 45).

valor do nosso conhecimento. (124a) — Errou, porém, em ir procurar esta intuição numa faculdade diversa da inteligência e mesmo oposta a ela.

a) — Uma tal faculdade não existe no homem.

1) Afirma Bergson que a realidade metafísica, absoluta, é *Devenir pur*, mudança sem sujeito que mude. (125) Como chegou a saber isso? — Foi por meio da atividade intelectual? Então, logicamente, deve reconhecer a inteligência como apta para o conhecimento metafísico e absoluto da realidade como ela é e, por conseguinte, como tendo valor especulativo; donde não se requer outra faculdade ou intuição. — Foi por uma intuição? Então não se vê bem como possa ser evitado o círculo vicioso ou a arbitrariedade: sei que não basta a inteligência com seus conceitos fixos e determinados, mas se requer a intuição, porque a realidade é *Devenir pur*; sei que a realidade é *Devenir pur* por intuição.

Além de que, esta intuição estaria em plena oposição com o testemunho intuitivo da nossa consciência, que nos faz ver exatamente o contrário, i. é, a permanência substancial do nosso *Eu* debaixo das mudanças que se sucedem em nós. E como é num único ato e com a mesma evidência de dados imediatos que conhecemos tanto a permanência como as mudanças, é arbitrário estabelecer para isso duas faculdades distintas e até opostas, a inteligência e a intuição, e negar à primeira o valor especulativo que se concede à segunda.

2) Afirma Bergson que a intuição é uma *coincidência* vivida com a realidade como ela é em si mesma, vista “par le dedans”, e que esta realidade absoluta é simples e indivisível. Pergunta-se: esta realidade é constituída por um único ser, ou por muitos seres realmente distintos? — É por um único ser?

(124a) Assim, o conhecimento sensível tem valor, porque provém da união entre a faculdade sensitiva e o objeto sensível, dos quais é o efeito comum, como já dizia Aristóteles: sem este contacto inicial, sem esta apercepção imediata, impossível nos seria o conhecimento do mundo. (ns. 75-79). Assim, o conhecimento intelectual tem como ponto de partida a visão do inteligível no sensível, de que resulta o conceito, e a visão do nexo entre dois conceitos, de que resultam os primeiros princípios. (Cfr. G. MICHELET, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, 3.^a edic., pp. 358 e seguintes.

(125) Cfr. MARITAIN, *La Philosophie bergsonienne*, 2.^a edic. Paris, Rivière, 1930, pp. 199-202: muitas citações de Bergson neste sentido.

Então: a) é o absurdo do monismo panteísta evolucionista (126); b) nem se compreende bem como a intuição bergsoniana, coincidência vivida com êste ser único, simples e indivisível, possa ser fragmentária, limitada e progressiva, como a afirma Bergson.

— É por vários seres distintos? Então, como quem subsiste são somente os indivíduos concretos e é somente destes seres concretos e individuais que, segundo Bergson, se pode ter intuição, não se vê bem como seria possível a intuição da realidade e da vida *em geral*, muitas vezes afirmada por êle.

3) Reconhece Bergson que o conhecimento por intuição só fornece um pálido clarão, uma visão confusa e indistinta que nos leva a buscar a determinação e a clareza do conhecimento intelectual, de modo que do objeto atingido pela intuição conhecemos tão somente aquillo que o conceito intelectual pode exprimir, como vimos supra (n. 121). — Mas isso não equivale quase a dizer que a intuição, enquanto diversa e independente do conceito, é visão de nada, não é visão? e que, por conseguinte, quem vê e conhece não é senão a própria inteligência, a qual, porque humana e imperfeita, no seu conhecimento passa progressivamente do mais vago para o mais distinto?

4) A intuição bergsoniana, que prometia dar-nos um modo de conhecer "supra-intelectual" e fazer-nos atingir o real no que tem de mais íntimo e de absoluto, na realidade despoja o nosso conhecimento de toda a verdade.

Com efeito, segundo Bergson, nenhum conhecimento exprimível pela inteligência em conceitos determinados é capaz de nos dar a conhecer a realidade tal qual é, pois afirma que nenhum conceito pode ter valor especulativo. Ora tudo o que conhecemos pode sempre (por imperfeito e analógico que seja o modo) ser expresso inteligivelmente (= em termos conceituais), pois tudo o que é, tendo entidade e essência, tem intelligibilidade exprimível por um conceito. Logo nenhum conhecimento nosso pode ser verdadeiro.

(126) Protestou Bergson contra esta interpretação da sua *Evolution créatrice*. E de fato nas suas obras ulteriores, afirma explicitamente a distinção entre Deus e as criaturas. Esta distinção, porém, exige que Deus seja uma substância imutável e que o mundo seja constituído por indivíduos substanciais distintos: o que não parece quadrar bem com os fundamentos do sistema bergsoniano. Precisaria introduzir nêle o valor especulativo absoluto dos conceitos intelectuais determinados e diversos da intuição bergsoniana, a única, segundo Bergson, capaz de conhecer a realidade. O anti-intelectualismo impede a unificação real do sistema. (Cfr. THONNARD, obra cit., p. 914).

De outro modo. Aos juízos todos, às afirmações que êle nos apresenta, como, por ex., “a realidade absoluta e metafísica é *Devenir pur*”, reconhece BERGSON um valor especulativamente verdadeiro (= que nos diz o que a realidade é em si mesma), ou não?

No *primeiro* caso, seria falso que a intuição bergsoniana não possa ser conceitualizada, pois: cada um destes juízos e destas afirmações tem uma significação determinada, senão nada significaria, e por conseguinte consta de conceitos determinados (realidade... *Devenir pur*); por outro lado, deve ser expressão fiel de uma intuição bergsoniana, senão, de acôrdo com o sistema, não poderia ter valor especulativo; donde cada um destes juízos seria a expressão conceitualizada de uma intuição bergsoniana. Mas então, como conceitualizar é função própria da intelligência, desaparece a intuição bergsoniana como distinta do conhecimento intellectual: ela é uma atividade da intelligência; donde, é o próprio conhecimento intellectual que tem valor especulativo.

No *segundo* caso, ou admite BERGSON que as contraditórias das suas afirmações são verdadeiras: e assim reconhece o próprio sistema como falso; — ou admite que deve então admitir duas contraditórias como ambas falsas, o que é rejeitar o princípio de contradição, i. é, pôr a contradição como base do seu sistema. — Além disso, como todos os nossos juízos são enunciados em termos conceituais, êles seriam todos igualmente falsos; donde não haveria verdade possível para nós.

Tenta BERGSON, com o brilhantismo refinado do seu estilo metafórico, manter-se em equilíbrio entre estas duas conseqüências contraditórias; mas entre o *sim* e o *não* não há outro meio termo senão calar, não afirmar nada e virar “tronco”. (127)

b) — Nem é necessária.

125. Não precisamos de uma faculdade diversa dos sentidos e da intelligência para obtermos as intuições todas de que precisa um conhecimento da realidade especulativamente verdadeiro.

— Há intuição no *sentido estrito*, quando o real é *atingido imediatamente* (128) e enquanto *presencialmente existente* na sua individualidade concreta.

(127) “Je regrette de devoir m'exprimer ici avec une certaine rudesse, mais il y va de biens trop précieux: la théorie bergsonienne de l'intuition anéantit l'intelligence, dépossède irrémédiablement de la vérité la pensée de l'homme.” MARITAIN, *ibid.*, p. 192.

De fato porém, não deixa Bergson de usar de juízos e afirmações onde entram conceitos determinados, mas precisamente: “Le bergsonisme nous apparaît à ce point de vue comme rongé par une imptoyable contradiction interne”. (*ibid.*)

(128) Este “imediatamente” significa sem intermediário *objetivo*, previamente conhecido em si e no qual termine o conhecimento.

Realiza-se por dois processos: ou *sem* nenhuma “espécie”, nem impressa nem expressa, como acontece somente na intuição que Deus

Realiza-se esta intuição :

1) *na percepção externa sensível dos sentidos externos* (quando feita nas condições normais dos sentidos, do meio e do objeto, como vimos nos ns. 78 e 93), sobre a qual repousa toda a ciência humana : nela é atingido pelos sentidos o objeto concreto na materialidade da sua existência e da sua ação individual, i. é, enquanto presencialmente existente e agindo realmente sobre os órgãos sensoriais; este objeto fica assim conhecido, não na sua essência, mas nas suas qualidades sensíveis pelas quais exerce sobre nós a sua ação. Quem conhece e afirma a *existência* real do objeto, não são os sentidos, mas a inteligência, baseada porém na percepção real e atual dos sentidos, como logo veremos. Assim, são intuitivos os juízos singulares de experiência, como por ex., estou sentado, o sol brilha, esta estátua que vejo existe...

2) *na percepção interna da consciência intelectual*, que atinge o nosso Eu nos seus atos, i. é, enquanto presencialmente existindo e agindo, não porém na sua essência que é conhecida só depois por meio de raciocínios (129);

3) *na percepção dos seres pela inteligência dos puros espíritos*, os quais, procedendo por espécies (= idéias) nêles infusas por Deus ao criá-los (e não como nós, por espécies abstraídas dos dados sensíveis), atingem direta e imediatamente estes seres enquanto presencialmente existentes e na sua singularidade mesma, percebendo-lhes a essência intelramente e de uma só vez, com todos os seus atributos e todas as riquezas reais que contêm, sem precisar para isso, como nós, nem de abstração nem de composições de juízos ou de raciocínios.

tem de si mesmo e na visão beatífica dos bemaventurados; — ou com "espécies", como acontece nos conhecimentos naturais das criaturas. Estas "espécies" não impedem ao conhecimento ser imediato, pois não são intermediários objetivos entre o conhecimento e a realidade, i. é, não constituem outros tantos objetos previamente conhecidos em si e dos quais tenhamos depois que passar para o conhecimento da realidade, mas são simplesmente processos psicológicos integrantes do próprio ato cognitivo, necessários para estabelecer a união da inteligência criada com o seu objeto, a natureza dos seres.

Com efeito, ao conceber uma idéia, o que conheço não é a idéia, mas a coisa (a natureza) mesma representada *na e pela* idéia (n.º 56).

A concepção da idéia é o processo (indispensável quando se trata de conhecer um objeto criado, cfr. o porquê no n.º 90, 7.º) pelo qual se dá entre a inteligência e o objeto a união essencial a todo conhecimento : a idéia é uma assimilação vital pela qual a inteligência introduz o objeto em si-mesma, vivendo-o numa identidade não física mas intencional (ns. 56 e 85). Assim, a *mesma* essência (ou tipo de ser) existente no ser real existe também, embora com outro modo de existência (n.º 69), na nossa inteligência, que dêste modo está em contacto imediato com a realidade (ns. 78 e 90, 9.º).

— Há também intuição, mas *num sentido largo e analógico* (que é o sentido geralmente considerado na gnoseologia moderna), quando o objeto é conhecido de um modo *imediatamente existente, i. é, prescindindo da sua existência concreta num indivíduo determinado.*

Verifica-se esta intuição no sentido largo :

1) *Na simples apreensão dos tipos de ser*, realizados nas coisas materiais e que a nossa inteligência atinge abstraíndo-os dos dados dos sentidos apresentados pela imagem.

Estes tipos de ser, representados nas idéias, são certamente reais (n.º 68); por isso se pode dizer que a inteligência atinge direta e imediatamente o real, pois, como vimos, as idéias não constituem intermediários objetivos.

Porém, por causa do modo *nosso* próprio de conceber as idéias, que é *por abstração* (130), neste seu primeiro ato de simples apreensão e de pura intelecção do real, a nossa inteligência “colhe” somente o *conteúdo* do tipo de ser (131); donde não sabe ainda que êle é realizado de fato, nem em que indivíduo. E isso, precisamente, é prescindir (sem negá-la) da presencialidade e existência reais do objeto e da sua concretização individual. Por isso, é intuição somente no sentido largo.

2) *Na visão do nexa existente :*

a) *nos primeiros princípios*, entre os seus dois termos, sujeito e predicado. Esta visão além de direta é também imediata (n.º 102).

b) *nos raciocínios*, entre as premissas e a conclusão e, consequentemente, entre os dois termos da mesma *conclusão*. Esta visão, embora não imediata, porque obtida por meio de outras visões intermediárias (as das premissas), contudo atinge *diretamente* a conclusão em si mesma. O raciocínio não foi senão um *processo* para fazer constatar o nexa necessário que une a conclusão aos primeiros princípios. Mas, feita esta “*resolutio in prima principia*”, i. é, tornado evidente este nexa com os primeiros princípios, o conhecimento da conclusão (= do nexa entre seus dois termos) é uma visão intelectual, uma intuição no sentido largo de *percepção direta*. Por isso, diz S. Tomás que o “discurso da razão sempre começa com uma visão (direta e imediata, a dos primeiros princípios) e termina numa visão (direta, a da conclusão)” (II-II, q. 8, a. 1, ad 2um.).

(130) Veja o *porquê* e o *como* (n.º 69) e as *consequências* (n.º 72).

(131) Nem cada um destes tipos de ser, como já notamos (n.º 72, g), faz conhecer todos os predicados que competem a uma essência, mas somente o que dela revelaram suas operações ou propriedades pelas quais agiu nos sentidos, i. é, uma nota característica, “*une détermination typique*” (Maritain). Para um conhecimento mais completo e distinto da essência são necessárias várias idéias, juízos e raciocínios.

Por isso, não há oposição entre intuição e conceito. Nem entre intuição imediata e conhecimento discursivo; mas apenas dois modos ou processos diferentes de obter a evidência, a visão: um mais perfeito e mais rápido, na evidência imediata; outro menos perfeito e mais laborioso, na evidência obtida por raciocínio.

~~Donde, embora com processos diversos e conforme as~~ várias espécies de inteligência (divina, angélica, humana), a função própria da inteligência é uma operação *intuitiva*, lendo a realidade no que tem de mais íntimo, no que ela é.

Esta sua função, exercida pela inteligência humana por meio de conceitos, juízos e raciocínios, tem valor crítico *absoluto* e *especulativo*, pois procede à luz da *necessidade* de uma evidência objetiva, critério supremo da certeza e da verdade. (132)

Por conseguinte, nenhuma necessidade temos da intuição bergsoniana para conhecer a realidade, mesmo metafísica: com as intuições supra mencionadas, haurindo sempre o seu alimento real nos dados experimentais da intuição sensível, sem introduzir nêles nenhuma deformação, a inteligência humana é capaz de atingir a realidade como ela é em si mesma (realidade metafísica) e de progredir sem cessar no conhecimento da essência e das propriedades desta realidade.

126. Como foi BERGSON levado à sua "filosofia nova" anti-intelectualista? — Foi

1) porque não conheceu ou não deu importância ao processo da "abstração" apresentado pela filosofia perene, aristotélico-tomista, para explicar a formação das idéias;

2) porque, com toda a filosofia moderna depois de DESCARTES, segundo o preconceito subjetivista que lhe ficou (inconscientemente talvez) da sua formação, não compreendeu a função da idéia: fez dela, não (como é na verdade) um processo de conhecer, um meio puramente psicológico pelo qual é atingido diretamente o objeto real, mas um objeto primeiro conhecido diretamente em si, do qual

(132) É criticamente justificada uma afirmação (um juízo), quando vemos que o objeto é na realidade como se afirma e não pode ser diversamente (ns. 13 e 15).

A justificação crítica (= a teoria crítica do conhecimento) deve pois consistir em fazer constatar explicitamente (*in actu signato*) que a inteligência possui esta evidência na sua atividade natural, i. é, em pôr em evidência a razão íntima e verdadeira da certeza espontânea, analisando o processo por ela seguido nesta mesma atividade. É o que fizemos em tudo o que foi exposto até aqui. A conclusão foi que a inteligência é por sua natureza uma faculdade crítica, não admitindo nada com certeza sem a garantia da *visão de alguma necessidade*, intrínseca ou extrínseca, daquilo que afirma.

precisaria depois passar para o conhecimento do ser real; e vendo ser isso impossível, rejeitou o valor especulativo do conceito;

3) porque deu maior importância à imagem do que à idéia, chegando a confundí-las e atribuindo a esta as imperfeições da ~~quela;~~

4) porque, conseqüentemente, não compreendendo o processo humano de conhecer a realidade pela atividade conjugada dos sentidos e da inteligência — processo, como vimos, exigido pela nossa natureza, onde a alma é substancialmente unida ao corpo — pretende dar ao homem o modo de conhecer próprio dos seres puramente espirituais, os Anjos, que com uma mesma faculdade conhecem diretamente o abstrato e o concreto, o universal e o singular;

5) por isso, declarando a nossa inteligência incapaz de atingir a realidade *absoluta* e de exprimir o *singular concreto existente*, a fim de preencher esta função, apela para a sua "intuição" descrita supra (n.º 114) : processo, no dizer do mesmo BERGSON, que agora para nós é inatural e exige esforços dolorosos. (133)

Para evidenciar mais uma vez a inutilidade desta intuição bergsoniana e reivindicar o valor especulativo da nossa inteligência, indicaremos o modo como ela chega ao conhecimento do indivíduo concreto existente.

Conhecimento, por parte da inteligência, do indivíduo concreto existente.

127. Da necessidade, para nós, do processo abstrativo no conhecimento intelectual, não se pode concluir a incapacidade da nossa inteligência para conhecer o *indivíduo concreto existente*, pois a atividade intelectual não acaba com a simples apreensão e a concepção de uma idéia e de um tipo de ser. A este seu primeiro ato segue-se imediatamente outro, o juízo, o seu ato mais perfeito, no qual conhece a verdade.

Ora a verdade, como diz S. TOMÁS, "*sequitur esse rerum*", segue e acompanha a existência das coisas, pois conhecer uma verdade é sempre e necessariamente conhecer o *que é*: o que não é, o nada, não pode ser o termo de um conhecimento; conhecer a verdade é sempre conhecer a adequação ou conformidade (identidade) entre o que a inteligência diz da coisa e o que ela é em si mesma.

Por isso, o juízo "*respicit ipsum esse rei*" (134), diz respeito à existência mesma do ser, ao ser enquanto existe. Verifi-

(133) Cfr. MARITAIN, obra cit., pp. 162-175 e pp. 186-188.

(134) S. TOMÁS, *In Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 3 (in Opuscula, edic. Mandonnet, vol. III, p. 110) — Cfr. HOENEN, *La Théorie du Jugement*, Gregoriana, Roma, 1946, p. 43-53.

ca-se isso: quer na ordem ideal (= a ordem das essências consideradas em si mesmas, nos seus elementos necessários), como quando digo: “o todo é maior do que uma sua parte”; quer na ordem física e real, como quando digo: “êste homem é alto”. ~~Sempre o juízo afirma que o sujeito, na ordem em que é considerado, existe como realizando o predicado.~~ Mesmo quando afirma relações puramente essenciais, sempre o juízo considera estas essências como “inteligíveis” e como “seres”, i. é, como algo “a quem compete existir”, que pode existir; donde sempre afirma uma *objetividade*. Por isso a função do juízo é uma função *existencial*. (135)

1 — Esta função *não é impossível*, pois:

a) Desde a concepção da sua primeira idéia e desde o seu primeiro juízo, tem a inteligência a noção de “existência”, não ainda com a precisão técnica de um metafísico, mas como incluída no conceito de “*ser*”: o que é, entidade a quem compete existir, donde essência e existência. Qualquer que tenha sido a primeira idéia explícita (*in actu signato*) concebida pela criança, nesta idéia e depois em todas as outras, sempre esteve presente, ao menos implicitamente (*in actu exercito*), a noção de “*ser*”: senão seriam idéias de nada (o que não é “*ser*” é nada). A existência não é ela mesma uma essência, um tipo de ser, ou um seu elemento específico; mas é a *atualização* de tudo o que é, a perfeição positiva que faz “*ex-sistere*” (ex-sistir), i. é, que põe e faz permanecer a essência (com todas as suas riquezas substanciais e accidentais) na ordem da realidade, fora (*ex*) das suas causas, fora da ordem puramente possível; por conseguinte é um princípio, intrínseco e real, constitutivo do “*ser*”. Por isso, ao conhecer a realidade como “*ser*” é conhecida também a existência.

b) Por outro lado, o tipo de ser concebido na idéia, sendo uma natureza “*absolute considerata*”, i. é, considerada em si e somente nos seus elementos essenciais (n. 73), não inclui mas nem exclui (só prescinde) o modo de existir concretizado num indivíduo. Pode, por conseguinte ser realizado num ser real individual, identificando-se concretamente com êle. Mas o que é identificável com uma realidade individual pode servir de meio para conhecer esta realidade. Logo a idéia pode servir de meio para conhecer o indivíduo concreto.

(135) Cfr. HOENEN, *ibid.*, pp. 53-70.

2 — Que, *de fato*, a inteligência conheça de algum modo os indivíduos concretos existentes, é absolutamente evidente: quer na ordem *especulativa*, como no raciocínio indutivo, atividade certamente intelectual e que seria impossível sem o conhecimento, ~~pela inteligência, dos fatos concretos experimentados~~, conhecimento que ela exprime com juízos particulares sobre indivíduos concretos existentes, por ex., este ferro dilata-se com o calor; quer na ordem *prática*, onde a nossa atividade humana se desenvolve toda em relação com indivíduos concretos existentes, acerca dos quais tomamos decisões livres: impossível, por ex., decidir uma compra de objetos, se a inteligência não esclarecer a escolha com o conhecimento do valor concreto destes objetos. (136)

3 — *De que modo* alcança a inteligência este conhecimento do indivíduo existente?

Não pode ser por um conhecimento *direto*, que atinja o indivíduo em si-mesmo com uma idéia especial e singular representando o indivíduo *enquanto tal* (= a individualidade): pois, por causa da abstração, todas as nossas idéias são universais.

Logo só poderá ser *indiretamente* e por meio de uma idéia universal. O conhecimento é *indireto*, quando o objeto só é conhecido por intermédio de outro objeto com o qual o primeiro tem relação. A inteligência conhece diretamente o tipo de ser universal, os sentidos conhecem diretamente o singular existente; a inteligência alcança um conhecimento indireto do singular existente pondo em relação o tipo de ser universal com o objeto concreto de uma percepção atual. A única condição necessária é que neste objeto esteja realizado o tipo de ser. Chega então a inteligência a saber conscientemente que o tipo de ser por ela concebido têm existência real num determinado indivíduo existente; conhece assim o indivíduo concreto por meio do tipo de ser nêle realizado (i. é, enquanto realizando o

(136) Cfr. THONNARD, obra cit., pp. 706-714.

A existência de fato dos seres sensíveis é um sensível *per accidens* e um inteligível *per se*, que se impõe necessariamente a nós e que a inteligência colhe imediatamente ao apresentar-se o objeto sentido, "assim como logo ao ver alguém falando ou movendo-se, apreendo com a inteligência a vida dêle (e a sua existência), donde posso dizer que o vejo viver (e existir)", embora a vida e a existência não sejam algo de sensível por si, como a cor, o calor..., mas algo de inteligível. (Cfr.: S. TOMÁS, *De Anima*, lib. II, c. 6, lect. 13).

tipo e ser) e afirma a sua existência baseando-se no conhecimento dos sentidos. (Cfr. S. Tomás, I, q. 86, a. 1 e 3.)

Estritamente falando, quem conhece é o *homem* pelas suas faculdades: possui êle diretamente o conhecimento do indivíduo singular pelos sentidos externos e a imaginação, e o conhecimento do tipo de ser universal pela inteligência. Pode pois relacionar a intuição sensível com a abstração intelectual e aplicar êste tipo de ser ao singular, reconhecendo ter sido dêle que o abstraiu. (S. Tomás, *De Veritate*, q. 2, a. 6, ad 3um). Dêste modo, colhe num ato único (o juízo) o objeto concreto tal como é, sob seu duplo aspecto: como indivíduo existente, graças a atividade dos sentidos; e como possuindo um tipo de ser inteligível, graças ao pensamento.

4 — Qual seja o *processo psicológico* dêste conhecimento indireto, já foi indicado no n. 69.

a) Por uma *volta* ou *reflexão* (*per quamdam reflexionem, per continuationem ad phantasmata*), em que refaz em sentido inverso o caminho feito na abstração da idéia, a inteligência atinge o seu *ato*, a *idéia* concebida, o fantasma (a imagem) donde a abstraiu, percebendo que o conteúdo desta idéia (a natureza “absolute considerata”) se acha realizado no indivíduo representado no fantasma; vendo assim a *identidade* de conteúdo na idéia e no indivíduo, conhece êste indivíduo por meio da idéia universal. (137)

b) Se a inteligência prolongar ainda a sua reflexão, a sua volta, até à *percepção atual dos sentidos externos*, tendo consciência dela, então conhece, por meio desta percepção, a existência atual daquele indivíduo: conhece o indivíduo concreto *existente*. (Cfr. S. Tomás, *De Veritate*, q. 10, a. 5.)

Este prolongamento da reflexão até a percepção atual dos sentidos é necessário, pois: como a existência real de um indivíduo

(137) Assim descreve S. Tomás esta reflexão: “Não é ao conhecimento do fantasma (i. é, da imagem que está na imaginação) que é levada diretamente a inteligência pela espécie nela recebida, mas ao conhecimento da coisa da qual é fantasma (imagem); contudo por uma certa reflexão volta também para o conhecimento do fantasma mesmo, enquanto considera a natureza do próprio ato e da espécie pela qual vê e daquilo de que abstraiu a espécie, i. é, do fantasma: assim como pela semelhança existente na vista e recebida de um espelho, a visão é levada diretamente ao conhecimento do objeto espelhado, e contudo por alguma reversão é levada pela mesma para a imagem mesma que está no espelho. Por conseguinte, enquanto a nossa inteligência pela semelhança (espécie) recebida do fantasma se reflete (se volta) para o fantasma mesmo do qual abstraiu a espécie, (fantasma) que é uma imagem particular, ela tem algum conhecimento do singular por uma certa continuação da inteligência para a imaginação”. (*De Veritate*, q. 2, a. 6).

ou de qualquer fato contingente não inclui em si mesma nenhuma necessidade (pode dar-se, pode não se dar), “é somente quando cair sob os sentidos que poderemos ter dela plena certeza” (Cfr. S. TOMÁS, *Ethic.* VI, lect. 3, n.º 1145), porque são somente os sentidos que, atingindo diretamente o ser concreto, apresentam nos seus dados o encontro atual neste mesmo ser da forma do sujeito (a forma “mesa”) com a forma do predicado (a forma “retângulo”), fornecendo assim à inteligência o motivo final do seu juízo em que afirma: esta mesa existe, esta mesa é retangular.

c) A possibilidade destas reflexões (voltas) sobre o fantasma e sobre as percepções dos sentidos externos está fundada na unidade do homem, em que há uma “*continuação*” entre a inteligência e as faculdades sensíveis por estarem todas radicadas na mesma alma. “Uma corrente orgânica de operações mentais une a percepção sensorial daquilo que é com a abstração e o juízo pelo qual o homem conhece “o que é” como ser... O ciclo inteiro das operações que têm início na intuição sensível acaba precisamente nesta mesma intuição sensível.” (138)

d) Todos os homens, antes de qualquer pesquisa crítica, com uma evidência imediata, espontânea, constante e irreprimível, admitem estes juízos sobre indivíduos concretos existentes, os quais, como vimos, contêm a sua legitimação crítica percebida implicitamente pela inteligência, *in actu exercito*, ao emití-los (ns. 19, 88, 93 e 96).

e) Para obter desta legitimação uma evidência explícita, reflexa, *in actu signato*, basta reparar na natureza da percepção sensível, *quando feita nas condições normais*, tal como se apresenta à inteligência na sua reflexão sobre ela. Temos então plena evidência de estarmos atingindo pelos sentidos, com uma intuição no sentido estrito, um objeto *real e atualmente* presente (139), existente em si *tal* como o percebemos: por ex., na visão e no toque deste livro que temos nas mãos. E a razão é a evidência com a qual a inteligência percebe o nexó necessário entre uma intuição real e atual e a existência também atual do seu objeto: não pode haver *realmente* uma “visão” sem que haja um objeto real “visto”. O que S. TOMÁS afirma dizendo: “Esta (proposição) condicional é necessária (= exprime um nexó necessário): se se vê alguém sentado, está

(138) E. GILSON, em *Existenzialismo* (Acta Pont. Acad. Romanæ S. Thomæ), Marietti, 1947, p. 108.

(139) Ao menos na sua ação em nós, como seria o caso de uma estrela já apagada, cuja luz só agora chega à nossa vista.

sentado mesmo” — ou em forma categórica: “o que se vê sentido, é necessário que (de fato) esteja sentido”. (*Contra Gent.*, liv. I, cap. 67.) Evidência tal que em vão se buscaria uma maior, e cujo abandono acarretaria abandonar a evidência objetiva como critério supremo da verdade certa e cair no absurdo do Ceticismo Universal.

f) Esta presença atual do objeto pode ser, não digo demonstrada, pois a evidência é imediata, mas *confirmada* reflexamente atendendo ao caráter *passivo* da percepção em que o objeto se impõe a nós, bem diferente do que acontece na atividade da imaginação em que podemos à vontade evocar imagens de objetos ausentes. (140)

S. Tomás não-la faz constatar de outro modo, apresentando casos concretos em que intervém uma atividade nossa atual, atestada pela consciência, no objeto percebido: como o *traçar* uma reta auxiliar numa figura geométrica e a *leitura* do resultado tornado assim evidente ao próprio sentido da vista; ou o ato de *contar* objetos reais (pedrinhas, moedas...) executado com as mãos, no qual a percepção dos sentidos dirige e observa o processo todo, servindo também de motivo para a inteligência afirmar os resultados parciais e o final; ou a atividade do *artífice* na produção de sua obra... Em todos estes casos, com o auxílio combinado dos sentidos e da inteligência, temos um conhecimento intelectual de que a percepção sensível atinge um objeto *atual* e o atinge *tal* como é em si mesmo. E este conhecimento possui evidência crítica, pois a inteligência vê que não é possível agir atualmente senão num objeto existente atualmente; vê também que este objeto não pode ser em si diferente do que o conhecemos, pois ele recebe uma ação que só um objeto realmente tal como o que conhecemos e nos representamos pode receber: somente uma figura geométrica realmente existente numa folha de papel ou num quadro negro e que seja realmente a figura que a percepção nos apresenta poderá receber em si o traçado real de uma determinada reta auxiliar e dar o determinado resultado que constatamos.

Por isso conclui S. Tomás: “*Unde facientes aliquid actu cognoscunt*”, donde pela atividade atual que exercem, conhecem (*Met. IX*, lect. 10, ns. 1888-1894). (141)

O “*facientes*” garante criticamente a presença atual do objeto e nos manifesta que a percepção sensível, em princípio e por sua natureza (*per se*), atinge objetos concretos enquanto atualmente existentes e tais como são.

(140) Cfr. THONNARD, obra cit., pp. 1151 e segs.

(141) Assim também expõe a “*scientia visionis*” que Deus tem de cada criatura na sua singularidade e na sua existência atual e real no tempo: conhece-a porque a produz pela sua “*scientia quae est causa rerum*” (I, q. 14, a. 11).

Para uma exposição pormenorizada de toda esta teoria, cfr. HORNEN, obra cit., pp. 267-304.

Quanto aos casos de ilusão ou alucinação (os erros dos sentidos) é ainda geralmente pelo "*facientes*" (por ex., apalpando) que poderemos discerní-los de uma percepção real.

A CONCLUSÃO é pois que com a inteligência, embora ~~indiretamente, "mediante as faculdades sensíveis",~~ podemos conhecer qualquer indivíduo concreto *existente*, em qualquer situação real êle se encontrar, e conhecê-lo *tal* como é, por conseguinte com uma certeza crítica e especulativamente válida. Diante de fenômenos e fatos de experiência, constatados intuitivamente pela percepção externa, pode a inteligência, com plena evidência, pronunciar juízos de *existência* (= afirmar a sua existência real), cuja objetividade é garantida pela infalibilidade (*per se*) da intuição sensível externa, e que constituem a base infalível das induções, quer científicas (determinação das leis da natureza), quer filosóficas (conhecimento da substância e de suas propriedades). (142)

ARTIGO TERCEIRO

DO EXISTENCIALISMO (143)

Sob esta denominação vêm sendo compreendidas várias correntes filosóficas modernas que pretendem, "apoiando-se sobre a *existência humana*, concreta e viva, resolver diretamente, unicamente por meio da existência, o problema do-ser e do mundo sem fazer apêlo aos dados racionais clássicos". (144)

(142) Cfr. THONNARD, obra cit., pp. 1174-1175.

(143) Cfr. entre as várias exposições gerais do Existencialismo: P. FOULQUIÉ, *L'existentialisme*, Paris. Presses Universitaires, 7.^a edição, 1952, traduzido para o português por J. Guinsburg, Coleção "Saber Atual", S. Paulo 1955; M. F. SCIACCA, *La Filosofia oggi*, Bocca, Roma 1952, 2.^a edição, Vol. I, pp. 249-481; D. MARTINS S. J., *Existencialismo*, Braga 1955; *Existencialismo e Cristianesimo*, Edic. "Pro Civit. Ohrist.", Assisi 1952; *L'Esistenzialismo: Critica Filosofica*, Firenze 1952; R. JOLIVET, *Les doctrines existentialistes*, Paris, Edit. Fontenelle, 1948; na "Revue de Philosophie" do ano 1946: *L'Existentialisme*, Paris, Téqui, 1947; C. FARRO, *Introduzione all'Esistenzialismo*, Milão, 1943; nas atas da Academia de S. Tomás, *Esistenzialismo*, Roma, Marietti, 1947; R. LOMBARDI S. J., numerosos artigos na *Civiltà Cattolica*, anos 1944 e seguintes, de que muito nos servimos para a presente exposição.

(144) F. CAYRÉ, na *Revue de Philos.*, obra cit., p. 10. — JOLIVET, na obra cit., p. 24, define o Existencialismo como: "o conjunto das doutrinas segundo as quais a filosofia tem por objeto a análise e a descrição

Entre estas várias correntes não há unidade nem conteúdo doutrinal absolutamente comum, porque o Existencialismo geralmente não é, nem quer ser um "sistema". (145) Daí a grande variedade das apreciações e a grande dificuldade de uma síntese geral comum. Só é possível recolher uns pontos fundamentais, advertindo porém que ao lado da terminologia e de uma parte da significação que é comum, existem diferenças em cada autor no modo de entender cada um destes pontos.

I — Exposição geral.

128. 1 — Nasceu o Existencialismo de uma reacção contra o racionalismo exagerado da filosofia cartesiana, contra o idealismo kantiano e post-kantiano, contra o monismo panlógico de Hegel e contra o cientismo mecanicista do materialismo e do positivismo: porque todos eles negligenciavam a consideração do que é próprio da pessoa humana tomada concretamente na sua singularidade. Mas esta sua reacção passou ao extremo oposto, negando a realidade das essências, ou pelo menos a sua permanência e necessidade, e por conseguinte todo valor aos conceitos universais para fazer conhecer o singular concreto: daí o seu *Anti-intelectualismo* que se insurge contra a *filosofia perene* e toda "sistematização".

2 — No seu ponto de partida e *em principio*, o existencialismo rejeita qualquer ponto de vista *a priori* ou sistematizado, só aceita o fenómeno tal como se apresenta antes de qualquer reflexão.

Concentra o seu interesse na análise e descrição da *pessoa humana*, tomada na sua existência *concreta*, na sua absoluta *singularidade* e *unicidade subjetiva* (e não somente como parte

da existência concreta, considerada como o ato de uma liberdade que se constitui afirmando-se e não tem outra gênese e outro fundamento afora esta afirmação". Todas as correntes atélas podem cair sob esta definição, mas o último inciso dela não se aplica às correntes religiosas, como a de GABRIEL MARCEL, cujo existencialismo, como diz JOLIVET, só tem semelhanças analógicas com as outras correntes.

(145) Assim JASPERS, seguindo KIERKEGAARD, nega a filosofia como sistema, e quer reduzi-la a uma análise e descrição da existência individual e concreta. HEIDEGGER porém quer com esta análise constituir uma filosofia do ser; SARTRE pretende construir uma "ontologia fenomenológica"; GABRIEL MARCEL tende para uma sistematização das exigências absolutas do homem, a partir da necessidade do Absoluto. — Cfr. JOLIVET, *ibid.*, pp. 9-10, pp. 14 e segs.

de um todo ou como indivíduo impessoal de um gênero), e conhecida imediatamente *por introspecção*.

3 — A pessoa humana assim considerada é chamada “Existência”: daí o nome de Existencialismo. E dá disso a seguinte explicação:

“Existência” (de *ex-sistere* = ex-sistir, estar fora de) significa, segundo KIERKEGAARD, o modo de ser de alguém que está como que inclinado fora do seu centro, tendendo para uma “ulterioridade”, para superar-se a si-mesmo, essencialmente em perigo e risco entre várias possibilidades, com o dever de se atuar a si-mesmo escolhendo uma delas por meio de “opções” livres. Ora quem tem um tal modo de ser é precisamente o homem e só ele, pois os outros seres recebem determinadamente da natureza todo o seu ser. Por isso, propriamente falando, só o homem “*existe*”, é “*existência*”; as outras coisas sômente “*são*”, são “*seres*”. (146)

“Ex-sistir” significa também estar fora do “um” do monismo hegeliano, que absorve a individualidade; estar fora do “gênero”, como que rompendo o molde comum pelas características individuais: e por conseguinte a “existência” é inexprimível por conceitos intelectuais universais.

4 — Esta “existência” singular é tomada na sua máxima concretização, enquanto “encarnada” na sua *situação*, isto é, enquanto se acha numa determinadíssima colocação no conjunto da realidade, com um lugar específico, rodeado com densa rede de circunstâncias, e tem a sua reação própria, total e prelógica, a tudo isso: determinação, lugar, reação, que não são coisas extrínsecas, mas *constituem* a singularidade concreta de cada um. Cada homem é um “*jeté-là*”, um “atirado aí” para viver uma situação que não se deu a si-mesmo, com este corpo, este país, esta pátria, esta época, estas doenças, estas relações, etc. . .

5 — É dentro dos limites desta situação concreta que poderão ser exercidas as opções da liberdade, por meio das quais cada um “cria” o ser que lhe é próprio, a própria essência, a própria personalidade. E como é esta situação que constitui por assim dizer o seu “Eu” existente peculiar, para ser intensamente “si-mesmo”, deve o homem, conscientemente e por decisão própria, *absolutamente livre e independente*, escolher um destino, aceitar e viver a própria situação o mais plenamente

(146) Cfr. FOULQUIÉ, obra cit., pp. 40-45, na trad. port. pp. 46-52.

possível, agindo sempre, na sua tendência para o “mais ser”, de acôrdo com esta livre escolha fundamental que é sua, irrepelivelmente sua: terá assim uma Existência *autêntica*, bem diferente da Existência *inautêntica* dos que descansam anônimos nas persuasões banais e irrefletidas do senso comum. É assim que a existência precede a essência, pois não há uma natureza humana absoluta, significada numa idéia universal padrão, da qual as existências concretas não seriam mais que uma reprodução individualizada.

6 — Esta tendência para o “mais ser”, esta “procura de ser”, manifesta com evidência a “*finitude*”, a limitação da existência. O homem é um ser finito, que precisa de “outros” para garantir a realização das suas exigências fundamentais: daí a procura de um complemento, de uma estabilidade que lhe falta.

7 — Para isso deve o homem comunicar-se existencialmente com outros seres: é a *transcendência*, à qual os vários existencialistas dão as mais variadas significações. A transcendência *subjetiva* não é senão a nossa mesma tendência, o esforço para o “mais ser” mediante o risco das opções livres. A transcendência *objetiva* é o termo, os seres para os quais tendemos, com os quais entramos em relação. Esta pode ser *intramundana*, i. é, limitada aos seres do universo sensível; ou *ultramundana* (= transc. absoluta, autêntica), i. é, que vai além do mundo sensível.

a) A transcendência objetiva *intramundana* é admitida por todos, quanto à afirmação da realidade: o existencialismo não é acósmico, nem solipsismo, mas admite a realidade das coisas e dos outros homens, e o “estar-no-mundo” é o constitutivo da existência, i. é, do homem. Porém estas realidades, êstes “seres em si-mesmos” são como blocos estranhos contra os quais tropeçamos e que permanecem ininteligíveis, absurdos. O conhecimento que temos dêste mundo é dado de um modo “*prelógico*”, pela necessidade absoluta experimentada pelo homem em ter que usar das coisas como de meios para a sua própria realização. Quanto aos conceitos universais, conforme a teoria de Bergson, êles não atingem intelectualmente a essência dos seres, e não passam de fórmulas provisórias e flúidas para uma finalidade puramente prática: pois essências reais que sejam permanentes e necessárias, não existem; donde os nossos conceitos universais, necessários, eternos, não têm valor objetivo especulativo.

b) A transcendência objetiva *ultramundana*, a mais importante porque nos leva ao problema de Deus, não é admitida senão

por poucos existencialistas : SARTRE a nega explicitamente, afirmando que cada homem é uma "existência "jetée-là" neste mundo, como "pura contingência" absoluta, sem causa nem explicação racional : isso é um absurdo, mas Deus também é um absurdo, e tudo é absurdo (= sem explicação; daí o "absurdismo" de CAMUS e de BATAILLE, como essência mesma da realidade); não se acha em HEIDEGGER; reduz-se a um vago pantelismo em JASPERS; chega a uma verdadeira afirmação da Divindade em MARCEL, não porém por via intelectual e racional, mas pela necessidade do absoluto que é a marca mais profunda e constante do homem.

8 — Para conhecer e estudar esta "existência" singular, que é o homem concreto na riqueza da sua vida interior e das suas situações reais, o Existencialismo adota o *método da fenomenologia* de E. HUSSERL (1859-1938), por meio de *análises e descrições*, único método que tenha valor, e o limita aos *dados fenomenológicos* (= "ce qui se montre"), considerados, não nas suas causas últimas como fazia a filosofia tradicional, mas precisamente no seu imediatismo singular, concreto e tangível.

9 — Tais análises e descrições são desenhadas com tintas às vészes superficialmente religiosas, com frequência realmente éticas, quase sempre trágicas, sempre, ao menos na intenção, fiéis ao estado de ânimo de cada um.

Introduzido por influência de KIERKEGAARD como consequência da "finitude" e limitação do homem, que é um apêlo ao infinito, ao Absoluto, e concretamente à Divindade, o aspecto religioso ficou atenuado e até suprimido em muitos existencialistas atuais.

O aspecto *moral e psicológico*, pelo contrário, continua sendo descrito com tintas fortes, rudes e exageradas, por meio de "*categorias*" não de essências abstratas, mas da existência concreta:

a) Em primeiro lugar vem a categoria da "*morte*", sinal da finitude do homem, a sua "situação" mais fundamental e ineludível : o homem é um "ser-para-a-morte". Cada existencialista dá à morte um sentido próprio, mas sempre de importância capital na problemática do homem e na filosofia da sua existência : HEIDEGGER, por ex., faz da morte a categoria suprema que encerra totalmente a existência.

b) Outra categoria muito explorada é a da "*angústia*", que consiste na consciência do perpétuo risco, num sentimento agudo, numa vertigem daquelas alternativas em que o homem se acha continuamente e das opções livres com as quais deve decidir de si-mesmo e realizar-se, sacrificando outras possibilidades que também subsistam ao lado da que foi escolhida. — É esta angústia

que deve estimular em cada um o empenho na vida e na realização das próprias possibilidades, que é a finalidade do existencialismo.

c) Anexas à angústia estão as categorias de “culpa”, de “erro”, de “dor”. O conceito de pecado varia para cada autor, mas a primitiva noção luterana vivamente expressa na experiência pessoal de KIERKEGAARD (o pecado é principalmente a concupiscência habitual, que leva a apetites desordenados, torna o homem inteiro constantemente pecador e exclui justiça própria e merecimento verdadeiro), embora ceda o lugar a noções mais equilibradas e reais, custa contudo a desaparecer. Donde o aspecto profundamente “trágico” e até “desesperador” dado à vida humana por muitos existencialistas.

10 — Conforme a posição tomada em relação à transcendência ultramundana e a importância predominante dada a alguma destas categorias, os resultados destas análises foram o homem *cristão* (luterano) de KIERKEGAARD, o homem *angustiado* de HEIDEGGER, o homem-*náusea* (*l'homme-à-la-nausée*) de SARTRE, o homem-*absurdo* de CAMUS, o homem *desesperado* de BATAILLE, e pelo contrário o homem da *esperança* de MARCEL.

“Amarga filosofia, em que a exasperada concentração sobre o homem, e sobre o homem somente, acaba achando nele uma tragédia essencial, que dificilmente se poderia imaginar mais grave. A sinceridade de muitas análises existencialistas tem precisamente este mérito inegável: de revelar o que na verdade deveria ser afirmado do homem, se não existisse nada de superior à sua pobre vida; seria uma visão temerosa.” (147)

II — Os principais existencialistas.

129. Como precursor deste movimento aponta-se geralmente SÖREN KIERKEGAARD (1813-1855), pensador dinamarquês protestante, que em oposição ao racionalismo hegeliano, insiste na irracionalidade (= impossibilidade de se poder dar uma explicação racional) da *existência* humana singular, e com análises psicológicas poderosas e profunda convicção religiosa (luterana) descreve sua própria experiência pessoal, desenvolvendo o lado trágico pela existência do pecado, da liberdade, da limitação, da fé na existência de Deus, da incerteza, ansiedade e angústia... (148)

Influenciado por Kierkegaard, NIETZSCHE (1844-1900) rejeita toda verdade intelectual especulativa e moral e propõe o seu “superhomem” exaltando a “heróicidade” que êle coloca nos instintos violentos.

(147) Cfr. LOMBARDI, *art. citado*, *Civiltà Cattolica*, 1944, p. 368.

(148) Cfr. R. JOLIVET, *Introduction à Kierkegaard*, Edif. de Fontenelle, 1946.

BERGSON (1859-1941), com o seu intuicionismo extra-intelectual exerceu poderoso influxo sobre os existencialistas recentes.

Os principais representantes atuais são :

MARTIN HEIDEGGER (n. em 1889), discípulo de Husserl, que na sua obra principal *Sein und Zeit* (Halle 1927) desenvolve temas ~~heterogêneos, suprimindo ou mudando seu aspecto religioso, ins-~~istindo no sentido *pessimista* da existência humana, que pelo *tédio* e pela *angústia* se desinteressa das coisas e se reconhece limitada e encerrada neste mundo e *destinada à morte*, i. é, *ao nada*; e cuja única verdadeira liberdade e vida *autêntica* consistem em aceitar este destino : o existente, o *Dasein*, é um "ser-para-a-morte", "para-o-nada"; proveniente do Nada, o seu existir no mundo é uma corrida para o nada, para o *seu nada*, a sua morte. — A êste "primeiro" Heidegger teria, segundo alguns intérpretes, sucedido um "segundo" que evolui para Deus : na sua *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger rejeita a interpretação atéia do seu pensamento. Fazemos votos que assim seja; mas enquanto não fôr abandonada a posição do "primeiro" Heidegger, para quem o "Ser é o Nada", o Deus do "segundo" continuará a dar a impressão de ser o Nada. (Cfr. SCIACCA, obra cit., pp. 273-291)

CARLOS JASPERS (n. em 1883; publicou em 1932 sua obra fundamental : *Filosofia*, 3 vols.; em 1947, *Da Verdade*; em 1948, *A Fé Filosófica*) : a existência é o "eu" na sua subjetividade; o existir consiste em escolher livremente, mas a escolha é irracional e injustificada, pois a existência é vivida e não pensada; contudo cada um responde pela sua escolha. A "situação" do finito que tende para o infinito é a "autenticidade" do existente; para isso requer-se a *comunicação existencial* com os outros; entretanto nunca se pode estar certo de ter conseguido esta comunicação, e portanto nem de viver autenticamente. Esta impossibilidade de ser absoluto, de ser Deus, é o *fracasso*, pelo qual o existente se revela a si mesmo e se torna consciente do seu destino. Jaspers, protestante e que se diz simpatizante com o catolicismo, fala muito em "*Transcendência*", a que chama Deus; é porém um termo ambíguo, que parece significar, não um ser distinto pessoal, o Deus do cristianismo, mas simplesmente um limite inatingível, um "*além*" de sabor panteísta, *diante* do qual "naufraga" o existente nos seus esforços de aperfeiçoamento e de superação.

GABRIEL MARCEL, (n. em 1889), (principalmente em *Journal métaphysique*, Paris, 1927; *Être et Avoir*, 1935; *Homo viator*, 1944), restitui o sentido religioso ao existencialismo, dando-lhe uma interpretação católica : o ato livre fundamental, a nossa primeira escolha que constitui a nossa personalidade, consiste na aceitação do nosso eu como criado por Deus, consiste em responder *sim* à graça; embora numa angústia humilde e temerosa por causa da fraqueza da nossa liberdade, devemos desenvolver a esperança, o amor e a tendência para Deus, o Ser que dá um sentido racional e autêntico às realidades contingentes deste mundo. — Sendo porém também êle anti-intelectualista, afirma tudo isso por um conhecimento "mis-

terloso", isto é, por uma certa participação da presença de Deus, como "Eu Absoluto", sem limites nem deficiências, que a razão não pode demonstrar, mas que o homem experimenta ao sentir suas próprias limitações, deficiências e responsabilidades.

JEAN-PAUL SARTRE, (n. em 1905), (em várias novelas, peças de teatro e sobretudo em *L'Être et le Néant*, Paris, 1943), incrédulo desde o nascimento, desenvolve uma teoria (em que não faltam contradições) de acôrdo com suas convicções: considera a nossa existência como um fato, *princípio absoluto e contingência pura* (sem causa), inexplicável, fechando a sua inquietação e a sua liberdade numa ordem puramente humana de *absoluta autonomia*: o homem é livre; a liberdade é um absoluto que não comporta limitação alguma; logo o homem não pode ser criado, porque para isso deveria receber a sua natureza, pela qual estaria limitado e determinado no agir, ficando prisioneiro desta natureza e portanto deixando de ser livre. Não sendo criado, o homem deve negar a Deus. É um "ser a tirado aí" que deve escolher um destino, embora saiba que a nada o conduzirá; daí a *náusea*. Deve contudo ser sincero aceitando sua trágica situação, afirmar-se escolhendo *qualquer coisa*, e conservar-se fiel à sua escolha. Nesta escolha, a liberdade humana não é limitada por nada, pois a liberdade é lei a si mesma; é portanto uma escolha "irracional", i. é, feita sem motivo, sem critério, sem gula, sem finalidade. O homem é fundamentalmente "desejo de ser Deus"; mas Deus é impossível, pois deveria ser um "en-sol-pour-sol" que é um absurdo; donde o homem é uma "*paixão inútil*". Professando o amoralismo, o ateísmo e a impossibilidade de qualquer metafísica racional, e, por conseguinte, descrevendo o mundo como um "*absurdo*", pretende contudo construir uma *ontologia fenomenológica*. (149)

(149) Para um juízo sobre a obra de Sartre, leiam-se no citado fascículo *L'Existentialisme*, da "Revue de Philosophie" do ano de 1946, os dois magníficos trabalhos: *L'ontologie phénoménologique de J. P. Sartre*, de D. DUBARLE (pp. 90-123), e *L'Athéisme de J.-P. Sartre*, de P. DESCOQS (pp. 39-89). DESCOQS, depois da indicação de abundante bibliografia (pp. 39-40), põe em plena evidência que "son existentialisme est dénué de toute base proprement philosophique et (qu') il est purement gratuit" (p. 62); faz ver o cinismo com o qual éle "nie a priori toute intelligibilité de l'être, exclut tout terrain d'entente entre gens qui croient à l'intelligence" (ib.); patenteia como Sartre contradiz a si mesmo e ao bom senso afirmando a impossibilidade da existência de Deus; para concluir "en définitive l'on voudrait que, dans cette aventure existentialiste sartrienne, l'on se moquât un peu moins de l'homme, de la nature et de chacun de nous" (p. 87), e termina com uma palavra de Cuvillier, aludindo à afirmação sartriana segundo a qual o pensamento é uma "doença do ser": "Je crains que la philosophie de Sartre ne soit qu'une maladie de la philosophie".

Os escritos de Sartre são "d'un réalisme puant et souillant" (CAYRÉ, *ib.* p. 1), seus personagens são "anormaux, en proie aux passions les plus honteuses auxquelles ils se laissent aller sans frein, en toute "liberté"...; c'est le snobisme de la laideur qui se trouve mis en vedette dans cette

III — Crítica.

130. 1 — É ótimo reagir contra o idealismo e focalizar a pessoa humana na sua realidade concreta, interessando-se pelos problemas da sua existência e do seu destino, tão cheios de gravidade e de emoções. Desta reação precisava a filosofia moderna, perdida nas nuvens das abstrações do idealismo, ou na técnica e metodologia das ciências; não porém a filosofia perene e escolástica, que desde Sócrates, Aristóteles, Santo Agostinho, S. Tomás, etc., com base na experiência, sempre teve a peito indagar e expor com profundidade as causas, a natureza e o conhecimento da alma humana, deduzindo as leis universais da metafísica e da moral, sem contudo perder o contacto com o homem real e existente, a quem fornece normas racionais práticas para guá-lo em qualquer situação concreta em que se ache.

2 — Foi porém péssimo levar esta reação, como fizeram algumas correntes, até à negação do valor da inteligência nos seus conceitos e juízos universais e nos seus raciocínios, e procurar o aperfeiçoamento da pessoa humana e a solução metafísica numa ordem vital existencial *alógica*. Este anti-intelectualismo envenena todas as tentativas do Existencialismo e impossibilitaria o valor de qualquer resultado, não fôra a contradição na qual, como todo anti-intelectualismo, cai também

littérature de "salauds", selon un terme familier à Sartre, et qu'une foule de jeunes désaxés semblent avoir adoptée avec enthousiasme"... "Oruelle rançon d'une attitude philosophique paradoxale, qui mène à ne pouvoir absorber cette littérature existentialiste sartrienne qu'avec des pincettes, en se bouchant les narines, et à en interdire la lecture à tout homme, à toute femme qui se respecte et n'est pas tenu par office d'en prendre connaissance." (DESCOQS, *ib.*, pp. 60-1).

Eis porque as obras de SARTRE tiveram que ser postas no *Index* dos livros proibidos.

Um repórter perguntou a Sartre: "Comment diable se fait-il que votre philosophie ait tant de succès?" — Resposta de Sartre: "Cela n'a pas de bon sens. C'est un phénomène d'après-guerre. Dans ces époques-là, il y a des gens qui cherchent le scandale. Après 18 ce fut le dadaïsme. Je suis nouveau dada. Ça peut changer". E. BRISBOIS S. J. assim termina seu estudo *Le Sartrisme et le Problème Moral: Un tel masochisme moral est essentiellement antinaturel... il heurte trop violemment ce fond de bon sens et de santé morale de l'homme pour s'implanter définitivement en lui. Aussi la vie elle-même se chargera d'en faire justice.*" (*Nouvelle Revue Théologique*, Février 1952, p. 145). E de fato a moda já diminuiu; esperemos que breve desapareça de todo, para bem das jovens gerações que frequentam o afamado "Collège de France".

o Existencialismo, a saber: descrever as suas análises e construir as suas teorias com estes mesmos conceitos, juízos e raciocínios, cujo valor êle nega no seu princípio fundamental. Ou renunciar ao seu anti-intelectualismo, ou resignar-se a não ter valor algum: conservar os dois juntos é que é impossível.

3 — Erro e grande foi sem dúvida encerrar-se o racionalismo exagerado na esfera das puras essências abstratas em que o singular, o indivíduo é absorvido pelo universal. Mas é erro não menor *restringir a pesquisa exclusivamente ao concreto fenomenológico, rejeitando as essências universais, permanentes e necessárias.* Nem uma filosofia puramente essencialista, nem uma filosofia puramente existencialista podem chegar ao conhecimento da realidade e a uma ontologia verdadeira:

a) *Não podem conhecer a realidade.* — A realidade é “ser”; logo é o “ser” que deve orientar desde o seu início o caminho da metafísica bem como da teoria do conhecimento. Mas quem diz “ser”, diz entidade a quem compete existir; diz essência e existência. *Essência*, i. é, entidade, tipo de ser, elemento específico que torna o ser *tal*, substancial ou acidentalmente. *Existência*, i. é, atuação desta essência, que sem acrescentar nada ao seu conteúdo específico, a faz existir pondo-a e mantendo-a na ordem da realidade. Donde, suprimindo a essência, a existência mesma desaparece: se não houver nada para ser atuado, não há atuação possível; o nada não pode ser uma realidade existente.

Mais ainda. A essência é o elemento inteligível do “ser”, o que o caracteriza; logo, tirada a essência, o ser é incompreensível, ininteligível, incapaz de ser analisado e descrito. Tirem de Pedro tudo o que o constitui *tal* na sua substância ou nos seus acidentes (o ser homem, branco, carioca, pai, médico, o estar pensando, querendo, lendo...), que fica depois para conhecer, analisar, descrever?

Logo sem admitir as essências e o seu conhecimento legítimo por meio de conceitos com significação determinada, permanente e universal, não será possível conhecer a realidade existente, nem descrever as nossas próprias experiências individuais, como já foi exposto (n.º 116).

Com tais conceitos, pelo contrário, podemos conhecer a realidade concreta (n.º 120), nas riquezas das suas determinações e situações (n.º 121), na sua organicidade e transcendência com os outros seres (n.º 122), na sua dinamicidade e nas suas mudanças (n.º 123), numa palavra, o indivíduo concreto existente (n. 127).

b) *Não podem construir uma ontologia do ser*, como pretendem, por ex., Heidegger e Sartre:

O método existencialista restringe o conhecimento verdadeiro unicamente à experiência individual enquanto tal e aos dados fenomenológicos concretos, “ce qui se montre”, em oposição aos processos “racionais” (e por conseguinte pretendendo não fazer

uso dêles), que colhem alguma realidade além, "au delà" destes dados. — Ora este método :

além de falso, pois conhecemos de fato não somente a nossa existência individual, mas com ela muitos conceitos e princípios universais e toda a experiência sensível;

é também contrário à nossa mesma experiência, pois é somente por meio de conceitos universais, representando os tipos de ser nêle realizados, que podemos julgar e descrever o próprio singular existente (n.º 127, 3). E de fato assim procedem também os existencialistas.

Mas, dado mesmo que fôsse possível esta descrição sem conceitos universais, o resultado obtido não passaria de fatos e dados singulares, sem que nenhum empirismo, mesmo existencial, forneça o meio de passar os limites da "situação" individual descrita.

Ora a filosofia, como tal, tende a definir uma ordem "de direito", que parte, sim, de fatos e dados experimentais, mas transcende esta ordem particular e vale para a universalidade dos seres e dos homens. O que supõe a capacidade da razão de colher nos fatos da experiência leis e princípios universais, de descobrir no que é o que deve ser, e passar assim da ordem concreta e contingente dos fatos para a ordem ideal e necessária das essências universais. Mas são precisamente esta capacidade da razão e esta ordem das essências, que o existencialismo nega, quando restringe o valor da experiência aos dados concretos que se vêem e apalpam.

Logo irrealizável será a pretensão do existencialismo de construir uma filosofia, uma ontologia, enquanto não renunciar primeiro ao seu princípio anti-intelectualista e não abandonar o nominalismo e empirismo das suas descrições puramente fenomenológicas. A negação das essências universais leva necessariamente a um *irracionalismo absoluto*, porque traz automaticamente consigo a supressão de toda e qualquer *norma* para as nossas ações, de toda e qualquer *razão* e *finalidade* para os seres do universo.

Só poderá o existencialismo ser um "humanismo", i. é, uma filosofia do homem como pessoa e ser social (comme "je" et comme "nous"), quando reconhecer o "direito" no fato, a ordem "humana" ideal, considerada na sua causa última intrínseca que é a essência, reconhecendo-a inscrita no comportamento do homem individual. O que implica reconhecer o valor da atividade intelectual, nos seus conceitos e juízos universais e nos seus raciocínios, e servir-se desta atividade, i. é, ser intelectualista. (150)

Em outras palavras. Com o método fenomenológico existencialista que *parte unicamente do fato bruto dado pela experiência*, é impossível chegar a elaborar uma teoria racionalmente *justificada*: os dados da experiência sôzinhos não constituem uma teoria, mas tão somente a matéria fornecida que deve necessariamente ser interpretada pelo filósofo. Para isso, é mister recorrer a princípios já aceitos anteriormente, e que virão informar, avaliar e orientar estes

dados. É precisamente o que se deu realmente no caso do existencialismo. Cada autor considerou o fato bruto colhido na experiência conforme o seu modo próprio de pensar, preformado por uma metafísica subjacente anterior: é desta "traição" ao método fenomenológico que saíram os vários existencialismos.

4 — É ainda por causa do seu anti-intelectualismo oposto às essências, que o existencialismo, em algumas das suas formas, faz das "situações" o constitutivo mesmo da "existência", i. é, da pessoa singular. O que é falso, pois o homem é constituído indivíduo pela sua própria substância (*esta matéria e esta alma*); qualquer situação em que se possa achar, inclusive a primeira, é sempre uma realidade *accidental*, que poderia ser outra sem que mudasse a individualidade. — É verdade que é pelo conjunto destas situações e circunstâncias que distinguimos um indivíduo de outro, porque a individualidade em si mesma nos é desconhecida (n. 69), mas é impossível ser alguém *tal* homem, sem ser *homem*, i. é, sem realizar uma natureza que o define, que o faz homem e não cavalo ou macieira. E assim, absolutamente falando, a *essência precede logicamente a existência*.

5 — Sim, o homem deve "realizar-se", reagindo pelo seu esforço livre sobre as suas situações concretas. Porém *estas reações* não dependem unicamente das situações exteriores ou da liberdade, mas primeiro e principalmente da natureza nossa humana que limita todas as nossas "possibilidades": não reagem do mesmo modo um elefante e um homem. Por isso, as diferenças nas reações do existente concreto não provêm tão somente do fato de ser tal indivíduo, mas também enquanto possui tal essência, a humanidade: com a sua liberdade, o indivíduo se torna bom ou mau, corajoso ou covarde... nas inumeráveis diferenciações individuais; mas, apesar destas indefinidas possibilidades de escolhas diferentes, permanece sempre homem. Donde, negando as essências, é impossível explicar cabalmente as reações e as realizações do indivíduo humano.

6 — Quanto à *liberdade*, tão exaltada pelos existencialistas:

a) além de não se ver bem como seja ela compossível com a necessidade da "situação" tal como a apresentam alguns;

b) ela é propriedade de uma vontade, que não é senão a tendência apetitiva intelectual (cfr. *infra*, ns. 171 e 181) e que, por conseguinte, nos seus atos deve ser guiada por conhe-

cimentos intelectuais: sem isso, não passaria de puro instinto cego, próprio dos animais.

c) O que dá *valor* a uma nossa escolha, não é a escolha em si mesma, mas a bondade do objeto escolhido, i. é, a sua ~~conformidade com a nossa natureza humana, e a intenção com a qual escolhemos~~. Isso pressupõe o conceito do "homem em geral", o valor da noção universal e necessária da "natureza humana" e dos primeiros princípios da ordem prática, que são o absoluto em relação ao qual apreciamos o valor do homem e a significação moral das situações e das escolhas concretas de cada indivíduo. (151)

Negar o valor dêste conceito e dêstes princípios, considerar todos os objetos como indiferentes, para exaltar somente uma liberdade sem pelas, é reduzir a puro capricho o uso da nossa liberdade, subverter os fundamentos da moralidade, equiparando crimes livremente perpetrados a atos virtuosos. (152) Tudo isso é evidentemente contrário às condições reais da natureza humana, aos dados da nossa consciência psicológica e moral, que atesta a existência em nós de princípios morais a cuja luz aprova ou condena as nossas escolhas, i. é, atesta uma autonomia dependente e não ilimitada. — Admitindo para a nossa liberdade uma norma fundada na transcendência, evita esta arbitrariedade G. MARCEL; mas a sua desconfiança acêrca do valor objetivo e universal do nosso conhecimento intelectual lhe torna difícil estabelecer uma doutrina segura desta norma.

Donde, mais uma vez, ou renunciar ao anti-intelectualismo, ou negar a verdadeira liberdade humana e o valor moral das suas escolhas.

(151) Cfr. JOLIVET, obra cit., pp. 341-344.

(152) Não recua SARTRE diante destas conseqüências. Toda e qualquer escolha tendo para ele o mesmo valor objetivo, "será a mesma coisa que alguém se embriague na soldão, ou que se faça chefe de povos" (*L'Être et le Néant*, p. 722). Reconhece que esta sua posição é simples conseqüência de ter rejeitado Deus: ou afirmar Deus, ou negar o bem e o mal (*ibid.*, p. 128; *L'Exist. est un humanisme*, pp. 36-8). Sartre escolheu negar Deus, perdendo "ipso facto" a ordem toda dos valores, em contradição com o testemunho da sua consciência. Teve que substituí-lo por um homem absolutamente autônomo, pura existência sem causa, "atirada ali" e constringida a escolher o seu destino sem ter outro apóio além da sua decisão e da sua escolha, da qual não deve responder perante ninguém afora de si mesmo. Pretensão que lembra estranhamente o "non serviam" luciferino. Cfr. DESCOQS, art. cit., pp. 58-59 e pp. 81-88. — Separada da racionalidade e de toda norma, "la liberté, c'est une malédiction", como diz o próprio Sartre: maldição para o indivíduo e para a sociedade. — Sobre a liberdade sartriana e suas conseqüências, cfr. SERTILLANGES, *Le Problème du Mal*, Aubier, Paris 1949, pp. 401-405.

7 — Tem razão o existencialismo em admitir a transcendência objetiva intramundana, i. é, a existência real dos seres dêste mundo sensível. Mas o seu anti-intelectualismo, que reduz ~~o conhecimento do mundo a uma experiência "prelógica", muito~~ parecida com a intuição bergsoniana que não existe, só lhe permite atingir os seres como "blocos estranhos contra os quais tropeçamos, ininteligíveis e absurdos", por não ser possível atingir-lhes a essência e a finalidade. Nem isso terá direito de afirmar, quem quiser reduzir o seu conhecimento às próprias experiências internas. Certamente serão impossíveis as relações entre homens, a "comunicação das consciências"; elas "permanecem radicalmente separadas". (153) Donde o existente "autêntico" é reduzido a uma completa e desesperadora solidão. É pois por uma nova traição ao seu princípio fundamental e ao seu método que se podem os existencialistas comportar em relação ao mundo como os outros homens.

8 — O homem é um ser finito, *limitado*. Mas esta verdade não esperou o existencialismo para ser reconhecida. A consciência desta nossa limitação leva legitimamente à existência da "transcendência objetiva ultramundana", i. é, à *existência de Deus* e a um conhecimento analógico da sua *essência*, mas somente por raciocínio arguindo do efeito para a causa, do ser por participação para o ser por essência, como veremos infra, e não por uma experiência imediata como querem KIERKEGAARD, MARCEL, BARTH e outros.

Querer limitar, como fazem HEIDEGGER e SARTRE, a análise existencialista aos seres dêste mundo, não pôr nem deixar pôr o problema do Absoluto, de Deus, é um decreto apriorístico herdado do positivismo e contrário aos princípios e às exigências mais óbvias da razão. O fato da existência do homem se impõe, é claro. Mas fica com isso explicada a sua origem? De modo algum. "O homem não se criou a si mesmo": mas então donde vem? "Foi atirado no mundo" (154) : mas por quem? A questão é inludível. Afastar desdenhosamente os princípios de razão suficiente e de causalidade, é negar a inteligência que nos distingue de uma pedra ou de um gato, que nos dá a capacidade de conhecer não somente o ser que é, mas também as suas condições de ser; é negar a inteligibilidade e racionalidade do ser, para lhe substituir a irracionalidade e o

(153) SARTRE. *L'Être et le Néant*, p. 498.

(154) SARTRE. *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 37.

absurdismo. A consequência é de fato inevitável: sem Deus, tudo fica absurdo e sem explicação. (155)

Se porém estes princípios não valem na questão da origem do ser, que valor podem ter e porque usar deles na análise das evoluções do mesmo ser e na sua interpretação? Mas quem faz da ~~contradição a base do seu sistema, não se sente com a obrigação~~ de evitá-la na exposição dele.

9 — Donde a “existência” (= a pessoa humana), analisada concretamente, mas com todas as suas condições de ser e suas exigências, nos obriga a ultrapassar o fato bruto fenomenológico presente, até atingir com a atividade da inteligência: internamente, uma natureza que é juntamente definição do nosso ser e a lei do nosso porvir; externamente, um termo transcendente, *Deus*, que é a justificação e a explicação racional do nosso existir, porque é “*a causa da constituição e ordem do*

(155) Triste escolha, porém, a de Sartre: a Deus preferir um mundo e um homem “absurdos”! Assoma espontânea a suspeita de que tal posição inicial, tomada *a priori* e com tanto cinismo, não tenha outro motivo além de uma tentativa para legitimar a vida que levam as personagens dos seus romances.

É verdade que Sartre julga ver a impossibilidade de Deus na oposição, para ele absoluta e irredutível, entre o “*en soi*” e o “*pour soi*”, i. é, na impossibilidade que haveria para um ser não causado, simples e imutável, sempre idêntico a si mesmo (= *en soi*), de ter consciência de si-mesmo (= *pour soi*), porque, diz, a consciência faz com que alguém seja o que não é, e não seja o que é (*leit-motiv* de Sartre); donde Deus, que deveria ser um “*en-soi-pour-soi*”, é uma contradição, uma pura quimera. (Cfr. DESCOQS, *no art. cit.*, a exposição e refutação deste sofisma).

Mas o simples bom senso vê logo a arbitrariedade desta noção de consciência. Nenhum antagonismo existe por si entre a minha identidade e o ato de me conhecer; pelo contrário, “mesmo a nossa inteligência, ao conhecer-se a si mesma, está em si mesma, não somente enquanto idêntica a si mesma por essência, mas também enquanto apreendida por si mesma no ato de entender” (Sto. Tomás, *Summa C. Gent.*, l. IV, c. 11). Evidentemente para um ser material e extenso (o único que parece entrar na cogitação de Sartre) é impossível esta “reflexão”, esta volta total sobre si-mesmo, não porém para um ser espiritual. Donde para um Espírito que não deve adquirir coisa que ainda não tenha, porque já plenamente em ato e perfeito, para quem por conseguinte a ação não constitui uma accidentalidade posterior mas é a sua própria essência, nenhuma dificuldade há em que se conheça eternamente sem deixar de ser sempre idêntico a si-mesmo, i. é, em realizar a identidade e a unidade do “*en-soi-pour-soi*”.

Mesmo que para Sartre o argumento procedesse, como pode ele, sem uma nova contradição, negar a Deus, por ser um impossível, um absurdo, quando admite a existência do mundo e do próprio Sartre apesar de considerá-los uns absurdos? Numa teoria que exalta o irracional, nada pode ser negado pelo fato de ser irracional.

universo, a luz com que podemos perceber a verdade, e a fonte onde haurir a felicidade". (156)

Nesta perspectiva objetiva completa, o homem permanece ainda o artífice do seu destino, enquanto deve decidir-se nas mil situações concretas. Porém as ~~categorias existencialistas de~~ pecado, de angústia, de dor... e a mesma morte, perdem o seu caráter desesperador, porque a nossa vida sôbre esta terra, permanecendo ainda uma coisa seríssima por causa das consequências eternas dependentes das nossas escolhas e do nosso proceder; contudo não é mais uma irracionalidade, um absurdo, uma condenação a esforços e opções inúteis e vãos, com a morte e o nada por térmo final; mas um tempo que nos é dado pelo Criador para nos "realizar", i. é, para nos tornarmos o que devemos ser, aperfeiçoando a nossa personalidade com o exercício legítimo da nossa liberdade guiada por princípios racionais e verdadeiros, tendo por térmo uma *felicidade sem fim* que espera além da morte a quem tiver sido fiel à sua consciência.

CONCLUSÃO. — Pode o existencialismo, inclusive o de G. MARCEL (157), conduzir-nos a êste feliz resultado? — Lógica e racionalmente, *não*: impedem-lho o seu anti-intelectualismo e o seu método puramente fenomenológico. Quando muito poderá ser "um método de aproximação, orientado para uma região pròpriamente metafísica, da qual recebe por traz e pela frente, sob forma de moção e de atração, um impulso profundo, mas na qual não pode entrar por se ter fechado o acesso com seus próprios princípios" (158). — "Parece pois que, para conservar suas preciosas riquezas de psicologia, deve o existencialismo renunciar a erigir-se em sistema autônomo e permanecer, o que êle é de um modo excelente, uma intro-

(156) STO. AGOSTINHO, *De civitate Dei*, l. 8, c. 10.

(157) Cfr. MARITAIN, em *Esistenzialismo* (Acta Acad. Rom. S. Thomae, 1947), p. 64; N. PETRACZELLIS, *L'esistenzialismo cristiano di G. Marcel*, *ibid.*, pp. 133-157.

(158) JOLIVET, *obra cit.*, p. 353. — O Existencialismo ateu, como filosofia do finito, termina num "fracasso" da metafísica, num "naufrágio" da razão, deixando ainda por resolver todos os problemas que se propusera e que o constituem e caracterizam. Em nenhuma outra teoria ficou a existência tão empobrecida e o homem num estado tão desesperador. Não assim no existencialismo teológico; mas há o perigo de se encerrar numa exigência interior de Deus, que seria insuficiente para justificar a passagem da exigência para a existência real de Deus. Cfr. SCIACCA, em *L'Esistenzialismo: Critica filosofica*, Firenze 1952, pp. 7-14.

dução geral à filosofia". (159) — "Um sistema desprezador das essências só poderia conduzir ao nominalismo mais absoluto"; com a sua desconfiança dos primeiros princípios e o abandono da sua aplicação rigorosa, não pode fornecer "um corpo de verdades utilizável para o pensamento cristão". (160)

O fato da sua aceitação (a qual de resto já parece declinar), não tanto por pensadores filósofos quanto pelo público em geral e a mocidade em especial, pode talvez encontrar uma explicação no vazio deixado nos espíritos pela crise do idealismo e do positivismo, nas dificuldades dos tempos... e principalmente nas análises e descrições psicológicas nas quais se concentrou sem a preocupação de uma "sistematização" pouco acessível ao grande público: muitos pensaram encontrar nelas um retrato fiel dos próprios estados d'alma, sem perceber a vacuidade de princípios e não raras vêzes a superficialidade escondidas sob o brilhantismo do estilo e o snobismo, atraente para os jovens, de expressões paradoxais.

"*Oportet haereses esse*. O existencialismo terá servido a fazer-nos tomar uma consciência mais viva das riquezas da doutrina dos nossos grandes Doutores, em especial do Doutor comum, **STO TOMÁS DE AQUINO**" (161), dirigindo para a filosofia perene, por um efeito de reação, a atenção e os estudos dos pensadores que não se querem resignar ao "desespêro" intelectual e moral.

(159) THRONNARD, *Précis d'Histotre de la Philosophie*, Desclée, 1946, página 886.

(160) BOYER, *Les leçons de l'Encyclique "Humani Generis"*, em *Gregorianum*, vol. XXXI (1950), p. 537. — O Existencialismo condenado por **PIO XII** é precisamente aquêlê que "rejeitando as essências imutáveis das coisas, só se preocupa com a existência de cada indivíduo". (*Enc.*, n.º 8).

Quanto ao sistema sartriano: "(II) n'est, comme tel, ni utilisable, ni recevable... Cet existentialisme-là... est aux antipodes de la pensée chrétienne et de la raison normale. Vouloir envers et contre tout lui tendre la main, c'est pour un catholique, s'exposer sans aucun profit à se faire moquer de soi". (*DESCOQS, art. cit.*, p. 88).

(161) BOYER, *Esistenzialismo* (Acta Acad. Rom. S. Thomae, 1947), p. 7; *Esistenzialismo e Cristianesimo*, p. 132.

ARTIGO QUARTO

INFLUÊNCIA DA VONTADE, DOS SENTIMENTOS AFETIVOS,
DOS HÁBITOS NO CONHECIMENTO HUMANO. (162)

131. Uma das acusações mais comuns feita erroneamente à filosofia perene, aristotélico-tomista, é a de ser um intelectualismo rígido, que “no processo do conhecimento se ocupa somente da inteligência, e faz caso omisso da função da vontade e do sentimento”. (163)

(162) Resumimos aqui os artigos de U. VIOLINO, *Ragione, Volontà e Sentimento nella Conoscenza humana*, em *Commentarium in Litt. Enc. "Humani Generis"*, (Euntes docete, 1951, fasc. 1 e 2), Roma, pp. 181-205 (com indicação bibliográfica) e de G. BORTOLASO, *La connaturalità affettiva nel processo conoscitivo*, na “*Civiltà Cattolica*”, 1952, vol. I, pp. 374-384.

(163) Enc. “*Humani Generis*”, edic. das “Vozes”, 1950, n.º 32, Pio XII faz ver como isso não corresponde à verdade e como o Magistério da Igreja, embora eminente e fundamentalmente intelectualista, não ignora contudo a importância das disposições do sentimento e da vontade, bem como do comportamento na vida prática, para o conhecimento da verdade, principalmente de ordem moral e religiosa.

Els como VIOLINO (*art. cit.*) sintetiza o pensamento da Encíclica sobre este assunto :

1) A razão humana é capaz de dar uma resposta substancial aos graves problemas da vida (em particular acêrca da existência de Deus, da lei moral, dos fundamentos racionais da fé), à luz dos seus princípios primeiros e fundamentais (Enc. n.º 28) ;

2) dão-se verdades (e correspondentes expressões filosóficas) definitivamente adquiridas pela razão, embora seja sempre possível um progresso na sua penetração e apresentação (n.º 28) ;

3) a inteligência tem, pois, uma efetiva possibilidade de intuição da verdade objetiva, nem pode nesta sua função própria ser substituída pelas tendências volitivo-afetivas (ns. 28 e 32).

Contudo :

4) a razão pode corretamente e com segurança desempenhar esta atribuição (de resolver substancialmente o problema do homem e da existência de Deus) somente se for devidamente formada e cultivada (n.º 28) ;

5) para a função cognitiva do intelecto, particularmente para o pleno conhecimento e aceitação das verdades de ordem moral-religiosa, contribuem, em sentido tanto positivo como negativo, a vontade, as disposições afetivas, o sentimento (ns. 2, 4, 32) ;

6) e até, tratando-se dos supremos valores morais, tanto da ordem natural como da sobrenatural, é possível ao homem, conforme a doutrina de S. Tomás, um certo conhecimento fundado numa consonância ou “conaturalidade” com estes mesmos valores, natural ou derivada da graça (número 32).

As três primeiras proposições afirmam o valor e a universalidade do conhecimento racional, as três últimas afirmam a parte que no conhecimento humano podem ter as disposições afetivo-volitivas.

Embora a única faculdade capaz de intelecção seja a inteligência, contudo o ato de conhecer é ato *humano*, i. é, nêlo toma parte o homem todo, com suas situações concretas, com suas tendências inatas e seus hábitos adquiridos, numa síntese complexa entre operações de faculdades materiais e espirituais, em contínua relação com o organismo biológico individual.

Prescindir dêste conjunto de condições concretas e individuais, para transferir o homem na ordem abstrata do puro inteligível, foi o êrro do *racionalismo*. Negar o valor do conhecimento racional universal, para encerrar-se nestas condições contingentes e individuais, foi o exagêro da reação que deu origem ao *irracionalismo*.

Para compreensão dos autores, damos aqui os principais sentidos do têrmo "*irracional*" na filosofia moderna. (164)

Racional e irracional são os dois polos de atração na história do pensamento ocidental: prevalece ora um ora outro.

Racional é tudo o que pode ser plenamente traduzido ou expresso em têrmos de pensamento lógico: conceitos, juízos, raciocínios transparentes na luz do princípio de identidade e de contradição e por conseguinte universal e necessariamente verdadeiros.

Irracional, se define em oposição a racional, mas toma várias significações, conforme uma gradação diferente nesta oposição.

a) No campo *gnoseológico*, do conhecimento, é chamado *irracional*:

1) em sentido absoluto, o que não sòmente não é exprimível em têrmos racionais, mas se apresenta como sua antítese contraditória: é o *absurdo*;

2) o "limite" do conhecimento racional exato: assim, por ex., os números irracionais nas matemáticas, certos fenômenos do mundo subatômico impossíveis de serem determinados com exatidão;

3) tudo o que não pode ser deduzido por processo racional lógico-dialético, mas é (ou se supõe ser) atingível por outras vias como sejam o sentimento, a vontade, a fé...;

4) as formas de conhecimentos experimentais e alógicos como a intuição psicológica ou artística; as formas imediatas ou derivadas da experiência, onde entram em jôgo atividades complexas do sujeito, antes de se desdobrar no plano da evidência conceitual;

5) todos os estados psíquicos primitivos, passíveis de esclarecimentos científicos, mas refratários a qualquer análise propriamente conceitual: o domínio do instinto e dos sentimentos (amor, ódio, paixão...);

(164) Cfr. U. VIGLINO, *Il razionale e l'irrazionale nell'esistenza*, em *Esistenzialismo* (Acta Acad. S. Thomae, 1947), pp. 170-173.

6) o transcendente, a realidade ontológica que a razão não pode explicar, mas de que pode com seus meios atingir a existência, ou advertir de algum modo a exigência, ou que pelo menos pode propor como problema e pergunta histórica ou teórica;

7) em sentido teológico, o sobrenatural, o mistério, que, sem aparecer como absurdo, não pode contudo, por causa da sublimidade transcendente do seu conteúdo, ser compreendido pela razão humana.

b) No campo *ontológico*, da realidade, é chamado *irracional* :

1) *a estrutura mesma e entidade do ser real*, porque, segundo alguns, nela não haveria inteligibilidade, finalidade, razão de ser, sentido, certeza, evidência. Assim : a vontade cega tendente para a vida, qual obscuro princípio do mundo, segundo Schopenhauer; a liberdade humana, como poder absoluto de escolha, não reduzível a necessidade e racionalidade, qual raiz irracional da "existência", segundo várias formas de existencialismo; a hipótese de alguns cientistas recentes, segundo a qual no mundo físico as leis iriam lentamente se alterando e transformando (Contingentismo);

2) o *Absoluto*, que, segundo alguns sistemas, não poderia ser conceitualizado sem ser negado; também o *Indivíduo* como tal, na sua singularidade incomunicável e alógica.

É evidente que não todas estas significações correspondem à realidade e à verdade. Deve-se, pois, distinguir acuradamente entre um fundo de verdade que pode existir e os exageros certamente contidos nestas afirmações, a fim de colocar o intelectualismo nos seus justos limites reais.

O *Irracionalismo* em geral "nega à razão a possibilidade efetiva de uma ciência teórica absoluta: conceitos e lógica não são adequação e expressão cognitiva da realidade mesma, mas têm por única finalidade reduzir o mundo real a uma medida humana e amoldá-lo para o nosso uso", como já vimos no anti-intelectualismo bergsoniano.

Donde a verdade "não deve ser entendida como uma evidência intelectual, mas deve ser medida pelos postulados e pelas exigências da ação e da vida (*pragmatismo*), ou então depende quer de uma tendência ou de um ato inicial da vontade (*voluntarismo*), quer de um instinto de fé e crença (*fideísmo*), quer de uma opção ou escolha livre ou instintiva (*opcionismo*), quer de uma compenetração instintivo-simpática infra-intelectual da realidade (*intuicionismo*)".

Além destas formas, o irracionalismo, principalmente no campo ético-religioso, "pode assumir teoricamente e assumir de fato duas direções diversas, conforme a determinação dos valores é relacionada: a) com um poder *infra-irracional*: o cora-

ção, o afeto, o sentimento; b) ou com um princípio considerado *supra-racional*: a vontade, a fé livre ou opção”.

Nos dois casos, a razão com seus conceitos e raciocínios fica excluída “ou porque chega só depois da primeira ~~determinação da verdade, para lhe colher os frutos práticos; ou~~ porque, julgada insuficiente por sua natureza para atingir com certeza o absoluto ético-religioso, é suprida por um ato da vontade, que exprime a síntese das tendências afetivas ou das exigências instintivas da vida”. (165)

Por isso, o conhecimento religioso proviria primariamente de uma “*intuição emocional*”, da qual os conceitos religiosos racionais, as fórmulas dogmáticas (sem valor teórico próprio) não passariam de uma transcrição simbólica.

Assim, com graduações diversas, depois de KANT e por sua influência, SCHLEIERMACHER, W. JAMES, KIERKEGAARD, BARTH, RENOUVIER, LABERTHONNIÈRE, OS MODERNISTAS e um pouco também BLONDEL no seu método de “*imanência*”.

Assim também várias posições recentes, que, sem negar sempre e totalmente o aspecto intelectual, dão contudo a preeminência ao fator moral-afetivo, concebendo a fé como um “conhecimento de Deus e do divino devido substancialmente a um movimento da alma toda e das suas disposições morais”, uma “sensação imediata de Deus na experiência religiosa”, um “conhecimento intuitivo, imediato, pessoal”, uma “aceitação das doutrinas religiosas enquanto reconhecidas como um bem, ou enquanto concordam com as nossas tendências profundas, conaturais ao nosso ser espiritual.

Estas tentativas de encerrar a certeza ético-religiosa na esfera volitivo-afetiva tem sua origem não somente em considerações sistemáticas, mas também no duplo caráter das verdades religiosas: a) transcendem a experiência sensível; b) estão relacionadas intrinsecamente com a vida prática, empenhando a existência toda e exigindo renúncias no nosso comportamento.

Impossibilidade do irracionalismo.

132. Como já vimos a propósito do bergsonismo e do existencialismo, o irracionalismo não passa de uma *ilusão*: é teórica e praticamente *irreal*.

1 — O “irracional” absoluto, na ordem *ontológica* da realidade, seria, como afirmam os irracionalistas, um ser inin-

telligível, sem razão de ser, sem finalidade... — Ora tudo isso é absurdo; é impensável e irrealizável:

a) Qualquer realidade, por ser realidade, deve necessariamente conter alguma entidade positiva em força da qual ~~é o que é e não outra coisa (princ. de identidade); logo deve~~ necessariamente conter alguma determinação; mas “determinação” significa precisamente um conteúdo determinado, uma essência, uma verdade ontológica (n. 3) que pode por conseguinte ser representada por um conceito intelectual com significação bem definida; donde qualquer realidade é inteligível. — Pelo contrário, o irracional absoluto, para ser ininteligível, deveria ser pura indeterminação, falta de toda entidade, i. é, o puro nada; deveria, pois, ser juntamente realidade e puro nada: o que é contraditório e irrealizável (n. 103, b).

b) Também é impossível um ser sem a sua razão de ser, i. é, sem o que é necessário para que seja um “ser”: não teria por onde se distinguir do puro nada (n. 101, 2).

c) Igualmente, qualquer ser pela sua estrutura determinada tem aptidão e orientação para uma determinada atividade, que é a sua finalidade.

Logo o irracional absoluto na ordem ontológica é um absurdo, impensável e irrealizável, porque contrário aos primeiros princípios, leis fundamentais do ser e do pensar: a não-contradição, e por conseguinte a inteligibilidade, é um caráter objetivo de qualquer realidade.

2 — É evidente que o nosso conhecimento da realidade é limitado, que não abrange no seu conteúdo *tudo* o que há nela de concebível e inteligível sob todos os aspectos. Mas este fato não impede o nosso conhecimento, no que atinge desta realidade, de se poder adequar com ela na conformidade da verdade; nem muito menos exclui que toda a inteligibilidade da realidade seja plena e totalmente conhecida pela inteligência divina. Logo é falso que a realidade seja em si-mesma irracional, ou que o nosso conhecimento, por ser limitado, não possa ser racional e especulativamente verdadeiro; ou que somente o que fôr compreensível e explicável pela razão humana limitada possa ser real e racional, como afirmam Hegel e os Racionalistas.

3 — A realidade concreta do universo é racionalmente explicável, não como um absoluto, indeficiente e bastando-se a si-mesmo, mas como deficiente e relativo a uma Causa suprema,

à qual nos conduz racional e necessariamente, em força do princípio de causalidade, a limitação e a contingência constatadas nos seres e no mesmo homem.

Os problemas que a realidade suscita poderão ser difíceis, não são porém entre si contraditórios e criando antinomias reais verdadeiras.

O mesmo indivíduo existente, como já vimos, embora inatingível por nós na sua singularidade substancial, pode contudo ser atingido na sua existência (direta e intuitivamente com os sentidos, indiretamente com a inteligência), pode ser conhecido nas suas várias situações e explicado racionalmente à luz da experiência e dos princípios evidentes.

Logo nem a realidade concreta em geral, nem o indivíduo existente, são "irracionais", mas são conhecíveis e explicáveis pela atividade intelectual em termos de conceitos, juízos e raciocínios. (166)

4 — É fácil falar mal da razão, mas isso não se pode fazer senão em nome da mesma razão: "qualquer condenação da razão que se tente, só pode proceder da mesma razão refletente e por conseguinte vai acabar em definitivo numa reafirmação do seu valor." (167)

Mesmo quando escolhe seguir o instinto ou suas exigências espirituais, o homem, como ser pensante, é sempre um *agens per intellectum*, pois não há ação verdadeiramente humana e espiritual que não proceda de um conhecimento ou intuição da significação e da finalidade desta ação; não há conhecimento, verdade, afirmação, sem a compreensão de uma significação e por conseguinte de um conceito. Logo a escolha da vontade, o sentimento ou persuasão vivida de uma realidade ou de um dado imediato da consciência, não podem ter significação nem valor algum, senão enquanto assumidos como objetos pela inteligência e avallados por ela à luz dos princípios do ser. E sem um valor universal reconhecido a estes conceitos e juízos da inteligência, nada verdadeiramente humano pode

(166) Mais uma vez se torna evidente o absurdo da posição de algumas correntes existencialistas que consideram a "existência" (= a pessoa humana) como "irracional" na sua origem (i. é, que começou a existir sem explicação, nem razão de ser, nem causa), nas suas mudanças contingentes e no seu tornar-se (i. é, que não tem finalidade alguma em função da qual deva organizar a sua atividade livre).

(167) U. VIOLINO, *art. cit.*, p. 191.

permanecer no homem: fica tudo reduzido a processos e fatos naturais de instintos cegos e arbitrários. Nem se vê que coisa poderia êle conhecer nestes fatos, nem como poderia racionalmente confiar a êles a direção da sua vida. A vida humana, ~~reduzida a pura arbitrariedade subjetiva, perde a sua significação.~~

Pois é, dizem os irracionalistas, é isso mesmo. — Não, não é isso mesmo: opõem-se a realidade da verdade especulativa e universal e a evidência de um fato comprovado pela consciência de cada um como pela história toda do gênero humano, a saber: antes das suas escolhas, os homens, inclusive os irracionalistas (168), deliberam, analisam os prós e contra, procuram nas suas ações uma finalidade preconhecida; nem sempre se entregam cegamente aos impulsos da sua vontade, dos seus sentimentos e das suas tendências, mas procuram guiar-se por conhecimentos e motivos fornecidos pela inteligência. Logo é falso o "irracionalismo" absoluto na ordem *gnoseológica* (do conhecimento), porque o primado e a direção pertencem sempre à inteligência.

Mas a vontade, os sentimentos, as tendências, não influem neste mesmo conhecimento? — Certamente, dentro porém de determinados limites, *sempre como auxílios ou impedimentos e nunca como poderes intuitivos da realidade e substitutos da inteligência.* É verdade que a "alma toda", a "pessoa toda" se acha interessada na posse da verdade e que todas as faculdades, radicadas na mesma alma, podem e devem contribuir; porém somente a inteligência, única faculdade que tem por objeto a verdade, pode alcançá-la e conhecê-la.

Pelo contrário, as correntes irracionalistas, que tendem a definir a verdade em função da "vida", da "ação", assumiram a vontade e a afetividade como instrumentos e órgãos reveladores do ser, mais válidos e mais objetivos que a inteligência. Tem fundamento tal pretensão? — Absolutamente não, como vamos ver.

Vontade e Conhecimento.

133. 1 — A vontade, considerada como *tendência natural* do ser espiritual para o bem em geral, é o dinamismo inicial que torna possível e explica toda a atividade humana, movendo as faculdades a agir, também a inteligência, enquanto esta atividade é um bem. Mas não se refere ainda a nada de determinado, não constitui nenhum objeto ou termo para o conhe-

(168) Também os que definem "o homem, esta inútil paixão" SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 708).

cimento. Segue-se que a primeira determinação e avaliação do significado do objeto, mesmo em relação à vontade, i. é, enquanto é um bem ou um mal, é posta *na e pela* inteligência.

2 — Uma vez, porém, reconhecidos os objetos como bens, a vontade torna-se *apetite elicto*, i. é, põe um ato específico de querer um determinado bem conscientemente presente na inteligência. Começa então, e permanece durante a existência toda, uma influência mútua entre a inteligência e a vontade. A inteligência move a vontade apresentando-lhe bens e finalidades que a atraem como causa *final*; a vontade, pelo contrário, move a inteligência como causa *eficiente*, fazendo-a agir e aplicar-se a tal objeto (de preferência a outros) que a vontade livremente escolheu (169). A vontade, movida pela presença de fins concretos, dirige a vida toda e em particular a atividade da inteligência para a consecução do fim escolhido e para a determinação de outros fins ulteriores, influenciando com os seus atos de amor, escolha, decisão, desejo, ímpeto, palxão... Assim a atividade da inteligência se acha condicionada, no seu curso e no seu exercício, às direções dadas pela vontade livre, e dêste modo entra na trama complexa, que vai criando a personalidade própria de cada ser. Pois, quando a vontade se determina para um fim ou uma série de fins, ela faz convergir para êstes fins o ser pessoal todo; e quando se trata de uma decisão definitiva e constante, ela chega a manter a inteligência orientada num determinado sentido, até criar-se nela uma mentalidade bem definida.

Por uma tal influência profunda se compreende como a vida teórica de um indivíduo possa ser em tão grande parte função da sua vontade e manifeste um caráter pessoal. Acontecerá numa medida tanto maior quanto mais o conhecimento se referir a objetos com valor prático, como por ex., os valores ético-religiosos, que interessam imediatamente o comportamento todo da pessoa.

Mas nesta sua moção e influência, a vontade não intervem no processo interno da inteligência, não lhe aumenta o poder de intelecção e compreensão, mas somente a obriga a fixar sua atenção constante sôbre determinados objetos com exclusão de outros.

(169) Cfr. STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, q. 9, a. 1, in c. e ad 3um: I, q. 82, a. 4; *De Veritate*, q. 22, a. 2.

3 — Além desta causalidade, pode-se atribuir à vontade, como apetite elícito, uma função *cognitiva*, um *juízo de valor* sobre a existência e natureza dos objetos considerados — *Não*, porque as duas ordens, intelectual e volitiva, apesar das causalidades exercidas mutuamente uma sobre a outra, permanecem distintas e irreduzíveis.

Intuição (e conhecimento) é *presença* ou *consciência* de um objeto; pelo contrário, *querer* é tender *para* um objeto. *Julgar* é *dar-se conta* de um valor, de uma relação, de uma verdade; é *dizer* o que é, é *assentir* à evidente manifestação do ser *no* e *pelo* pensamento. *Querer*, pelo contrário, é *consentir*, *aderir* a um objeto, a uma verdade, como a um *bem*; pressupõe pois o conhecimento e a avaliação deste objeto como bem, porque *ignoti nulla cupido*.

O Juízo, por conseguinte, não é uma opção, uma escolha. Conhecimento e juízo são *evidência*, *clareza*, *objetividade*, *necessidade*, *teoria*; pelo contrário, a opção, como pura escolha, i. é, abstração feita dos motivos intelectuais que a orientam, é *obscuridade*, *subjetividade*, *praxe*, *arbitrariedade*.

Faltando-lhe a evidência *intrínseca* do objeto não poderá a inteligência ser necessitada a afirmá-lo (n. 20); poderá contudo buscar e achar uma *garantia* (= a evidência *extrínseca*), ou no valor de uma testemunha ou em outros fatos, da verdade de um juízo e da conveniência ou obrigatoriedade em emití-lo. A vontade então, que é a tendência para o bem, poderá *imperar* à inteligência que admita esta verdade com *ato de fé* (n. 25). Mas neste ato, quando é sincero e consciente, “queremos crer” porque temos *razões* (conhecimentos intelectuais) para crer: “não havia de crer, diz Sto. Tomás, se não *visse* que se pode e se deve crer”. E estas razões, o império da vontade não as modifica nem as pode suprir: crer sem razões (= sem evidência extrínseca, sem a evidência da *credibilidade*), crer unicamente porque “queremos crer”, não crer unicamente porque “não queremos crer”, não é ato sinceramente humano digno de uma pessoa racional. Mesmo assim, este ato supõe por parte da inteligência o conhecimento prévio deste capricho da vontade, como único motivo (ao menos explícito) da sua decisão.

Também para uma escolha feita de acôrdo com exigências ou tendências objetivas e verdadeiras, se ela é ato consciente e não comportamento meramente instintivo, é preciso que estas tendências e exigências passem primeira pela inteligência

e sejam por ela reconhecidas como “motivos” ou “postulados”: só então poderão influir, atraindo a vontade, como vimos supra (n. 132, 4).

Afetividade e Conhecimento.

134. Na afetividade ou nas “disposições afetivas” estão compreendidas as inclinações instintivas próprias da natureza humana, as inclinações individuais provenientes do complexo biológico-psíquico de cada um, e as inclinações e tendências provocadas pela atividade livre da vontade.

Não há dúvida que muitas vezes formulamos juízos não por pura evidência de princípios especulativos, mas seguindo a inclinação e o atrativo experimentados no momento: *judicium per modum inclinationis* (170), movidos por amor, ódio, temor, simpatias ou antipatias, etc. É evidente que um tal modo de julgar não contém por sua natureza uma garantia de verdade. Mas podem as disposições afetivas contribuir para um conhecimento mais profundo e mais rápido do objeto para o qual nos inclinam?

1 — *Fundamentalmente*, elas influem movendo, atraindo, aplicando o conhecimento a um determinado objeto, o qual por causa destas tendências assume para o indivíduo um interesse maior. É pois uma função de *direção*, de orientação, de preferência e, indiretamente, de *delimitação* nos objetos submetidos ao conhecimento. É uma evidência de experiência quotidiana, quanto o caráter, o sentimento, as inclinações, o amor influem em cada um para determinar a escolha dos estudos a que se vai dedicar, e conseqüentemente, o curso teórico de sua vida cognitiva. Por outro lado, disposições, tendências e hábitos, contrários a um determinado assunto, diminuirão ou até impedirão de todo o empenho em estudá-lo: assim se explica, por ex., a ignorância de muitos em matéria religiosa.

Dêste modo a orientação preferencial ou exclusiva da atividade intelectual, provocada pelas disposições afetivas para certos objetos, pode ser responsável por ignorâncias profundas, que por sua vez irão influir no comportamento da pessoa com conseqüências para toda a existência.

2 — Mas além desta influência fundamental podemos reconhecer nas disposições afetivas e no amor uma função

(170) S. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 1, a. 6, ad 3um.

direta, positiva ou negativa, em relação ao conhecimento do objeto? São elas um *auxílio* ou um *obstáculo* para se obter um conhecimento verdadeiro? O amor ou a tendência para com dado objeto pode valer como instrumento de um conhecimento mais profundo e verdadeiro d'êste objeto? — Responde-se:

a) O amor e as tendências afetivas de um dado objeto contribuem em fazer *convergir*, em polarizar e *concentrar* sobre êste objeto a *atenção* de todas as faculdades cognitivas da pessoa, pondo-a d'êste modo nas condições favoráveis para um conhecimento mais profundo. Não é que as tendências e o amor sejam elas-mesmas faculdades cognitivas, com olhos próprios para ver o objeto; mas estimulam e intensificam a atenção e consequentemente a penetração das faculdades cognitivas: "pois agimos com mais atenção naquillo de que gostamos, e a atenção ajuda a operação" (171).

b) As tendências afetivas e o amor fazem com que o objeto se apresente como revestido a nosso respeito de umas relações de conveniência, aperfeiçoamento ou prazer. Sob êste ponto de vista, não é possível *a priori* determinar se êste influxo é útil ou danoso ao conhecimento.

Será um *auxílio útil*, se a orientação destas tendências corresponder realmente à *objetividade*, i. é, se estas relações com que o objeto é apresentado não são puramente subjetivas, mas estão de acôrdo com a razão, correspondendo de fato à autêntica e genuína essência do homem e à sua verdadeira finalidade e, por conseguinte, ao valor real que o objeto tem para esta essência.

Será, pelo contrário, um *obstáculo* ao conhecimento verdadeiro, se estas tendências afetivas, contrárias à genuína essência e finalidade do homem, revestirem o objeto de relações puramente *subjetivas*, falsificando-o e pervertendo-lhe o valor. Em vez de auxiliar, têm então as tendências afetivas uma influência nociva, tolhendo ou obscurecendo a visão serena da realidade, como uma neblina que impede a visão do panorama quando densa, ofusca-o quando menos densa, ou só o deixa entrever a intervalos desiguais quando intermitente. (172)

A inteligência conserva, sim, toda a sua capacidade visual, mas fica impedida de contemplar o seu objeto ou, se o entre-

(171) S. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, q. 23, a. 3.

(172) Cfr. BORTOLASSO, *art. cit.*, p. 378.

vê, não será com perfeita clareza, mas como que através de um diafragma deformante e meio opaco. (173) É neste sentido que a paixão cega a razão e leva o homem a erros e ações lamentáveis.

135. Donde provém que um juízo formulado em base a uma determinada inclinação *possa ser verdadeiro?*

A origem primeira e fundamental deve ser colocada no sábio finalismo e na unidade que o Criador inseriu na natureza humana: *finalismo*, pelo qual somos espontaneamente atraídos por tudo o que é conforme com a nossa natureza e lhe é conveniente, e pelo contrário sentimos uma repulsa instintiva por tudo o que lhe é disforme e inconveniente; *unidade*, pela qual tudo no homem está, direta ou indiretamente, ao serviço da inteligência, a quem compete guá-lo na consecução do seu fim último. (173a)

Donde provém que este juízo por inclinação afetiva *possa* levar-nos a um conhecimento do objeto *mais profundo e mais fácil?*

Provém formalmente da espécie de "consonância", de "afinidade", de "conaturalidade", que a inclinação ou disposição afetiva, quer natural quer adquirida — e mais ainda quando exercitada até tornar-se um hábito, uma quase segunda natureza — estabelece entre a pessoa e o objeto.

Por isso, é chamado *conhecimento por conaturalidade*, "*judicium per quamdam connaturalitatem*".

Torna-se então o conhecimento quase experimental, tão rápido que parece intuitivo, e penetra no objeto até profundezas e pormenores inatingíveis por outra via.

Assim, o artista habilitado por longo exercício não precisa mais recorrer explicitamente a princípios teóricos para colhêr, com maior prontidão e segurança do que outros, a beleza característica, e nos seus pormenores próprios, de uma paisagem, de uma situação dramática... É prevenido, por assim dizer, pela comoção es-

(173) "A filosofia cristã não negou nunca a utilidade e eficácia que provém das boas disposições da alma toda, para conhecer e abraçar as verdades religiosas e morais; pelo contrário, ela sempre ensinou que a falta de tais disposições pode ser a causa pela qual a inteligência, sob o influxo das paixões e da vontade transviada, se obscureça a tal ponto que já não consiga ver a verdade." PIO XII, *Enc. "Humani Generis"*, n.º 32,

(173a) Cfr. BORTOLASO, *art. cit.*, pp. 380-381.

tética que experimenta ao contemplá-la, e por esta comoção se deixa guiar no seu juízo. — Assim, um regente de orquestra percebe a menor desafinação, que outros menos exercitados nem advertem. — Também o amor suscita, em quem ama, uma particular intuição ~~para tudo o que se refere ao objeto amado: assim, a mãe sabe descobrir no filho pormenores de temperamento e disposições imperceptíveis aos outros.~~

136. *Note-se bem*, porém, que, como vimos, sòmente uma conaturalidade *autêntica e objetiva* pode auxiliar o conhecimento. Que ela seja tal, não é o *simples fato* de termos uma tendência afetiva, um amor para com um objeto, que nò-lo poderá manifestar. Pois a consonância, que o amor por sua natureza suscita sempre entre a pessoa e o objeto amado, *por si* é de ordem puramente *psicológica* e não de ordem cognitiva. Por isso, deverá ela mesma, bem como o próprio amor, ser avaliada à luz dos princípios do ser, de causalidade e de finalidade, por um juízo da inteligência, único ato capaz de discernir valores, a fim de ver se realmente é objetiva, i. é, conforme com a nossa natureza e os ditames da razão.

Há um caso contudo, em que a atração ou a repulsa podem fundamentar um juízo mais seguramente verdadeiro. É quando uma pessoa virtuosa julga e avalia o caráter de uma situação ou de uma ação concreta, relacionada com a virtude que possui e quer conservar.

É bem diferente conhecer uma virtude pelas definições e exposições de um tratado de moral e conhecê-la pela experiência longamente vivida de sua prática. Colocado diante de uma situação complexa, o homem *virtuoso* sabe escolher com surpreendente clareza, facilidade e segurança, o caminho a seguir ou o valor moral de uma ação, sem recorrer a raciocínios, mas se deixando guiar pela atração que êste caminho ou esta ação lhe inspira.

É porque a prática da virtude criou nêle, para com os objetos correspondentes ou relacionados com esta virtude, uma particular "proporção" e "consonância" que torna mais fácil e profundo o conhecimento dêstes objetos, e uma atração "conatural" sòbre a qual pode com direito basear-se para formular um juízo reto. (174)

Esta atração é então "índice" de verdade e objetividade, porque sendo a virtude por sua natureza um hábito *racional*, os

movimentos afetivos que ela suscita diante do seu objeto indicam uma conformidade com os ditames da razão. (175)

Mas mesmo neste caso do hábito virtuoso, são ainda possíveis desvios, exageros ou aberrações (como, por ex., o escrúpulo), os quais manifestam claramente que a disposição ou atração afetiva *por si só* não é teórica e necessariamente válida e genuinamente objetiva nem critério absoluto, mas precisa ela mesma ser submetida, na determinação do seu valor, a uma avaliação da razão.

137. Como procede a razão nesta avaliação?

1. A inteligência conhece evidentemente os atos da vontade: atesta-o a experiência interna, pois sabemos que estamos querendo, amando, odiando, desejando...; e a vontade não é senão a inclinação que segue o ato da inteligência. Estes atos são conhecidos não somente de um modo abstrato na sua essência universal e específica, mas também concretamente e na sua singularidade, pois os experimentamos enquanto se estão desenvolvendo. Donde a inteligência, que conhece também a finalidade da nossa natureza e da vontade, pode comparar com esta finalidade os objetos e a finalidade própria destes atos e deduzir se há realmente conveniência e conformidade ou não, i. é, se para nós estes objetos e estes atos são realmente um bem ou não. Deste modo fica verificado se a consonância e conaturalidade afetiva experimentada é genuína e objetiva, ou puramente subjetiva e ilusória.

2. No conhecimento por conaturalidade, a inteligência não faz explicitamente esta verificação, mas da consonância e atração concretamente experimentada argúi logo a bondade do objeto que a provocou, entrevendo de algum modo a sua conveniência com a natureza humana. Daí, ser menos claro este conhecimento do que o conhecimento lógico e dedutivo;

(175) É principalmente a estes hábitos virtuosos e acêrca dos bens morais que se refere a doutrina da conaturalidade afetiva, como já em ARISTÓTELES (*Ética a Nicómaco*, lib. 3, cap. 6), também em STO. TOMÁS (*Summa Theol.*, II-II, q. 45, a. 2; q. 1, a. 4, ad 3um).

A esta doutrina alude PRO XII na *Enc. cit.*: "Mais ainda, o Doutor comum é de parecer que a inteligência pode de algum modo perceber os bens superiores de ordem moral, seja natural, seja sobrenatural, enquanto experimenta no seu íntimo uma certa "conaturalidade", seja na ordem natural seja como fruto da graça, com os ditos bens; e é manifesto quanto este conhecimento, embora sub-obsuro (no texto latino: *vel subobscura*), possa ser de ajuda à razão nas suas pesquisas" (n.º 32).

não o pode pois substituir, mas antes, como vimos, é por êle avallado e verificado.

3. A vontade e o sentimento não têm nenhum poder intuitivo (n. 133, 3); não podem pois dar, mesmo nas verdades morais, uma certeza que a razão seja incapaz de alcançar. Donde nunca substituem a razão. O amor, a conaturalidade, a atração, têm somente uma função *subsidiária*, que consiste em orientar, auxiliar e intensificar o esforço da intelligência na pesquisa da verdade, à qual, depois de atingida pelo raciocínio, torna a adesão mais pronta e mais firme, fazendo amar, saborear e viver esta verdade. (176)

138. Conaturalidade análoga encontramos nas virtudes sobrenaturais. Quem possui a virtude sobrenatural da fé, experimenta uma especial facilidade para admitir a verdade revelada e ensinada pela Igreja, e uma especial inclinação e atração que o guia no discernir o que é realmente conforme com esta fé.

È por esta conaturalidade que muitas almas simples julgam às vêzes com tanto acêrto sôbre verdades de fé. — O amor de Deus, fruto da graça santificante que é princípio na alma de uma participação da vida divina, põe em ato e exprime por si-mesmo uma autêntica, embora análoga, conaturalidade com as coisas divinas.

Ter um juízo reto por conaturalidade sôbre coisas divinas é atribuído por Sto. Tomás à "sabedoria", enquanto é dom do Espírito Santo, dom "cuja causa, a caridade, reside na vontade, mas cuja essência reside na intelligência, a quem pertence julgar retamente". (II-II, q. 45, a. 2). Este juízo, quando provém autenticamente desta sabedoria, traz consigo certeza infalível. Mas na presença e manifestação do amor de Deus, mesmo em experiências religiosas, são possíveis ilusões e contrafações, como, por ex., as falsas expressões de "misticismo" em pessoas certamente sinceras. Donde também na conaturalidade sobrenatural, para discernir a verdade, é necessária a verificação da razão iluminada pela fé, e às vêzes o alto juízo da sabedoria mesma da Igreja. Também esta conaturalidade sobrenatural tem função puramente subsidiária.

139. CONCLUSÕES. — Podemos resumir tudo o que dissemos acêrca do influxo da vontade, do sentimento, da conaturalidade afetiva sôbre o conhecimento humano nas seguintes conclusões:

(176) "Mas uma coisa é reconhecer o poder que têm a vontade e as disposições da alma para ajudar a razão a atingir um conhecimento mais certo e mais firme das verdades morais, outra coisa é quanto vão espalhando êses inovadores, a saber: que a vontade e o sentimento têm um certo poder intuitivo e que, não podendo o homem discernir com certeza aquilo que deve abraçar como verdadeiro, se serve da vontade, determinando por ela a sua livre escolha entre duas opiniões opostas, confundindo assim indevidamente conhecimento e ato de vontade." Pio XII, *Enc. cit.*, n.º 32.

1) *É a inteligência a única faculdade com poder perceptivo-intuitivo do universo e da verdade do ser.*

2) *Na sua atividade e no seu desenvolvimento, ela é condicionada pela situação da pessoa inteira e particularmente pelas disposições volitivo-afetivas.*

3) *Vontade e disposições afetivas não possuem intencionalidade ou conhecimento próprio, e muito menos são capazes de um juízo, de uma apreciação sobre o ser, a realidade e a vida. Portanto, uma fé entregue unicamente à vontade e às tendências afetivas é teoricamente injustificada e por conseguinte atitude puramente subjetiva.*

4) *Vontade, disposições afetivas, amor, quando objetivamente orientados, são um auxílio eficaz para a atividade cognitiva racional, principalmente nas verdades de ordem ético-religiosa, natural e sobrenatural.*

5) *Porém a consonância ou conaturalidade afetiva e o amor, não são por si só argumento e princípio de objetividade e de verdade no conhecimento. Seu significado e sua avaliação devem, pelo contrário, em última análise, ser atribuídos à atividade teórico-racional da inteligência, porque somente a inteligência, baseada nos primeiros princípios, ou na experiência, ou em verdades reveladas, pode julgar e avaliar os vários conhecimentos por conaturalidade.*

É a inteligência que compete "*recte judicare*"; e se à esfera afetiva em geral se deve reconhecer o poder de *facilitar* a consecução da verdade, dela contudo se deve excluir toda e qualquer "*vis intuendi*" ou poder cognitivo próprio. (177).

CONCLUSÃO

dêste estudo sobre o Conhecimento humano :

O Intelectualismo realista moderado.

140. "Segundo Aristóteles, Sto. Tomás e a maioria dos Escolásticos, as idéias e os princípios são a obra comum de duas causas subordinadas: uma sensível, a saber os dados dos sen-

(177) Cfr. U. VIOLINO, *art. cit.*, pp. 204-205.

"Pretender mais, conclui BOYER, S. J., é atribuir o critério da verdade às faculdades cegas do querer e do sentimento. É despojar a inteligência de sua função própria de demonstrar a existência de Deus e as outras verdades necessárias à vida moral". (*Les leçons de l'Encyclique "Humani Generis"*, em *Gregorianum*, 1950, p. 538.

tidos que apresentam à inteligência, por intermédio da imaginação, os objetos materiais singulares que nos rodeiam; outra *inata, supra-sensível, ativa, a inteligência* que elabora estes dados (contra os Empiristas), sem lhes acrescentar nenhum elemento representativo (contra os Racionalistas, Idealistas e Relativistas); que deles desprende (com o intelecto agente) e nêles percebe (com o intelecto possível) o essencial, o necessário, numa palavra o tipo de ser; a universalidade e a objetividade real das nossas idéias e de nossos princípios ficam assim explicadas e salvaguardadas, temos verdadeiramente *a ciência do real*.

“A inteligência não tem em si-mesma nem idéias inatas, nem preformações, nem formas subjetivas: pura potência na ordem cognitiva, tem somente sua natureza, aquillo sem o que não seria ela uma inteligência, i. é, o poder de perceber no sensível o inteligível. Se ela é, ao nascer, como uma tábula de cera virgem imaterial na qual nada ainda está escrito, ela é também um estilete espiritual, capaz de escrever sobre si-mesma à luz da experiência: desta experiência tira as suas idéias por abstração das coisas concretas que não são elas mesmas senão idéias realizadas. Unida essencialmente aos sentidos, vê por reflexão que é de tal objeto sensível real que tirou tal tipo de ser e, pelo juízo, lh'o atribui.

“Quanto aos princípios, são eles juízos sobre as propriedades mais gerais e mais essenciais do ser, que a evidência lhe impõe apenas lhes conhece os termos e que se tornam depois as regras vivas do seu pensamento sobre qualquer ser.

“Dêste modo o homem conhece exatamente, sendo adequadamente, o mundo existente, composto sem dúvida de indivíduos indefinidamente variados e mutáveis, mas onde se encontram múltiplos tipos de seres semelhantes. Pelos sentidos externos percebe os indivíduos concretos mutáveis; pela inteligência, entende mais ou menos claramente o que eles são substancial ou acidentalmente, os tipos de ser em si imutáveis, as essências que eles realizam. Assim, graças à união substancial do composto humano, dotado juntamente de sentidos e de uma inteligência, o homem conhece o duplo aspecto das coisas, o que há nelas de individual e mutável, o que há nelas de universal e de imutável, e, no juízo, faz a síntese destes dados diferentes, para afirmar que tal objeto concreto realiza em tal momento tal tipo geral de ser. Nossos conhecimentos são pois

inadequados à realidade, fragmentários, progressivos, obtidos com o concurso e por atos múltiplos de diversas faculdades do mesmo eu: mas nem por isso são errôneos. A inteligência humana ~~ocupa sem dúvida o último lugar entre as inteligências;~~ constrangida que é a buscar o seu objeto nos dados materiais dos sentidos e sujeita às lentidões do juízo e aos ziguezagues do raciocínio; não deixa porém de ser uma verdadeira inteligência que eleva o homem bem acima do bruto, tornando-o pessoa livre, e que abre diante do seu olhar, mais ou menos penetrante, a imensidade do ser, *dos seres criados como do Ser por essência que é Deus.*" (178)

(178) HENRI COLLIN, *Manuel de Philosophie Thomiste*, vol. II : *Psychologie*, 1949, Téquif, pp. 310-311.

PARTE SEGUNDA

A ALMA HUMANA

Sendo a Religião um conjunto de relações morais entre o homem e Deus, ela pressupõe a existência dos dois termos e a capacidade no homem para a ordem moral. De Deus trataremos na parte seguinte. Acêrca do Homem, deixando para tratados mais apropriados questões interessantes sobre sua origem, antiguidade, etc..., estudaremos agora somente a sua natureza no que ela deve necessariamente conter para ser possível a ordem moral, isto é, a existência no homem de uma alma espiritual, livre e imortal.

Questões importantes, de cuja solução depende a orientação toda da nossa vida, como é evidente: bem diferente será esta orientação, se eu me considero um simples conjunto fortuito de partículas materiais, capaz de vibrar por algum tempo, mas que tem a decomposição como termo final; ou se reconheço em mim um ser espiritual, dono dos seus atos, dos quais deverá dar conta numa vida sem fim. A crise atual provém, na sua causa mais profunda, de uma apreciação errada sobre a natureza e a finalidade do homem. (179)

Para conhecer a natureza de um ser real, não se pode proceder "a priori", mas é preciso basear o estudo na análise dos fatos, observados todos sem preconceito sistemáticos; para depois procurar-lhes a causa, sempre à luz dos princípios evidentes da razão: é o caminho "empírico-racional" seguido sempre pela filosofia clássica e pela ciência verdadeira. (180)

(179) Sobre a crise do homem moderno, considerada nos seus males, na sua causa íntima e no único remédio eficaz, cfr. Pro XII, Enc. *Summi Pontificatus* (20 de out. de 1939). É essencialmente uma crise religiosa. Deus foi esquecido, veio a faltar o ponto de apoio, a lei, a sanção, o ideal orientador. Concepções materialistas, imanentistas, edonistas e pragmatistas, relativistas e agnósticas, tornaram a vida humana individual e social, uma vida laicizada, exteriorizada, materializada, e por isto mesmo animalizada, tentando fazer das piores depravações um costume, uma lei, um direito, uma organização, e até um critério de civilização. O resultado foi um homem, "o pior dos animais" (Aristóteles). Para reformá-lo, o rico como o pobre, o patrão como o proletário... é mister penetrar outra vez na natureza humana até a sua "forma", a alma, e readquirir o verdadeiro conceito do homem que é o conceito cristão. — Cfr. o estudo do R. P. ODDONE sobre a *Funzione sociale della Religione (Civiltà Cattolica, quad. 2286, 15 de out., de 1945, Roma)*. Leia-se a análise profunda do problema, feita pelo P. LEONEL FRANCA na sua obra *A Crise do Mundo Moderno*, José Olympio, Rio, 1941.

(180) "Entre os que fazem profissão de saber, há alguns que, ouvindo somente a experiência, não sabem senão recolher e amontoar fatos: são as *formigas* da ciência. Outros pelo contrário só ouvem a sua razão, e fabricam sistemas com as abstrações tiradas do seu espírito: são *aranhas*. A verdadeira filosofia, à semelhança das *abelhas* que recolhem o néctar das flores para elaborá-lo e transformá-lo, consulta e interroga a história natural e a experiência; depois interpreta e explica os seus dados

(De um modo geral os Tratados de *Psicologia racional*) (181)

- BOYER (*Carolus*) S. J., *Cursus Philosophiae*, 2 vols., Vol. II.
- BUYSSE (*Paul*) CÔNEGO, *Vers la Croyance*, Desclée, 1921, 5.^a ediç.
- COLLIN (*Henri*) CÔNEGO, *Manuel de Philosophie Thomiste*, Téqui, Paris, 1949, vol. II: ~~Psychologie.~~
- DUPLESSY (*Eugênio*) CÔNEGO, *Apologétique*, 3 vols., Bonne Presse, Paris, 1924, vol. I.
- FERNANDEZ DE SANTANA S. J., *O Materialismo perante a Sciência*, 2 vols., Lisboa, 1900; *Apologética*, I, Bases científicas da Religião, Lisboa, 1900.
- GAETANI (*Fr. M.*) S. J., *L'Uomo*, Gregoriana, Roma, 1946.
- GIACON (*C.*) S. J. *Le Grandi Tesi del Tomismo*, Marzorati, Milano, 1948.
- JOLIVET (*Régis*), *Traité de Philosophie*, 4 vols., Lyon, 1941, vol. II.
- MATTIUSI (*Guido*) S. J., *Le XXIV Tesi della Filosofia di S. Tomaso d'Aquino*, Gregoriana, Roma, 1947.
- OLGIATI (*Fr.*) MONS., *I Fondamenti della Filosofia classica*, Vita e Pensiero, Milano, 1950.
- PETAZZI (*José*) S. J., *Corso di Cultura Superiora Religiosa*, Trieste, séries II e III (Anos 1933-1936), ou Ediç. Lampade Viventi, Venezia, Vol. II e III.
- SALIM (*E. I.*) MONS., *Ciência e Religião*, 2 vols., S. Paulo, 1941, vol. I.
- SINIBALDI (*Dom Thiago*), *Elementos de Philosophia*, 2 vols., 4.^a ediç., Roma, 1923, 1916.
- THONNARD (*F. I.*) A. A., *Précis de Philosophie*, Desclée, 1950.
- ZACCHI (*A.*) O. P., *L'Uomo*, 2 vols., 1920, reeditado por Ferrari, Roma, 1946.

à luz dos princípios e do raciocínio. É precisamente na união destes dois elementos e no emprêgo simultâneo da experiência e dos princípios que reside a esperança da verdadeira ciência." (FRANCISCO BACON, *Novum Organum*, I, 96).

A existência da alma, a sua espiritualidade e imortalidade, e a liberdade humana foram repetidas vezes reveladas na Sagrada Escritura, como veremos na exposição do dogma da criação do homem. São porém verdades demonstráveis também pela razão humana. Tal foi sempre o ensino da Igreja. Por ex., na proposição submetida à assinatura de Bonnetty, suspeito de fideísmo: "A razão pode provar, com absoluta certeza, a existência de Deus, a espiritualidade da alma e a liberdade humana". De fato, admitiu-as sempre o conjunto da humanidade e demonstraram-nas pagãos, como Aristóteles. — É pois com as forças naturais da razão e filosoficamente, que vamos estabelecer estas verdades.

(181) Indicamos aqui tão somente as obras mais citadas no decurso do tratado.

CAPÍTULO PRIMEIRO

EXISTÊNCIA E ESPIRITUALIDADE DA ALMA HUMANA.

ARTIGO PRIMEIRO

EXISTÊNCIA DA ALMA

TESE VIII. — Em todo ser vivo existe uma alma, e uma só.

141. I — Segundo o testemunho de todos, são seres vivos os que *movem a si mesmos*, que se põem a si mesmos a agir; consideram-se como mortos desde que não apresentam mais esta característica: "*Vivum est ens cui convenit secundum suam naturam movere seipsum ad operandum.*" — Entendendo aqui por "movimento" qualquer operação, mesmo se o agir não acarreta nenhuma mudança no ser vivo, como acontece em Deus.

Mover-se a si mesmo, significa que o térmo da ação não passa para um ser externo, mas permanece no agente mesmo e o aperfeiçoa: daí chamar-se ação *imaneute*, como a "visão" que é produzida no que sente e permanece nêle como sua perfeição. É a ação *vital*. Pelo contrário, nos seres não-vivos, a ação vai sempre terminar num ser distinto; por isso é chamada ação *transeunte*, como a ação pela qual o fogo aquece a água.

A ação imaneute supõe: *em todos os seres vivos*, um princípio operativo em fôrça do qual êles, ao menos parcialmente, se põem por si mesmos a agir, ao passo que os seres não-vivos, deixados a si mesmos, permanecem inertes; — *nos seres vivos criados*, em que a ação é uma modificação que vem acrescentar-se à sua essência, umas partes distintas, das quais uma possa mover a outra.

É evidente que *não todos os corpos são vivos*. Logo, não é formalmente por ser corpo, que um ser é vivo, mas por um outro elemento que não é corpo.

É também evidente que *entre os corpos vivos e os não-vivos a diferença não é somente acidental ou de grau, mas é essencial ou de natureza*. Prova-se:

a) pelo modo *essencialmente* diverso de agir: *imanente, nos seres vivos; só transeunte, nos não vivos*;

b) por todo o *comportamento inteiramente diverso* nos vivos e nos não-vivos: *nos vivos*, as partes são heterogêneas, desenvolvem-se desde a forma de embrião até um tipo com tamanho e forma bem definidos em cada espécie; a vida se mantém por alimentação ou assimilação de novas substâncias, e se propaga pela elaboração com matéria própria de germens capazes de dar outros indivíduos da mesma espécie; — *nos não-vivos*, pelo contrário, as partes são homogêneas, não há crescimento por alimentação (mas só por justaposição, nos cristais), nem há tamanho ou forma determinada em cada espécie, nem há geração, etc...

Logo o ser vivo constitui uma essência substancial, um tipo de ser *especial*, e por conseguinte, na substância do corpo vivo, além da matéria, há de haver um outro elemento essencial pelo qual o corpo é vivo, e que por isso é chamado *princípio vital* ou *alma*. (182)

(182) Este elemento essencial, a alma, é a *forma substancial*, que, compondo-se com a "matéria prima", faz com que o composto seja corpo vivo, e de tal espécie de vivente. — É a aplicação ao ser vivo da doutrina do ILEMORFISMO (ulé = matéria, morfê = forma), que em todo e qualquer corpo *natural* (átomos, moléculas, compostos químicos) reconhece a necessidade de um duplo elemento essencial: a matéria prima e a forma substancial, para explicar as propriedades especificamente diversas dos vários tipos estáveis de corpos e as mudanças substanciais observadas nas combinações químicas e na alimentação dos viventes. — Para a exposição do Ilemorfismo, cfr. os tratados de cosmologia, por ex., P. HOENEN S. J., *Cosmologia* (Gregoriana, Roma, 1949) e *Filosofia della Natura Inorganica* (trad. ital., La Scuola, Brescia, 1949); — C. BOYER S. J., *Cursus Philosophiae*, Vol. I, pp. 449-510; — F. J. THONNARD, A. A., *Précis de Philosophie*, pp. 412-446 e pp. 838-839.

O Ilemorfismo não se opõe às teorias da física atômica e nuclear: à análise experimental pertence estabelecer as leis do movimento, determinar o número de elementos, descrever suas propriedades e suas combinações; à análise filosófica pertence indagar mais profundamente as condições gerais da possibilidade mesma destes movimentos, mudanças, atividades e combinações dos elementos e dos corpos, dando a razão íntima e essencial do que a ciência experimental encontrou nas suas pesquisas. Donde, longe de se opor, completam-se: por ex., várias dificuldades da física infra-atômica (como as suscitadas pela teoria dos *quanta* de Planck, pelo princípio de indeterminação de Heisenberg) seriam talvez evitadas, se os corpúsculos no átomo não viessem mais considerados como outros

142. II — *Este principio vital (ou alma) é ÚNICO em cada ser vivo.*

a) Assim o exige a *unidade* íntima encontrada na *finalidade* das operações vitais e do organismo, observando: — o ~~desenvolvimento da célula-mãe, que sempre se dá num maravilhoso conjunto de órgãos até formar o organismo completo, estrutura onde os vários órgãos são conexos e ordenados a um mesmo fim; — a manutenção desta estrutura pelo esforço unido e ordenado de todas as partes, que agem primariamente para o bem do todo: por ex., na nutrição, na reparação de partes lesadas...; — a elaboração dos germens capazes de reproduzir o organismo específico... Uma tal unidade funcional supõe necessariamente uma unidade substancial no ser vivo.~~

b) Assim o atesta em nós a *consciência*, testemunha interna de todos os nossos atos, e que os refere todos ao mesmo "Eu", como a um *único vivente* que os está produzindo e *experimentando todos*: é o mesmo "Eu" que sente dor, caminha, está alegre, pensa, quer..., o que seria impossível experimentarmos em nós, se várias fôsse as almas e por conseguinte os viventes. (183).

tantos individuos "actu" existentes e distintos (cfr. por ex., DE BROGLIE *Physique et microphysique*, Albin Michel, Paris, 1947, p. 200-2, p. 203-4, p. 207-8, p. 212-25), agindo individualmente, mas como fazendo parte de um todo de uma natureza específica, que é a causa de toda a atividade. — É talvez a auxílios desta natureza que aludia PLANCK ao afirmar: "Poderia dar-se que, no estudo da solução da presente crise atravessada pelas ciências, voltassem a viver e exercer seu influxo benéfico opiniões filosóficas caídas no esquecimento (dos cientistas). O estudo dos grandes filósofos poderá ser de grande utilidade para os cientistas. Os tempos, em que filosofia e ciências naturais se hostilizavam mutuamente, acabaram, e devem ter acabado para sempre". (*Naturwissenschaften*, 1928) (Citado por OLGIATI, *I fondamenti della filosofia classica*, p. 253).

As ciências físico-matemáticas e a filosofia são complementares e devem auxiliar-se mutuamente para explicar totalmente a realidade física.

Cfr. sobre isso THOMARD, obra cit., pp. 388-405; F. SELVAGGI S. J., *La Sostanza nell'Eucaristia e la fisica moderna*, Gregorianum, 1949, pp. 7-45 (ou Coll. Opusc. Apologetici S. O. S., Chieri, série X, ns. 148-149-150); *Distinzione e Complementarità tra fisica e filosofia*, na *Civiltà Cattolica*, quad. 2378 (18 de julho de 1949) ou em *Filosofia delle scienze*, 1953, pp. 311-335; *La sostanza nella fisica dei quanti*, *ibid.*, quad. 2441 (1.º de março de 1952) pp. 510-523, onde o autor resolve as dúvidas e objeções de algumas teorias modernas contra a existência da substância aristotélica.

(183) "Por uma indubitável atestação da consciência estamos certos de sermos sensitivos e intelectivos: sou eu quem sente e quem entende. Ora, isto não se daria, se o princípio intelectual fôsse diferente da alma sensitiva. Porque, se fôsse diferente, poderia talvez conhecer quem sente;

c) A experiência ensina que uma operação intensa prejudica as outras atividades, o que não se deveria dar se as almas, princípios de atividade, fôsem várias. (184)

Logo, há no homem, como em todo ser vivo, uma alma, única, que não é corpo, nem matéria, mas um elemento essencial que com a matéria constitui a substância humana.

ARTIGO SEGUNDO

ESPIRITUALIDADE DA ALMA HUMANA

143. *Pergunta-se: qual é a natureza desta alma?*

O *CRITÉRIO* para determinar essa natureza é a *análise das operações, das atividades do ser vivo*, porque "*operari sequitur esse et est ei proportionatum*", i. é, o agir segue o existir e lhe é proporcionado, não somente enquanto é necessário existir para agir, mas enquanto o *modo de agir é função do modo de existir*, pois o princípio fundamental em força do qual o ser age é precisamente a sua essência, a sua natureza (primeiro princípio interno da atividade), da qual resultam os poderes de agir que são as faculdades.

Ora, em virtude do princípio de causalidade, o efeito não pode ser superior à sua causa, mas lhe deve ser proporcionado, pois: entanto é necessário recorrer a uma causa, enquanto é necessário achar a razão suficiente da existência do efeito; uma causa não proporcionada ao efeito não daria a razão suficiente deste efeito: o que nele superasse a causa não poderia provir dela, uma vez que ninguém dá o que não tem.

mas êle não sentiria. Perceberia talvez o corpo como termo do seu agir; não perceberia como suas próprias as mudanças do corpo mesmo. Teria talvez consciência de si, como de um motor do corpo, como de alguém que o tem em seu poder, mas não estenderia o seu "Eu" ao corpo mesmo, nem diria: eu sinto, eu padeço, eu me alimento, eu me peso na balança, enquanto tudo isso se dá no corpo mesmo. É necessário concluir que o mesmo princípio intelectual, um com o sensitivo, se une para constituir uma única substância com êste mesmo corpo que vegeta e que sente, i. é, com a matéria animada e viva." G. MATRUSSI S. J., *Le XXIV test...*, página 130.

(184) Donde, o vivente corpóreo (planta, animal, homem) não é uma simples "colônia de células" tendo cada uma a sua vida e atividade própria e independente.

Logo, nem da essência podem resultar faculdades de natureza superior à essência, nem as faculdades podem produzir efeitos superiores à sua capacidade, mas tal será a atividade, qual fôr a capacidade da faculdade; tal será esta capacidade, ~~qual fôr a natureza da essência da qual resulta a faculdade;~~ e por conseguinte, tal será o modo de agir, qual fôr o modo de existir.

Donde, pela natureza das operações se pode conhecer a natureza do ser agente. (185)

Analisando, pois, as atividades dos vários seres vivos poderemos estabelecer a *natureza* do princípio vital, da alma, de cada um.

TESE IX. — Em todo ser vivo, o princípio vital, a alma, é essencialmente superior às forças físico-químicas da matéria.

144. Alguns *materialistas* e *positivistas* querem reduzir as operações vitais, ao menos nas plantas, ou a movimentos *mecânicos* ou a reações *físico-químicas* dos elementos: HELMHOLTZ, VIRCHOW, BUCHNER, HAECKEL, LE DANTEC...

Na tese afirmamos, pelo contrário, que as ações vitais sendo imanentes, não se podem reduzir a simples efeitos das forças físico-químicas da matéria bruta, mas requerem um princípio interno, vital, *essencialmente superior*.

ARGUMENTO. — Em qualquer corpo vivo, as ações vitais são imanentes e superam as capacidades das forças físico-químicas da matéria bruta. — Ora toda ação supõe no agente um princípio ativo proporcionado, pois o modo de agir é função do modo de existir. — Logo, em qualquer corpo vivo, a alma é de natureza essencialmente superior às forças físico-químicas da matéria bruta.

(185) É o critério seguido em todas as ciências da natureza; reconhecem-no os mesmos materialistas: "A teoria positiva está obrigada a convir que o efeito deve corresponder à causa" (BUCHNER, *Matière et Force*, p. 218); — "contanto que a função seja proporcionada à organização e medida por ela" (KARL VOGT, *Leçons sur l'homme*, p. 12); "Não podemos medir diretamente nem as causas produtoras dos fenômenos nem as forças produtoras dos movimentos, mas podemos medi-las pelos seus efeitos". (WUNDT) (Citados em Buyssse, *Vers la Croissance*, p. 208).

Prova da Maior: Em qualquer corpo vivo encontramos:

a) a *nutrição*, pela qual substâncias externas são assimiladas, i. é, transformadas na substância do ser vivo e distribuídas por todo o organismo;

b) a *elaboração* do organismo, dirigida e executada segundo um tipo específico bem determinado, desde a célula-mãe até a forma adulta, conservando este organismo e dentro de certos limites reparando-lhe as lesões;

c) a *reprodução*, pela qual no organismo, por complicados e delicados processos, é preparada, formada e emitida uma semente capaz por sua vez de se desenvolver em outro indivíduo do mesmo tipo específico.

Ora tais operações: 1) *Fora do ser vivo* nunca são encontradas. — 2) *No ser vivo*: são operações *imanentes*, pois o seu termo permanece no ser vivo, que fica aperfeiçoado com elas; requerem o *concurso ordenado* de todas as partes do organismo, agindo não como indivíduos independentes, mas como partes de um todo para o qual primariamente agem, sacrificando até a própria utilidade para o bem do todo: o que supõe um princípio interno capaz de elaborar o mesmo organismo, constituindo as suas várias partes e dirigindo-as em vista da formação, conservação, reparação e reprodução do todo. (As forças físico-químicas conservam o seu valor no ser vivo, mas obedecem ao princípio vital que as dirige.) — 3) São evidentemente operações de ordem *essencialmente superior* às da matéria bruta, pois: é melhor ter em si mesmo o princípio ativo do próprio movimento do que ser inerte e recebê-lo simplesmente de fora; é mais perfeito poder assimilar substâncias externas, do que crescer por simples justaposição externa; é mais perfeito poder produzir um novo indivíduo do que não poder. Há no ser vivo, mesmo puramente vegetativo, um certo grau de autonomia e uma certa imunidade de influência externa na sua operação. (186) Com maior evidência ainda vemos a superioridade da vida *sensitiva* e da *intelectiva*.

Logo as operações do ser vivo superam as capacidades das forças físico-químicas da matéria bruta; donde em todo corpo vivo a alma é um princípio formal essencialmente superior à natureza inanimada.

(186) Cfr. MATTEUSSI, obra cit., pp. 114-116.

TESE X. — Como porém as operações vegetativas e sensitivas dependem intrinsecamente da matéria, o princípio vital das plantas e dos animais é ainda de ordem material, nem pode subsistir sozinho.

145. Uma operação depende *intrinsecamente* da matéria, quando a matéria faz parte da *causa produtora* desta operação, i. é, quando a ação mesma é produzida também pelo organismo como princípio operante, de tal modo que a faculdade não pode agir sem este concurso *causal* e *direto* do organismo. Então a faculdade reside num órgão, e a causa total da operação é o conjunto da faculdade com este órgão (= o *órgão animado*); por isso uma tal faculdade é chamada *orgânica*; ela está necessariamente ligada a este órgão e sem ele não pode agir nem existir.

São *orgânicas* todas as faculdades da vida vegetativa e da vida sensitiva, porque todas as suas operações dependem intrinsecamente da matéria.

1) Quanto à *vida vegetativa*, não há quem duvide, pois todas as suas operações (= os fenômenos *fisiológicos*) se exercem por meio das propriedades físico-químicas da matéria. (187)

2) Quanto aos *atos psicológicos da vida sensitiva*, embora constituam fenômenos de ordem superior aos fisiológicos, contudo também eles dependem intrinsecamente da matéria. Demonstra-se

a) *pela experiência interna*, que nos atos do tacto, do gosto e do olfato, às vezes também nos da vista e do ouvido, nos atesta uma modificação agradável ou dolorosa, que acompanha a sensação, e nô-la atesta como modificação do nosso corpo, como localizada, extensa, com as condições da matéria; assim no tacto, sentimos a impressão mesma produzida pelo objeto, e a sentimos como extensa e localizada na parte do corpo atingida (188);

b) *pela necessidade de uma impressão* proveniente do objeto sensível que venha determinar quem sente: esta impressão, por ter caracteres materiais e quantitativos (com um míni-

(187) Cfr. THONNARD, obra cit., pp. 464-465.

(188) Cfr. BOYER, obra cit., II, p. 59-60; MATTIUSI, obra cit., pp. 128-129.

mo e um máximo determinados), requer um órgão material que a receba;

c) *pela indole corpórea concreta e quantitativa* do objeto de *toda sensação*, i. é, pelo fato de a sensação não atingir ~~senão objetos materiais e de um modo material, e que supõe~~ uma faculdade da mesma ordem, i. é, ligada essencialmente às condições da matéria e por conseguinte tendo um órgão como princípio da sua ação. Donde a sensação, quer no *objeto* sentido, quer no *sujeto* que sente, permanece ligada às condições materiais e quantitativas.

Todos estes fatos supõem que a faculdade sensitiva não é puramente imaterial (como queria Descartes), mas orgânica, i. é, residente num órgão corpóreo, de modo que a causa total produtora da sensação seja o conjunto do órgão e da faculdade (= o órgão animado).

Logo as operações vegetativas e sensitivas, não sendo livres das condições da matéria, não superam a ordem material. (189)

3) Segue-se que a alma das plantas e dos animais não tem nenhuma operação que seja própria dela só, mas age somente em união e composição com a matéria; donde é somente nesta união e composição que ela pode existir, e não por uma existência que lhe seja própria. Logo *não é espiritual, nem pode subsistir sozinha*, mas acaba ao corromper-se o composto vivo, voltando para a potencialidade, i. é, para a capacidade da matéria, como a forma esférica da cera acaba quando a cera toma a forma cúbica, mas permanece (como possível, não como atualizada) na potencialidade da cera que pode retomar a forma esférica. — Não se deve pois conceber a alma das plantas e dos animais como uma substância *completa, uma espécie de espírito* existente nas plantas e nos animais *além* do organismo vivo que vemos; mas ela é somente o elemento essencial especificativo que, informando a matéria, faz com que ela tenha esta forma organizada capaz de vegetar e de sentir. (190)

(189) Sendo intrinsecamente ligada à matéria, a sensação é *acompanhada* de fenômenos mecânicos, físicos e químicos, mas não se identifica pura e simplesmente com estes fenômenos, como queriam os materialistas. Desta dependência provém também os influxos mútuos entre os fenômenos fisiológicos e os psicológicos. Cfr. SANTANNA, *Apologética*, p. 185 e seg. e H. COLLIN, *Manuel de Philosophie Thomiste*, 1949, II pp. 35-43.

(190) Cfr. MATTIUSI, *obra cit.*, pp. 132-133 e Con. E. J. SALIN, *Ciência e Religião*, Vol. I, p. 106.

TESE XI. — No homem, pelo contrário, no qual, além das operações vegetativas e sensitivas, há outras intrinsecamente independentes da matéria, a alma é estritamente espiritual e subsistente.

Prenações.

146. 1) *Material* é tudo o que depende *intrinsecamente* da matéria, ou porque a matéria *faz parte dêle*: assim o corpo; ou porque sem o concurso da matéria não pode nem *existir* nem *agir*: assim são as formas substanciais e accidentais dos minerais, das plantas e dos animais, e no homem as formas accidentais da vida corpórea, vegetativa e sensitiva. (191)

2) *Subsistente* é o ser que tem em si mesmo uma existência própria, e não existe tão somente como disposição ou forma de um composto de modo que com a destruição do composto deva deixar de existir.

3) *Espiritual* é toda realidade que *intrinsecamente*, na sua constituição e no seu ser, não inclui matéria nem dela depende.

É *espírito subsistente*, se fôr substância: assim Deus, Anjos, almas humanas; é *acidente espiritual*, se fôr disposição ou forma inerente ao espírito: assim a inteligência e a vontade, as qualidades intelectuais e morais nos anjos e nos homens (não em Deus, pois em Deus nada há de accidental).

4) Donde o *Ser espiritual* é aquêle que *pode agir e existir independentemente da matéria* (= pode subsistir, sem estar unido à matéria). Inclui: *simplicidade* (= não ter essência composta de vários elementos) e *subsistência* (= ter existência própria e independente da matéria).

5) *Existem seres espirituais?*

Seria arbitrário negá-lo *a priori*, pois a noção de *ser* não é sinônima da noção de *corpo, matéria*, nem a noção de *espírito* inclui em si alguma contradição; logo não se pode excluir a sua

(191) As vêzes chama-se *imaterial* de algum modo (*secundum quid*) o que não é matéria e possui alguma independência da matéria. Neste sentido se pode chamar de "imateriais" a todas essas formas, porque nenhuma é matéria, e algumas não estão sujeitas à inércia; mas estritamente falando (*simpliciter*) são materiais. — Ofr. THONNARD, obra cit., pp. 840-842, e classificação das formas substanciais, segundo a sua materialidade e imaterialidade.

possibilidade. (192) — Que existam de fato, deve ser provado. Como? Aplicando o *Critério* indicado supra (n. 143): pela análise das operações. Por si, bastaria uma *única* operação espiritual, pois *nunca* o efeito pode superar a causa.

I — Existem no homem operações diferentes das vegetativas e sensitivas.

147. É evidente, pois pensar, julgar, refletir, raciocinar, induzir leis universais, deduzir verdades novas, querer e desejar o bem em si, ter o sentimento do dever, de responsabilidade, o exercício das virtudes morais, numa palavra as operações da vida intelectual e volitiva, são ações diferentes das operações da vida vegetativa e sensitiva, e que nunca encontramos nem nas plantas nem nos animais. Donde quem definisse o homem: um corpo que vegeta e sente, daria uma definição incompleta; antes, não definiria o homem, pois deixaria de lado precisamente a característica específica do homem, que é a sua *racionalidade*.

É precisamente neste plano que se revela a espiritualidade substancial da alma humana, deduzida da espiritualidade das suas faculdades, a inteligência e a vontade, cujas operações se elevam acima dos determinismos da matéria, para atingir o abstrato, o transcendente, o eterno e o absoluto: objetos estes, que são evidentemente de ordem espiritual.

II — Estas operações da inteligência e da vontade são estritamente espirituais, isto é, intrinsecamente independentes da matéria ?

148. a) — Respondem

os *Materialistas*: como os atos da vida vegetativa e sensitiva, também os da vida intelectual e volitiva procedem das

(192) Nesta arbitrariedade cai necessariamente o materialismo. "Se construirmos logicamente o sistema, escreve A. FOULLÉE, percebemos que está contido nestas duas linhas: tudo é matéria, mas não sabemos o que é matéria; ser = matéria, matéria = X". Cit. em P. BUVSSE, obra cit., p. 178. É evidente que todo corpo, toda matéria é "ser", mas não é essencial e necessário à noção de "ser" receber a determinação de "corpóreo, sensível" para ser inteligível e realizável. A noção absoluta de "ser" diz: aquilo a quem compete existir *quocumque modo*, de qualquer modo que seja. Com que direito, pois, se pretenderia restringir e reduzir, *a priori*, este "*quocumque modo*" ao modo corpóreo e sensível? Não se pode pois, sem arbitrariedade, afirmar que todo ser é matéria.

fôrças da matéria bruta: são puros movimentos dos átomos ou ação dos nervos: “o pensamento é uma secreção do cérebro como a bils do fígado”. Assim, na antiguidade, DEMÓCRITO, EPICURO, LUCRÉCIO; — no séc. XVII, HOBBS; — no séc. XVIII, ~~HELVETIUS, D'HOLBACH, DE LA METTRIE, D'ALEMBERT~~; no séc. XIX, FUEBACH, BUCHNER, MOLESCOTT, VOGT, HAECKEL, LE DANTEC; no séc. XX, o COMUNISMO;

os *Sensistas* e *Associacionistas*: a diferença entre o conhecimento intelectual e o sensível é somente accidental; as idéas... não passam de sensações obtidas por associações de imagens (n. 59); donde a inteligência é uma imaginação um pouco mais desenvolvida que a dos animais, mas da mesma natureza; assim também, a vontade é simplesmente o apetite (tendência) sensível mais desenvolvido. Assim, LOCKE, HUME, CONDILLAC, *Positivistas* e *Fenomenistas* (como WUNDT, TAINE, WILLIAM JAMES), que negam também a existência da alma como *substância permanente* debaixo do fluxo das várias operações.

b) — Responde, pelo contrário, o ESPIRITUALISMO: estas operações são estritamente *espirituais, intrinsecamente independentes da matéria*; na sua produção as faculdades não se servem de nenhum órgão, são espirituais; donde é também espiritual a alma, da qual resultam e na qual residem.

Há somente uma dependência *extrínseca*: o organismo (os sentidos) é necessário, não como concausa que deva concorrer na produção mesma destas operações, mas somente como condição de atividade, enquanto deve fornecer dados e materiais dos quais a faculdade abstrai o seu objeto (n. 74). — Mas como a condição é extrínseca e prévia ao ato, esta dependência é puramente *extrínseca* e a faculdade, na sua operação, permanece *intrinsecamente* independente do organismo: é ela *sòzinha* que a produz. Assim, na iluminação de um quarto, a causa é a luz do sol, e não a janela (senão, abram-na de noite para ver), que é somente condição para a passagem dos raios solares. Na construção de uma parede, na pintura de um quadro, a causa é o pedreiro e o pintor; quem lhes traz tijolos e argamassa, côres e pincéis, é condição prévia para que eles possam depois exercer *sòzinhos* a sua atividade.

Donde esta dependência extrínseca é sinal de imperfeição na faculdade, mas *não se opõe à espiritualidade* dela, pois não impede que a operação seja própria dela só, i. é, produzida sem o concurso causal de um órgão.

Uma tal faculdade reside, não num órgão, mas na alma só; por isso é chamada *anorgânica*, e pode continuar a existir na alma quando esta se separa do corpo.

Tal é a doutrina tradicional da Humanidade: ANAXÁGORAS, PLATÃO, ARISTÓTELES... , os *Escolásticos* todos, os *Cartesianos*, LEIBNIZ, BERGSON... ; e a Ciência, que no século passado fazia alarido com o materialismo, volta-se agora, cada dia mais, para o espiritualismo.

A — As operações da INTELIGÊNCIA são espirituais.

149. I ARG. — Pelo objeto da inteligência.

São necessariamente espirituais as operações com as quais são atingidos objetos imateriais, i. é, sem as condições da matéria.

Ora com as operações da inteligência são atingidos objetos imateriais, sem as condições da matéria.

Logo as operações da inteligência são espirituais.

Prova da MAIOR:

a) *De um modo geral*, a operação é o meio de atingir o objeto, ao qual se une como o movimento ao seu termo; está portanto por sua própria natureza relacionada com o seu objeto. Assim, a visão não é senão o movimento com o qual a faculdade visual atinge o objeto colorido, que é o seu objeto externo próprio; o pensamento não é senão o movimento ou atividade vital, com a qual a inteligência atinge a natureza de um objeto. Ora o meio deve ser proporcionado ao seu fim próprio, para o qual tende por sua natureza, como o movimento ao seu termo próprio. Deve pois a operação ter intrínseca proporção com o objeto formal que ela atinge, e por conseguinte ser da mesma ordem que ele. Logo somente uma operação imaterial poderá atingir objetos imateriais. (193)

b) *No nosso ato cognitivo*, a união do objeto com a faculdade é obtida por meio de uma espécie impressa na faculdade (ns. 84 e 88). Quando a faculdade e o ato não são espirituais, mas intrinsecamente dependentes da matéria, esta espécie impressa contém as condições da matéria, porque é recebida

(193) Cfr. THONNARD, obra cit., pp. 482-487. De fato, como compreender que uma operação, exercendo-se debaixo das condições da matéria, possa atingir um objeto situado fora da ordem material, onde nenhuma destas condições pode realizar-se?

vitalmente numa faculdade material, e tudo o que assim é recebido deve forçosamente ter o modo de ser desta faculdade, pois: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Ora, evidentemente uma espécie impressa encerrada nas condições ~~materiais não pode representar um objeto que não tenha estas condições~~. Logo é impossível que com um ato não imaterial se possa conhecer um objeto imaterial. Donde, quando o objeto conhecido é imaterial, a operação é necessariamente imaterial. (194)

Prova da M E N O R:

As propriedades da matéria são a quantidade e as outras determinações que dela resultam, como a individuação, a figura, a côr, a resistência, a temperatura, o pêso, o lugar, o espaço, o tempo... Logo tudo o que não tiver estas propriedades não será material, mas imaterial. — Ora os objetos que a inteligência atinge com suas operações não têm estas propriedades. Assim:

1. — Pela *Simplex Apreensão* são formados *Conceitos*

a) *universais*, essencialmente diferentes das imagens sensíveis: por ex., os conceitos de homem, planta, triângulo, etc. O que os sentidos percebem e as imagens representam é sempre um singular concreto, *este homem, esta planta, este triângulo* particular, com suas condições concretas de *tal* figura, *tal* lugar, *tal* tempo... O conceito, pelo contrário, prescinde do *hic et nunc* e de todas as condições concretas individuais, representa uma natureza, um algo inteligível, com os caracteres de necessidade, de universalidade, de imutabilidade e de eternidade (ns. 61 e 64), sem nenhuma das propriedades da matéria. (195) Donde, na simples apreensão, o que é atingido e conhecido é sempre algo de imaterial, e mesmo os seres materiais são conhecidos *de um modo imaterial*;

(194) Cfr. BOYER, obra cit., II, p. 69.

(195) O que conhecemos com a idéia de homem, de planta, de pedra, de pêso... i. é, a natureza humana, a natureza da planta, da pedra, do pêso, não tem forma nem côr, nem resistência nem pêso, não ocupa lugar no espaço: a idéia de azul não é azul, a idéia de km não tem mil metros de comprimento, a idéia de quadrado não é quadrada, não tem pêso, nem cheiro, nem côr... O que a idéia nos dá a conhecer é a natureza "absolute considerata" (n.º 73), desmaterializada pela abstração universalizadora, prescindindo das suas realizações concretas no tempo e no espaço, e portanto fora do alcance da apreensão sensível (ns. 70-72),

b) de objetos existentes nos seres materiais, mas *que entendemos poder achar-se também em seres não materiais*; donde os conhecemos como não ligados necessária e intrinsecamente à matéria, i. é, como imateriais: ex., as noções de ser, causa, substância...;

c) de objetos *absolutamente fora da ordem material e sensível*, que nos seus elementos não contém nenhuma condição material: assim as noções de Deus, de alma, de dever, de justiça, de necessário, de contingente, de verdade...; assim também as *relações* entre os seres: igualdade, divergência, dependência..., pois a relação, como tal, não inclui nada de material.

Logo os objetos atingidos pela primeira operação da inteligência — a elaboração dos *conceitos* — são imateriais e por conseguinte esta atividade, que se processa fora da ordem sensível, é *imaterial*.

Reconhecem-no os mesmos materialistas, que para fugir da consequência (a nossa alma é espiritual) negam a existência de conceitos em nós, afirmando, como o positivista TAINÉ, que é uma "*ilusão psicológica*". Afirmção *absurda*: como já vimos (ns. 39, 50), o reconhecimento da ilusão, como tal, supõe o conhecimento da realidade, como o do erro supõe o da verdade. Donde a ilusão de termos idéas, supõe o fato de termos idéas. Como pode um ser material (qual seria o homem, segundo os materialistas) ter uma ilusão independente das condições da matéria, como é o pensamento? Seria como admitir que um jumento pudesse ter ilusões de cálculo infinitesimal. Afirmção *contraditória*: não é por meio de conceitos que negam os conceitos, admitindo com os fatos o que negam com as palavras?

Sòmente uma atividade espiritual da inteligência explica a LINGUAGEM. É lei constante que, na ordem física, as mesmas causas produzem regularmente os mesmos efeitos. Ponhamos que o homem todo seja só matéria. É claro então que impressões perfeitamente iguais feitas sobre esta matéria, por meio de sensações externas, produzirão sempre o mesmo efeito. E assim, a palavra do homem, tomada materialmente, não sendo senão uma série de sons articulados, se no homem tudo é matéria, produzirá fenômenos diversos se variarem os sons; mas se os sons fôrem os mesmos, também os efeitos deverão ser os mesmos. "Ora, contrariamente à lei enunciada, palavras completamente diversas produzem no homem fenômenos perfeitamente semelhantes, e palavras perfeitamente semelhantes, produzem fenômenos de todo diferentes. Um francês me vem ao encontro e me diz: "Comment vous portez-vous?" Eu respondo: "muito bem" e agradeço. Sobrevém um inglês e diz: "How do you do?" — Eu respondo: "muito bem" e agradeço. Um italiano: "Come stà?" Respondo também a êle "muito bem" e agradeço. Um alemão, um russo, um otentote terlam a mesma res-

posta, se, perguntando-me também eles na sua língua “como estou”, eu compreendesse a sua linguagem, i. é, se compreendesse a relação que há nestes vários povos entre alguns sinais e sons e algumas idéias : relação para a qual a matéria bruta é absolutamente inápta. Receba embora impressões e sons quanto se quiser ~~o nosso organismo; mas se tudo fôsse matéria, nós nunca poderíamos dar a mesma resposta a sinais diferentes produzindo impressões diversas...~~ (MONSABRÉ, *Exposição do Dogma*, Quaresma 1875, Conferência XVI).

Vice-versa, as mesmas palavras, os mesmos sons sensíveis, podem suscitar reações muito diferentes. Ouçamos ainda MONSABRÉ na mesma conferência :

“Eu leio em qualquer história : “O rei voltou para a sua capital; foi aí “qu’il mourut”. Este “qu’il mourut” deixa-me completamente insensível. Mas leio em Corneille :

— Que voulez-vous qu’il fit contre trois ?

— Qu’il mourût.

Logo sinto palpitante meu coração... e chorar meus olhos. Estas duas palavras *qu’il mourût*, comoveram todo o meu ser e penetraram até a medula dos meus ossos. Porque isso? Porque é que estava ainda há pouco tranqüillo, e porque é que agora não posso conter minha admiração? As palavras são as mesmas, a entonação não pôde mudar a impressão recebida, pois eu li silenciosamente. O mesmo órgão foi modificado do mesmo modo, deve ter produzido na massa cerebral a mesma reação. Eis a matéria apanhada em plena contravenção a suas próprias leis. Experimental explicar este mistério de outra maneira que não pela ação de uma força transcendente que vê o que a matéria não vê, não o poderéis”.

2. — *No Juízo*, num único ato conhecemos simultaneamente dois termos e comparando-os vemos o *NEXO* entre eles. Ora os sentidos só podem perceber partes justapostas, sucessivas, não porém o nexo, o qual não tem nenhuma condição material (não tem tamanho, nem forma, nem côr...). Logo os sentidos não podem julgar. — Nos juízos universais, vemos este nexo como *universal*, abraçando todos os casos possíveis. Ora os sentidos, ligados ao material, só podem atingir as qualidades exteriores do que é “*hic et nunc*”, não a essência em si mesma, nem o que deve ser, o necessário, o universal. Logo também o juízo transcende a ordem sensível e atinge o imaterial, e por conseguinte é uma atividade imaterial.

3. — *No Raciocínio*, quer *dedutivo* onde a inteligência vê o *nexo* entre as premissas e a conclusão (vendo os nexos de dois termos com um terceiro), quer *indutivo* onde ela vê a *lei universal* nas experiências realizadas, o que é atingido — os *nexos*, a *ilação* — é sempre algo destituído de qualquer

condição da matéria, incapaz por conseguinte de impressionar os sentidos. Logo também o raciocínio, que atinge o imaterial, é uma atividade imaterial.

4 — Ordenando lógica e harmoniosamente conceitos, juízos e raciocínios, a inteligência forma as diversas Ciências, teóricas e práticas, com as quais domina o mundo da matéria e o faz servir para a utilidade do homem; perscruta a natureza dos corpos, dos viventes, do homem mesmo, e de progresso em progresso, descobre as leis gerais e a ordem admirável do universo, subindo sempre das causas próximas e particulares para as mais gerais, até a mais universal, Causa Primeira, Primeiro Princípio e Último Fim, Ser Supremo, diante do qual se inclina reverente num culto religioso de adoração e submissão.

— Quem poderá afirmar que uma tal atividade da inteligência se reduz à atividade sensível e material? que entre elas a diferença é somente de grau, não de natureza? (196) Parte, sim, a inteligência de dados fornecidos pelos sentidos, mas é somente com uma atividade estritamente imaterial que poderá “contemplar nêles as essências despojadas da sua materialidade, subir ao conhecimento de coisas supra-sensíveis e imateriais, descobrir relações universais e constantes no fluxo incessante dos seres, abraçar o universo todo e descobrir-lhe as leis, perscrutar-lhe as causas últimas e elevar-se até à contemplação e adoração do absoluto, do eterno, do infinito”. (197)

150. II ARG. — *Pela reflexão completa.*

Entre a atividade intelectual há também a *reflexão completa*, em que a inteligência se volta completamente sobre si

(196) Esta irreduzibilidade essencial entre o conhecimento intelectual e o sensível foi confirmada também pelas pesquisas experimentais. Cfr. DE LA VAISSIÈRE S. J., *Éléments de Psychologie Expérimentale*, Paris, Beauchesne, 1914, ns. 76 e 77.

(197) “É característica da inteligência a necessidade incoercível de ver, de saber; é uma sede — direi absurda? direi sublime? — de luz infinita. Ontem eu não existia, amanhã não existirei mais. Tenho somente um lampejo de inteligência. Uma nesga de céu, um astro, uma flor, deveriam bastar, parece, para absorvê-lo. Mas não: quero ver tudo, penetrar tudo, o meu espírito ultrapassa todos os tempos, todos os lugares, todos os espaços, todos os objetos criados, e, com o poeta que no momento de morrer bradava: *Luz, mais luz!*, depois de ter virado todas as páginas de um livro, especulado todos os astros, esgotado todas as ciências, ávido e ainda insatisfeito digo: *E depois?* Eis o espírito do homem.” BOUGAUV, *O Cristianismo e os tempos presentes*, Vol. I, cap. 1.

mesma, tornando-se juntamente objeto conhecido e faculdade conhecedora. Acontece isso em todo juízo direto certo, e também quando conscientemente nos percebemos pensando, julgando... (por isso essa consciência é chamada *reflexa, auto-consciência* — consciência de si mesma, a inteligência se conhece a si mesma). (198)

Ora uma tal reflexão completa não pode ser uma atividade material, pois: no ato cognitivo material, quem age é o órgão animado, i. é, o conjunto do órgão com a faculdade que o informa, e o ato reside neste conjunto do órgão animado; donde, para uma faculdade orgânica, refletir-se completamente sobre si mesma ou sobre o seu ato incluiria também a reflexão completa do órgão sobre si mesmo; mas isso é impossível, porque o órgão é extenso com "*partes extra partes*" incompenetráveis: pode o órgão dobrar uma parte sobre outra, não porém o todo sobre o mesmo todo, como é necessário para que seja juntamente objeto e instrumento de conhecimento; por isso nenhuma faculdade orgânica pode conhecer-se a si mesma, nem ao próprio ato. (199)

Logo o ato de reflexão completa é um ato imaterial.

151. CONFIRMAÇÃO da imaterialidade da atividade intelectual.

1. — Pelo domínio que o conhecimento intelectual tem

a) *sobre si mesmo*: a inteligência não só se conhece a si mesma e ao seu ato, mas conhece também as normas e as condições da sua atividade, e assim pode examinar, verificar os próprios processos e corrigi-los em caso de erro;

b) *sobre o conhecimento sensível*: ela pode controlar os dados dos sentidos, verificar se agiram nas devidas condições, corrigir os chamados "erros dos sentidos", conhecendo-lhes o *porque* (por ex., as leis da refração da luz), e assim pode julgar *contra* as aparências (por ex., julga intacta uma bengala que, meio imersa na água, lhe aparece como quebrada).

Ora, dirigir os próprios atos e os das outras faculdades subordinadas segundo ordens absolutas e imateriais, conhecidas reflexa e conscientemente, é uma atividade totalmente diversa, na natureza

(198) Cfr. THONNARD, obra cit., pp. 791-792.

(199) Assim, a vista não pode ver-se a si mesma, nem ver a sua visão. Podemos nos sentir sentindo, porque há em nós (também nos animais) um sentido interno, o sentido comum (= consciência sensível), que tem por objeto as várias sensações dos sentidos externos e as suas diferenças. Nisso porém não há reflexão total de um sentido sobre si mesmo, nem sobre o ato próprio, mas somente conhecimento de atos produzidos por outros sentidos.

e no modo, da atividade material de uma faculdade orgânica, pois esta, dependendo inteiramente das impressões produzidas no órgão, não pode conhecer senão o que impressionou este órgão.

Logo o nosso conhecimento intelectual é uma atividade imaterial. (200)

2. — No conhecimento material, sensitivo, o objeto vem impressionar o órgão e quando este objeto supera certa intensidade, fica o órgão lesado por êle, e a operação fica impedida ou por algum tempo, ou mesmo para sempre : assim, uma luz intensa pode cegar, uma explosão violenta pode ensurdecer, uma dor veemente pode causar a morte, uma sensação muito intensa torna durante certo tempo o órgão insensível a sensações menores; uma sensação muito repetida diminui, e como que se apaga. Pelo contrário, o estudo de um assunto muito difícil, não só não lesa a inteligência, mas a dispõe melhor para compreender assuntos mais fáceis, para os quais pode passar imediatamente. Donde — é a conclusão que já Aristóteles deduzia — a inteligência na sua atividade não depende de um órgão material, e por conseguinte, a sua atividade não é de ordem material. (201)

3. — Os casos dos *surdo-mudos cegos*, que, partindo somente dos dados do tacto, puderam chegar a conhecimentos universais, a noções espirituais, à consciência do dever, ao conhecimento de Deus e da vida futura : o que supõe nêles um princípio ativo interno e uma operação espiritual infinitamente superior ao alcance do sentido do tacto. — Assim, as Irmãs Religiosas de Larnay (Viena) educaram MARTHA OBRECHT e depois MARIA HEURTIN (1885 — 1921). (202) Nos Estados Unidos é célebre o caso de HELEN KELLER, que chegou até a escrever livros, como “História da minha vida”, “Minha chave de vida”.

B — As operações da VONTADE são imateriais.

152. I ARG. — Pelo objeto da vontade.

A vontade não é senão a tendência que resulta do conhecimento intelectual, como o apetite sensível é a tendência resultante do conhecimento sensível. Donde, assim como o apetite sensível é proporcional ao conhecimento sensível, assim também a extensão da atividade da vontade é proporcionada à extensão da inteligência.

(200) Cfr. SANTANNA, obra cit., p. 213.

(201) Cfr. SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles*, liv. II, cap. 66; BOYER, obra cit., Vol. II, p. 70-1; E. PETAZZI, *Corso di Cultura Superiore Religiosa*, Série II (1933-1934), pp. 27-28.

(202) Cfr. ARNOULD, *Une âme en prison*. Vide um resumo em BUISSE, *Vers la Croissance*, pp. 213-217.

Ora a inteligência não se limita, como os sentidos, a conhecer *coisas boas*, concretas e sensíveis, mas conhece também o que as torna boas, i. é, tem a noção de *bondade* em universal; donde pode estender o seu conhecimento a tudo o que tem a razão de "bem", ao bem universal, imaterial, eterno, absoluto, ao bem espiritual, ao bem moral. E estes são bens espirituais que nada têm que ver com o prazer sensível: assim, a alegria no conhecimento da verdade, no cumprimento do dever, no amor casto, na virtude, na união com Deus... — Logo a vontade atinge *objetos imateriais*, donde a sua atividade é imaterial. (203)

II ARG. — *Pela liberdade* (= domínio sobre os atos).

a) — Com testemunho irrefragável atesta a consciência que em muitos atos somos *livres*, i. é, que *está em nosso poder* (= somos donos de) pô-los ou não pô-los. (Cfr. a demonstração infra, ns. 179 e 180). — Ora o apetite sensível, sendo poder orgânico, está sempre sujeito ao determinismo das forças materiais que influem no organismo; donde age sempre e necessariamente de acôrdo com elas. (204) — Logo o ato livre não pode ser orgânico, i. é, não pode ser material.

"Colocal um cordeiro esfomeado diante de um pasto verdejante e forçosamente saciará a sua fome. Colocal uma mesa coberta das mais deliciosas iguarias diante de um anacoreta austero que fez voto de jejuar, e veréis que êle, apesar de exausto de forças e de veementes tentações de se regalar, não tocará em nada enquanto o prazo do jejum não terminar. Mostra que sua vontade é intrinsecamente independente da matéria e das impressões sensitivas e que até pode escolher o contrário". (205)

b) — O ato livre supõe o *conhecimento* do bem universal, a *comparação* dêle com bens concretos e finitos, o *juízo* de que nenhum destes bens finitos é necessariamente apetecível por não saciar a capacidade de tendência que tem a vontade, a *reflexão* sobre os motivos de agir, a *consciência* de que nenhum dêles necessita, a *consciência positiva* de escolhermos um destes bens em vez de outro porque assim o queremos, não por sermos coagidos, mas por termos domínio sobre os motivos e sobre o atrativo dêste bem. — Ora todos estes atos são estritamente

(203) Cfr. G. PETAZZI, obra cit., Série II, p. 22.

(204) Cfr. SANTANNA, obra cit., pp. 193-196.

(205) G. LOCHER S. J., *Vade-mecum Philosophico*, S. Paulo, 1898, página 149.

imateriais. — Logo o ato livre é imaterial, quer nos seus pressupostos, quer na sua essência que é a decisão e a escolha. Por isso, mesmo quando ela quer bens sensíveis e materiais, a vontade age imaterialmente, porque os escolhe e quer livremente.

153. **CONFIRMA-SE** a irreductibilidade essencial entre a atividade material dos sentidos e do apetite sensível e a atividade espiritual da inteligência e da vontade.

1) Pela existência em nós da *ordem moral*: a) da *Lei moral*, i. é, de um conjunto de leis universais que mandam fazer umas ações porque boas e que proíbem outras porque más, com uma obrigação absoluta, sim, mas que não necessita fisicamente (como acontece com as leis físicas), à qual, por conseguinte, a vontade adere com exercício de sua liberdade psicológica; ora, isso exige uma atividade espiritual, quer da inteligência para conhecer estas leis *morais universais*, quer da vontade para cumprí-las *livremente*; — b) dos sentimentos de *responsabilidade*, de mérito ou demérito (remorso); da *consciência moral*, voz interna que aprova ou condena, fora mesmo da eventualidade de um prêmio ou de um castigo, e que supõe na inteligência o conhecimento não só do que fizemos, mas também do que *devíamos e podíamos* fazer, e na vontade a liberdade para fazê-lo: operações todas espirituais, impossíveis à vida puramente orgânica e sensível.

2) *Pela luta íntima* existente em nós entre a *racionalidade* e a *animalidade*, entre a razão e os sentidos, entre a vontade e as paixões (206), na qual colhemos em flagrante oposição e antagonismo irreductível duas tendências de naturezas essencialmente diversas: uma arrastando o homem para a materialidade do mundo sensível, outra elevando-o para a espiritualidade de um bem superior e eterno; uma levando para o egoísmo dos instintos animais, outra conduzindo para a dedicação do dever mesmo a preço de sacrifícios... Luta em que não raras vêzes, infelizmente, consegue vencer a violência das paixões, mas onde muitíssimas vêzes obtém

206) Vide descrições em S. PAULO: *Epist. aos Romanos*, VII, 15; aos *Gálatas*, V, 17; — em S. AGOSTINHO: *Confissões*, VIII, cap. 11; — em S. BERNARDO: *Serm. in Coena Domini*, etc...

E os versos de Racine:

“Mon Dieu, quelle guerre cruelle !
Je trouve deux hommes en moi...
... L'un, tout esprit et tout céleste,
Veut qu'au ciel sans cesse attaché,
Et des biens éternels touché,
Je compte pour rien tout le reste;
Et l'autre, par son poids funeste,
Me tient vers la terre penché.”

que faziam exclamar a LOUIS XIV: “Oh ! comme je connais bien ces deux hommes-là !” (Cít. em DUFLESSY, obra cit., p. 176).

a vitória a razão e a vontade, o dever e a virtude (quem nunca resistiu a seus caprichos, nunca cumpriu um dever?). Ora, se tudo em nós dependesse da matéria, não seria somente às vezes, mas *sempre* que a paixão venceria; *nunca* seria possível nem a resistência, nem muito menos a vitória sobre ela.

LOGO as operações da inteligência e da vontade são espirituais. Na sua produção a matéria não tem influxo de causalidade intrínseca. — Dêste fato segue-se necessariamente a

CONCLUSÃO : Logo a alma humana é Espiritual e Subsistente.

154. Aplicando o *Crítério* demonstrado supra (n. 143), “o modo de agir é função do modo de existir”, vemos imediatamente que a alma humana é

a) **Espiritual :**

Operações vitais espirituais supõem faculdades vitais (= poderes de agir) proporcionadas, i. é, espirituais.

Faculdades vitais espirituais supõem um princípio vital, a alma, do qual resultam, também espiritual; pois do material não pode resultar nada de espiritual.

Ora no homem há operações vitais espirituais: as operações da inteligência e da vontade.

Logo no homem o princípio vital, a alma, é espiritual.

b) **Subsistente :**

É subsistente o ser que tem em si mesmo uma existência que lhe é própria.

Tem uma existência própria, quem tem uma atividade própria, pois “*agere sequitur esse*”: quem depende de outro no existir, dele depende também no agir; e quem não depende (ao menos não intrinsecamente) de outro no agir, dele não depende no existir.

Ora a alma humana tem atividade própria, independente (intrinsecamente) da matéria: a atividade intelectual e volitiva.

Logo a alma humana tem uma existência própria, independente da matéria, e não existe somente como parte do todo que é a substância humana completa. Donde é um subsistente, e um *ser espiritual* que pode existir por si, sem estar unido à matéria.

155. Donde, no homem, além da matéria, existe um ser espiritual *permanente*, que comunica a sua existência ao

corpo e lhe mantém a *unidade* e a *individualidade*, o que é confirmado pelo testemunho da ciência e da consciência.

Segundo o testemunho da *ciência*, a matéria *toda* do nosso corpo, inclusive a óssea (207), muda e se renova num curto lapso de tempo (de sete anos, diziam antes; agora o reduzem de muito). Segundo o testemunho da *consciência*, cada um de nós é o mesmo indivíduo, o mesmo EU, que antes era criança, depois adolescente, agora adulto, ao qual são atribuídos todos os atos feitos no passado — Ora, dada a continua mudança da matéria, para poder *perceber* o suceder-se em nós das ações diversas e a sua união num único EU que as produz, é necessário admitir algum princípio permanente que seja distinto das ações passageiras, sucessivas, destacadas, e distinto também da matéria que muda continuamente e *não pode refletir sobre si mesma* para ter consciência dos atos. — Logo, além dos atos e da matéria, existe em nós um ser permanente, causa destes atos e capaz de ter consciência deles (n. 45). (Não acontece o mesmo nas plantas nem nos animais, onde o princípio vital é tão somente o elemento essencial que dá à matéria a sua forma organizada.) — Este ser, unindo-se substancialmente ao corpo, comunica-lhe a sua existência e mantém a nossa unidade e individualidade.

Contra esta substancialidade permanente da Alma levantaram algumas OBJEÇÕES (Cfr. GAETANI, *L'Uomo*, p. 101...)

1.^a — A alma seria “como um espectador impotente e paralizado no jôgo da vida” (W. JAMES); “como um ponto invariável, rígido, imóvel da realidade” (FR. PAULSEN); “seria inconciliável com a realidade da vida psíquica em contínuas mudanças...” (W. WUNDT)...

Resp. — A alma é espectador não puramente passivo, mas ativo: é o primeiro princípio interno da nossa atividade. Não muda substancialmente, mas acidentalmente, sim, segundo os vários atos que produz e sustenta.

2.^a — O “Eu” como realidade permanente é uma *ilusão*. É a simples resultante dos muitos atos psíquicos, mas não tem consistência própria.

Resp. — a) A consciência que temos desta realidade estável e permanente debaixo do contínuo fluxo dos atos é também ela um fato psíquico, o mais claro, constante e universal. Tanto que consideramos doente o indivíduo em quem esta consciência começa a obscurecer-se, e o confiamos a um psiquiatra.

(307) Cfr. as experiências de FLOURENS numa pomba; *De la Vie de l'Intelligence*, pp. 20-21. (Citado em BUYSSSE, *Vers la Croissance*, pp. 201-202).

b) É uma ilusão? — Logo há alguém que se ilude, há alguém que conhece a realidade, um sujeito capaz de fazer a crítica de si mesmo, observar as suas ações, penetrar-lhes a natureza, julgar se êstes atos estão sendo sustentados ou não por um sujeito estável e permanente. É precisamente êste alguém que constitui ~~a alma substância~~.

c) Não é possível uma mudança sem alguém que mude, um movimento sem alguém que se mova, uma evolução sem alguém que evolua (n.º 123). A consciência é criação nossa? Mas então há alguém que a cria, que colhe os vários elementos e os ajunta numa unidade. Êste alguém é a alma.

d) Nem é possível um pensamento, sem alguém que pense: em cada um dos nossos pensamentos, ou existe relação ao mesmo eu, então a consciência da identidade do eu não é fruto da simples sucessão dos atos, mas é um fato referido pelos atos psíquicos; ou não existe relação alguma, então os pensamentos seguintes não se podem referir a um mesmo eu, nem poderá nascer a ilusão de um eu permanente.

Os Fenomenistas, que negaram a existência dêste elemento substancial e permanente, reduzindo tudo em nós a ações sucessivas e independentes entre si, viram-se obrigados a confessar o absurdo da sua posição:

“HUME, diz HOFFDING (*Histoire de la Philosophie*, I, 454), acha a relação por associação não somente incompreensível, mas contraditória: como pode haver um princípio de conexão, se todas as nossas sensações e idéias são existências separadas, independentes? HUME declara esta dificuldade árdua demais para sua inteligência...”

STUART MILL (*Philosophie de Hamilton*, trad. franc., p. 235) é ainda mais explícito: “Se considerarmos o espírito como uma série de sentimentos, devemos forçosamente completar a proposição chamando-a uma série de sentimentos, que se conhece a si mesma como passada e futura; e estamos reduzidos à alternativa de crer que o espírito, o “eu”, é outra coisa além das séries de sentimentos ou das possibilidades de sentimentos, ou então de admitir o paradoxo: uma coisa que, *ex-hypothesi*, não é senão uma série de sentimentos, pode conhecer-se a si mesma enquanto série.” (Citados em COLLIN, obra cit., Vol. II, pp. 460-461)

Elegantemente, o grande Conferencista de Notre Dame:

“O homem diz em todas as fases da sua existência EU! Aquela criança despreocupada, cuja férvida fantasia ia-se espraiando qual borboleta sobre as primeiras flores da vida, era EU; aquêlê jovem que recelava no combate e bradava a Deus: “Ó Deus, salvame, eu pereço!”, era EU; aquêlê homem maduro que começa a compreender o vazio das coisas humanas, e a dar ouvido ao passo rápido da eternidade, sou EU; aquêlê ancião que daqui a alguns anos, chorando suas faltas e confiando na misericórdia de Deus, esperará cada dia o término de suas misérias, serê EU; EU, sempre EU, o mesmo e imutável EU! Certamente tenho consciência da

minha identidade, e entretanto a cada instante eu mudo. A matéria com movimento perpétuo assemelha-se ao rio que passa empurrando uma onda após outra; passa de tal modo que a ciência pode determinar com precisão matemática o dia, no qual do que hoje eu sou, não ficará nem um átomo sequer. Apesar de tudo isso eu digo sempre EU e sempre o direi. Afirmção impossível, se eu fosse só matéria, porque na fuga incessante dos elementos de que sou composto, eu perderia infalivelmente a *consciência da minha identidade*. Esta consciência não a posso conservar senão porque uma substância imóvel vê passar o rio da minha vida, e na sua imutável simplicidade junta a onda que chega com a onda que passa". (208)

Que a alma não seja um "*espectador impotente e paralizado...*", põe-no-lo vivo ante os olhos a eloquência do nosso imortal P. ANTONIO VIEIRA :

"Mas já que somos tão corporais, e damos tanto crédito aos olhos; os mesmos olhos quero que nos digam, e que confessem o que é a alma. Querels ver o que é uma alma? Olhal (diz Santo Agostinho) para um corpo sem alma. Se aquêl corpo era de um sábio, onde estão as ciências? Foram-se com a alma, porque eram suas. A retórica, a poesia, a filosofia, as matemáticas, a teologia. a jurisprudência, aquelas razões tão fortes, aquêles discursos tão deduzidos, aquelas sentenças tão vivas, aquêles pensamentos tão sublimes, aquêles escritos humanos e divinos que admiramos, e excedem a admiração: tudo isso era a alma. Se o corpo é de um artífice, quem fazia viver as tábuas e os mármores? Quem amolecia o ferro, quem derretia os bronzes, quem dava nova forma e novo ser à mesma natureza? Quem ensinou naquele corpo regras ao fogo, fecundidade à terra, caminhos ao mar, obediência aos ventos e a unir as distâncias do universo, e meter todo o mundo venal em uma praça? A alma. Se o corpo morto é de um soldado, a ordem dos exércitos, a disposição dos arrais, a fábrica dos muros, os engenhos e máquinas bélicas, o valor, a bizzarria, a audácia, a constância, a honra, a vitória, o levar na lâmina de uma espada a vida própria e a morte alheia: quem fazia tudo isso? A alma. Se o corpo é de um príncipe, a serenidade no adverso, a vigilância, a prudência, a justiça, todas as outras virtudes políticas com que o mundo se governa; de quem eram governadas e de quem eram? Da alma. Se o corpo é de um santo, a humildade, a paciência, a temperança, a caridade, o zelo, a contemplação altíssima das coisas divinas, os êxtases, os raptos, subido o mesmo peso do corpo, e suspendido no ar: que maravilha! Mas isto é a alma. Finalmente, os mesmos vícios nossos nos dizem o que ela é... Até a mesma formo-

(208) MONSABRÉ, *Exposition du Dogme, Quaresma 1876*, Confer. XVI.

Quisera ver um materialista, conseqüente com seus princípios diante de um juiz que o condena por um crime cometido no passado, declinar a responsabilidade, alegando já não ser mais o mesmo indivíduo por estar totalmente mudada a sua matéria!

sura, que parece dote próprio do corpo, e tanto arrebatava e cativa os sentidos humanos, aquela graça, aquela proporção, aquela suavidade de côr, aquêlo ar, aquêlo brilo, aquella vida; que é tudo, senão alma? E senão vêde o corpo sem ela... A alma levou tudo o que havia de beleza, como de ciência, de arte, de valor, de magestade, de virtude; porque tudo, ainda que a alma se não via, era a alma..." (1.º Sermão da 1.ª Dom. da Quar., *Obras Compl.*, Porto, 1907, *Sermões*, Vol. II, p. 364-5).

156. COROLARIOS.

A tese sôbre a Espiritualidade da alma humana traz graves conseqüências na Psicologia e na Moral. Dela decorrem muitos e importantes corolários. Eis alguns:

1) — Logo *além da matéria, existe o ser espiritual*: donde é falsa qualquer espécie de *Materialismo*.

2) — Logo *existe distinção essencial entre a alma do homem e a do animal* (pois aquella é espiritual, e esta é material) e por conseguinte, *entre o homem e o animal*.

3) — Logo *a alma do homem é imortal*: será ainda demonstrado em artigo especial.

4) — Logo *existe distinção essencial entre a origem, o destino do homem e a origem e o destino do animal*. A alma do homem, sendo espiritual, não pode ser o efeito da matéria, mas tem um *fiat* próprio segundo toda a sua entidade, i. é, só pode vir à existência por um ato criador; e sendo imortal, a sua finalidade transcende esta vida terrestre. Donde é falso o *Transformismo* aplicado ao homem inteiro. (209)

5) — Logo *o homem é Pessoa* (= *subsistens distinctum in intellectuali natura*) e *possui direitos inalienáveis e incoercíveis, que qualquer autoridade humana deve respeitar, como também deveres de que não se pode eximir*, por ex., o de tender ao seu fim último pela prática da religião mandada por Deus.

A nossa espiritualidade não é pois uma verdade puramente especulativa, mas uma verdade que deve ser *vivida*. Ela constitui a nossa grandeza na ordem natural e o suporte indispensável para uma elevação à ordem sobrenatural; por ela somos superiores ao universo sensível. Somos um canço, mas um "canço pensante" (PASCAL) e valemos mais do que o universo sensível, ao qual por conseguinte não devemos nos escri-

(209) A questão do Transformismo e da criação da alma será tratada na exposição do Dogma da Criação do Universo e do Homem..

vizar, pois: "*Quid prodest homini...*, que adianta ao homem ganhar o universo se perder a sua alma?" (Mat. XVI, 26.)

157. SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES.

I OBJEÇÃO. — Não se deve admitir senão o que é experimentalmente verificável, ou a experiência sensível é o único meio de chegar à verdade. — Ora a alma, o espírito, o pensamento enquanto espiritual e distinto dos conhecimentos sensíveis, não caem debaixo da experiência sensível. — Logo não existem (Materialistas) ou não os podemos conhecer (Positivistas).

RESPOSTA. — Afirmar o princípio enunciado na Maior

a) é *negá-lo*, porque não é êle mesmo verificável pela experiência sensível; logo afirmá-lo é contradizer-se: êle inclui contradição (veja infra, n.º 199, d);

b) é *petição de princípio*: querendo provar que não existe nada de espiritual, que não conhecemos coisas supra-sensíveis, põe-se como princípio do raciocínio aquillo mesmo que deveria ser a conclusão, pois êste princípio já pressupõe que nada pode existir afora o sensível, que nada pode ser espiritual: mas é isto mesmo que se deveria demonstrar;

c) é *contradizer os fatos*, pois como vimos, conhecemos objetos não materiais: para se poder admitir êste princípio seria preciso antes fazer ver que não temos senão conhecimentos materiais, de objetos sensíveis, conhecidos só materialmente, i. é, com as suas condições materiais, individuais, quantitativas, de espaço e de tempo...; provar isso é impossível, pois é contrário à nossa experiência quotidiana, à nossa consciência que atesta em nós conhecimentos de objetos independentes da matéria e de suas condições, como foi demonstrado nos Argumentos da tese.

II OBJEÇÃO. — Mas em nenhum dos exames feitos sobre o organismo humano se encontrou o espírito: "Se analiso quimicamente o cérebro humano, acho talvez nêle o espírito? Nem por sonho! Acho somente elementos materiais, como em todos os outros corpos. Não pois o espírito, mas a matéria deve dar-nos a chave de todos os fenômenos humanos. Uma garrafa contendo carbônio, amoníaco, clorêto de potássio, fosfato de sódio, cálcio, magnésio, ferro, ácido sulfúrico, etc...: eis num modo ideal, o princípio vital completo das plantas, dos animais e do homem". (MOLESCHOTT, *La circulation de la vie*, II, p. 40) — Logo o espírito não existe ou não o podemos conhecer.

RESPOSTA. — Quando foi feito êste exame, esta análise? Depois da morte? — É muito tarde: a alma já se foi, mesmo se fôsse visível não mais se poderia encontrar. Antes da morte? — Duvido que tenham podido fazê-lo, mas suponhamos que possam. A alma está, mas não é visível sensivelmente, precisamente porque é espiritual; se fôsse visível, teria razão o materialismo, porque então a alma seria matéria, seria corpo. Donde *revido o argumento*: A alma

está, pois o homem está vivo; a alma não se vê, não se encontra; logo ela não é matéria.

Dizer que a alma não está, porque não se vê com os sentidos, é outra vez uma *petição de princípio*: é supor que só existe o que ~~se vê~~. Quantas coisas admitimos sem vê-las sensivelmente em si mesmas: a honra, a virtude, até a força da gravidade.. Vemos tudo isso nos seus efeitos.

Assim também a alma se pode ver... mas *nas suas operações*, porém considerando-as *todas* e usando instrumentos *aptos*.

Moleschott considerou só um órgão, o cérebro, e tratou-o "*quimicamente*". É claro que devia e podia encontrar *somente* elementos químicos. Outros submetem o homem a instrumentos físicos, capazes de captar *unicamente* reações físicas, e depois se queixam (ou se gabam) de só encontrar reações da mesma ordem física. Coitados dos instrumentos! fazem o que podem; a culpa não é deles, mas de quem pretende obrigá-los a atingir e manifestar uma realidade que está fora do seu alcance.

Quem quiser "captar" a alma e a sua espiritualidade, deve submeter o homem *todo* à análise de instrumentos *espirituais*, como fizemos nos argumentos. Então, como nós, também ele encontrará a espiritualidade da alma como *única explcação possível*, que dê a razão suficiente, das operações e da atividade intelectual e volitiva observada no homem.

Donde respondo *em forma*, distinguindo o antecedente:

— em nenhum dos exames puramente empíricos e sensíveis, feitos sobre o organismo material do homem e usando instrumentos inaptos, se encontrou o espírito, *concedo*; nem com este processo se poderia encontrar;

— em nenhum dos exames, i. é, das análises, dos estudos, das experimentações externas e internas, das atestações da nossa consciência, das deduções... feitos sobre a *atividade toda* do composto humano vivo, se encontrou o espírito, *subdistingo*: somente com os sentidos, *concedo*; servindo-se também da inteligência, *nego*. Logo não é "*a priori*" que admitimos a existência da alma espiritual, mas "*a posteriori*" como resultado destas pesquisas.

Eis pois o argumento com o qual fizeram (presentemente só alguns ainda tentam fazer) tanto alarido os materialistas: negase o espírito, porque, não sendo matéria, ele não cai debaixo das experiências materiais. Reduz-se a uma petição de princípio e a uma falha no método experimental.

III OBJEÇÃO. — Não pode o homem representar-se a alma. Como pode então admiti-la? (D'HOLBACH)

RESPOSTA. — *Distingo* o Antecedente: não pode... com a imaginação, sensivelmente, *concedo*, d'este modo é impossível, pois o ser espiritual, simples, inextenso, não tem côr, nem forma; — não pode... com a razão, intelectualmente, *nego*; d'este modo não só é possível, mas é um *fato* também nos materialistas: como po-

derlam discutir sôbre a alma e negar-lhe a existência, se não tivessem o *conceito* dela ?

IV OBJEÇÃO. — Mas todos os nossos conhecimentos têm uma origem sensitiva e todos são dependentes das imagens sensíveis da nossa imaginação. Logo são todos de ordem sensitivel.

RESPOSTA. — Para conhecer a natureza de uma coisa, nem sempre basta olhar para a sua origem, mas é necessário considerar também o seu conteúdo. É verdade que as nossas idéas, na sua origem, provêm dos dados dos sentidos, porque, como já vimos (n.º 74), *enquanto a alma está unida substancialmente ao corpo*, o objeto próprio da nossa inteligência, — aquêlê que, por ter o mesmo grau de imaterialidade que ela, poderá ser conhecido direta e imediatamente, como é em si mesmo, na sua essência própria, e por cuja analogia será entendido todo o resto -- é a *natureza contida nos seres materiais*.

Contudo esta natureza, como vimos (n.º 69), é conhecida sem as condições materiais e concretas que tem nos indivíduos, i. é, é conhecida de um modo universal e imaterial. Mas esta natureza universal não existe como tal, universalizada, mas sômente como concretizada nos indivíduos. É pois necessário que a inteligência seja posta em relação com o seu objeto por meio dos sentidos. Daí, como já ensinavam Aristóteles e Sto. Tomás, ter a inteligência que se converter para o fantasma (imagem) quer na *aquisição* quer no *uso* das idéas. (210)

Esta dependência, porém, não é intrínseca, mas sômente *extrínseca*: "*corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum, quo talis actio exercentur, sed ratione objecti*" (211), i. é, o cérebro com sua imagem é necessário não como órgão pelo qual seja executada a ação, não como causa produtora do ato, mas em razão do objeto, para fornecer o objeto à inteligência, para determinar a inteligência a um objeto e *uni-la* com êle. Esta atividade sensitivel, porém, é só *condição prévia*, posta a qual a inteligência, então atualizada e determinada, entra em atividade *sôzinha*, reproduzindo *em si mesma* e conhecendo pela idéa uma essência, um tipo de ser realizado no objeto. Mas êste tipo de ser, colhido sem as condições materiais individuais, tem um conteúdo universal e imaterial, donde não é mais de ordem sensitivel, mas é imaterial. (212) Logo uma tal dependência *extrínseca*, como de uma

(210) S. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 87, a. 7.

(211) S. TOMÁS, *ibid.*, I, q. 75, a. 2, ad 3um.

(212) Como vimos na expliação psicológica do conhecimento intelectual (ns. 88-90), é mister distinguir no processo da ideação dois momentos: a recepção de uma espécie inteligível na inteligência (intelecto possível), e a atividade desta inteligência no conhecimento de um objeto pela concepção da idéa. A espécie inteligível é produzida pela força abstrativa do intellecto agente como causa principal e pela imagem como causa instrumental. Esta espécie é imaterial e inteligível *in actu* em

condição prévia ao ato, não impede que a atividade própria da inteligência seja imaterial, e assim não se opõe à sua espiritualidade.

Donde em forma, *distingo* o antecedente: Todos os nossos conhecimentos...

— são dependentes *extrinsecamente*, enquanto os sentidos e as imagens devem pôr uma *condição* prévia, fornecendo dados nos quais possa a inteligência, agindo sòzinha, conhecer o seu objeto universal e imaterialmente, *concedo*;

— são dependentes *intrinsecamente*, enquanto os sentidos e as imagens devem exercer, em união com a inteligência, uma *causalidade* na produção mesma das idéias e do conhecimento intelectual, *nego*.

É por causa desta dependência extrínseca que, enquanto a inteligência pensa, julga, raciocina..., deve também simultaneamente trabalhar a imaginação para fornecer as imagens. Eis porque se diz vulgarmente que o trabalho intelectual *cansa*: é propriamente o cérebro que se cansa por causa do trabalho concomitante que deve fornecer. Donde é sempre com a mesma distinção, que se resolvem as objeções contra a espiritualidade da inteligência, tiradas das mudanças produzidas no organismo quando a mente exerce a sua atividade: a dependência é sòmente extrínseca e condicional, não intrínseca e causal, pois *não há proporção* entre o pensamento e os movimentos cerebrais ou do organismo.

É também por causa da união substancial da alma com o corpo, do qual é *forma substancial* e recebe, ao ser criada, a sua individuação, i. é, as suas características individuais (segundo a doutrina de Sto. Tomás, a matéria é o princípio de individuação), que se originam na alma os caracteres *hereditários* que poderiam parecer de natureza intelectual e volitiva, como as anormalidades do pensamento conexas com as anormalidades do cérebro: ao ser criada e infundida numa matéria que dos pais recebera determinada disposição, a alma adquire estas disposições enquanto substitui a forma corpórea precedente da qual elas provinham. (213)

É ainda pela união *substancial* da alma com o corpo: a) que se pode dar o que impròpriamente foi chamado "*o influxo mútuo do físico e do moral*", e que a alma espiritual, vivificando o corpo, ao qual comunica a sua existência, pode movê-lo, não por contactos

fôrça do intellecto agente (que a abstraiu das condições materiais individuais); é semelhança de tal determinado objeto, porque abstraída da imagem de tal objeto. A recepção desta espécie inteligível é condição prévia necessária para que a inteligência, de si indeterminada, seja relacionada a um determinado objeto. Uma vez informada por esta espécie, a inteligência (intelecto possível) sòzinha reage vitalmente concebendo a idéia (*verbum mentis*), na qual conhece o objeto. Assim, o conhecimento intelectual tem realmente a sua origem nos dados sensíveis e contudo é produzido pela inteligência sòzinha e é de ordem imaterial.

(213) Cfr. THONNARD, obra cit., pp. 846-847, com Bibliografia sôbre o assunto.

quantitativos que exigiriam extensão na alma, mas por contactos "virtutis" (S. TOMÁS, *C. Gent.*, cc. 56, 68, 70, 71, 72) e como causa *formal*, enquanto, constituindo com o corpo *uma* substância (composta), constitui também com êle um *único* princípio agente; b) ~~que a alma está presente toda inteira em todo o corpo e em cada~~ uma das suas partes quanto à perfeição da sua essência, não porém quanto a todas as suas faculdades e funções, das quais umas exigem tal órgão especial e outras se exercem sem o concurso de órgão algum. — Querer *ver* como é que a vontade move, por ex., as mãos, como que procurando umas *mãos* da vontade que põem em movimento as mãos do corpo, é jôgo da fantasia; é supor a alma material e movendo o corpo *só extrinsecamente* e como causa *eficiente*, qual o cavaleiro que move e gula o cavalo. Foi o êrro de PLATÃO e também de DESCARTES, que concebia a alma espiritual como uma substância *completa*, unida *só acidentalmente* ao corpo e residente na glândula pineal. (214)

Cérebro e Inteligência

158. V **OBJEÇÃO**. — O pensamento é uma *secreção* do cérebro. "O cérebro digere as impressões e segrega o pensamento como o estômago digere os alimentos e o fígado segrega a *bilis*". Assim KARL VOGT repetindo Cabanis (1757-1808), na obra "*Rapports du physique et du moral de l'homme*".

RESPOSTA. — Esta afirmação é a condenação do materialismo, pois assim como o fígado, que é material, segrega a *bilis* também material, o aparelho digestivo segrega o suco gástrico, também material, e os olhos materiais segregam as lágrimas, também materiais; assim o cérebro, também êle material, deveria segregar um pensamento também material. A *bilis*, o suco gástrico, as lágrimas se podem ver, tocar... : façam ver e tocar também o pensamento. Não podem? Então com que direito afirmam?

VI **OBJEÇÃO**. — Mas quando pensamos, as moléculas cerebrais se movem. Logo o pensamento é *movimento* do cérebro.

RESPOSTA. — É um raciocínio semelhante a êstes: o cego está sempre acompanhado do seu cão, logo o cego é o seu cão; quando o violinista toca, as cordas do violino vibram, logo o gênio do violinista são as vibrações des cordas... É o sofisma: *cum hoc, ergo est hoc*. — O movimento das moléculas é material, o pensamento é imaterial: logo não são a mesma coisa. (215)

(214) Cfr. COLLIN, *obra cit.*, pp. 465-468; PONCE DE LEON S. J., *Curso de Filosofia*, Vol. V: *Psicologia racional*, Poblet, Buenos Aires, 1947, páginas 484-494.

(215) O pobre materialismo já não sabe mais a que "santo" (= matéria) se encomendar. Está tão certo das afirmações que êle adianta com tão enfatuada convicção, que as vai mudando cada dia. Assim, o pensamento, que com tanto alarido foi "definido uma secreção do

VII OBJEÇÃO. — O pensamento é *função do cérebro*, porque : posta a causa, põe-se o efeito; tirada a causa, é tirado o efeito; ora posto o cérebro, tem-se o pensamento, tirado o cérebro é tirado o pensamento; logo o cérebro é a causa do pensamento.

~~Resposta.~~ — A objeção confunde "condição necessária" com "causa". Também : aberta a janela, vê-se o que se passa lá fora; fechada janela, não se vê mais. Logo é a janela que produz a visão ?

Para que o cérebro fôsse *causa*, e não só condição, seria preciso que entre êle e o pensamento houvesse proporção e uma correspondência perfeita e constante. Ora, *proporção não há nenhuma*, como não há entre a beleza de um poema e a tinta usada para escrevê-lo, pois o cérebro é material, ao passo que o pensamento, como vimos, atingindo objetos estranhos a toda ordem material e sensível, é imaterial.

Quanto à *correspondência* e *correlação* entre o cérebro e o pensamento, não há negar que alguma há-de haver, uma vez que o cérebro deve fornecer numa imagem (phantasma) o objeto que a inteligência deverá abstrair e pensar universalmente, como já vimos. De um plano desencordado nem o melhor pianista poderá tirar senão sons dissonantes; assim a inteligência diante de ima-

cérebro, ao depois, no tempo dos grandes entusiasmos pelos maravilhosos progressos químicos, tornou-se uma *efervescência de reações químicas*, mas virou um *estado elétrico* quando se queria explicar tudo com a electricidade, para em seguida, com as descobertas de Becquerel e da Curie, ser um *fenômeno radioativo*, mas logo ameaçou resolver-se por um momento numa troca de hormônios; agora seria o *efeito e a refração de ondulações provenientes do cosmos*. Que coisa será êle amanhã ?" (MARIO BARONCI, *Lo Spiritualismo moderno*, Coletti, Roma, 1934, II edic., p. 99).

Modelo dêsse convencimento e ousadia são as obras de ERNEST HAECKEL, o *falsário*. "Para provar a semelhança dos embriões do homem, do macaco e do cão, reproduziu o mesmo cliché atribuindo-o sucessivamente ao homem, ao macaco e ao cão. Cortar vértebras, acrescentar caudas, esquematizar figuras foram processos de que foi useiro e vezeiro o obcecado naturalista para provar suas teorias e verificar suas leis. RUTIMEYER (1868), O. NAMANN (1872), W. HIS (1874), desde muitos anos o haviam acusado de falsificador. Como porém o réu impenitente continuasse recidivo, em 1908, A. BRASS voltou à carga, denunciando-lhe novas falsificações. O velho professor de Iena tentou defender-se, mas houve por fim de confessar-se culpado. Os próprios monistas, em número de 40, no interesse do sistema seriamente comprometido com tal gênero de argumentação, lavraram um processo público contra os processos de esquematização do seu illustre patriarca. Na história da ciência ficará o nome de Haeckel como triste personificação do sábio que à obstinação de um preconceito e ao sectarismo de um ódio anti-religioso não hesita em imolar os mais sagrados direitos da verdade e da justiça". (LEONEL FRANCA, *Noções de História da Filosofia*, Agir, Rio, 1949, 12.^a edic., pp. 200-1).

Cfr. também: A. BRASS-GEMELLI, *Le Falsificazioni di Ernesto Haeckel*, Firenze, 1912; ELIE DE CYON, *Dieu et Science*, Alcan, Paris 1912, cap. V : La lutte de la Science contre les doctrines de Haeckel; A. EYMIEU S. J., *Le Naturalisme devant la Science*, Perrin, Paris, 1911.

gens defeituosas fornecidas por um cérebro doente. A inteligência porém não deixa de existir, como nem a arte do pianista; mas falta uma *condição* indispensável para se poder manifestar. Trata-se pois de uma correspondência e dependência *extrínseca*, já reconhecida por Aristóteles e Sto. Tomás. (Cfr. *De Anima*, II, 9, 2; *Summa Theol.*, I, q. 76, a. 5)

Mas esta correspondência e correlação é *absolutamente rigorosa*, como se exigiria para poder reconhecer no cérebro a *causa* do pensamento e estabelecer a equação: inteligência = cérebro?

As tentativas todas dos materialistas para prová-lo foram desmentidas pelos fatos. Assim:

1) Foi apresentado primeiro o *volume* do cérebro, medido pela capacidade do crânio: "a grandes cabeças, grandes espíritos" (KARL VOGT). — Mas os resultados experimentais deram: homens pré-históricos (Neanderthal...) 1600 cc., Esquimós 1546 cc., Holandeses 1530 cc., Chineses 1518 cc., Néo-Zelandeses 1487 cc., Japoneses 1486 cc., Italianos 1467 cc., Negros do Dahomey 1452 cc., Anglo-Saxões 1412 cc...: o que evidentemente não corresponde às manifestações de inteligência dadas por estas várias raças. Além disso, homens de indiscutível valor intelectual tinham um crânio pequeno, por ex., Cícero, Raphael, Descartes, Voltaire, Napoleão, Gambetta, o mineralogista Haussmann...

2) Recorreram ao *pêso absoluto* do cérebro (TOPINARD). — Mas então a baleia (4.500 grs.), o elefante (3.000 grs), o delfim (1.800 grs.), seriam mais inteligentes do que a média dos homens (1360 grs.). E entre os homens (experiência de RODOLFO WAGNER sobre 964 cérebros humanos) os resultados foram análogos aos do volume: nas classes pouco instruídas acharam-se pesos magníficos de 1700 a 1925 grs., quanto o cérebro de Cuvier (1830 grs.); e entre pessoas cultas e intelectuais foram achados pesos abaixo da média, por ex., o de Gambetta (1294 grs.), o de Haussmann (1225 grs.).

3) Apelaram então para o *pêso relativo* (= quociente do pêso do cérebro pelo pêso do corpo). — Mas nesta hipótese: — a) mais inteligente que o homem (1/47), seriam o sagüi (1/28) e o canário (1/14); — b) uma criança de 1 ano seria 4 vezes mais inteligente que um adulto; emagrecendo deveria aumentar a inteligência: coitados dos gordos! — c) o desenvolvimento mental e a inteligência deveriam seguir a curva deste pêso relativo, o que não se verifica: o cérebro desenvolve-se muito nos primeiros anos (aos 2 anos, já triplicou), menos na adolescência, fica estacionário na idade adulta até pelos 40 anos, segue depois uma lenta evolução regressiva até a morte; pelo contrário a inteligência se desenvolve cada vez mais depois dos 7 anos... e muitos homens célebres produziram suas melhores obras primas na extrema velhice; — d) a perda de parte considerável da massa cerebral deveria necessariamente trazer grandes perturbações na atividade psíquica intelectual; entretanto, segundo as experiências do DR. SURBLED (*Le Cerveau*), e depois do DR. GUÉRIN (Comunicação à Academia das Ciências, fevereiro de 1916) e do DR. PIERRE MARIE sobre numerosos

feridos da primeira guerra mundial (alguns perderam até 1/3 da massa cerebral), em muitos casos não foi notada perturbação alguma, ao menos apreciável. O naturalista BICHAT tinha um hemisfério cerebral atrofiado.

4) Considerando então a qualidade do cérebro, propuseram a substância cinzenta que forma a camada cortical do cérebro: maior superfície, mais substância cinzenta; mais numerosas e profundas circunvoluções dão mais superfície; donde a inteligência seria proporcional à riqueza destas circunvoluções. — Mas então o elefante seria mais inteligente que o homem; o carneiro, e o... jumento, tanto quanto o homem e mais que o cão; o castor tem cérebro liso; em muitos idiotas e loucos foi encontrada grande riqueza de circunvoluções, maior até do que em muitos homens cultos e inteligentes.

5) A massa cinzenta foi substituída pelo fósforo (MOLESCHOTT) — Mas os peixes e os... suínos são mais ricos em fósforo: serão eles mais inteligentes que o homem? O cérebro dos loucos tem tanto fósforo quanto o dos homens normais.

6) Finalmente, mais prudentes agora, contentam-se em fazer depender o grau de inteligência de condições orgânicas mais gerais, de uma melhor irrigação sanguínea do cérebro, etc... — Mas, sem negar a influência do estado geral do organismo sobre a atividade mental, não se pode contudo admitir uma perfeita correspondência. Nem sempre os mais fortes e de melhor saúde são os mais inteligentes: S. Agostinho, S. Gregório Magno, Pascal e muitos outros gênios tiveram a vida toda uma saúde bastante precária; Leopardi, Chopin, Cervantes, Wagner, Pergolesi... são provas vivas do vigor da alma, que às vezes irrompe mais poderosa na fragilidade do corpo e no espasmo dos nervos; Cuvier, Humbolt, Littré, etc... manifestaram mais rica atividade mental na idade em que o cérebro recebia somente um minguado fluxo sanguíneo.

Ressalta de tudo isso, com evidência, que o cérebro deve, sim, colaborar com a inteligência, mas como condição prévia que fornece os materiais, não porém como causa ou concausa produtora da própria atividade mental. (216)

NOTA. — A nossa dignidade de Pessoa.

159. É na espiritualidade da nossa alma que tem sua raiz profunda e real a nossa personalidade: — a pessoa é "*intellectualis naturæ individua substantia*" (Boécio), e a nossa alma

(216) Cfr. FARGES, *Le Cerveau, l'Âme et les Facultés*, Paris, 1908; DR. SUNBLED, Art. "Cérébrologie" no Dict. Apologétique de D'Alés, Vol. I, col. 489 e segs., com Bibliografia indicada; SINIBALDI, obra cit., vol. II, pp. 45-59; BUYSE, obra cit., pp. 167-178; OLGIATI, obra cit., pp. 255-257; A. VELOSO, *A alma e o cérebro na Brotéria*, maio de 1952, pp. 521-534, onde, seguindo BERGSON (*L'Âme et le Corps*), refuta a hipótese, não científica, do paralelismo e da equivalência entre o cérebro e a inteligência.

é intelectual porque é espiritual; — a pessoa é "*id quod est perfectissimum in tota natura*" (Sto. Tomás, I, q. 29, a. 3), e o que constitui a nossa perfeição e dignidade própria, não é o ~~corpo que temos em comum com os animais~~, mas sim o espírito, pelo qual somos maiores e de maior valor que o universo sensível; — é por ser espiritual a nossa alma, com um *fieri* e um *esse* próprio dela, que temos uma *finalidade pessoal* não limitada à sucessão dos fenômenos sensíveis em nós, mas transcendente à matéria, ao espaço e ao tempo. Daí a sentença de Cristo: "que adianta ao homem ganhar o universo todo se vier a perder a sua alma?", i. é, a finalidade pessoal para a qual existe. É pois a espiritualidade, que é independência da matéria e domínio do espírito sobre o sensível, que faz a grandeza do homem e que deve ser a nota característica do nosso comportamento. Quantos porém, infelizmente, se deixam dominar e transportar por este fluxo superficial das coisas exteriores efêmeras, caindo na escravidão moral! Esqueceram o "Sopro divino" nêles infundido, que há de voltar ao Criador servindo-se do (e não servindo ao) seu corpo e do universo para o aperfeiçoamento humano dos indivíduos e das sociedades. A espiritualidade é *verdade que pede ser vivida*: só assim dignificará a Pessoa.

CAPÍTULO SEGUNDO

IMORTALIDADE DA ALMA HUMANA

INTRODUÇÃO. — Que será desta alma superior à matéria? Seus tesouros de ciência e de virtude, conquistados a preço de sacrifícios, serão perdidos definitivamente? O herói que se imola e o libertino que zomba de toda lei humana e divina, serão igualados no mesmo fim? Pergunta inevitável! Ouvindo falar em imortalidade, todos, crentes e incrédulos, preocupam-se e prestam ouvido. “A negligência num negócio em que se trata de nós mesmos, de nossa eternidade, do nosso tudo, mais do que comover-me, irrita-me. Surpreende-me e espanta; para mim é *uma verdadeira monstruosidade*”. (217)

É a imortalidade que dá a suprema solução aos problemas tormentosos desta vida; ela que sustenta a virtude, a fidelidade, a dor, o sacrifício; ela que apaga as tendências mais incoercíveis do nosso ser. Não é “ópio” que paralisa, mas energia construtora de eternidade. Sem a esperança na vida futura, cresce o pessimismo, cresce o egoísmo, cresce o desespero. Que o digam os suicídios existencialistas!

Para a sociedade como para o indivíduo, o espiritualismo é a vida, o materialismo é a morte. Conceder à alma somente esta vida terrestre, é privar o homem do “sôpro divino”, é condená-lo à bestialidade. Sem a imortalidade, “os povos não passam de rebanhos a combater pela existência, segundo a fórmula de Darwin, devorando-se uns aos outros, *mangeant, jouissant et crevant au lieu de mourir*” (GEORGE SAND): (218)

Para a imortalidade convergem poderosamente e o rigor do raciocínio e as exigências do coração.

160. Noções.

1 — *Imortalidade* é indestrutibilidade do vivente. A vida pode ser destruída ou por causas intrínsecas: então é

(217) PASCAL, *Pensées sur la religion*, cap. I.

(218) Eis o ideal supremo do materialismo: “A coisa melhor e mais útil que o homem possa deixar de si mesmo morrendo, é uma quantidade maior de fosfatos de cálcio, de sais raros e fecundos, destinados a fornecer uma associação mais rica de moléculas e assim aumentar o bem-estar humano” (BUCHNER, *Fôrça e matéria*).

por *corrupção*; ou pela intervenção de um agente extrínseco, por *aniquilação*.

Donde *Imortal* é o *vivente* que não pode perder a vida,

a) *nem por corrupção* = passagem do ser vivo de um estado substancial para outro, corrompendo-se

— *diretamente, per se* = dissociação de um composto material em seus elementos: matéria e forma.

A *morte* é a desagregação de um organismo, a tal ponto de tornar impossível a permanência no vivente do seu princípio vital.

Esta desagregação provém da complexidade e instabilidade do organismo: a vida permanece enquanto o princípio vital consegue, por meio da assimilação e renovação, manter num equilíbrio dinâmico a unidade do organismo. Quando o desgaste dos tecidos e das células não fôr mais suficientemente compensado, começa a velhice, a desagregação, até sobrevir a morte.

Mortais por *corrupção* direta (*per se*) são todos os *viventes* que na sua essência contêm o elemento matéria: assim, plantas, animais, homens.

— *indiretamente, per accidens* = o acabar de um *princípio vital* por causa da *corrupção* direta do organismo, do qual este princípio vital dependia intrínseca e totalmente no agir e no existir.

Assim acabam as almas das plantas e dos animais, porque em todo o seu agir e existir requerem o concurso causal e intrínseco de um determinado organismo. Donde, desagregando-se estes organismos, acabam seus princípios vitais, por serem incapazes de agir e existir sòzinhos. Voltam na potencialidade da matéria, como a forma esférica na cêra que tomou a forma cúbica. Esta matéria poderá receber novamente um princípio vital, se fôr outra vez elaborada e assimilada por um ser vivo.

b) *nem por aniquilação* = passagem da vida para o nada completo, cessação absoluta de existência sob qualquer forma. Só Deus pode aniquilar, como só Ele pode criar; requer-se para isso um poder infinito. Também a ciência o proclama: "Entre as forças da natureza, nenhuma é capaz de criar ou aniquilar." (n. 450, 1.º).

2. — Distingue-se uma triplíce imortalidade:

essencial = quando o existir de fato é a essência mesma do vivente: verifica-se sòmente em Deus, como veremos;

natural = quando o vivente tem uma essência que, embora não seja o existir e viver de fato, contudo não contém em si nenhum princípio de *corrupção*: verifica-se nos Anjos, e na alma humana, como vamos demonstrar;

gratuita = quando o vivente tem na sua essência um princípio corruptível, mas a corrupção é impedida por alguma intervenção ou por algum dom de Deus, não devido a esta essência: assim era o homem no estado de justiça original, segundo o dogma católico.

TESE XII. — A alma humana é por sua natureza imortal.

161. Afirma-se uma imortalidade *natural* para a alma pessoal e *consciente* de cada homem.

NEGAM-NO: os *Materialistas* e *Sensistas*, que não querem reconhecer a espiritualidade da alma, nem a diferença essencial entre o homem e o bruto; os *Panteístas* e os *Budistas*, que não admitem a imortalidade *pessoal* e *consciente* de cada alma humana.

A imortalidade foi sempre *AFIRMADA* pela humanidade em geral e pelo escol dos filósofos de todos os tempos: ANAXÁGORAS, PLATÃO, ARISTÓTELES, PLOTINO..., OS SANTOS PADRES (AGOSTINHO...) OS *Escolásticos* (STO. TOMÁS...), DESCARTES, LEIBNIZ, WOLFF, KANT, REID...

I ARG. — A Voz da Humanidade.

162. A crença na sobrevivência da alma (*Non omnis moriar*), é um *fato universal*, em todos os povos, como a crença na existência de Deus. Consta:

a) *Nos povos primitivos*:

1) pela *idéia* que têm da morte, como de uma partida do espírito, o qual segundo alguns povos mora ainda por certo tempo no quarto ou nas vizinhanças; donde ritos especiais para mantê-lo por mais tempo (Anamitas, Mongóis) ou para afastá-lo definitivamente (Índia, América, Grécia) (219);

2) pelas *cerimônias funerárias*: objetos, armas, alimentos colocados no túmulo; posição dada ao cadáver simbolizando nova vida, fôlhas de acanto que se tornariam asas...;

3) pelo *culto dos mortos*: desde os tempos pré-históricos, o homem recolhe com respeito os despojos mortais de seus semelhantes, sepulta-os com especiais cerimônias, guarda os sepulcros como coisa sagrada: assim os Romanos, os Celtas,

os Germanos, os Gregos (crendo que a alma não tivesse paz enquanto o corpo não fôsse sepultado: vejam os esforços e sacrifícios dos heróis da *Iliada* para alcançar os cadáveres e sepultá-los). Coisas análogas são observadas pelos etnólogos (SCHNEIDER, LE ROY, SCHMIDT) nas tribos selvagens da ~~Ásia~~, América, África, Austrália. Se a alma não sobrevivesse, porque honrar ou temer quem não mais existe, porque cultuá-la, responder com orações?... Em Roma, os defuntos, os manes tinham sua festa: *Dies parentales* (13 a 21 de fevereiro), em que era implorada a sua bênção... (220)

b) *Nos povos históricos:*

1) pelos seus *monumentos* e *documentos*: por ex., as inscrições sepulcrais deixadas pelos Babilônios, pelos Egípcios, pelos Gregos; o "livro dos mortos" entre os Egípcios, que dava as indicações julgadas necessárias à alma para a longa viagem até chegar ao mundo do deus local (221);

2) pelas suas *religiões*: o *Vedismo*, na Índia, que une a felicidade dos defuntos aos serviços a eles prestados pelos seus descendentes...; o *Zoroastrismo* na Pérsia; mesmo no *Bramanismo*, no *Budismo* e no *Sintoísmo*, somente uns poucos especulativos consideravam o Nirvana como a perda da personalidade, a massa toda destes povos da Índia, da China e do Japão, sempre admitiu uma sobrevivência pessoal. (222)

c) *Nas elites de todos os tempos, como nos sábios de hoje.*

Não somente os literatos e os artistas, mas também os filósofos e os sábios na sua quase totalidade, sempre admitiram, juntamente com a existência de Deus, a crença na imortalidade da alma, como consta da sua vida e das suas obras. (223) Já SENECA (*Epist.* 102) chegou a dizer que o dia da morte "*dies æterni natalis est*" e CÍCERO atribui à alma, uma vez livre do corpo, uma luz mais pura e resplandescente, com a qual poderá ver as coisas absolutamente como elas são". (*Tuscul.*, liv. I, XX.)

(220) Reconhece a força deste argumento o mesmo CÍCERO: *Tuscul.* Disp. I, 13.

(221) BUYSSÉ, obra cit., pp. 183-187.

(222) Cfr. HUBY, *Christus*, onde são difusamente discutidas todas estas religiões.

(223) Cfr. EYMIEU, *La part des croyants dans le progrès des sciences*, entre os sábios do sec. XIX achou 96% crentes, entre os quais todos os maiores e iniciadores de todas as ciências. Cfr. infra, nota 529, uma bibliografia mais completa.

Diante dêste consenso universal, o Materialismo constitui minoria transcurável e passageira, explicável pelo exclusivismo de não querer considerar o que transcende a experiência sensível ou por deficiências morais: "Não se impugna a sobrevivência por boas razões, mas por más paixões." (A. FRANCHI) Hoje em dia, o materialismo é totalmente desacreditado nas altas esferas do pensamento filosófico e científico, e é usado somente para incitar à revolta as massas comunistas e socialistas.

Qual é o *Valor* desta afirmação tão universal?

Trata-se de uma afirmação que toca íntima e essencialmente a concepção fundamental da vida humana e que é admitida constante e universalmente pela humanidade. — Ora um tal efeito assim universal requer uma causa também universal; e se fôsse errado, requeria uma causa universal do êrro.

Recorrer, com os Enciclopedistas do séc. XVII, a uma invenção de sacerdotes, a uma imposição de legisladores, é pueril: isso poderia quando muito explicar uma crença passageira e localizada, em povos ignorantes e escravizados; mas com o tempo, a invenção ou a fraude seria descoberta, os povos livres e cultos não mais teriam esta crença.

As causas gerais do êrro são os *sentidos*, que referindo aparências, podem levar a inteligência a juízos errados; e as *paixões*, que inclinam a admitir o que lhes é favorável. Mas tais causas não podem aqui interferir; muito pelo contrário, pois as aparências sensíveis só falam em morte e corrupção, as paixões encontram na imortalidade um freio poderosíssimo. Donde, não é por causa, mas *apesar* das aparências e das paixões, que a humanidade manteve a certeza da imortalidade.

Forçoso é pois reconhecer nesta certeza universal o brado espontâneo e invencível da natureza racional, que se impõe a todos como uma necessidade lógica baseada em razões evidentes: "*Consensio omnium gentium lex naturæ putanda est.*" (CÍCERO, *Tuscul.*, l. 1.)

II ARG. — A Voz do Coração.

163. A voz da Humanidade é o eco da voz de nossa alma, nela acha sua origem psicológica, verdadeira e profunda. Entrando em nós, encontramos no mais íntimo do coração uma tendência irrefreável para viver sempre, um desejo veemente de felicidade sem fim. Ora esta tendência e êste desejo atestam e comprovam a imortalidade. Com efeito:

1) O desejo provém do conhecimento e lhe é proporcionado: *ignoti nulla cupido*. Por isso os brutos, conhecendo só o “*hic et nunc*” concreto e sensível, desejam somente o existir e ~~o bem sensível imediato. O homem, pelo contrário, em virtude~~ do conhecimento intelectual que lhe é natural, conhece o ser e o bem universal, abstraindo de qualquer limitação de tempo. Deste conhecimento nasce *naturalmente* a tendência para uma existência e felicidade sem fim. Ora deve necessariamente haver proporção entre as faculdades e tendências fundamentais e absolutas e a natureza da qual brotam e da qual manifestam a íntima constituição. Logo tendência e desejo que transcendem o tempo, supõem natureza que também transcende o tempo, i. é, natureza imortal. (224)

2) *Nem uma tal tendência pode ser vã:*

a) seria uma oposição à lei de *finalidade* universal, observada em todos os seres e descrita por todas as ciências; no meio desta ordem o homem seria um *absurdo*, uma *contradição* entre um desejo inato de imortalidade e uma natureza mortal;

b) o homem seria o ser *mais infeliz*, sendo impellido invencivelmente para uma felicidade inatingível de um modo absoluto e universal e sem culpa própria;

c) sendo *natural*, esta tendência provém de Deus autor da natureza; sem imortalidade ela seria ilusória, seria um *engano* ao qual nos levaria Deus irresistivelmente: o que repugna.

Donde a voz do coração, pela sua tendência natural, fundamental e irresistível, para uma existência sem fim, supõe necessariamente a imortalidade da alma.

III ARG. — A Voz da Consciência.

164. Tão universal quanto a certeza da imortalidade é em todos os povos a certeza da *lei moral*, que a nossa consciência atesta em nós, cujo legislador é Deus e cuja *Sanção definitiva* é invocada pela alma humana numa vida futura, para restabelecimento da justiça, para prêmio da virtude e castigo do vício.

Um legislador sábio e justo, ao fazer uma lei, deve pre-muni-la com uma sanção eficaz, suficiente e perfeita, pois êle

(224) Cfr. S. Tomás, *Summa Theol.* I, q. 75, a. 6; *C. Gent.*, liv. II, c. 55 e 79.

quer a observância da lei, nem pode tratar do mesmo modo quem a observa e quem não a observa.

Ora Deus, sábio e justo, é o Autor da lei moral, cuja existência em nós é atestada pela consciência. Logo deve tê-la ~~premunido com uma sanção eficaz e perfeita. Mas vemos que~~ nesta vida não há esta sanção perfeita: o que todos concedem por ser evidente.

Logo esta sanção deve existir numa outra vida, e para ser eficaz e perfeita deve ser *eterna*, pois uma sanção só temporária:

— não seria proporcionada à gravidade da culpa, ofensa de um direito divino infinito; logo não satisfaria a justiça divina;

— não seria eficaz, pois comparada com a eternidade teria valor zero (uma fração com numerador finito e denominador infinito tem valor zero); donde a inteligência não faria caso dela;

— obrigaria a Deus a se dar em prêmio a uma alma cuja vontade, depois de cumprida a pena, permanecesse impenitente: o que é absurdo. — Etc. etc...

Logo a alma humana, principal responsável pelos atos da pessoa humana, deve sobreviver a esta vida terrena e para sempre.

(N. B. — Este arg. será desenvolvido melhor em outro tratado.)

“Quando não tivesse outra prova da imortalidade da alma senão o triunfo do mau e a opressão do justo neste mundo, isso só me impediria a dúvida” (J. J. ROUSSEAU).

“Não houvesse, no centro do mundo desolado, senão um único pecador feliz, êle provaria a necessidade de uma pena futura com toda a força de sua impunidade presente. Não houvesse no meio dos maus felizes senão um único justo infeliz, êle provaria a necessidade de uma recompensa futura com toda a força do seu infortúnio imerecido”. (225)

IV ARG. — A Voz da Razão.

165. Ouvimos a voz da história, da psicologia, da ética, que num acorde harmônico proclamam a imortalidade da nossa alma. A êste acorde a nossa razão acrescenta a nota fundamental, com a voz da *metafísica*: considerando a natureza mesma da nossa alma, nela se achará o íntimo porquê, o

propter quid, da sua imortalidade: é imortal, porque é *simples* e *espiritual*.

É imortal por sua natureza aquela substância que não é corruptível nem direta (~~per se~~) nem indiretamente (*per accidens*). — Ora assim é da alma humana. — Logo ela é imortal por sua natureza.

A *Maior* é evidente: exprime os dois modos possíveis de corrupção (vide as noções).

Prova da Menor:

a) É corruptível *diretamente* (*per se*) sòmente aquela substância que consta de vários princípios essenciais separáveis (n. 160). — Ora a alma humana é *simples* (= não tem partes essenciais nem quantitativas, porque, como vimos no n. 141, a alma não é matéria, mas é o princípio formal da essência), e o que é simples, não tendo partes separáveis, não é desagregável ou corruptível. — Logo a alma humana não é corruptível *diretamente, per se*, como de resto nenhuma forma substancial.

b) É corruptível *indiretamente* (*per accidens*) sòmente aquela alma que depende intrínseca e totalmente do organismo corpóreo para agir e existir. — Ora a alma humana, sendo *espiritual* (= tendo operações próprias, intrinsecamente independentes da matéria e do organismo corpóreo), tem um agir e por conseguinte um existir que é próprio dela, pois: o agir é proporcionado ao existir, donde o agir próprio e independente da matéria supõe o existir próprio e independente da matéria, donde ela *subsiste em si mesma* (n. 154). — Logo a alma humana, ao desagregar-se o corpo, deixará, sim, de poder exercer as funções vegetativas e sensitivas (como na amputação de um órgão deixa de poder exercer as funções deste órgão), mas não deixará de poder exercer as operações próprias dela; abandonará o corpo, com viva dor (como que numa amputação), mas não deixará de existir da existência e da vida que lhe é própria: donde ela *não é corruptível indiretamente, per accidens*. Assim como as forças da natureza não puderam produzir a alma espiritual, assim também a não podem destruir, porque, sendo espiritual, a alma escapa ao alcance delas.

166. Mas Deus *NAO ANIQUILARA* a alma humana?

De potentia absoluta, i. é, olhando só para a onipotência divina, assim como pôde criar a alma, assim Deus poderia

aniquilá-la: cessando o ato divino positivo da conservação no ser, a alma deixaria de ser, deixaria de existir.

De potentia ordinata, I. é, olhando para o poder divino em união com a bondade, sabedoria, santidade e justiça divina, ~~Deus não a aniquilará, pois:~~

a) a intenção da vontade de Deus, na sua Providência ordinária, se manifesta pelas suas obras, pelos caracteres essenciais que lhes deu (226); ora o caráter essencial da nossa alma, como vimos, é a aptidão e a exigência física para existir sempre; logo Deus, que trata as criaturas segundo a essência de cada uma, não deixará de sustentar a alma na sua existência, “nem convém a Ele tirar o que deu, e ser causa de uma deficiência que a ordem das coisas não requer” (277): isso seria contrário à sua *sabedoria*, pois seria em vão que teria dado à alma uma natureza imortal;

b) a aniquilação seria também contrária à *veracidade* e *bondade* de Deus, tornando illusórias as tendências naturais: seria enganar o homem e como que zombar d’ele, torná-lo o ser mais infeliz, propondo-lhe um fim e impedindo-o de atingi-lo (II Arg.); — seria contrária à *santidade* e *justiça* divina, tirando à lei natural a sua sanção suficiente, ao bem e ao mal a sua oposição essencial; nivelando no mesmo nada os bons e os maus, a virtude e o vício (III Arg.). (228)

E a todos êstes argumentos acrescentou Deus a sua promessa infalível, como veremos ao tratar do dogma da criação.

CONCLUSÃO. — Com uma tal convergência poderosa e harmoniosa de argumentos, ficou evidenciada uma verdade não de ordem puramente especulativa, mas de conseqüências práticas infinitas. É uma verdade que nos revela nossa verdadeira

(226) Cfr. Sro. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 104, a. 4, onde acrescenta que as intervenções extraordinárias da Providência (milagres) são ordenadas à manifestação da graça, à qual não seria ordenada a aniquilação, pois melhor se manifesta a bondade e o poder conservando os seres na existência; donde conclui “*simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur*”, nada será aniquilado.

(227) Cfr. MATTIUSI, *Apologia della Religione*, Bergamo, 1911, p. 57.

(228) Mas ao menos não poderia Deus aniquillar as almas inféls e condenadas? — “Das ações destas almas fez Deus depender a felicidade delas, não a existência que precede as ações. Por isso, pecando perdem a bemaventurança, não a existência”. (MATTIUSI, *ibid.*) — É precisamente esta eternidade que, tornando a sanção suficiente eficaz, é exigida pela justiça e santidade divina e que Deus revelou, como veremos no tratado dos Novísimos.

grandeza e nossa esperança, mas que também nos convida à meditação das nossas graves responsabilidades: *uma eternidade nos espera!* Será ela feliz ou infeliz à escolha nossa, à escolha determinada pelos nossos atos e pelo nosso proceder. Que loucura seria pôr todo o nosso afã em perscrutar estes seres sensíveis, mutáveis e caducos, ficando na ignorância da nossa alma, de nossa vida futura e do caminho que conduz à felicidade eterna!

OBSERVAÇÕES.

167. I. — *Conhecimento natural da alma separada do corpo.*

A separação do corpo modifica o modo de existir da alma, não lhe muda a natureza: existe sem corpo, mas permanece alma humana. — Sendo um ser espiritual subsistente, é inteligível em ato; donde a sua essência é objeto de uma intuição, não somente quanto à sua existência, mas também quanto à sua *natureza*, a qual se torna daí em diante o *objeto formal próprio* em cuja comparação entenderá todo o resto. — Pensa, não mais "*per conversionem ad phantasmata*", mas pelo modo próprio dos puros espíritos, i. é, por idéias infusas, participações da luz intelectual divina, pelas quais pode conhecer as outras criaturas espirituais ou sensíveis, não passivamente e por abstração, mas por intuição. — Com a separação do corpo, perde a alma a memória sensível, conserva porém a intelectual com as ciências e conhecimentos acêrca das pessoas e coisas conhecidas no estado de união com o corpo. — Como ser espiritual, depende diretamente só de Deus; possui pois o domínio sôbre sua consciência, seus pensamentos e decisões; pode, se quiser, por um simples ato de sua vontade livre, abrir-se a um outro espírito e manifestar-lhe o conteúdo do seu pensamento: é a *linguagem espiritual*. — Além da atividade intelectual, permanece também a atividade voltiva. (229)

Pela revelação sabemos que a alma bemaventurada no céu, além desta atividade natural, gozará da visão intuitiva de Deus e na divina essência conhecerá tudo o que Deus lhe quiser manifestar.

168. II. — Quanto à *Ressurreição dos corpos*, a simples razão natural, embora não veja nela nenhuma impossibilidade, e des-

(229) Sôbre o conhecimento natural da alma separada do corpo cfr. S. TOMÁS, *Summa Theol.* I, a q. 89 toda; — THOMMARD, *obra cit.*, pp. 861-868.

cubra até conveniências (STO. TOMÁS, *Contra Gent.* I. IV, c. 79), contudo não lhe pode demonstrar a necessidade. É somente pela fé que podemos ter certeza, como será explicado ao se tratar dêste dogma.

~~169. III. — Nada tem que ver a ressurreição dos corpos com a Reencarnação (metempsicose) e o Espiritismo. — A Metempsicose ou reencarnação é a existência sucessiva da mesma alma em corpos diversos, quer de homens quer de animais. É parte principal de sistemas religiosos orientais, como o brahmanismo e o budismo, e da teosofia (doutrina filosófico-religiosa divulgada no séc. XIX pelas Sras. BLAVATSKY e ANNIE BESANT). — O Espiritismo, que foi praticado já desde a antiguidade (necromância, divinação), foi divulgado modernamente, principalmente por ALLAN KARDEC (pseudónimo de Ipólito RIVAIL, que julgava ser a reencarnação de um sacerdote dos Druidos, chamado Allan Kardec), que o apresenta como a ciência das relações com as almas dos defuntos. Tanto a reencarnação como estas relações são naturalmente impossíveis:~~

1. — Na ressurreição cada alma volta a unir-se (não por forças naturais, mas pelo poder divino) com a matéria que constituiu o próprio corpo, ou ao menos com parte dela. Esta matéria não só continha determinados elementos específicos que a constituíam matéria de um corpo humano, mas também estava com determinada compleição própria dêste determinado individuo e assim foi princípio das características individuais da alma. Donde a alma, forma substancial do corpo, conserva sempre por sua mesma essência a ordenação para esta determinada matéria assim constituída, com a qual está individualmente proporcionada (como ato para sua potência). Logo ela não pode informar e atuar outra matéria com diversa compleição e individuação. Por conseguinte, é impossível qualquer reencarnação ou metempsicose em vários corpos humanos diversamente individuados, e muito mais em corpos de animais diversamente especificados. (230)

A metempsicose é apresentada como sanção da lei moral, o que é impossível, pois: para que uma existência seja real e racionalmente uma sanção, i. é, seja aceita como expiação de culpas cometidas em vida anterior, é necessário ter consciência

(230) Cfr. PETAZZI, obra cit., II Série, 1.ª edic. pp. 141-144; GAETANI, *L'Uomo*, pp. 252-267; F. M. PALMÉS S. J., *Metapsíquica y Espiritismo*, Barcelona, 2.ª edic. 1950, pp. 441-472.

desta vida anterior e lembrar-se das culpas nela cometidas: impossível, com efeito, arrepende-se de culpas totalmente ignoradas, das quais não nos sentimos culpados; ora é evidente que não nos lembramos, nem mesmo confusamente, de uma vida anterior, ~~nem de culpas nela cometidas~~; logo a metempsychose ou reencarnação não pode ser uma sanção moral racional.

Além disso, uma nova vida na qual entraríamos, como observa MONSABRÉ (231), com as forças enfraquecidas por inclinações más deixadas pelos pecados, não seria provavelmente meio apto para uma emenda e um aperfeiçoamento, mas antes ocasião para maiores fraquezas e pecados; donde a necessidade, segundo os teosofistas, de novas existências cada vez mais infelizes; daí maiores ofensas, sem que Deus pudesse aplicar a verdadeira sanção definitiva da lei moral.

Uma tal doutrina, segundo a qual todos os sofrimentos desta vida são castigos de culpas passadas, não leva logicamente a ter compaixão dos que sofrem. Nem seria muito consolador para os pais o pensar que seus filhos queridos já foram de outros pais, e que voltando a reencarnar-se em outros corpos nada saberão do afeto que lhes dedicam: seria a destruição de todos os vínculos mais sagrados de parentesco, amizade e gratidão... (232) Entre os mesmos espiritas não faltam grandes dissensões acêrca da reencarnação: célebres espiritas anglosaxões não a admitem. (233)

2. — Quanto à *comunicação com as almas dos defuntos*, como pretendem os Espíritos, ela é *naturalmente impossível*. Com efeito:

A natureza essencial da alma é de ser *forma substancial* de um corpo e precisamente dêste determinado corpo que a individualizou, como vimos. Ora a forma substancial não pode mover seu corpo como causa eficiente, mas somente como causa *formal*, i. é, informando-o e vivificando-o; por outro lado, ao separar-se do seu corpo, a alma não muda de natureza, mas permanece essencialmente forma substancial dêste corpo. Logo, enquanto está separada dêle, não o informando, não o pode mover, e não podendo informar nenhum outro corpo, *não poderá mover nenhum corpo*. (234) — *Nem pode comunicar-nos seus*

(231) MONSABRÉ, *loc. cit.*, Confer. XCIV.

(232) Cfr. GAETANI, *ibid.*, p. 263.

(233) Cfr. PALMÉS, *obra cit.*, capítulo 35.

(234) Cfr. S. TOMÁS, *Summa Theol.* I, q. 117, a. 4; — PETAZZI, *obra cit.*, pp. 117-122.

pensamentos, porque: como nesta vida nós não podemos conhecer senão por meio de imagens (*per conversionem ad phantasmata*) que são materiais, a alma separada deveria produzir em nós estas imagens; ora para isso se requer mover a matéria, o que lhe é impossível. — Donde as manifestações espíritas não podem provir de almas dos defuntos.

NOTA. — Não é aqui o lugar de tratar “ex-professo” do Espiritismo; mas já pelo que foi dito, pela sua absoluta falta de base científica, pelas inúmeras fraudes usadas e confessadas pelos mesmos espíritas, pelos absurdos filosóficos que êle contém, pelos males físicos e psíquicos que (segundo a experiência e as afirmações da classe médica) êle provoca, pelos erros morais e religiosos que êle ensina, é claro que o Espiritismo é uma superstição contrária à lei natural e à Religião revelada. Donde as doutrinas e as práticas do Espiritismo são evidente e necessariamente proibidas pela mesma lei natural e pela Igreja. Não se confunda o Espiritismo com os fenômenos metapsíquicos, acêrca dos quais a Igreja não se pronunciou, mas deixou ao estudo da Ciência. (235)

Falamos sempre do poder que compete à alma *naturalmente*, pois por virtude divina e por milagre, é claro que a alma separada pode receber o poder de mover a matéria e influir diretamente nas imagens. — Quanto à *natureza angélica*, não sendo forma substancial de matéria alguma, ela pode com sua força natural (e com permissão de Deus) mover *eficientemente* a matéria, sem informá-la, mas por *contactum virtutis*, e produzindo em nós imagens sugerir-nos seus pensamentos.

Logo, SE nas sessões espíritas se der algum fenômeno, não proveniente de fraudes, truques, forças naturais psíquicas ou conhecimentos (conscientes ou inconscientes) do médium ou dos assistentes, mas tal que requiera a intervenção de uma inteligência superior, esta inteligência só pode ser um espírito angélico. E como a doutrina moral e religiosa professada pelo espiritismo é contrária, em muitos pontos, à lei natural e à Revelação, êste espírito só pode ser um espírito *mau*, um *demônio*.

(235) Do Espiritismo e da Teosofia trataremos em lugares mais apropriados. Entretanto, cfr. PETAZZI S. J., *Corso di Cultura Superiore Religiosa*, Trieste, II série, 1.^a edic., pp. 76-177 e *Lo Spiritismo Moderno*, Trieste 1934 (com Bibliografia); ZACCHI O. P., *Lo Spiritismo e la sopravvivenza*, Roma, 1932 e *L'Uomo*, Roma, vol. II, c. 13; MARIO BARONCI, *Lo Spiritismo moderno*, Coletti, Roma, 1934; BUSNELLI S. J., *Manuale di Teosofia*, 4 vols., Roma, 1909-1913; Card. LÉPICIER, *Le Monde invisible*, Paris, 1931; MAINAGE O. P., *Les Principes de la Théosophie*, Paris, 1922; F. M. PALMÉS S. J., *Metapsíquica y Espiritismo*, Barcelona, 2.^a edic., 1950; HEREDIA S. J., *O espiritismo e o bom senso*, (trad. port.) Livraria Católica, Rio de Janeiro, 1926; *As Fraudes espíritas e os fenômenos metapsíquicos*, (trad. port. de L. Leal Ferreira) Rio de Janeiro, 1949; P. SWEK S. J., *La Réincarnation des Esprits*, Desclée, Rio de Janeiro, 1942; R. GUÉNON, *L'Erreur Spirite*, Rivière, Paris, 1923. — Veja também, *infra*, a nota 660.

O PROBLEMA DA LIBERDADE HUMANA

170. IMPORTÂNCIA. — Ninguém há que não veja a importância fundamental e o alcance universal na vida humana do problema da liberdade. Se em todos os nossos atos somos invencivelmente necessitados, que sentido podem ter o dever e o direito, a virtude e o vício, o remorso e a boa consciência, a educação da vontade e do caráter, e a dignidade humana? Sem o livre arbítrio, é absurdo falar em direitos e em liberdades naturais, civis ou políticos, que com tanta insistência reclamamos, e com tantos sacrifícios defendemos. — Sem liberdade, impossível é a responsabilidade: se tudo em nós é necessidade de natureza, o responsável pelos nossos atos é quem nos deu esta natureza, Deus. — Tirar a liberdade, é tirar a Moral; é impossibilitar a obrigação moral, a relação moral de dependência para com o Criador; donde sem liberdade, nenhuma religião. Não seria talvez esta, para muitos, a principal razão de combater e tentar pôr em dúvida a própria liberdade: a esperança de “libertar” e legitimar todas as suas paixões?

Problema importante, solução necessária. Por isso o Autor do gênero humano providenciou a sua evidência e escreveu-a na consciência de cada um. Nada mais evidente do que o *fato* da nossa liberdade: proclama-o em cada homem, com voz irreprimeável, a testemunha interna, a mais imparcial e mais persistente, proclama-o com universalidade a voz constante de toda a Humanidade em toda a sua atividade, em todas as suas instituições.

Como explicar então a variedade dos *Determinismos*? Como pôde alguém chamar a liberdade “la serrure embroullée de la métaphysique”? — Porque foi com chaves as mais falsas e inverossímeis que moralistas, fisiólogos, psicólogos, historiadores, estadistas, criminologistas, matemáticos, mecânicos, físicos e filósofos, foram tentar abri-la ou antes fechá-la cada vez mais. Todos êles fizeram da liberdade uma fechadura “embroullée” pelos conceitos errados que se formaram do ato livre, como de um ato “arbitrário”, sem causa...; — ou quiseram abri-la com chaves “falsas”: uma inteligência incapaz de conhecer a realidade, umas generalizações apriorísticas de leis observadas em determinada classe de fenômenos materiais ou anormais. O resultado era inevitável: a fechadura ficou fechada, o ato livre ficou-lhes incompreensível. (236)

Mas, e a persuasão da nossa testemunha íntima? — A consciência! Ela não tem competência, não tem credenciais para conhecer um ato livre: está iludida. — E a voz poderosa da vida multissecular de toda uma humanidade? — Está iludida?

E com o dique permeável e vaporoso de uma ilusão tentam conter o mar encapelado dos atos livres. Mas nada mais persistente e penetrante do que a natureza e a realidade.

E os Deterministas todos — eles, os não iludidos — deliberam e decidem, acusam e perdoam: como nós, como todos os homens, são pessoas, são donos dos seus atos, são livres.

Melhor fôra para eles, se em vez de folhear livros “en-Kantados”, tivessem usado a “chave de ouro” da tradição escolástico-tomista; nada teriam tido que sacrificar das legítimas conquistas do espírito humano, e mais sólidos fundamentos teriam encontrado para solucionar os problemas do homem.

De resto, a existência de um fato evidente não depende da sua explicação: seja embora esta difícil, fôsse mesmo impossível, ainda ficar-se-la impondo o fato.

Divisão. — Depois de umas noções sôbre a vontade e sôbre a liberdade, a consciência *moral* e a humanidade nos atestarão o fato de sermos livres, a consciência *psicológica* nos dará a análise do ato livre, e a *razão* nos fornecerá o “*propter quid*”, a razão metafísica da liberdade. Fácil será então perceber os enganos dos vários Determinismos.

ARTIGO PRIMEIRO

EXISTÊNCIA, NATUREZA E OBJETO DA VONTADE

171. 1. — *Existe no homem uma faculdade apetitiva intelectual que se chama vontade*: pois é evidente que não só conhecemos intelectualmente muitos objetos, mas que também desejamos, amamos, apeteçemos (procuramos, tendemos para) os que a inteligência nos apresenta como bons.

2. — *A vontade é uma faculdade realmente distinta da alma*: pois é o “com que” a alma tende ao bem; e a faculdade é da mesma ordem que a operação que ela produz; ora no homem as operações são acidentais; logo também as faculdades; donde elas se distinguem da alma que é substância.

3. — *A vontade é uma faculdade espiritual*, pois pode apeteçer objetos imateriais, sendo objetos apresentados pela inteligência: ex., o dever, a virtude, Deus...; e também objetos materiais de um modo abstrato e universal.

4. — *Donde é realmente distinta do appetite sensível*, pois: a) tende aos objetos segundo uma formalidade universal: a razão comum de bem, o *bem*; pelo contrário, o appetite sensível só tende ao bem enquanto concreto e singular: ~~este bem sensível~~; — b) ~~reage contra o appetite sensível~~ e não raras vêzes o vence: não comer estando com gula, com fome...

5. — *É também realmente distinta da inteligência*, pois: a) são essencialmente *diversos* os respectivos objetos formais: para a inteligência, é o ser enquanto conhecível e verdadeiro; para a vontade, é o ser enquanto apetecível e bom; — b) são diferentes os *modos de agir*: a inteligência *atrai* o objeto em si, intencionalmente; a vontade, pelo contrário, é atraída pelo objeto na sua realidade; — c) a inteligência dirige a vontade como causa final, apresentando motivos de agir; a vontade manda eficientemente a inteligência exercer seus atos.

6. — *A vontade tem por objeto*

a) *qualquer ser*: pois, como appetite intelectual, deve ter a mesma extensão que a inteligência, cujo objeto é qualquer ser;

b) *mas sob o aspecto formal (específico) de bom*: pois, como qualquer faculdade apetitiva, não é senão uma tendência para o que é apetecível; ora é apetecível somente o que tiver alguma qualidade ou perfeição conveniente ao apetente, e o que é conveniente a alguém é *bom* para êle;

c) *enquanto conhecido pela inteligência*: pois a vontade é precisamente o appetite, a tendência, que resulta do conhecimento intelectual; por isso "*ignoti nulla cupido*", "*nihil volitum, nisi praecognitum*";

d) *e do modo como é apresentado pela inteligência*, pelo mesmo motivo. — Ora a inteligência, que conhece a razão de bem, o apetecível em geral, a apetecibilidade enquanto tal, poderá apresentar à vontade um objeto

— como realizando *toda a apetecibilidade*, i. é, satisfazendo perfeitamente todas as nossas tendências sem deixar mais nada que desejar: este objeto é a *felicidade perfeita*, que como veremos atrai necessariamente a vontade, por ser o seu *objeto formal a d e q u a d o*;

— como realizando *sòmente parte desta apetecibilidade*: assim são todos os *bens finitos*, que são pois objetos

inadequados da vontade e pelos quais, como veremos, ela não é atraída necessariamente.

ARTIGO SEGUNDO

DO MODO COMO A VONTADE TENDE PARA O SEU OBJETO

Prenições.

172. 1. — Ato *voluntário* é aquêlê que procede de um *princípio interno segundo a inclinação* da vontade, com *conhecimento do fim*.

Ato *involuntário* é aquêlê que procede de um princípio interno *contra* a inclinação da vontade.

Ato *não-voluntário* é aquêlê que procede de qualquer faculdade, *prescindindo da vontade*.

2. — **NECESSIDADE** é uma determinação no ser ou no agir. — *Necessário* é o que não pode não ser, o que está determinado a uma coisa.

A determinação provém da causa. Donde segundo as espécies de causas serão as *espécies de necessidades*:

a) *interna* = proveniente das causas internas, da natureza do ser:

— ou da sua *forma*: ex., para o triângulo a necessidade de ter três ângulos;

— ou da sua *matéria*: ex., para todo composto de elementos contrários a necessidade de ser corruptível.

Chama-se *necessidade natural*; é *absoluta*.

b) *externa* = proveniente de causas externas ao ser:

— ou da *causa eficiente*: quando alguém, contra a própria vontade, é coagido por um agente extrínseco a fazer uma coisa, de tal modo que não pode não fazê-la, apesar da sua resistência. Chama-se *necessidade de coação* ou *violência*;

— ou da *causa final*: quando uma coisa é um *fim necessário* ou é *meio necessário* para se obter êste fim; ex., o alimento para viver. — É *necessidade hipotética*.

3. — **LIBERDADE** é isenção de necessidade.

As espécies de liberdade correspondem às espécies de necessidades de que estão isentas.

Liberdade de coação é a isenção da necessidade externa de coação. — Quando não há coação, mas há necessidade de natureza, tem-se *espontaneidade*.

~~*Liberdade de natureza é a isenção da necessidade interna,*~~
 i. é, quando a atividade de uma natureza *não está inclinada de um modo necessário a tal ato determinado*. — É a propriedade pela qual o ser inteligente, não sendo a atividade íntima da sua vontade necessitada a um determinado ato, é verdadeiramente *senhor e árbitro do ato que êle escolhe* e do qual por conseguinte é *responsável*.

Esta liberdade é chamada *liberdade de indiferença* (ou simplesmente *liberdade*); ela supõe como condição necessária a liberdade de coação e se define: "*uma força ativa da vontade, pela qual, postas todas as circunstâncias requisitas para agir, a vontade pode agir ou não agir*".

Não é uma pura *passividade* (capacidade de receber de fora uma determinação), mas é uma *fôrça ativa*, pela qual a vontade pode *por si mesma* sair da indeterminação, da indiferença e determinar-se.

A liberdade é pois um poder de *dominação ativa*, ou de *auto-determinação*, em virtude do qual o nosso querer se exerce *sem influência estranha necessitante*, de modo que, ficando as mesmas todas as circunstâncias, o ato produzido poderia não ser produzido. E neste sentido, o ato livre é chamado "contingente", em oposição ao ato não-livre que é chamado "necessário". (237)

É chamada também liberdade de *livre arbitrio*, porque é precisamente de um juízo indiferente, com o qual a inteligência propõe um objeto como não necessariamente aceitável ou rejeitável, que como de uma raiz nasce a liberdade na vontade. Donde o livre arbitrio *formalmente está na vontade*, radicalmente está na inteligência.

A indiferença ativa da vontade pode exercer-se sôbre uma dupla alternativa:

- 1) agir ou não agir = *liberdade de exercicio* (ou de *contradição*);
- 2) fazer tal ato ou tal outro = *liberdade de especificação* (ou de *contrariedade*).

(237) Cfr. THONNARD, obra cit., pp. 1021-1028, onde expõe os conceitos de liberdade, contingência e determinismo.

A liberdade de especificação supõe a de exercício, mas se pode dar a liberdade de exercício sem a de especificação.

NOTA. — Logo a liberdade não consiste essencialmente, como se diz às vezes, no "~~poder de escolher entre o bem e o mal moral~~", pois: o objeto da vontade é só o bem, o bom, como é apresentado pela inteligência; ora não é necessário para ser livre, que a inteligência possa apresentar como um bem (aparente) o que realmente é um mal. Poder fazer o mal é um sinal de liberdade, mas *defeituosa*, como coxear é sinal de uma força locomotora defeituosa.

Asserto 1. — Repugna que a vontade seja coagida nos seus atos voluntários elícitos, não porém nos atos imperados.

173. Atos *elícitos* são os atos feitos pela vontade mesma, como querer, escolher, odiar... — Atos *imperados* são os atos que a vontade faz executar pelas outras faculdades, como olhar para um objeto, andar...

a) O ato *elícito*, sendo feito pela mesma vontade, é voluntário. O ato voluntário é aquêle que procede de um principio intrínseco, segundo a inclinação da vontade; pelo contrário, o ato coagido é aquêle que procede de um principio extrínseco contra a inclinação da vontade. — Ora não pode um ato proceder de um principio que seja juntamente intrínseco e extrínseco, nem pode juntamente ser segundo e contra a inclinação da vontade. — Logo o ato elícito da vontade não pode ser coagido, i. é, impôsto ou impedido por uma força exterior.

b) Mas se a vontade não pode ser coagida nos seus atos elícitos, pode sê-lo nos atos *imperados*, porque os membros do organismo de uma pessoa podem, pela força maior de outra pessoa, ser estrangidos a movimentos contrários aos que a vontade lhes manda executar.

Asserto 2. — O ato voluntário pode ser necessário: a) de necessidade hipotética; b) de necessidade natural (interna).

174. a) A *necessidade hipotética* consiste na necessidade para a vontade de querer uma coisa, pressuposto um fim que ela quer alcançar: ex., o meio necessário para um fim querido. — Ora uma tal necessidade não impede evidentemente que o ato pelo qual a vontade toma esta coisa, este meio, seja voluntário, i. é, proveniente de um principio intrínseco de acôrdo com a inclinação da vontade. — Logo não se opõe à voluntariedade do ato.

b) A necessidade natural (interna) consiste em não poder deixar de fazer um ato por causa de uma intrínseca determinação proveniente de um elemento interno (material, ou formal) da natureza. — Ora, evidentemente, este ato é voluntário, porque proveniente de um princípio interno e de acôrdo com a inclinação e a essência mesma da vontade. Logo a necessidade natural não se opõe à voluntariedade do ato. Um tal ato é voluntário, mas não é livre.

Assim como qualquer faculdade, em fôrça mesma da sua natureza, i. é, por ser tal faculdade, tende necessariamente para o seu objeto formal específico (o ouvido para o som, a vista para a superfície colorida...); assim também a vontade, por ser vontade, tem uma inclinação e tendência necessária para o seu objeto formal específico, que é *a bondade enquanto tal.* — Donde o ato pelo qual a vontade tende para a bondade é conforme a sua inclinação, por conseguinte é voluntário; mas não é livre, porque esta inclinação sendo necessária, a vontade não pode não tender. Esta inclinação necessária para o fim último, a felicidade, não só não repugna à vontade, mas é o fundamento e a razão indispensável para poder ela querer os bens particulares e finitos, como melos que conduzem a este fim (238).

175. Asserto 3. — A vontade acêrca do bem Universal:
 1) considerado em *abstrato*: a) não tem liberdade de especificação, b) mas tem liberdade de exercício; — 2) considerado em *concreto*: não tem liberdade nem de especificação, nem de exercício.

1. — O Bem Universal, *em abstrato*, é a noção de um objeto que inclui toda a bondade e apetecibilidade, que sacia plenamente a vontade = a felicidade, o soberano bem, cuja posse torna perfeitamente feliz. — Acêrca deste bem a vontade:

a) *não tem liberdade de especificação*, i. é, não tem alternativa de amá-lo ou odiá-lo, mas por necessidade natural sòmente pode amá-lo e desejá-lo, pois: êsse Bem, assim

(238) Assim como a adesão aos princípios é o fundamento e o motivo para poder a inteligência aderir às conclusões. Cfr. S. Tomás, *Summa Theologica*, I, q. 82, a. 1 e 2. Porém, ao aderir às conclusões evidentes a inteligência está necessitada, porque estas conclusões estão necessariamente conexas com os primeiros princípios; a vontade, pelo contrário, ao querer os bens finitos, permanece livre, porque estes bens finitos não estão necessariamente conexas com a felicidade perfeita, como logo veremos.

considerado, constitui o *objeto formal adequado* da vontade, para o qual ela tende por sua própria natureza (a vontade é essencialmente uma tendência para o bem) e *que preenche totalmente a capacidade desta tendência*; donde rejeitar este bem, odiá-lo, seria para a vontade ~~contradizer a sua natureza~~, seria não ser mais vontade, como a vista não seria mais vista se diante de uma superfície colorida ela não visse. — Além disso, o Bem universal em si mesmo é *puro bem, sem mistura nenhuma de mal*; donde o ato de odiá-lo seria um ato destituído de razão suficiente e seria volição do puro mal;

b) *mas tem liberdade de exercício*, i. é, tem a alternativa de pôr o ato de querê-lo ou não pôr ato nenhum, pois: os atos da inteligência e da vontade, o pensar no bem universal e o querê-lo são *em si mesmos* bens concretos finitos que estão misturados com males (por ex., o esforço necessário para fazê-los...) e, como veremos, acêrca de tais bens a vontade é livre.

Donde a vontade não está sempre fazendo atos positivos e explícitos de amor do bem universal; mas quando a inteligência lhe propõe este bem, a vontade está, sim, livre em fazer ou não fazer um ato positivo acêrca dêle (*lib. de exercício*), porém, se quiser fazer, este ato será necessariamente um ato de amor e de tendência (*necessidade de especificação*). — Esta inclinação necessária da vontade para o bem universal, para a felicidade em abstrato, é, como já dissemos, a *razão fundamental* que torna possível as inclinações livres para os bens finitos, em que julgamos encontrar alguma felicidade, como o querer o fim último é a razão do querer os fins intermediários.

2. — O Bem universal *em concreto* é um ser real que realiza toda a apetecibilidade, toda a bondade e *cujá posse proporciona a felicidade perfeita*, saciando completamente toda a tendência e todos os anseios da vontade. Este ser é DEUS. — Diante dêste ser, *conhecido como Ele é em si mesmo* e apresentado como tal pela inteligência, a vontade

a) *não tem liberdade de especificação*, pois não havendo nêle nenhum aspecto de mal, só pode amá-lo;

b) *nem liberdade de exercício*, pois neste caso o ato de amá-LO, sendo o complemento da felicidade perfeita, já atingida essencialmente pela inteligência, não pode apresentar nenhum aspecto de mal; donde o não-agir (o não amá-LO), não podendo ter aspecto de bem, seria sem razão de ser.

Donde diante de Deus, visto em si mesmo, a vontade é necessitada a amá-lo. — Isso acontece, como ensina a Teologia Católica, só na outra vida pela visão beatífica sobrenatural; não nesta vida, onde Deus é conhecido só muito imperfeitamente e onde é amado só a preço de vários sacrifícios.

TESE XIII. — Acêrca dos bens finitos particulares, conhecidos como não necessariamente conexos com a felicidade perfeita, a vontade é livre com liberdade de exercício e de especificação.

176. Adversários. — Todos aquêles que afirmam ser a vontade movida irresistivelmente por causas

a) *ou extrinsecas*. Assim os FATALISTAS. Esta causa é — uma fôrça cega e onipotente, o *Fatum*: PAGÃOS; — a necessidade da substância divina imanente a tudo: Fatalismo *panteístico* dos ESTÓICOS, SPINOZA, HEGEL; — a nossa concupiscência dominante ou a graça necessitante de DEUS: LUTERO, CALVINO, JANSÊNIO, e de algum modo OS MANIQUEUS.

b) *ou intrinsecas*. Assim os DETERMINISTAS. Estas causas são naturais e são — as leis gerais necessárias do mundo físico: Determ. *físico* (ou científico); — as condições do nosso organismo: Determ. *fisiológico*; — o meio social: Determ. *social*; — o motivo mais forte em si mesmo: Determ. *psicológico*; — a dependência absoluta da nossa vontade em relação a Deus, para explicar a sua Onipotência, Ciência e Providência: Determ. *teológico*.

OBSERVAÇÕES acêrca dos Adversários :

1) *Em geral êles combatem a liberdade*, não por razões ou argumentos intrinsecos e diretos, *mas em consequência dos princípios gerais dos seus sistemas*, por ex., os materialistas e positivistas negam a liberdade porque só admitem a matéria com suas energias...

2) *Na prática êles contradizem a sua teoria*, porque vivem como quem admite a liberdade, i. é, tendo em conta os direitos e os deveres, falando em virtudes e vícios, exigindo castigos e prêmios, exortando, aconselhando, prometendo : coisas todas que pressupõem necessariamente a liberdade.

3) Negando a liberdade, *êles vão de encontro a uma persuasão universal, constante, invencível, aplicada todos os dias inú-*

meras vezes por todos os homens, *acetta* apesar de ser *multo incômoda* para as paixões. — Negar a liberdade é pois admitir que esta persuasão é uma *illusão* universal, constante, invencível, de todo o gênero humano, quase a cada hora da vida, e uma *illusão inexplicável*.

Quem poderá persuadir-se disso? Como então não considerar também, como outras tantas illusões, todas as persuasões que temos embora não possuam tantas garantias e evidências quantas apresenta a persuasão da liberdade?

Os argumentos vão evidenciar que os iludidos são precisamente os Deterministas, os quais, como dizia JULES SIMON, “falam, sentem e vivem como se acreditassem na liberdade. Não duvidam, mas se esforçam por duvidar: eis todo o resultado da sua ciência”.

Demonstração da Tese.

I. — Argumento ÉTICO-JURÍDICO.

(Baseado no testemunho da *consciência moral* e no *consenso universal* do gênero humano.)

..177. Uma prova evidentíssima do *fato* da liberdade nos é dada pela existência da *ordem moral*, individual e social, atestada pelo testemunho da nossa *consciência moral* e pelo *consenso universal* do gênero humano, cuja persuasão de ser livre é manifestada, não só por palavras, mas por todo o modo de agir, individual e social. Com efeito:

A *Consciência moral* nos atesta com evidência imediata a existência *em nós* da ordem moral, i. é, do dever (= lei moral), da responsabilidade, do mérito e demérito, da virtude e do vício, do remorso e da boa consciência; e a experiência *constante e universal* nos atesta a existência, *em todo o gênero humano*, de uma vida social de ordem moral.

Ora a ordem moral pressupõe necessariamente a liberdade (I).

Logo a consciência moral e o consenso universal do gênero humano nos atestam a liberdade.

Mas este testemunho não pode ser falso (II).

Logo existe a liberdade.

A MAIOR é evidente:

Que a consciência nos ateste a existência em nós da ordem moral e do dever, é um *fato* tão evidente que o mesmo KANT, depois de negar o valor objetivo das sensações, das idéias, do mundo intelectual metafísico, teve que reconhecê-lo, cha-

mando-o "*imperativo categórico*" e tomando-o como fundamento da sua Crítica da Razão Prática.

Que a vida social humana seja de *ordem moral*, é evidente, pois está baseada em responsabilidades, em direitos e ~~deveres, em leis, contratos, processos, conselhos, educação de~~ vontades, dignidade humana, valores morais, noção de justiça, sanções, etc... (239) Ah! de nós se não fôsse de ordem moral! Desaparecendo a responsabilidade e o direito, as relações entre os homens se reduziriam a relações de força, como e pior do que entre os animais. Onde então a dignidade da pessoa humana? Seria a realização completa do "*Homo homini lupus*".

Prova da *primetra MENOR*: Ora a *ordem moral*... (I)

1. — O *DEVER* pressupõe a liberdade:

Do homem dizemos que "tem o dever" de fazer o bem e de evitar o mal; dos outros seres sensíveis, pelo contrário, nunca dizemos que têm tal ou tal dever. Isso porque o Dever é uma lei moral, bem diferente da lei física:

- a lei *física* é uma inclinação necessitante ou uma ação física que coage;
- a lei *moral* é uma inclinação racional, porque é: um *ditame da razão*, que manda, persuade, mas sem constranger;
- uma *norma* que dirige e orienta, mas não arrasta cega e necessariamente;
- um *vínculo moral* que, como atesta a consciência e a experiência, deixa em nós a capacidade consciente de agir em conformidade com a lei ou contra ela.

O *Dever* (= lei moral), com efeito, é uma *obrigação* absoluta e incondicionada. Ora a obrigação pressupõe necessariamente o *poder* fazer aquilo que é impôsto, pois: não se manda a quem não tem o poder de orientar suas ações. Logo se alguém se sente obrigado a fazer o bem e evitar o mal, é que *pode* conformar-se com a lei do dever, e que quando pratica o mal *pode* deixar de o fazer.

(239) A universalidade deste fato é hoje admitida por todos. A verdadeira ciência etnológica, com estudos profundos e demorados no meio dos povos de cultura primitiva, constatou com evidência a existência nestes povos da consciência moral, refutando assim as afirmações apressadas e preconcebidas do positivismo e agnosticismo do século passado.

Ora ter alguém, anteriormente às suas ações, uma norma com a qual *deve* e *pode* conformar-se, implica necessariamente ter o poder de escolher, de orientar-se, i. é, ter o domínio dos seus atos, ter liberdade.

~~Logo o Dever pressupõe a liberdade: Se devo, posso; se posso, sou livre.~~

Dizem os Deterministas, para fugir dêste argumento, que o dever é sômente um ideal, o *ideal da utilidade social*.

Resp. — Isto é falso, porque utilidade e moralidade não são sinônimos; porque não corresponde aos fatos: o dever, a lei moral, não se nos apresenta só como um ideal, mas impõe-se-nos como um "imperativo categórico", i. é, como uma obrigação incondicional e absoluta.

2. — A RESPONSABILIDADE pressupõe a liberdade:

A responsabilidade supõe a imputabilidade (imputar é atribuir um ato a quem o fêz). — Mas a imputabilidade de um ato é impossível, se não dependesse de nós, se não estivesse em nosso poder fazê-lo ou não fazê-lo: por isso é que não julgamos responsáveis pelos seus atos os animais e os loucos; por isso é que julgamos mais severamente quem comete um crime com premeditação do que quem o comete sob o impulso repentino da ira, da paixão. — Logo a responsabilidade exige e pressupõe a liberdade e lhe é proporcionada.

3. — De modo análogo se demonstra que também os sentimentos de *mérito* ou *demérito*, de *remorso* ou de *boa consciência*, que resultam da responsabilidade, pressupõem a liberdade. — Digase o mesmo da *virtude* ou do *vício*, do *prêmio* ou do *castigo*, do *conselho* e da *educação da vontade*, dos *contratos* e das *promessas*: pois é evidente que onde há coação ou necessidade no agir, sem liberdade ou domínio sobre os atos, o preceito é vão, o mérito é nulo, o conselho é ineficaz, o prêmio é sem motivo, o castigo é sem justiça, o contrato e a promessa de fidelidade a êle são impossíveis: desaparece toda a moral. (240)

Reduzir a responsabilidade, as sanções, etc. . . a puros *instintos* naturais em função da sociedade, é evidentemente desfigurar e mutilar os fatos morais tais como nô-los apresenta a consciência, e não explica os atos internos íntimos, diretamente inatingíveis pela sociedade e nos quais, mesmo quando não existe a eventualidade de um prêmio ou de um castigo social, ainda ressoa na nossa consciência a voz de aprovação ou de condenação: "*Le tigre tue et dort; l'homme tue et veille*". (CHATEAUBRIAND).

Prova da segunda MENOR: *Mas êste testemunho... (II):*

(240) Cfr. S. TOMÁS, *De Malo*, q. 6, a. 1.

a) — Que a consciência seja infalível nos seus testemunhos imediatos, é evidente, pois ela conhece os próprios atos não por algum *meio* sujeito a deformações, nem mesmo em alguma representação, mas por *intuição* da entidade real destes atos presentes na alma: donde não há possibilidade de erro (ns. 44 e 45).

b) — Que o consenso universal da humanidade em afirmar a liberdade não esteja errado, já acenamos supra e consta com evidência, porque não pode ser atribuído a nenhuma das causas universais de erros: não aos *sentidos*, pois a liberdade não é objeto em si sensível; nem às *paixões*, pois longe de nos levar a afirmar a liberdade, elas tendem antes a nô-la fazer negar para fugir da responsabilidade e da sanção e assim ficarem mais sôltas; donde é apesar das paixões que a humanidade toda afirma a liberdade. Logo, não intervindo as causas gerais de erro, só pode ser por alguma evidência racional que a humanidade toda afirma a nossa liberdade, como o vão patentear os argumentos seguintes.

Além disso, uma persuasão de tal modo universal, que se encontra em *todos* os homens e é absolutamente *invencível*, como o admitem os próprios deterministas todos (241), deve provir necessariamente da própria natureza humana, enquanto tal. — Ora é absurdo que a natureza humana enquanto tal nos leve necessariamente a um erro invencível e inevitável, pois sendo ela essencialmente racional, repugna que nos necessite a um erro logicamente invencível (ns. 91 e 96, d). — Logo esta persuasão é verdadeira.

178. **OBJEÇÃO.** — Mesmo sem liberdade permanece a ordem moral. Logo o argumento nada prova.

RESPOSTA. — Tirada a liberdade, as coisas e as ações humanas permaneceriam ainda tendo relações de conveniência ou inconveniência com a nossa natureza e por conseguinte continuariam a ser em si boas ou más e a poder fundamentar o bem e o mal moral, *concedo*; permaneceria a ordem moral mesma e a persuasão

(241) “É absolutamente impossível ao homem subtrair-se um só instante sequer à persuasão do livre arbítrio...” “O homem pode ser definido: um animal que se julga livre.” (GALIANI)

“É uma convicção tão precoce, tão universal, tão necessária na maior parte das nossas operações racionais, que ela deve ser o resultado da nossa constituição e a obra daquele que nos criou.” (REID), etc... (Citados em DE LA VAISSIÈRE S. J., *Cursus Philosophiae naturalis*, Beauchesne, Paris, 1912, 2.^a edic., Vol. II, p. 325).

da nossa sujeição à ordem moral e da responsabilidade dos nossos atos, *nego*. Sem a liberdade, a matança de um inocente, e a blasfêmia, por ex., seriam ainda ações más em si-mesmas, porque contrárias à nossa natureza de criaturas racionais; não seriam porém de ordem moral, mas de ordem física, porque seriam a resultante ~~de causas naturais necessitantes e não de livre eleição; donde não~~ nos poderíamos julgar responsáveis por elas.

Assim também, os conselhos, as promessas, os contratos..., deixariam de ter eficácia de ordem moral. Eles seriam ou necessariamente aceitos ou necessariamente rejeitados; nunca porém poderiam ser o objeto de deliberações, as quais supõem necessariamente a possibilidade de uma eleição entre meios diversos, e nenhuma eleição é possível sem a liberdade.

Instância. — Mas para nos julgarmos sujeitos à ordem moral e responsáveis pelos nossos atos, basta a *ilusão* de sermos livres e o conhecimento de *graus diversos no valor* dos atos humanos.

RESPOSTA. — *Ou a ilusão é reconhecida como ilusão*: então, já não teria eficácia alguma, pois ninguém fica persuadido por uma ilusão reconhecida como tal (= que sabe ser ilusão). E neste caso, os atos humanos seriam conhecidos como só ilusoriamente livres, i. é, como sendo, na realidade, efeitos necessários de leis físicas determinantes. Donde seus valores seriam julgados como de ordem puramente física, como quando avallamos a maior ou menor importância de uma lei física. Seriam julgados como atos aos quais estamos sujeitos como a qualquer lei física: a gravidade, por ex., o frio e o calor..., e não como atos sobre os quais a nossa vontade exerce seu domínio. Por conseguinte, não poderia permanecer em nós a persuasão da nossa responsabilidade, e ninguém poderia comportar-se como quem admite a liberdade própria e alheia: o que é evidentemente contrário à experiência quotidiana universal de todos, mesmo dos deterministas.

Ou não é reconhecida como ilusão: mesmo neste caso o valor dos nossos atos não seria de ordem moral, e o conhecimento destes valores não poderia ser adquirido por meio de deliberações e de conselhos, nem poderia influir a modo de conselhos que podemos aceitar ou recusar: pois como vimos, ordem moral, deliberações e conselhos supõem a possibilidade de eleição, e a eleição supõe uma liberdade *real* e não somente ilusória. (242)

Além disso, seguir-se-lam vários absurdos: — é irracional e indecoroso fundar a vida moral num erro e numa ilusão; — de fato não seríamos nós os verdadeiros responsáveis, mas o autor de uma natureza que nos leva invencivelmente a esta ilusão, pois se na realidade todas as nossas ações procedem por necessidade em força de agentes naturais, é a Deus que devemos imputar as violações de ordem moral: o que é ímpio e absurdo; — deixando-nos invencivelmente nesta ilusão, deixar-nos-la Deus, sem nenhum mo-

tivo e erradamente, sujeitos aos conseqüentes remorsos e ao temor de sanções, nesta hipótese injustas e sem razão de ser: o que é contrário a sua Veracidade, Justiça e Bondade.

II. — *Argumento PSICOLÓGICO.*

~~(Baseado no testemunho da consciência psicológica.)~~

179. A consciência psicológica é a inteligência enquanto percebe e atesta os fatos e atos nossos internos: não deduz por raciocínio, mas *vê* por intuição os nossos atos com as modalidades com as quais se estão fazendo, i. é, o processo operativo intrínseco no ato e que constitui a sua realidade específica como operação, e nô-los refere e atesta. Este seu testemunho imediato é infalivelmente verdadeiro, porque, no caso, são impossíveis as ocasiões de erro (ns. 44 e 45). — Donde sentir-se livre e ser livre é a mesma coisa, como sentir-se alegre, é estar alegre; perceber-se duvidando, é estar duvidando.

Ora a Consciência psicológica nos atesta, com evidência imediata, o uso do livre arbítrio em muitos dos nossos atos.

Logo somos livres.

A *MENOR* se torna *explicitamente* conhecida com *evidência* analisando o processo dos nossos atos deliberados, como nô-los apresenta a consciência:

a) *ANTES DO ATO*, a consciência atesta

— a *atenção voluntária* sobre o assunto em questão,

— a *indeterminação* em que se acha a vontade,

— a *deliberação* (de *librare* = balanço dos prós e dos contra), na qual percebemos *positivamente*: — 1) que está em nosso poder deliberar ou não, deliberar dêste ou daquele modo, i. é, que é por vontade nossa que a deliberação começou, continua, envereda por umas considerações em vez de por outras; — 2) que nenhum dos motivos nos necessita (senão, não estaríamos deliberando, mas seríamos arrastados irresistivelmente por êste motivo); — 3) que, por conseguinte, está em nosso poder aderir ou não aderir a qualquer um dêles.

b) *NO ATO DA VONTADE*, i. é, *no instante mesmo da escolha*, a consciência atesta

— a *decisão, a resolução* de mandar parar a deliberação, na qual decisão percebemos: — 1) que está em nosso poder continuar, parar, retomar esta deliberação; — 2) que por conseguinte o *último juízo deliberativo se torna realmente último*

por *decisão da vontade*, a qual, *por si mesma*, lhe dá uma *preponderância* que ele de si não tem, pois percebemos que está *atualmente* em nosso poder (no poder da vontade) *escolher* outro, se quisermos; — 3) que, por conseguinte, ~~o estado de indeterminação e de indiferença cessa, não pela~~ intervenção de um influxo estranho necessitante (= não porque o motivo nos obrigue necessariamente a escolhê-lo), mas por uma *auto-determinação ativa da vontade* (= uma escolha não necessária) pela qual nos decidimos por este motivo, advertindo juntamente que poderíamos nos decidir por outro, se quiséssemos: depois da inteligência dizer: *deves*; a vontade, *se quiser*, pronuncia: *quero* (243);

— e por conseguinte, atesta o *domínio* da nossa vontade sobre o ato, atesta que ele é *nosso*, *que somos livres* no fazê-lo.

c) **DEPOIS DO ATO**, a consciência atesta

— a *convicção* de que o ato assim decidido *depende* realmente de nós e que, por conseguinte, *respondemos* por ele...;

— que a *execução*, i. é, a *atuação* do que foi livremente decidido, depende ainda da nossa vontade livre, tanto que percebemos que podemos voltar sobre a decisão tomada e mudá-la;

— depois da execução, os *sentimentos* de alegria ou remorso, de mérito ou demérito, etc..., os quais, como vimos, pressupõem a liberdade.

É pois evidente que a consciência psicológica nos atesta o uso da liberdade em muitos dos nossos atos. (244)

180. OBJEÇÕES contra este testemunho da consciência psicológica.

I OBJEÇÃO. — Este testemunho da consciência é uma **ILUSÃO**.

RESPOSTA. — a) A consciência nos atesta a liberdade *com a mesma evidência* com a qual atesta todos os nossos atos e a nossa mesma existência: donde deveríamos duvidar de tudo, seria o **Ceticismo absoluto**, que já demonstramos ser impossível.

(243) Por isso, a ação má não é simples erro de juízo na inteligência, mas *culpa* na vontade: pois é ela que, impedindo a inteligência de atender a outras considerações, concede sua preferência a um determinado motivo antes do que a outro.

(244) Cfr. SWERK, *La Conscience de la liberté*, em *Gregorianum*, XVI (1934), p. 33 e seg.

b) A ilusão acêrca de um objeto pressupõe uma percepção real precedente dêste objeto : é condição geral de qualquer ilusão, por isso um cego de nascença nunca tem, nem pode ter ilusão de côres. Logo esta ilusão de liberdade pressupõe uma percepção real precedente de um ato *realmente* livre, e por conseguinte não pode ~~ser universal e constante. Se não tivéssemos realmente atos verda-~~deiramente livres, não poderíamos nunca ter a ilusão de estarmos livres.

c) Como teria nascido uma tal ilusão ? Como é que ela persiste universal e constantemente apesar dos esforços dos deterministas ? Com a reflexão a ilusão deveria dissipar-se. Entretanto como é que ela é invencível, a ponto de não se poderem livrar dela nem os próprios deterministas ? — Ou esta "ilusão" é reconhecida por êles como ilusão : neste caso não podem mais estar iludidos, pois uma ilusão reconhecida como tal não ilude mais ninguém; mas então porque é que se comportam como quem está certo da liberdade própria e alheia (admitindo, por ex., os deveres, os direitos, as responsabilidades) ? — Ou não é reconhecida como ilusão : porque então, sem saber, afirmam contudo ser ilusão, indo de encontro ao testemunho evidente e universal do gênero humano e do seu próprio comportamento ? Não é isso uma arbitrariedade preconcebida ?

II OBJEÇÃO. — Cremo-nos livres, porque **IGNORAMOS** os motivos que nos determinam, como aconteceria a uma pedra caindo, se tivesse consciência de sua queda, ignorando porém a fôrça da gravidade. (SPINOZA, SCHOPENHAUER)

RESPOSTA. — a) Se isso fôsse verdade, seria tanto maior a nossa persuasão de agir livremente, quanto maior fôsse a ignorância dos motivos. Ora os fatos atestam o contrário : quanto melhor conhecemos o porque agimos, tanto mais nos sentimos livres, porque então melhor conhecendo a nossa deliberação, vemos melhor que a escolha foi nossa e que o motivo não nos determinou; mais forte sentimos então a alegria ou o remorso, a vitória ou a derrota.

b) Do simples fato de não percebermos em nós causas necessitantes não podemos, é verdade, concluir que não haja tais causas, mas também o adversário ainda menos direito tem de concluir que haja e que nossa liberdade seja uma ilusão. Dizer que existem motivos ignorados, para negar a liberdade, muito se parece com uma *petição de princípio*.

c) Causas inconscientes e desconhecidas poderão produzir em nós movimentos não voluntários e irrefletidos, nunca porém mover a nossa inteligência e vontade consciente *senão deixando de ser desconhecidas e inconscientes*, pois é contraditório dizer que a inteligência seja esclarecida por motivos desconhecidos e que a vontade nos seus atos conscientes seja movida pelo inconsciente. Assim, um sentimento inconsciente de inveja poderá produzir um movimento involuntário de despeito; mas para produzir um despeito refletido voluntário, a inveja deve ser percebida pela inteligência

e aceita pela vontade, i. é, deve deixar de ser desconhecida e inconsciente. *Nihil volitum nisi praecognitum.*

d) Além disso, a objeção supõe uma *mutlação* do fato de consciência. O testemunho da consciência da nossa liberdade não é *negativo*, atestando *ignorância* de motivos no agir; mas é *positivo*: atestando o conhecimento e o exame dos motivos, atestando a evidência de que nenhum deles é necessitante, e atestando, além disso, a presença e o exercício atual de uma causa, de um poder ativo (a vontade), dono de si mesmo, capaz de se determinar por si, i. é, atestando que a escolha do motivo último, pelo qual vamos agir, foi livre e podia ter sido diferente (= atestando a liberdade da *decisão*), como vimos na exposição do argumento.

e) A pedra caindo, se tivesse consciência, perceberia que está isenta de coação, pois, *ex-hypothesi*, ela ignora a gravidade; mas para se julgar livre, deveria perceber que a sua queda *está em seu poder*, de modo que pudesse pará-la, mudar-lhe a direção, etc... Donde não há paridade entre esta pedra caindo conscientemente e o testemunho da nossa consciência nos atos livres. Sentir-se-ia talvez livre, o homem que, ignorando a gravidade, caísse de um aeroplano?

III OBJEÇÃO. — A consciência atesta somente a *Espontaneidade* (isenção de coação), não a liberdade do ato (i. é, o poder de fazê-lo ou de não fazê-lo). (ST. MILL)

RESPOSTA. — É falso, pois: a) o ato é percebido pela consciência *com a modalidade que lhe é própria*: assim como temos consciência do modo como conhecemos uma coisa, se é com certeza ou com dúvida; assim também temos consciência do como queremos, se é livre ou necessariamente: o que se prova pela distinção percebida pela consciência entre os atos necessários e os atos livres; — b) além da isenção de coação (= espontaneidade) a nossa consciência atesta também a *isenção de necessidade interna*, i. é, atesta o *poder ativo de auto-determinação* que tem a nossa vontade, como vimos na análise da deliberação e da decisão (Cfr. Arg.) (245);

(245) “É necessário que, posta a liberdade, tenhamos dela consciência. Porque está inteligivelmente na alma tudo o que pertence à inteligência: não pretendemos quanto à entidade (espiritualidade), mas sim certamente quanto ao modo como procede a operação. Ora a volição e a eleição são atos que dizem respeito à inteligência, sob forma de apetite intelectual, para não dizer de *intelecto apetitivo*, i. é, como inclinação que surge na alma por isso mesmo que entende um bem, ou como movimento conseqüente à forma que está na mente enquanto conhece. Mas da mesma maneira que o intelecto conhece de aderir de um modo à verdade evidente, e de outro modo a uma opinião provável, também tem consciência de propor um bem necessário ou um outro ao qual se pode renunciar; tem também consciência de dar origem a uma inclinação imutável irresistível, ou pelo contrário a um movimento que poderia não se dar. Não pode não ter consciência da natureza do bem conhecido, enquanto importa plena felicidade, ou só imperfeita e que por outra via pode ser compen-

c) antes, muitas vezes a espontaneidade e a liberdade *estão em razão inversa uma da outra*: muito espontâneo é o desejo de vingança e do prazer, contudo o reprimimos livremente, reagindo contra esta espontaneidade; muito espontâneo é o amor da felicidade, contudo sentimos que é necessário e que não está em nosso poder; mais violenta é a paixão, e mais espontâneo é o movimento, contudo é menos livre.

IV **OBJEÇÃO.** — A consciência não pode referir a liberdade do ato, porque: antes de ser emitido, o ato não existindo ainda não pode ser percebido; depois de emitido, já existe determinadamente.

RESPOSTA. — O objeto da consciência não é somente o que se passa em nós antes e depois do ato, mas também *durante* a sua elaboração (*in fieri*) e é neste processo que a consciência percebe a liberdade em plena atividade, como vimos no Arg.

V **OBJEÇÃO.** — Quem sonha, o hipnotizado, o maníaco julgam-se livres, e contudo não o são.

RESPOSTA. — a) Como já vimos, a ilusão pressupõe a realidade.

b) Os objetos ilusórios vistos em sonho não impedem os objetos reais vistos quando acordados, antes os pressupõem; assim a ilusão de liberdade, não impede mas pressupõe a realidade da liberdade.

c) A consciência distingue entre a ilusão e a realidade da liberdade, pois nenhum remorso temos das faltas sonhadas, mas sim das faltas cometidas quando acordados.

sada; não pode não ter consciência do seu julgamento sobre o bem presente, ou como sendo amável de todo, ou só em parte e tal que pode ser julgado inútil ou mesmo contrário a um outro (bem) melhor. Depois disso seria absurdo que não tivesse consciência da atração que resulta para a vontade, e do ceder da vontade como vencida por esta atração, mas vencida e atraída de modo a não poder com força resistir, ou pelo contrário como inclinada por afeto, e dona de não ceder. — Desta maneira cada um sente também de ser mais ou menos culpável, quando se trata de pecados, mesmo gravíssimos. Ai! se para isso fôsse mister raciocínio e análises! Não é assim, mas o sente com imediata e direta consciência." G. MARRIUSI, *Le XXIV test...*, p. 207.

Donde indiretamente percebemos pela consciência o nosso poder de fazer um ato que de fato não fazemos: a) enquanto percebemos que o ato que fazemos está em nosso poder; b) enquanto na deliberação percebemos que a vontade tende sucessivamente, conforme ela quer, para objetos diversos: "O poder da vontade, como poder que se estende a objetos opostos, é conhecido por nós, não porque os atos opostos sejam simultâneos, mas porque se sucedem mutuamente (na deliberação) como procedendo do mesmo princípio (a vontade)" S. Tomás, *De Malo*, q. 6, a. 1, ad 18um. Cfr. БОУБА, obra cit., Vol. II, pp. 144. — *Em outras palavras*: quando, delibermos sobre os atos A, B, C, escolhemos realizar A, por ex., percebemos claramente que, em vez de A, poderíamos escolher B ou O, e dêste modo conhecemos que o nosso poder se estende também a atos que de fato não fazemos.

d) Sendo a vontade uma tendência intelectual, tudo o que influir na inteligência, impedindo-lhe a deliberação, influirá também no uso da liberdade, mesmo até impedi-lo. Donde, como a inteligência depende extrinsecamente dos dados da sensibilidade, principalmente da imaginação, toda lesão ou anormalidade do funcionamento da sensibilidade será seguida de perturbação na atividade da inteligência e conseqüentemente na da vontade. Assim, sob o influxo de uma imagem fixa e absorvente nascerá uma *idéia fixa*, impedindo a deliberação dos prós e contra, donde também a liberdade da escolha. Tal parece ser o caso dos *hipnotizados*, os quais, segundo as experiências, muitas vezes não sabem distinguir claramente se agiram voluntária ou involuntariamente. É antes a *imaginação* do que a consciência que atesta então a liberdade. Outras vezes é a *mobilidade* de imagens vivas, fugitivas e desconexas, que impede a reflexão, a deliberação e a liberdade da eleição. É o caso do *delírio* e do *sonho*. — Donde o uso normal, subordinado e harmônico, das faculdades é *condição* psicológica para a plena liberdade do ato voluntário e a plena consciência desta liberdade.

“Uma coisa, pois, é a falsa imagem de consciência que temos dos nossos atos numa condição anormal; outra coisa é a claríssima experiência que, com perfeita reflexão sobre nós mesmos, temos das nossas coisas, quando agimos inteiramente como homens racionais. O que se aplica igualmente ao crermos-nos livres. Quem age sonhando apreende de um modo confuso um procedimento semelhante ao de quem está acordado; mas não tem em si mesmo consciência plena e reflexa. Depois, ao voltar ao verdadeiro agir humano, percebe com evidência absoluta que antes não era dono de si, e que não deve responder pelo que fez então; voltando ao uso normal das suas faculdades, percebe que antes sonhava, que agora está acordado; antes era menos do que homem, agora é homem inteiro; antes tinha uma imagem confusa de estar agindo de modo sólito, agora tem disso consciência perfeita”.

“... Se o uso das nossas faculdades (inteligência e vontade) fôr perturbado, nem pudermos afastar o ato direto que nos apresenta um objeto como amável e para nós de todo bom, porque a atenção está toda nêle nem podemos dirigi-la para outra coisa, porque vamos atrás dêle como que sonhando e enleados porque a paixão nos desvia da realidade dos outros motivos, e estamos num verdadeiro delírio ou numa verdadeira loucura, cessa em nós a ação propriamente humana e não somos mais responsáveis pelo que fazemos”. (246)

III. — Argumento METAFÍSICO.

(Deduzido da *essência mesma da vontade, a petite intellectual*.)

181. Sendo por essência appetite intelectual, a vontade ape-tece e tende para os objetos *daquele modo como a intelligência lhos apresenta serem apetecevêis*. — Ora a intelligência conhece e propõe à vontade: não somente um objeto *como necessariamente apetecevel (o Bem universal, a felicidade)*, ~~mas também~~ bens particulares finitos, que não realizam plenamente o objeto formal adequado (a bondade como tal), *mas são indiferentes em relação a elle*. — Logo com respeito ao bem universal (a felicidade), a vontade será atraída necessariamente; com respeito porém aos bens finitos, ela não será necessitada, mas permanecerá indiferente, i. é, podendo querê-los e podendo não querê-los, tendo assim o domínio sobre o seu ato, no que consiste a liberdade.

Sob outra forma: Nenhuma faculdade é necessitada senão pelo seu objeto *formal adequado*, i. é, pelo objeto que satisfaz plenamente a capacidade de sua natureza e tendência para agir: num objeto inadequado não há razão suficiente para necessitar a faculdade. — Ora o objeto formal adequado da vontade, que é appetite intelectual, é o bem conhecido pela intelligência, i. é, *o bem enquanto tal, na sua universalidade*, sem mistura de mal. — Logo a vontade será necessitada somente por este bem universal (a felicidade), não porém pelos bens particulares e finitos, misturados com males, acerca dos quais, por conseguinte, permanecerá livre. (Cfr. S. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, q. 10, a. 2.)

EXPLICAÇÃO. — Qualquer natureza tem a sua tendência própria (por ex., as afinidades dos elementos químicos...). Também a natureza cognoscitiva, cuja tendência é chamada *apetite (ad petere = tender para)*.

Ao conhecimento sensível segue o appetite sensível: paixões, emoções...

Ao conhecimento intelectual segue o appetite espiritual, que se chama *vontade*. Ela é pois o *apetite intelectual* e supõe necessariamente o conhecimento da intelligência: *ignoti nulla cupido*. — Com a intelligência possuímos "intencionalmente" as coisas que nos rodelam, e descobrindo nelas o bem, i. é, uma realidade conveniente ao nosso ser, tendemos para a posse delas na sua realidade física.

Esta tendência será pois *proporcionada*, quanto aos objetos e quanto ao modo de tender para elles, *ao conhecimento da intelligência e ao juízo* que ela faz *da apetecebilidade* de cada objeto. De modo que a vontade quer necessariamente o

que a inteligência lhe apresenta como necessariamente apetecível; quer livremente o que a inteligência lhe apresenta como não necessariamente apetecível. Agir de modo contrário, i. é, amar necessariamente o que a inteligência julga não necessário ~~amar, seria uma contradição entre as faculdades e seria~~ contrário à essência mesma da vontade, a qual deixaria de ser apetite intelectual, racional, racionalizado, guiado pela inteligência que lhe propõe o objeto com o modo de atrair que êle possui.

Mas a inteligência, por ser faculdade espiritual que atinge o universal e o ser como tal, pode conhecer e apresentar à vontade quer o bem enquanto tal, i. é, a bondade universal e absoluta, que realiza toda a bondade e apetecibilidade (= a felicidade), quer bens particulares e finitos e não necessariamente conexos com a felicidade.

Por outro lado, podendo refletir sobre si-mesma e sobre seu ato de conhecimento, sobre o seu juízo, pode a inteligência conhecer a proporção que o objeto tem com a tendência da vontade e assim ver os vários modos de apetecibilidade e a diversa eficácia em atrair que os diferentes objetos têm.

Dêsse modo, vendo que o *bem universal*, absoluto e amável sob todos os aspectos *de modo a nunca poder ser julgado não-amável*, corresponde plenamente à natureza da vontade, porque realiza totalmente o "para que" ela está feita, adequando sua capacidade de tendência para o bem, percebe-o como tendo uma *atração máxima, absoluta e necessária*, de tal modo que não querê-lo seria contra a natureza mesma da vontade (faculdade feita para o bem) e sem razão suficiente (Cfr. supra, Asserto 3, n. 175). E assim, diante da evidência de que um tal bem nunca pode ser julgado diversamente (= como não apetecível), a inteligência o apresenta à vontade num *juízo prático necessário*, i. é, apresenta-o como *necessariamente* apetecível. Donde para o bem universal e a felicidade, a vontade tende com um movimento *natural necessário* (*voluntas ut natura*), como qualquer faculdade diante do seu objeto formal adequado.

Pelo contrário, quando se trata de um bem *particular e finito*, vendo que êle não é amável e conveniente sob todos os aspectos, mas que *pode ser julgado conveniente sob uns aspectos e não conveniente sob outros*, a inteligência percebe que êste bem não realiza o objeto adequado da vontade nem adequa

plenamente a tendência dela, mas a deixa ainda *capaz de tender para outro bem*, o que equivale a percebê-lo como tendo uma atração *não absoluta, nem necessária*. (247)

Apresenta-o então à vontade *num juízo prático indifferente*: julga este bem como desejável, mas percebendo ~~simultaneamente que sob outro aspecto o poderia julgar não desejável~~.

Este juízo *indifferente* é propriamente o *livre arbítrio* (de árbitro = juiz). No formulá-lo, a inteligência é indifferente no sentido de que não está determinada necessariamente a fazê-lo, porque conhecendo este bem como deficiente e como não necessariamente conexo com a felicidade, ela vê que "*hic et nunc*" êle não é o único que possa ser conveniente, mas que outros também poderiam ter conveniência; ela vê que a tendência para a felicidade pode atuar-se quer desejando este bem, quer não o desejando ou desejando outro. Donde ao formular um juízo prático no qual apresenta um bem finito como desejável e diz: "Este bem é desejável", sabe que poderia nestas mesmas circunstâncias formular o juízo prático contraditório, ou contrário, dizendo: "Este bem não é desejável", e vê que estes juízos têm igual valor, contingente e não necessário, porque em relação à felicidade, que é o objeto da vontade, nenhum dêles é necessário.

Por isso o bem finito é proposto pela inteligência como podendo ser eleito e podendo não ser eleito, i. é, proposto como não necessariamente, mas *indifferentemente* ou *livremente* desejável. Donde a vontade, nestas mesmas circunstâncias "*hic et nunc*", pode querer este bem e pode não querê-lo: nisso consiste precisamente a *livre eleição* e a essência da *liberdade*, cuja raiz está precisamente no juízo indifferente (= livre arbítrio) da inteligência.

A vontade então escolhe, se quiser; se não quiser, com isso mesmo move a inteligência a prosseguir na sua deliberação, considerando o objeto sob outro aspecto ou considerando outros objetos, até que a vontade *se decida* a querer de acôrdo com algum juízo prático, o qual será o *último* e *eficaz* porque assim quis a vontade. Ela age sempre de acôrdo com o *último* juízo prático da inteligência (porque é tendência intelectual), mas que seja *este* ou *aquêle* juízo prático a ser último, isso provém da livre escolha e decisão da vontade.

(247) Cfr. S. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, q. 10, a. 2.

Donde para os bens finitos, a vontade tende por um movimento que ela se dá livremente a si-mesma, com a auto-determinação da sua escolha, e não necessitada pelo objeto (*voluntas ut voluntas*).

~~Compreende-se assim, como a vontade é dona do seu ato e da especificação~~ dêle: o ato é especificado pelo último juízo prático (porque diz respeito a um objeto determinado e dirige a execução do ato), mas é a vontade que, pela sua livre eleição, domina os juízos práticos todos, enquanto pode escolhê-los ou não, pode dar eficácia a um dêles ou a outro, torná-lo último ou não; donde depende da livre eleição da vontade que o ato seja pôsto ou não (liberdade de exercício), seja êste ou aquêle (liberdade de especificação). (248)

182. OBSERVAÇÕES.

1. — Logo, a verdadeira raiz da liberdade está na inteligência (249), a qual, capaz (por ser espiritual) de descobrir e conceber o ideal (o bem universal, a felicidade) e podendo refletir sobre si mesma, sobre o seu ato, sobre o seu juízo, pode julgar êste mesmo juízo "enquanto conhece a razão de fim e de meio, e a relação e ordem de um para outro" (STO. TOMÁS, *De Veritate*, q. 24, a. 1), i. é, pode comparar com êste ideal os bens que encontra aqui na terra e perceber que êles não realizam êste ideal, nem com êle estão necessariamente conexos; donde, num juízo indiferente, reconhece-os como não necessários, e como tais os apresenta à vontade. Esta, por conseguinte, se sente livre em querê-los ou não querê-los. Pode querê-los, porque êles possuem alguma bondade; pode não querê-los, porque estão misturados com males: dificuldade em conseguí-los, incompatibilidade com outros bens, incapacidade de satisfazer nossas necessidades... (Cfr. a comparação que SANTO TOMÁS faz entre a atividade da inteligência e a da vontade: *Summa Theol.*, I, q. 82, a. 2) — Assim, a escolha da vontade é racional, não arbitrária, porque é feita de acôrdo com um juízo da inteligência; é livre, porque êste juízo não é necessário nem necessitante; tem uma razão suficiente: o bem finito e o poder ativo da vontade.

2. — A vontade livre está em indiferença, não passiva, potencial e imperfeita, mas ativa, enquanto é um poder ativo que pode determinar-se de vários modos: "Que a vontade seja uma

(248) Cfr. MATTIUSI, *Le XXIV tesi...*, pp. 213-231; *Apologia della religione*, pp. 63-65. — THONNARD, obra cit., pp. 1033-1034.

(A quem quisesse negar a liberdade proponham a APOSTA de ARISTÓTELES aos Fatalistas: "Daqui a uma hora vou sentar-me: se tudo é necessário e fatal, não dependerá de mim; ignoro pois o que farei; donde temos igual "chance". Apostemos". — Não quiseram).

(249) Cfr. STO. TOMÁS, *De Veritate*, q. 24, a. 1 e 2; *Contra Gent.*, I, II, c. 48; *Summa Theol.*, I, q. 83, a. 1...

causa contingente (indiferente) *isso provém da sua mesma perfeição, porque não tem uma força limitada a uma coisa, mas tem em seu poder o produzir este efeito ou este outro, e por isso é indiferente em relação a ambos*". (STO TOMÁS, *Contra Gentiles*, liv. III, c. 73).
 Donde a indiferença provém, não de falta de energia na vontade, mas antes de um excesso: querer um fim é razão suficiente para poder querer os melos; e porque estes são vários, o ato de querer o fim é causa virtualmente múltiplice, enquanto na sua atualidade compreende tudo o que se requer para poder querer este melo ou este outro. (250)

Por isso, a vontade livre é causa mais perfeita do que as causas necessárias, e é mais semelhante a Deus, como Autor e Motor, que com o mesmo ato livre com o qual criou este universo, podia criar outros.

Donde na comparação de dois bens finitos (dois melos diversos de tender ao fim), *um maior do que o outro*, a vontade se sente ainda livre: o maior não a necessita, porque também ele é deficiente. — Só o *ideal* (o bem universal) pode *necessitar* um ser que tende para o ideal: o contrário seria irracional, sem razão suficiente.

É pois *essencial* a um apetite racional *ser livre* diante de todos os bens imperfeitos. Donde *todo e unicamente o ser inteligente é livre*.

3. — Por isso, *quanto mais inteligente fôr um ser, tanto mais livre se sentirá* perante os bens finitos, porque mais capaz será de lhes ver a contingência e a não-necessidade. — Assim *Deus*, necessitado ao amor da sua essência, *Bondade Infinita*, é o *mais livre dos seres* perante os bens finitos, suas criaturas, a quem por conseguinte criou livremente, sem que elas exercitassem nêle a mínima atração.

4. — Pelo contrário, o *Animal* não é livre, porque não podendo refletir sobre seus atos nem conceber o ideal, não pode comparar com êle os bens concretos e julgá-los indiferentes, donde nem recusá-los para aspirar a algo mais elevado. Será possível um confronto entre bens particulares: aquêle que, *hic et nunc*, satisfizer uma necessidade mais premente atrairá inelutavelmente o instinto. Há um "*naturale iudicium*", diz STO TOMÁS, não livre mas necessário, porque proveniente não "*ex collatione*", não da comparação, mas "*ex naturali instinctu*" (I, q. 83, a. 1). Os animais "são necessitados pela visão mesma de um objeto ou pela paixão que dela nasce a fugir ou a procurar, como a ovelha, vendo o lobo, está necessitada a temer e a fugir". (*De Veritate*, q. 24, a. 2)

(250) O apetite é precisamente o poder *ativo* de tender para os atos e para as coisas; sem êle seria impossível a vida. Donde faltaria à sua natureza, uma vontade que diante de um bem não o pudesse querer; que diante de vários melos para conseguir um fim, não pudesse escolher um, mas tivesse que permanecer suspensa.

ARTIGO TERCEIRO

REFUTAÇÃO DOS VARIOS DETERMINISMOS

~~183. I — FATALISMO: é o determinismo mais vulgar e~~
 mais antigo, segundo o qual os nossos atos teriam sido fixados de antemão pelo *Fatum*, o destino, (“está escrito”), de um modo imutável. Levada logicamente até o fim, esta crença nos conduziria à inação absoluta: se a fatalidade já decidiu que hei de comer ou não, para que preparar o almôço? Nenhum fatalista acredita na sua doutrina.

É desculpa dos tolos, dizia SHAKESPEARE, “como se fôssemos necessariamente depravados: imbecis por vontade do céu, espertos e ladrões por influências das esferas, beberrões e mentirosos ou adúlteros em obediência aos planetas! Admirável desculpa!” (*O Rei Lear*, ato II).

184. II. — *Determinismo FISICO*: Nega *a priori* a possibilidade do ato livre, por ser contrário a certos princípios verificados no mundo material:

— a) Apela uns, como KANT, para o *Princípio de Causalidade*, dizendo: Todo fenômeno está necessariamente determinado por um fenômeno antecedente (ou os mesmos antecedentes são necessariamente seguidos dos mesmos consequentes). — Ora o ato livre seria um início absoluto de atos, um fenômeno não determinado por um fenômeno antecedente. — Logo seria um efeito sem causa. Donde é impossível. Assim os *Materialistas* e *Positivistas*.

RESPOSTA. — 1) O Princípio de causalidade universal é: “todo ser contingente que existe tem uma causa”. Logo exige somente a existência de uma causa, *sem determinar* se ela age *necessariamente* ou *livremente*.

2) O ato livre, também êle tem sua causa: o motivo (como causa *final*) e a força ativa da vontade (como causa *eficiente*), a qual, já em ato e determinada quanto à tendência fundamental natural e necessária para a felicidade “*in genere*”, diante de um motivo (ou objeto) que a inteligência lhe apresenta como podendo “*hic et nunc*” dar-lhe de algum modo alguma felicidade, pode determinar-se a escolhê-lo, como vimos supra na Observação 2a. e na explicação do argumento metafísico, e como o atesta a consciência (II Arg.). — Donde

“a auto-determinação da vontade não é um início “absoluto” de atos, um efeito sem causa, uma escolha sem motivo, mas somente uma escolha sem motivo *necessitante*”. (251)

3) A *fórmula* do princípio de causalidade, ou antes do ~~determinismo físico, apresentada pelos Deterministas~~ exprime o modo de causar dos seres *materiais*, nos quais unicamente foi verificada; alguns cientistas lhe negam mesmo aplicação na física nuclear. Donde, estendê-la a toda a ordem do ser, *a toda a atividade*, — contra o testemunho da consciência, também ela instrumento de conhecimento certo — é *ilegítimo*; e servir-se dela para deduzir a priori a impossibilidade do ato livre é uma *petição de princípio*, pois seria supor que não existem senão causas necessárias para daí inferir que não existe liberdade.

— b) Apenam outros para o *Princípio da Conservação da energia*: “nada se cria, nada se aniquila”, dizendo: “Qualquer fenômeno novo não faz senão reproduzir sob uma nova forma (transformada) a energia dos seus antecedentes. — Ora um ato livre seria criação de uma nova energia, não proveniente unicamente dos seus antecedentes (os motivos não determinantes). — Logo o ato livre é impossível.

RESPOSTA. — 1) Este princípio é aceito na Ciência — e ainda a título de hipótese — somente para os “sistemas fechados” e deve ser completado pelo princípio de degradação da energia (Carnot), que considera não só a quantidade mas também a qualidade da energia.

2) Por isso, como no caso do princípio de causalidade, estender este princípio a qualquer atividade, além das forças sensíveis (as únicas em que pode ser verificado), é *ilegítimo*; e é uma *petição de princípio* servir-se dêlo para negar a liberdade.

3) De resto, o *ato livre não se opõe a este princípio*, mesmo admitindo a sua aplicação nos atos sensíveis dos seres vivos, pois: — a *decisão livre*, a *escolha* em si mesma, como ato *espiritual*, está fora da espécie de energias regidas pelo princípio e escapa ao alcance dos instrumentos, que só podem medir forças materiais; — na *execução* do ato decidido, i. é, nos atos imperados, a vontade não aumenta nem diminui as energias de ordem física existentes no organismo: a alma não é um ser angélico que venha trazer de fora nova

(251) Cf.: GAETANI, obra cit., p. 76.

energia, mas *am principio formal* que constitui o órgão animado e age valendo-se das forças físicas, dirigindo-as e transformando-as em trabalho ou movimento, conforme a lei de Carnot (— só a *qualidade*, e não a *quantidade*, fica alterada). A irritação nervosa, produzida pelo ato espiritual e que inicia a execução, não se deu sem pôr em atividade ações e reações físicas de acôrdo com as leis. (Cfr. MATTIUSI, *Fisica razionale*, p. 680, citado em PETAZZI, *obra cit.*, Vol. III, p. 106.)

Donde o Determinismo físico, que se quer chamar de científico, é *anti-científico*, principalmente naqueles que, como os Positivistas, pretendem admitir sòmente fatos comprovados: é sòmente por uma generalização sem provas e contrária aos seus princípios (como veremos a propósito do Princípio de Causalidade) — logo contradizendo-se — que êles pretendem negar, *a priori*, a existência da liberdade. A liberdade humana não constitui uma falha na necessidade das leis físicas, mas uma causalidade de ordem diferente e superior: é respeitando o determinismo da ordem física que ela se exerce. (252)

185. III. — *Determinismo FISIOLÓGICO*: Os atos, chamados livres, resultam necessariamente do estado do organismo do individuo, estado que é determinado pelo temperamento, regime de vida, clima, pelas taras hereditárias... — Donde as decisões conscientes não passam de um *reflexo*. “O vício e a virtude, diz TAINE, são o produto do organismo como o açúcar.” — A Escola Lombrosiana afirma que a delinquência provém *necessariamente* de condições orgânicas e procura estabelecer o “tipo criminoso”, para reconhecer o “delinqüente nato” que não seria responsável (donde o Determinismo *Jurídico*). — As *Estatísticas* com a sua regularidade demonstram que não há liberdade.

RESPOSTA. — 1) Reconhecemos a influência do temperamento, etc... sôbre a vontade: pode diminuir e até em certos casos tirar completamente a liberdade (cfr. supra, n. 180, V objeção).

2) Devemos porém admitir também a influência da vontade livre no temperamento, etc... *Poderá ser difícil* combater um hábito inveterado ou uma tendência hereditária; mas uma coisa é a dificuldade por causa da forte inclinação, e outra



(252) Cfr. COLLIN, *obra cit.*, Vol. I, p. 485; MATTIUSI, *Apologia della Religione*, pp. 68-69; THONNARD, *obra cit.*, pp. 1042-4.

coisa é a impossibilidade de resistir e de vencer esta mesma inclinação. Enquanto o homem, mesmo fazendo violência a si mesmo, pode distinguir os vários motivos, o crime da honestidade, louco não é, mas responde pelos seus atos, e pode vencer. (253) — ~~E a experiência nos atesta que estas vitórias não são tão raras: por isso distinguimos o "caráter" do "temperamento"; por isso damos conselhos e procuramos educar: conselhos que os próprios médicos deterministas acrescentam aos remédios, mesmo na sua terapêutica dos anormais. (Cfr. A. EYMIEU, *Le Gouvernement de soi-même*: III série: *L'Art de vouloir*, Perrin, Paris, 1935, principalmente pp. 118-129.)~~

3) Quanto à teoria de LOMBROSO, é já desde muito que *está sendo abandonada por ser contradita pelos fatos*: delinquentes sem as características do "tipo criminoso"; pessoas honradas com todas estas características. Foi uma afirmação anti-científica, onde eram exagerados os influxos da hereditariedade e passados sob silêncio os caracteres e hábitos *adquiridos*. (254)

4) Quanto aos POSITIVISTAS JURÍDICOS, *eles contradizem no Fórum o que ensinam nas cátedras*, porque diante do Juiz argumentam como quem está plenamente certo da existência da liberdade: apelando, segundo os casos, para a plena posse das faculdades ou para a loucura, para a premeditação ou para impulsos repentinos, para agravantes ou para atenuantes.

5) AS ESTATÍSTICAS nada provam contra a liberdade, porque *regularidade não é necessidade*. Com efeito, considerando coletivamente grande número de indivíduos e grande espaço de tempo (o que faz desaparecer nos resultados os efeitos das causas variáveis e livres), elas podem chegar a determinar *médias gerais aproximativas*, cuja regularidade é explicada pelo fato das vontades terem mais ou menos as mesmas inclinações e serem submetidas a condições semelhantes; — mas *nunca* poderão determinar e predizer com certeza *quais os casos particulares*, i. é, *quais* os indivíduos concretos que, por ex., se suicidarão, roubarão...

(253) Cfr. S. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, q. 10, a. 3. Leia-se a análise que S. Tomás faz nesta parte da *Summa*, das causas que influem na voluntariedade dos atos humanos: depois de tantas pesquisas, os modernos nada puderam acrescentar.

(254) Cfr. GAETANI, *L'Uomo*, pp. 64-68; veja-se em THONNARD, obra cit., pp. 1044-5, uma bibliografia sobre Patologia e Educação da vontade.

“O nosso corpo é o jardim, a nossa vontade é o jardineiro que o cultiva,... que o torna estéril com a inércia, ou fecundo com a aplicação...” dizia SHAKESPEARE (*Otelo*, I, 3), retomando a comparação de S. TOMÁS: “A natureza dá as sementes do bem; toca à liberdade fecundá-las” (I-II, q. 63, a. 2, ad 3um).

186. IV. — *Determinismo SOCIAL*, segundo o qual os nossos atos seriam o *resultado necessário das influências sociais*: do meio, da educação recebida, etc...

RESPOSTA. — As influências sociais influem não há dúvida, mas *não necessitam fisicamente*, pois, como a história e a experiência de cada um atestam, *podemos reagir* contra o meio; — as idéias mudam as sociedades: ex., o Cristianismo mudou os princípios sociais pagãos e modificou o meio...; nas missões a dedicação de alguns homens transforma o ambiente (*As Reduções do Paraguai*)... — É por falta de caráter, por “conformismo”, por respeito humano, e não por falta de liberdade, que muitos se deixam arrastar pelo meio social...

187. V. — *Determinismo PSICOLÓGICO*: a vontade segue *necessariamente o motivo mais forte*, como a balança se inclina necessariamente para o lado onde o peso é maior (LEIBNIZ).

RESPOSTA. — 1) A objeção supõe falsamento que é o objeto (o motivo) que determina a vontade, e que a deliberação consiste exclusivamente em procurar qual é o melhor, ficando indecisa enquanto não o acha. (255) É verdade que o ato livre deliberado *nunca é feito sem motivo*, precisamente porque a vontade é uma tendência intelectual que segue os juízos da inteligência: o motivo é um bem conhecido, donde querer sem motivo seria querer o nada, o que é impossível. — Mas é também verdade que permanecemos indecisos às vezes, mesmo diante de motivos claramente reconhecidos como desiguais (Cfr. Arg. Psicológico: a deliberação). Logo os motivos não nos determinam.

(255) Como no caso do burro de Buridão, o qual, igualmente com fome e com sede, colocado a igual distância de um montão de avela e de um balde de água, morrerá de sede e de fome. Teoricamente para o burro, que não é livre, poderá ser; praticamente porém, não, pois quando olhar para a água irá beber. Nem teórica, nem praticamente se poderá dar isso com o homem, pois sendo livre, não é determinado pelo objeto, mas se determina a si mesmo.

2) É verdade que a vontade segue sempre o *último juízo prático*, que é um juízo indiferente. Mas que o tal ou tal outro juízo seja de fato "prático e último", *isto já é efeito da vontade, que manda a inteligência deliberar de um modo e não de outro*, e que pára a deliberação quando quer (Cfr. Arg. Psicológico e Metafísico). — Donde é a vontade que, pela sua decisão e escolha, dá a um determinado motivo uma preponderância que êle por si não tem.

3) A experiência nos atesta que *não escolhemos sempre o motivo reconhecido como em si maior*: "*video meliora proboque, deteriora sequor*" (Ovídio). — Diante de motivos que se nos apresentam como *iguais*, pode a vontade escolher um ou outro, (Sto. TOMÁS, I-II, q. 13, a. 6, ad 3um.) — Diante de bens reconhecidos como *desiguais*, pode a vontade orientar a deliberação da inteligência de modo a lhe fazer considerar: no bem maior, o aspecto deficiente, não necessário, difícil; e pelo contrário, no bem menor, o aspecto desejável, capaz de concorrer para o bem-estar "*hic et nunc*". E assim poderá preferir ao bem maior êste bem menor, objetivamente inferior.

4) A razão de tudo isso é que o motivo é um bem particular e finito, conhecido e apresentado à vontade pela inteligência. Êle é pois um fim a alcançar; move por conseguinte como causa *final*. Mas a causa *eficiente* do ato livre é a *vontade* mesma, faculdade *ativa* e não puramente passiva, poder ativo de *auto-determinação* e não simples passividade diante de uma causa determinante extrínseca. — O bem *finito*, como vimos (Arg. Metafísico), é *elegível, convidativo*, não porém determinante.

5) Donde *a comparação com a balança é falsa*, pois a balança é puramente passiva em relação aos pesos, os quais são o que são independentemente da balança e são as únicas causas eficientes do movimento da balança. A vontade é semelhante a uma balança tal que tivesse *em si mesma* o poder de variar os pesos e colocá-los no prato que quisesse. A vontade, na sua escolha, toma sempre o que a inteligência *hic et nunc* lhe apresenta como melhor, não em si mas *para ela*; porém que seja êste e não aquêle o bem apresentado como melhor, isso depende da mesma vontade que dirigiu as considerações e deliberações da inteligência para êste resultado. Donde permanece intacta a liberdade, porque o juízo prático que exprime o melhor (ou o motivo mais forte) é êle mesmo fruto da escolha

livre da vontade, a qual pôs termo à deliberação precisamente escolhendo, fazendo assim com que *éste* e não outro juízo prático fôsse o *último*. É *éste* o juízo prático que exprime o melhor, ~~porque assim quer a vontade; se não quisesse, obrigaria a inteligência a considerar outros aspectos, ou outros bens, e a formular outros juízos práticos em que seriam apresentados outros bens como melhores, outros motivos como mais fortes.~~

Certo o ato livre tem um fundamento objetivo, pois o bem escolhido tem realmente alguma razão de bem sob algum aspecto; mas nunca é só no objeto, que se acha a explicação e a causa total do ato livre. Ele exige também o concurso mútuo e simultâneo da inteligência e da vontade: da inteligência como causa *formal* e *final*, com a apresentação de um bem finito não necessitante; da vontade como causa *eficiente*, com a escolha livre dêste bem. — Veja-se nos tratados de Psicologia, a análise do ato livre completo dada pelos Escolásticos (por ex., em COLLIN, *obra cit.*, edic. 1949, vol. II, pp. 361-362).

188. VI. — *Determinismo TEOLÓGICO*: Toda a atividade de qualquer criatura *depende da premoção de Deus*, Causa primeira; a *Ciência* de Deus sabe *desde toda a eternidade e com certeza* tudo o que vai acontecer. Logo parece impossível qualquer ato livre da criatura.

RESPOSTA. — 1) A evidência de duas verdades não depende da facilidade ou dificuldade em conciliá-las. Mesmo que não vissemos o *como* se conciliam, não seria motivo para abandonar uma destas verdades, pois ambas são demonstradas com evidência.

2) A solução será exposta em outras teses: a propósito da eficácia e da liberdade das nossas orações de petição, e na exposição do dogma da Criação e da Providência, pois os dados da Revelação trazem não pouca luz, necessária para a solução.

3) Aqui notemos somente não ser evidente esta impossibilidade, por ser Deus: a) *onipotente e infinitamente eficaz na sua premoção*; donde pode, movendo as criaturas segundo a natureza de cada uma, alcançar delas com certeza *tudo* o que quiser e *do modo como* Ele quiser, necessário ou livre; — b) *eterno e estar tudo presente a Ele desde toda a eternidade*: donde pode ter, desde toda a eternidade, a certeza que nós mesmos podemos ter ao presenciarmos um ato livre, pois o conhecimento, mesmo certo, de um acontecimento presenciado

não influi em nada sobre o caráter *livre* ou *determinado* deste acontecimento: com a mesma certeza vejo alguém falando livremente e vejo uma pedra rolando encosta abaixo necessariamente.

189. NOTA. — Liberdade psicológica e liberdade moral.

Desfilaram as ciências todas, físicas, biológicas, psicológicas e sociais... com suas leis: nenhuma se opõe ao ato livre. Ele usa destas leis, respeitando, aplicando e dirigindo-as todas; mas não está sujeito a nenhuma delas, porque é de outra ordem: espiritual.

Nem por isso a liberdade é *fim a si-mesma*: é um poder operativo, e a ação é meio para um fim. Nem o ato livre é ato *caprichoso* ou *arbitrário*, pôsto sem causa ou razão suficiente: pois a escolha é tanto mais livre, quanto mais deliberada e consciente, quanto mais racional.

Donde não há equação entre o poder *físico* de agir e a *licitude* do ato, entre liberdade *psicológica* e liberdade *moral*. Logo não é um direito (poder moral) a liberdade externa para tudo e para todos, mesmo para o erro e para o mal (*Liberalismo*).

Também a liberdade tem a sua *Lei*, pois o domínio sobre os nossos atos, se exclui forças externas à vontade que a necessitem e determinem, não nos exime por isso da sujeição ao Criador, e por conseguinte, da obrigação de usar "*del maggior don che Dio per sua larghezza fesse creando*" (DANTE, *Paradiso*, V, 19), seguindo a norma por Ele traçada. Donde a verdadeira liberdade é a "*facultas electiva mediorum servato ordine finis*".

Como a perfeição da inteligência não consiste em poder errar, nem a perfeição do caminhar consiste em coxear; assim a perfeição da liberdade não consiste em *poder fazer o mal*. Como a verdadeira liberdade do pensamento consiste em ir para a verdade, sem se deixar levar senão pela evidência, evitando preconceitos; assim a verdadeira liberdade consiste em seguir os ditames da razão, sem se deixar arrastar ou escravizar pelas tendências inferiores. (256)

(256) "*Sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.*" (Gen. IV, 7).

"*Qui facit peccatum, servus est peccati.*" (ISAÍAS, VIII, 34)
 "*Non ipse voluptatem, sed ipsos voluptas habet.*" (SÊNECA)

Não será sem combate nem sem esforço, como não é sem esforço que se alcança a verdade. Mas é esta, a vitória que *liberta*: "*L'homme ne nait pas libre, il le devient.*" Esta, que *enobrece*: o homem, então, é realmente *pessoa*, que se realiza; *ser inteligente*, que se dirige livremente para seu fim último, a felicidade real; *colaborador* meritório da Providência na realização do Plano divino (a Lei Eterna), concebido pela eterna Sabedoria e pelo eterno Amor, e do Fim Último da criação: *a glória do Criador*.

É para isso que nos foi dada a vida e a liberdade: *do exercício e do uso do nosso livre arbitrio nesta vida, depende a consecução do nosso último fim na outra.*

É coisa grande e tremenda; e devemos pedir à divina Bondade que nos ajude. Mas é isso que patentela a grandeza da obra divina e o *valor da nossa vida*.

ÍNDICE DO TOMO I

CARTA DA SEGRETERIA DI STATO DI SUA SANTITÀ	V
CARTA DO EMMO. E REVMO. SR. CARDIAL D. BENTO ALOISI- MASELLA	VI
PREFÁCIO	VII
ADVERTÊNCIA PARA A SEGUNDA EDIÇÃO	VIII
ALGUNS DOS PROBLEMAS ESTUDADOS	IX

PRIMEIRA PARTE

O CONHECIMENTO HUMANO

<i>Introdução</i>	3
BIBLIOGRAFIA	4

Cap. I. — Noções Preliminares.

<i>Art. 1.º</i> — A VERDADE	5
Noção de Verdade, 1-4. — Sede da verdade lógica, 5. — A Falsidade, 6. — Vários estados da inteligência quanto ao conhecimento da verdade, 7-12.	
<i>Art. 2.º</i> — A CERTEZA	11
Noção de Certeza, sua conexão com a verdade, 13; seus graus intensivos, 14; suas espécies, 15-16.	
<i>Art. 3.º</i> — O CRITÉRIO DA CERTEZA E DA VERDADE	15
Noção de Critério, 17. — Noção e Divisão da Evidência, 18-19. — A evidência <i>intrinseca</i> é critério da certeza, 20-22. — O critério como <i>meio instrumental</i> para chegar à certeza, 23. — A Evidência extrínseca pode ser critério de certeza, 24-25. — O Testemunho divino, 26; a firmeza da adesão na fé sobrenatural, 27. — O Testemunho humano, 28.	
<i>Art. 4.º</i> — A CERTEZA NATURAL ESPONTÂNEA	26

Cap. II. — O Problema Crítico.

Origem, método e conteúdo do problema crítico, 31-2.	
<i>Art. 1.º</i> — A EXISTÊNCIA DA CERTEZA HUMANA	31
O Ceticismo e o Dogmatismo, 33-4.	
<i>TESE I. — Impossibilidade e contradição do Ceticismo universal</i>	33
Reflexão. Juízo direto e reflexo. <i>In actu signato, in actu exercito</i> , 35. — Conhecimento legitimamente certo da existência do ser, da própria existência, do princípio de contradição, 35a. — Aptidão da inteligência para atingir a verdade, 36-37. — Impossibilidade e contradição do Ceticismo, 38. — <i>Objecções</i> , 39.	
<i>Art. 2.º</i> — TRANSCENDÊNCIA DO OBJETO DO CONHECIMENTO	50
O Problema, 40. — O Idealismo e o Realismo, 41-2.	

TESE II. — Falsidade e arbitrariedade do Princípio do Idealismo	54
--	----

Prova pelo testemunho da consciência, imediato e infalivelmente certo, 43-8; confirmado pela experiência, 49-50. Crítica dos argumentos do Idealismo: a imanência do conhecimento, 51-2; o problema da "ponte", 53; as ilusões dos sentidos, 54. O Idealismo leva ao ceticismo, 55.

CONCLUSÕES da refutação do Ceticismo e do Idealismo, 58.

Art. 3.º — CONHECIMENTO INTELECTUAL: A — EXISTÊNCIA DOS CONCEITOS UNIVERSAIS	75
---	----

Posição do Problema, o Realismo Intelectualista, 57.

TESE III. — Existência e conteúdo dos Conceitos universais	77
---	----

A *idéia* universal, 58. — O Nominalismo, o Fenomenismo, o Associacionismo, 59. — Temos *idéias* universais, 60; que representam a essência do objeto, 61; mais ou menos distintamente, 62. — Diferença essencial entre a *idéia* e a imagem descritiva ou verbal, 64.

Art. 4.º — CONHECIMENTO INTELECTUAL: B — VALOR ONTOLÓGICO DOS CONCEITOS UNIVERSAIS	89
---	----

Posição do Problema, 65.

TESE IV. — Valor ontológico absoluto dos Conceitos universais	89
--	----

Os Conceitualistas, 66. — O conteúdo da *idéia* não é construção nossa puramente subjetiva, 67; mas se acha na realidade, *quoad id quod concipitur*, não porém *quoad modum quo concipitur*, 68. Porque esta diferença? Porque as nossas *idéias* devem ser *universais*? Como conhecemos o *singular*? 69. — A abstração não altera o conteúdo do conceito, 70-2. — A *tríplice* consideração de uma natureza, 73. — O objeto *formal próprio* da nossa inteligência, 74.

Art. 5.º — EXISTÊNCIA E OBJETIVIDADE DO CONHECIMENTO SENSÍVEL	104
--	-----

Posição do Problema, 75.

TESE V. — Evidência imediata do conhecimento da existência do mundo sensível	105
---	-----

O Realismo mediato e imediato, 76. Certeza da existência real do próprio corpo e do mundo exterior, 77; este conhecimento é imediato, 78; criticamente legítimo, 79. — Divisão dos *sensíveis*, 80. Objetividade das qualidades *primárias*, 80; das qualidades *secundárias*: o interpretaçionismo e o percepçionismo, 81.

Art. 6.º — SÍNTESE DO PROCESSO PSICOLÓGICO DO CONHECIMENTO HUMANO	118
--	-----

O ato do conhecimento *em geral*: análise do ato do conhecimento, 83-5. — O conhecimento *sensível*: externo, 86; interno, 87. — O conhecimento *intelectual*: a espécie *impressa*, 88; o intelecto *agente*, 89; a espécie *expressa*, 90.

Cap. III. — Meios e Condições para alcançar este conhecimento criticamente certo.

Art. 1.º — GARANTIAS DE CERTEZA NAS VÁRIAS ATIVIDADES DAS NOSSAS FACULDADES	130
--	-----

Origem do nosso conhecimento intelectual, 92. — Garantias de certeza : na experiência externa, 93; na experiência interna, 94; na conceitualização, 95; no juízo, 96; no raciocínio : dedutivo e indutivo, 97-99.

Art. 2.º — VALOR OBJETIVO, UNIVERSAL E ABSOLUTO DOS PRIMEIROS PRINCÍPIOS 146

Necessidade de princípios *imediatos*, 100; *quais* são estes princípios, 101; a sua *origem*, 102; o seu *valor objetivo* e ontológico, 103; o seu *valor absoluto e universal*, 104. — Valor absoluto e importância da *Metafísica clássica, aristotélico-tomista*, 106.

Cap. IV. — Falsidade do Relativismo universal e do Anti-Intelectualismo.

Art. 1.º — O RELATIVISMO UNIVERSAL 159

O conhecimento do objeto "*como ele é*", segundo o Relativismo universal e segundo o Realismo moderado, 106.

TESE VI. — Impossibilidade e contradição do Relativismo universal 162

O Relativismo se reduz ao Ceticismo, 107; como fato, é impossível, 108; como doutrina, inclui contradição, 109. — *Corolários*, 110. — *Objeções*: os erros e as divergências de opiniões; a dependência das condições psicológicas, 111.

Art. 2.º — O ANTI-INTELLECTUALISMO 169

A mentalidade anti-intelectualista, 112. — O Princípio fundamental do anti-intelectualismo, 113. O elemento *emotivo* e *alógico* nas várias correntes anti-intelectualistas, 114.

TESE VII. — Impossibilidade e contradição do Anti-intelectualismo 175

O Anti-intelectualismo se reduz ao Relativismo, 115; como fato é impossível, 116; como doutrina inclui contradição, 117; os substitutos dos conceitos são inaptos, 118-9; e desnecessários, 120. — *Objeções*: a realidade é concreta e individual, 120; rica de características particulares, 121; orgânica, 123. Crítica da *Intuição bergsoniana*, 124-6. Conhecimento, por parte da inteligência, do indivíduo concreto existente, 127.

Art. 3.º — O EXISTENCIALISMO 201

Exposição geral, 128. Os principais existencialistas, 129. — *Crítica*, 130.

Art. 4.º — INFLUÊNCIA DA VONTADE, DOS SENTIMENTOS AFETIVOS, DOS HÁBITOS NO CONHECIMENTO HUMANO 218

Racionalismo e Irracionalismo, 131. Impossibilidade do irracionalismo, 132. Vontade e Conhecimento, 133. Afetividade e Conhecimento, 134. O conhecimento por "*conaturalidade*", 135; sua utilidade, 136-8. — *Conclusões*, 139.

CONCLUSÃO DÊSTE ESTUDO SÔBRE O CONHECIMENTO HUMANO : O Intelectualismo realista moderado 233

SEGUNDA PARTE

A ALMA HUMANA

Introdução 239

BIBLIOGRAFIA 240

Cap. I. — Existência e Espiritualidade da alma humana.

Art. 1.º — EXISTÊNCIA DA ALMA 241

TESE VIII. — Todo ser vivo tem uma alma 241

O ser vivo, a ação vital, diferença essencial entre o ser vivo e o ser não-vivo; donde necessidade do princípio vital ou alma, 141; que é único em cada ser vivo, 142.

Art. 2.º — ESPIRITUALIDADE DA ALMA HUMANA 244

O Critério: *agere sequitur esse et est rei proportionatum*, 143.

TESE IX. — Superioridade essencial da alma, em relação às forças físico-químicas da matéria 245

As ações imanentes exigem um princípio ativo interno superior às forças físico-químicas, 144.

TESE X. — Dependência intrínseca da matéria, no agir e no existir da alma das plantas e dos animais 247

A dependência intrínseca da matéria, 145.

TESE XI. — Espiritualidade e Subsistência da alma humana 249

Material, subsistente, espiritual, ser espiritual, 146. Operações próprias do homem, 147. A dependência extrínseca da matéria, 148. A espiritualidade das operações da inteligência, 149-151; da vontade, 152-3. A alma humana é espiritual e subsistente, 154; permanente, 155. — *Corolários*, 156. — *Objeções*, 157. Cérebro e Inteligência, 158. A nossa dignidade de pessoa, 159.

Cap. II. — Imortalidade da alma humana.

Introdução. — Noção e espécies de imortalidade, 160.

TESE XII. — Imortalidade natural da alma humana 277

Provas: a voz da humanidade, 162; a voz do coração, 163; a voz da consciência, 164; a voz da razão, 165-6. — *Observações*: o conhecimento natural da alma separada do corpo, 167; a ressurreição dos corpos, 168; a reencarnação e o espiritismo, 169.

Cap. III. — O Problema da Liberdade humana.

Importância do problema, 170.

Art. 1.º — EXISTÊNCIA, NATUREZA E OBJETO DA VONTADE 290

Art. 2.º — O MODO COMO A VONTADE TENDE PARA O SEU OBJETO 292

Noção de necessidade e de liberdade, 172. — O ato voluntário elícito não pode ser coagido, 173; pode ter necessidade hipotética e natural, 174. A vontade perante o Bem Universal, 175.

TESE XIII. — Liberdade da vontade humana, acêrca dos bens finitos particulares 297

Fatalistas e Deterministas, 176. O Argumento *Ético-Jurídico*, 177-8. O Argumento *Psicológico*, 179-180. O Argumento *Metafísico*, 181. — *Observações*, 182.

Art. 3.º — REFUTAÇÃO DOS VÁRIOS DETERMINISMOS 314

O Fatalismo, 183; o Determinismo: *físico*, 184; *fisiológico*, 185; *social*, 186; *psicológico*, 187; *teológico*, 188. — Liberdade psicológica e liberdade moral, 189.

TERCEIRA PARTE

A EXISTÊNCIA DE DEUS

Estabelecido o valor do conhecimento humano, provada a liberdade que torna o homem capaz de relações morais, falta ainda, para a possibilidade da religião, evidenciar a existência do outro termo da relação religiosa: Deus.

Ninguém há que não veja a importância deste problema, pois de Deus, primeiro princípio e último fim do universo, tudo depende na ordem especulativa e na ordem prática.

Problema incoercível, como a natureza mesma do nosso espírito essencialmente metafísico, que não desiste em seus "porquês" antes de chegar à razão última de toda a realidade. "Na relatividade do tempo e da história, o itinerário para o Absoluto, tanto do indivíduo como da humanidade, é a expressão e a explicação da mais autêntica realidade do homem" como ser espiritual, é o "seu drama, a sua aventura na existência, a chave da existência e da ação, no fundo o seu único verdadeiro problema".

Como espírito e como pessoa, tem o homem relação com o infinito e com o finito, com o temporal e com o eterno. Finito por natureza "no âmbito do dinamismo físico-biológico do corpo, como na mais íntima atividade pessoal", transcende a caducidade da experiência com a luz do seu espírito — similitudo *luminis increati* (Sto. Tomás, I, q. 84, a. 5) — pelo poder reflexivo da sua consciência e dos seus juízos. Fosse o homem pura experiência passiva, fosse a sua consciência comensurada a ela e não teria problemas, como os não tem o bruto. Nascem e amadurecem os problemas nas experiências, porque a nossa consciência julga e avalia estas experiências, com princípios absolutos e eternos, em função de uma finalidade última. (257)

Pode alguém "falhar a esta vocação para o Absoluto", nele porém permanece a inquietação à espreita de toda pretensão de aquiescência ou de paz. Quantas confissões dolorosas de nobres inteligências que a dúvida ou a negação atormenta!

Pode alguém prescindir do Absoluto e declará-lo Incoercível (Agnosticismo Positivista), negar-lhe a existência real e reduzir também o homem aos limites do tempo, da matéria, do nada (Materialismo, e hoje as formas atélas do Existencialismo e do Marxismo). Deve, porém, para isso renunciar antes à razão e encerrar-se num enigma ou num absurdo universal. Enigma para quem prescinde, absurdo para quem nega.

Enigma ou absurdo a existência do Universo, com a ordem maravilhosa e harmoniosa de seus elementos e de suas finalidades. Poderá a Ciência positiva explicar o "como" mais ou menos próximo dos fenômenos. Mas de seus métodos experimentais, por longe que progridam e levem a delicadeza

(257) Ofr. U. VIOLINO, *Il significato dell'Assoluto nell'Esistenza e nella Conoscenza umana*, nas Acta III Congressus Thomistici Intern. — sept. 1960, Marietti, Torino, 1961, pp. 266-270.

de seus processos, transcendem essencial e necessariamente as "origens" e os "porquês", fora que estão da ordem experimental sensível.

Enigma ou absurdo a existência do homem, com seu drama de males e de dores, de lutas e de morte, sem finalidade, sem razão de ser nem significação.

O homem depende de Deus.

Tentaram alguns "libertar-se" desta dependência e substituir-se a Deus. Desta antropolatria pôs Kant a pedra fundamental, quando fez da vontade humana a lei de si mesma com autonomia absoluta na sua atividade, com a total independência da pessoa: toda obediência a um poder distinto do homem é indigna do homem.

Vieram herdeiros e continuadores de Kant, os antropólatras: delicias, como Nietzsche, que na sua fúria demente se gaba de ter "matado" a Deus (258); fenomenistas e agnósticos (= ignorantes, ignoramus et ignorabimus), como os Positivistas, que tentam desprezar e esquecer o problema de Deus, cujo culto é substituído pelo da Humanidade (259); absurdos e amorais, como os Existencialistas ateus, que fazem da pessoa humana um início absoluto sem causa nem finalidade, com absoluta independência nas "opções". (260)

É a doutrina da "imanência", pela qual tudo no homem deve provir do mesmo homem: um Deus fora e acima do homem esmagaria o homem, torna-lo-ia escravo, impondo-lhe uma lei heterônoma, impedindo a sua atividade e a possibilidade mesma do seu livre desenvolvimento. (261)

(258) Põe nos lábios de Zarathustra: "O vosso Deus jorrou sangue sob o meu punhal... Deus está morto; agora nós queremos que o Super-homem viva." (Cfr. *Le gai savoir, L'insensé*, pp. 104-105). Pobre Super-homem! A inteligência que tanto blasfemara apagou-se nas trevas da loucura: Nietzsche viveu sua última década como desditoso allenado, vítima de seus remorsos e desesperos; ele que dissera, que para o homem ser verdadeiramente grande, verídico e criador, é mister que Deus "soit mort, soit tué, soit absent" (*ibid.*). — Sobre o orgulho de Nietzsche e o seu ódio à divindade, cfr. L. FRANCA. *A crise do mundo moderno*, Rio 1941; páginas 115-126.

(259) "Porque obstinar-vos em procurar donde vindes e para onde ides, se há um criador inteligente, livre e bom?... de tudo isso nunca saberéis nada; abandonai pois estas quimeras...; estes problemas são uma doença: o meio de curar é não pensar neles." LITTRÉ (Converteteu-se porém no fim da vida.)

(260) Numa conferência privada, da qual saiu depois *L'Existentialisme est un humanisme*, SARTRE, supondo falsamente que Deus é admitido por simples postulado, afirmava: "Moi, je pars d'un postulat contraire: je n'ai pas besoin de Dieu et n'en ai que faire. Je dis au départ: Dieu n'est pas, l'homme se suffit. Au delà il n'y a rien... Dostolevsky avait écrit: 'Si Dieu n'existait pas, tout serait permis'. C'est là le point de départ de l'existentialisme... l'homme est libre, il est liberté..." (pp. 36-38), "c'est la liberté comme fondement de toutes les valeurs" (p. 82). Cfr. supra, ns. 129 e 130.

(261) "Mesmo que se pudesse demonstrar matematicamente que Deus existe, não quero que exista porque me limitaria na minha grandeza". *Carta de DIETRICH HEINRICH KERLER a MAX SCHELER*.

"Se houvesse um Deus, seria o homem aniquilado, como essência ética e como pessoa". NICOLAU HARTMANN, *Ethik*, p. 179.

É o pecado da auto-suficiência, com o qual o Inimigo da humanidade continua a aliciar os homens. (262) É a luta contra toda autoridade externa.

A Reforma com seu "livre exame" abriu a primeira brecha. O Racionalismo fez da razão humana o critério supremo e único da verdade e do bem. O Deísmo negou a Providência e o sobrenatural. O Naturalismo e o Cientismo positivista encerraram-se no fenómeno sensível. O Laicismo expulsou Deus da vida social. A gangrena do Liberalismo destruiu a vida religiosa do indivíduo e, desfibrando os caracteres, tornou possível a conquista da sociedade pelos excessos hedonísticos do hedonismo egoísta e cruel. Assistimos hoje ao último estágio do esforço de negação: os Sem-Deus militantes, coisa inédita nos anais da humanidade, não só professam o Ateísmo, mas promovem o Antiteísmo, ensinado tecnicamente em universidades especializadas.

Deus pôsto fora da vida humana, Deus negado, Deus combatido! E o resultado? A crise atual universal, crise "humana", a mais espantosa que se conhece. Quando o pensamento ignora a Deus, a vida desconhece a sua Lei. Para logo desabam as colunas que sustentam a vida "humana"; o direito se torna força bruta; a vida social, egoísmo e nunca está ela "mais perto de perder suas mais nobres prerrogativas do que quando se ilude de poder renegar ou esquecer impunemente a eterna fonte da sua dignidade". (263)

Deus não tem sucedâneos: moral leiga, moral autônoma, moral científica, humanitarismo, solidariedade, sociologismo, palavras sonoras mas vazias de eficácia. Impossível a obrigação estrita onde não há um Ser superior ao homem, como é impossível uma regra de conduta e uma hierarquia de valores onde não há uma Intelligência que ordene e uma Vontade que imponha um Plano supremo como Finalidade última. Sem esta Lei Eterna, impossível a Lei Natural, que é a sua promulgação ao homem. A atividade humana fica entregue às paixões e aos caprichos. Lícito será tudo o que as pode satisfazer. Não é o que vemos? O mal é julgado um bem; a virtude, uma ingenuidade tôla; os maiores excessos procuram justificativa nas aberrações de um Freud, de um Gluck, de um Sartre, e pretendem os foros de direito e o amparo de

"O nosso mundo entende depender somente do direito humano e quer chegar à emancipação e à glorificação da pessoa humana." GAMBETTA, *Discurso-Programa*, 1871.

"Queremos a Liberdade e a liberdade moderna é o governo do homem pelo homem." *Le Temps*, 1875.

"Se Deus mesmo se levantasse diante da multidão em forma palpável, o primeiro dever do homem seria de lhe recusar obediência." JAURÈS, na Câmara francesa, 1895.

"Há incompatibilidade entre mim e Deus, porque sou um orgulhoso." RIVIÈRE, *Lettres à Claudel*.

"Repelimos qualquer moralidade proveniente de uma inspiração estranha à humanidade." LENIN, 1920.

(262) "*Eritis sicut dii, scientes bonum et malum.*" (*Gen.*, III, 5), i. é, se não vos sujeitardes a este preceito positivo, sereis independentes como deuses, obedecendo unicamente à vossa razão, que vos dirá o que é bem e o que é mal. — É o orgulho do racionalismo.

(263) Pio XII, Mensagem do Natal de 1942. — Triste confirmação do Profeta: "Perceberás e experimentarás quão triste e amargoso é teres abandonado o Senhor teu Deus." (*Jeremias*, II, 19)

leis humanas. Indivíduo, família, sociedade: tudo se desagrega. (264) É a anarquia (= falta de princípio) moral depois da anarquia intelectual, consequência da negação do Primeiro Princípio, Deus.

Mas as Intelligências menos superficiais sentem a falta do grande Ausente; não poucos homens de estado implorem seu auxílio; para Ele se volta a elite intelectual. Mais do que nunca em nossos dias, o problema de Deus é a encruzilhada central aonde vão dar todas as veredas do pensamento: a ele coaduzem não só a metafísica e a moral, mas também as questões relativas ao valor do conhecimento humano. A reação contra a concepção imanentista e subjetiva da inteligência, a ânsia de atingir a realidade, orienta inevitavelmente o espírito na direção de Deus, transcendente e pessoal.

O problema de Deus é o tema central de toda filosofia realista.

Problema profundamente humano. Deus é exigido pela razão, ao contemplar a existência, as atividades e as leis do macrocosmos. A estas exigências racionais, objetivas e científicas, respondem no microcosmos, que é o ser humano, veementes aspirações internas, insofridos desejos e ânsias de verdade, de vida, de perfeição e de felicidade completa e sem fim, que somente em Deus podem achar o seu descanso.

Problema sério, cujo estudo requer a sinceridade da vontade bem disposta, requer a calma das paixões subjugadas, requer a purificação da inteligência livre de preconceitos. Sinceridade da vontade, que ame a verdade e o bem; paixões subjugadas, que não distraiam a atenção continuada nem recuem diante das consequências práticas; purificação da inteligência, que deixe brilhar a luz da evidência e a força dos argumentos (n. 134).

Deve Deus ser procurado com a consciência de um dever: o primeiro e o máximo dever. Há quem teme perder a Deus e há quem teme achá-lo. Quem teme perdê-lo, substitua a fraqueza de seus conhecimentos superficiais e a inconstância de sentimentos vacilantes pela força e evidência de argumentos sólidos; quem teme achá-lo, persuada-se de que Deus na inteligência e no coração é paz na consciência, força nas adversidades, caminho na vida para a perfeita felicidade.

B I B L I O G R A F I A

As numerosas *Teodicéas* em latim, como, por ex., as de ARNOU, MONACO, REMER-GENY, (Roma, respectivamente 1947, 1920, 1927), HONTHEIM (Fribourg, 1928), M. DEL CAMPO (México, 1943), PALUMBO (Roma, 1942), etc.

D'ALÉS, *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, vários artigos.

(264) Lela-se a análise magistral do P. LEONEL FRANCA, *A Crise do Mundo Moderno* e, na obra póstuma *O Problema de Deus* (Rio, Edit. Agr, 1953), o Cap. I: *Importância eterna do problema*, indeclinável para a inteligência como para a vida moral do indivíduo e da sociedade, e o Cap. II, em que o autor nos dá uma síntese da atividade do pensamento contemporâneo, mais do que nunca centralizado na questão do Infinito, supremo repouso das nossas mais profundas aspirações.

- BOYER (Carolus) *Cursus Philosophiae*: vol. II.
- BUYSSE (Paul), *Vers la croyance*, Paris Desclée, 5.^a edic., 1921.
- DAFFARA (M.), *Dio, espostione e valutazione delle prove*, 2.^a edic., Torino, 1952.
- DESCOQS (Petrus), *Praelectiones Theologiae naturalis, Cours de Théologie*, 2 vols. Paris, 1932-1935, com amplas bibliografias especiais para cada questão.
- FARGES (Albert), *L'idée de Dieu d'après la raison et les sciences*, 5.^a edic., Paris, 1908.
- FRANCA (Leonel), *O Problema de Deus*, Rio, Agir, 1953.
- GAETANI (F. M.), *Dio*, Roma, 1944.
- GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne, 5.^a edic., 1928 (ou 11.^a edic., 1950, em 2 vols).
- *De Deo Uno*, Paris, 1938.
- GISQUIÈRE (Emmanuel), *Deus Dominus*, 2 vols., Beauchesne, 1950.
- JOLIVET (Régis), *A la recherche de Dieu*, Paris, 1931.
- *Étude sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, Lyon-Paris, 1932.
- *Métaphysique*, Lyon-Paris, 3.^a edic., 1946, pp. 349-421.
- MARCOZZI (Vittorio), *Il problema di Dio e le scienze*, Morcelliana, 5.^a edic., 1949.
- MASNOVO (A.), *La filosofia verso la religione*, Millão, "Vita e Pensiero", 1941.
- *Introduzione alla Somma teologica di S. Tommaso d'Aquino*, Brescia, "La Scuola", 1946.
- MATTIUSI (Guido), *Le XXIV test...*, Roma, 1947.
- MICHELET (Georges), *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, Paris, 3.^a edic., 1912.
- MONSABRÉ, *Conférences de Notre-Dame*, anos 1873-1876.
- PARENTE (Pietro), *Dio e l'uomo*, Roma, 1944.
- SERTILLANGES (A. D.), *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, edic. de 1920.
- *Dieu*, trad. fr. da Suma Teol., q. 1 até 26, 3 vols., Desclée, 1926-1927.
- *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, 1928.
- *Dieu ou rien*, 2 vols., Paris, 1933.
- SCIACCA (M. F.), *Il problema di Dio e la filosofia contemporanea*, Brescia, Morcelliana, 1944.
- SHEEN (Fulton J.), *God and Intelligence in Modern Philosophy*, Longmans, 4.^a edic., 1935.
- ZACCHI (Angelo), *Dio*, 2 vols., 3.^a edic., Roma, 1946.

CAPÍTULO PRIMEIRO

A DEMONSTRABILIDADE DA EXISTÊNCIA DE DEUS

191. Ao problema de Deus foram dadas todas as respostas possíveis: Deus foi negado, foi ignorado e foi afirmado. Entre os que afirmam, uns debilitam o vigor da nossa inteligência a tal ponto, que lhe negam o poder de chegar à existência de Deus com uma verdadeira certeza racional; recorrem, por isso, a substitutos vários, fora da ordem estritamente intelectual. Outros, caíndo no exagêro oposto, concedem demais à nossa inteligência e apontam caminhos para Deus impossíveis ao homem nesta vida mortal. Contra uns e outros, a classe dos Moderados, de muitíssimo a mais numerosa, reconhece à nossa inteligência seu justo valor: pode ela chegar a Deus com certeza racional, mas o único processo agora legítimo e eficaz é o caminho dos fatos, subindo dos seres existentes, reconhecidos como efeitos, para a sua Causa última. É o caminho seguido sempre e espontâneamente pela Humanidade, num admirável consenso universal, e que a filosofia perene expõe cientificamente.

POSIÇÕES MODERNAS ACÊRCA DO PROBLEMA DE DEUS.

Posição Negativa:

A) Deus não existe: MATERIALISMO;

B) Deus não é conhecível: AGNOSTICISMO:

a. — nem quanto à sua existência, nem quanto à sua essência: AGNOSTICISMO puro:

1. O FENOMENISMO,

2. O POSITIVISMO;

b. — quanto à sua essência: AGNOSTICISMO dogmático.

Posição Afirmativa: Deus existe e é conhecível

A) Sòmente por processos anti-intelectualistas:

1. O FIDEISMO E TRADICIONALISMO,

2. O CRITICISMO KANTIANO,

3. O SENTIMENTALISMO E O PRAGMATISMO RELIGIOSO,

4. A INTUIÇÃO BERGSONIANA DOS MÍSTICOS,
5. O MODERNISMO E A DOCTRINA IMANENTISTA.

B) Por processo *intelectual*

a. — impossível às forças naturais da razão humana :

~~1. O ONTOLOGISMO : por intuição.~~

2. O APRIORISMO :

a) por conhecimento imediato,

b) por demonstração "a simultaneo";

b. — possível, legítimo e eficaz :

A FILOSOFIA PERENE E TRADICIONAL : por demonstração "a posteriori".

Após breve refutação dos principais sistemas modernos que negam ou ignoram a Deus e dos processos ineficazes de Lhe provar a existência, estabeleceremos a legitimidade dos argumentos "a posteriori" e tomaremos consciência explícita e reflexa do valor absoluto e universal do princípio de causalidade, fulcro dos argumentos que permanece intacto e firme mesmo depois das últimas teorias científicas.

ARTIGO PRIMEIRO

A NEGAÇÃO E A IGNORANCIA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

I. — O Materialismo.

192. Princípios fundamentais :

1 — Sòmente o sensível é real: sò existe matéria com suas forças.

2 — A matéria existe por si mesma, por virtude própria: não produzida, infinita e eterna. Donde nenhuma necessidade de uma causa eficiente fora do universo sensível.

3 — Matéria e força tudo explicam:

a) Os agentes naturais e as forças físicas se transformam umas nas outras. Donde suas diferenças são puramente acidentais.

b) A vida é produto das forças físico-químicas da matéria bruta; também o conhecimento e a sensação.

c) O próprio pensamento é movimento transformado, uma secreção do cérebro, como a bils do fígado; nêle não há nenhuma manifestação supra-sensível, mas puro processo químico. Donde a inteligência não difere essencialmente dos sentidos, nem por conseguinte o homem do bruto.

4 — Da massa primitiva dos átomos, por processo evolutivo provieram todos os seres. Reconstitui-se a história do Universo descendo a escala dos seres desde o homem até ao átomo.

~~5 — Esta evolução se deu fatalmente, pelo jogo das forças físico-químicas, sem nenhuma tendência teleológica, i. é, sem finalidade alguma.~~

193. Tal foi, no seu conjunto essencial, o monismo materialista antigo de DEMÓCRITO, LEUCIPO, EPICURO..., sistema velho de 2400 anos e já então refutado por Anaxágoras, Platão e Aristóteles.

Tal se conservou ainda até os fins do séc. XIX, revestido apenas de umas quantas etiquetas científicas para insinuar que estava representando os últimos achados da Ciência progredida. (265)

Professaram o materialismo: HOBBS (1588-1679); os Enciclopedistas: HELVÉTIUS (1715-1771), J. DE LA MÉTRIE (1709-1751), D'HOLBACH (1723-1789), CABANIS (1757-1808), BROUSSAIS (1772-1838); no séc. XIX: BÜCHNER (1824-1898), CARLOS VOGT (1817-1895), MOLESCHOTT (1822-1893), HUXLEY (1825-1895), E. HAECKEL (1834-1919), LE DANTEC (1869-1917), MANTEGAZZA (1831-1910).

O maior corifeu do materialismo, o que teve maior ousadia e convencimento e exerceu influência mais nefasta na mocidade nos fins do século XIX, foi ERNESTO HAECKEL, principalmente com a sua obra *Os Enigmas do Universo*. (266)

(265) Leia-se *Le Naturalisme devant la Science* (Paris, 1911), onde ANTONIN EYMIEU demonstra o antagonismo constante existente entre as conclusões da Ciência e cada afirmação do materialismo. Terão ocasião de constatar a que ousadias inverossímeis pode levar a parcialidade, o preconceito e o ódio confessado à idéia de Deus.

(266) Dêste livro, que alcançou mais de 200 edições em alemão e traduções em toda a Europa, disse o insuspeito PAULSEN: "Eu li este livro com a maior vergonha, e corei pensando a que grau de aviltamento descera o nível filosofico do nosso país. É uma vergonha que semelhante livro se tenha escrito, impresso, vendido e tenha chegado a se fazer ler e admirar." (*Philosophia militans*, p. 188).

Depois de evidenciar o carácter anti-científico da famosa *lei da substância* (= um espaço infinito, ocupado por uma matéria infinita e indestrutível dotada de energia constante e também infinita), de que tanto se gloriava Haeckel, verdadeira panacéia usada como sucedâneo de Deus, assim descreve A. EYMIEU (obra cit., p. 101) os processos do seu autor: "Nous n'avons dit qu'une bien faible part des innombrables non-sens qu'il fait absorber à ses lecteurs. Il prend, de ci, de là, des faits, les vrais

Nunca a elite intelectual e os verdadeiros sábios fizeram seu este conjunto de afirmações desmentidas pela experiência. Hoje, é somente por vulgarizadores ou professores sem consciência profissional que é venerado como lídimo representante da ciência E. HÆCKEL, marcado repetidamente pelo ferrete ignominioso de "falsário".

(267)

Falando à imaginação, escamoteando os problemas e as dificuldades embaraçosas, apresentando soluções simplistas, tudo "em nome da Ciência", compreende-se que tal materialismo pudesse encontrar a simpatia da mocidade ingênua e ainda em jejum científico, dando-lhe a illusória satisfação de estar explicando o universo e mais ainda legitimando-lhe os excessos das paixões nascentes.

194. Crítica.

A refutação foi ou será feita nos lugares apropriados:

- 1) Além da matéria, existe o espírito (ns. 146-158);
- 2) a matéria não é um ser absolutamente necessário, que exista por si mesmo, em virtude da própria essência e independentemente de qualquer outro ser (n. 289);
- 3) por isso, mesmo que fôsse eterna, ainda exigiria uma causa, e uma causa criadora (ns. 315-317);
- 4) a matéria com suas forças físico-químicas não explica de per si a origem da vida (n. 144 e ns. 320-326); menos ainda a do pensamento (ns. 149-152, 158);
- 5) a evolução é inapta para resolver problemas de origem (n. 311);
- 6) sem finalidade e por puro acaso é inexplicável o Cosmos (ns. 300-306, 309);
- 7) uma evolução determinadamente ordenada, dado que exista, é contingente e por conseguinte requer uma causa (n. 311, 3.º).

Como se vê, do materialismo nada fica de pé. Intelectualmente, é o mais infantil e o mais contraditório dos sistemas; moralmente, é o mais parcial e fanático, o mais baixo e o mais funesto: substituindo o infinito pelo mais ínfimo dos seres, suprime a esperança de uma vida futura melhor e, nesta vida, cancela do livro dos valores a religião, a moral, a filosofia

avec les faux, il y mêle des aphorismes scientifiques au petit bonheur, il saupoudre le mélange avec du latin, surtout avec du grec; il brasse le tout avec une désinvolture stupéfiante, une absence de logique inexprimable; et il sert les conclusions les plus inattendues à la diable, toutes chaudes de hale, épicées des plus grossières injures; et le tour est joué, — au moins pour ceux qui ont bon estomac."

(267) Cfr. supra, nota 215.

e o direito, rebaixa as aspirações do indivíduo para o prazer e o interesse material e leva a sociedade que o aceita para a decadência e a barbárie, como o atesta a história.

Desmentido pelos fatos, não é uma conclusão científica, mas um "credo" a priori, forjado pelo ódio anti-religioso e anti-cristão, que irrompe com furor nas obras de quase todos os seus corifeus. É um credo absurdo, desolador, aviltante e malfazejo. (Cfr. EYMIEU, obra cit., pp. 186-355.)

Do materialismo diz o escritor ARTUR GRAF, que é "a maior vergonha do século passado e a sua maior calamidade. Nós agora não podemos entender como uma tão grosseira (268) e incoerente doutrina, que revela em cada uma de suas partes uma espantosa insuficiência mental e a absoluta incapacidade para propor sequer os problemas que presume resolver, pudesse usurpar o título de filosofia e difundir-se como uma epidemia". (*Per una fede*, Milano, 1908, p. 15)

II. — O Agnosticismo.

195. *Agnosticismo* (do grego: "alfa" privativo, e "gnosco" conheço), foi o nome indicado pelo filósofo inglês HUXLEY (1825-1895) para designar a doutrina que nega total ou parcialmente à inteligência humana a capacidade de conhecer as coisas imateriais e, de um modo especial, Deus e as coisas divinas.

Distingue-se o Agnosticismo

puro: a inteligência humana nada pode conhecer com certeza acerca de Deus, nem se existe nem se não existe; o Absoluto é para nós completamente incognoscível. — Assim, principalmente o *Fenomenismo* e o *Positivismo*.

dogmático: admite a existência de Deus, não porém por argumentos racionais, mas por motivos alógicos, afetivos e subjetivos, de modo que nada podemos saber acerca da sua natureza. — Assim SPENCER. Dêste agnosticismo dogmático ficaram infleccionados os vários sistemas modernos anti-intelectualistas.

Embora teoricamente mais modestos que os materialistas, pois não negam formalmente a existência de um mundo supra-sensível, contudo, excluindo o supra-sensível do domínio da ciência, da história e da vida, na prática a maior parte dos Agnósticos, principalmente os Positivistas, se comportam como se nada existisse fora da matéria.

(268) É o epíteto que lhe dá também S. TOMÁS: "quasi grossiores existentes" (*Summa Theol.* I, q. 44, a. 2).

A. — O F e n o m e n i s m o .

196. O Fenomenismo empírico, preparado pelo Nominalismo, ~~por Bacon, Hobbes e Berkeley, foi reduzido a sistema pelo filósofo escocês DAVID HUME (1711-1776):~~

1 — As nossas idéias não passam de imagens comuns; são "totalizações" de objetos singulares semelhantes reunidos sob a etiqueta de um nome comum, e não representações de uma natureza objetiva universal. (Cfr. o que foi dito na exposição do nominalismo, empirismo e associacionismo, n.º 59)

2 — Por isso todos os nossos conhecimentos estão encerrados na ordem experimental sensível e são regidos pelas leis da associação.

3 — Com estas percepções nada conhecemos da realidade objetiva externa como é em si, mas atingimos apenas *fenômenos*, i. é, as aparências ou modificações subjetivas produzidas em nós.

4 — Os juízos não passam de associação ou justaposição de idéias (imagens) sem verdadeira necessidade e universalidade.

5 — O princípio de causalidade, em especial, exprime somente sucessão constante entre dois fenômenos, e não influxo real de um no outro.

Os sentidos não podem perceber nenhum nexo de dependência, mas somente sucessão. Por isso, a idéia de causa, enquanto significa influxo real e nexo de dependência, não tem objetividade, mas é uma simples *suposição subjetiva*, sugerida pelo hábito de ver e de associar dois fenômenos que se sucedem constantemente. Aplicar esta suposição à realidade objetiva, seria passar ilegítimamente de uma associação de ordem psicológica entre duas percepções sucessivas para uma conexão de dependência entre duas realidades: o que seria uma *ilusão*. Donde, a noção de causa (e por conseguinte, também o princípio de causalidade) enquanto inclui, além da sucessão constante, uma produção, um influxo, uma dependência, é uma pura criação artificial e subjetiva, sem valor no domínio da realidade, onde só existem fatos sucessivos sem ligação ou influxo entre si.

6 — Com um tal princípio, é impossível a metafísica: nada podemos deduzir acerca da existência ou da natureza dos seres e de uma Causa Primeira.

7 — Sendo-nos impossível demonstrar cientificamente a existência de um Deus pessoal e distinto do universo, nenhuma religião pode justificar-se especulativamente. Não se pode contudo negar a utilidade da religião natural na vida individual e social, como fonte de consolações, de auxílios mútuos e de laço social.

197. Crítica.

a) É falso que as nossas idéias sejam imagens sensíveis (n. 64).

b) É falso que as nossas idéias nada contenham além dos dados sensíveis (n. 61); que não sejam universais (n. 60).

c) É falso que os juízos sejam simples associações por justaposição de duas imagens (ns. 62-63).

d) É falso que os primeiros princípios não tenham universalidade, necessidade e objetividade (ns. 102-104).

~~e) É falso que a causalidade se deva reduzir a uma mera sucessão de fenômenos sem influxo real de um no outro: este influxo é percebido pela inteligência na experiência interna e externa (n. 236).~~

f) O princípio de causalidade é imediatamente evidente, analítico, objetivo, universal e por isso aplicável também à demonstração da Causa Primeira (ns. 239-247).

g) O próprio Hume, contrariando o ceticismo do seu sistema, admitiu a certeza dos argumentos baseados no princípio de causalidade (269).

B. — O P o s i t i v i s m o .

198. O Agnosticismo tomou na França a sua forma radical com AUGUSTO COMTE (1798-1857), fundador do Positivismo.

Aderiram ao Positivismo, pelo menos nas suas linhas gerais, na França: LITRÉ (1801-1881), TAINÉ (1828-1893), LAFITTE (1823-1903); na Inglaterra: STUART MILL (1806-1873), ALEX. BAIN (1818-1903), G. H. LEWES (1817-1878), HERBERT SPENCER (1820-1903); na Alemanha: DUHRING e LAAS (1837-1885); na Itália: SICILIANI, DE DOMINICIS, ANGIULLI, ARDIGÒ, C. LOMBROSO, FERRI, MORSELLI; no Brasil: BENJAMIN CONSTANT, MIGUEL LEMOS, R. TEIXEIRA MENDES...

Atualmente, o *Neo-Positivismo* dos Círculos de Viena e de Berlim e da Escola de Chicago, de que trataremos infra (n. 249).

1 — Afirma Comte que a evolução intelectual da humanidade passou por três fases sucessivas (*Lei dos três estados*): teológica, metafísica e positiva. O fracasso do período *teológico* (= explicação dos fenômenos naturais por meio de divindades sobrenaturais e ca-

(269) No início da sua *História natural da Religião*, admite a certeza da prova da existência de Deus, como Inteligência organizadora do Universo. — Cfr. também *Dialogues sur la Religion Naturelle*, 2.^a parte, em *Œuvres philosophiques*, I, 201, onde afirma como "verdade fundamental", "incontestável", a existência de Deus, "Causa original do universo." — Discutem os autores sobre o significado desta atitude religiosa de Hume, de al tão contrária ao seu sistema. É a razão do homem, fugida da prisão sensível, que vem proclamar seus direitos e suas evidências contra o filósofo sistematizador.

prichosas) e do período *metafísico* (= explicação dos fenômenos por meio de entidades ocultas, abstratas, inerentes nos corpos, mas que se furta à verificação experimental) desenganou os homens, fê-los desesperar de conhecer o porquê das coisas e os conduziu ao período ~~positivo, em que foi substituída a investigação das causas íntimas dos fenômenos, bem como da origem e do destino dos seres,~~ pela observação dos fatos e de suas leis, i. é, das relações invariáveis de sucessão e semelhança. Este estado é o *único definitivo e científico*.

2 — Como Hume, reduz Comte a *idéia* a uma imagem confusa, o juízo a uma união empírica de fatos, a causa a uma simples sucessão constante, para em seguida negar a distinção essencial entre a inteligência e os sentidos (e por conseguinte entre o homem e o bruto).

3 — Não tendo o homem outros meios e faculdades de conhecer senão os sentidos, o conhecimento natural não pode ultrapassar os limites do sensível, dos fenômenos e suas leis.

4 — Só é certo o que é experimentalmente verificado e comprovado: eis o princípio fundamental da ciência.

5 — Além dos fenômenos existe o Absoluto, eterno e infinito? Não sabemos, pois é impossível a verificação experimental da sua existência. Se existe, é um Incognoscível, oceano imenso “para o qual não temos nem barcos nem velas”. (270)

6 — Por isso, origens, causas, finalidades, são problemas que não podemos resolver: *ignoramus et ignorabimus*. E a metafísica que pretende fazer deles o seu objeto, é illusória e impossível; ela sai do domínio da ciência para embrenhar-se em abstrações, em hipóteses imaginárias inverificáveis.

7 — Donde a verdadeira ciência deve restringir seus esforços ao estudo dos fenômenos e das suas leis, i. é, do *como*, sem se preocupar com o *porquê*.

199. Crítica.

a) Não é necessário para o nosso intento dar uma refutação cabal da famosa “Lei dos três estados”, fazendo ver que é uma prevenção arbitrária, baseada em falsas noções da metafísica e da teologia, e não uma lei necessária nem mesmo um fato histórico. (271) Notamos apenas que, em vez de três fases

(270) Cfr. LITTRÉ, *Auguste Comte et la Philosophie positive*, p. 519, onde acrescenta: “mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable”. Clara visão de um Incognoscível!

(271) Dela diz MEYERSON, autoridade em filosofia das ciências: “Le moins, assurément, que l'on puisse en dire, c'est qu'elle constitue une formule purement apriorique. Son auteur à aucun moment n'a montré comment il l'avait tirée de l'histoire des sciences ni même tenté de la confirmer par les données réelles de cette histoire, et il suffit du coup-d'oeil le plus sommaire sur cette évolution, pour l'infirmar à chaque pas.” (*Du chemine-*

sucessivas a se excluírem mutuamente, estes três estados constituem três exigências fundamentais da razão humana, distintas mas unidas numa síntese harmoniosa. Constatando os fenômenos e suas leis de coexistência e sucessão (conhecimento positivo, sujeito ao progresso dos meios técnicos de pesquisa), a razão amadurecida é levada inevitavelmente a indagar também os "porquês", que se prendem a questões acêrca da natureza mesma da realidade, das suas origens e dos seus destinos (conhecimento metafísico), até chegar ao *último porquê*, à Origem e Causa Primeira (conhecimento teológico). Três ordens de pesquisas que se completam e que encontramos simultaneamente na história dos indivíduos, dos gênios antigos e modernos, e da humanidade.

Nem é verdade que o estado positivo, com exclusão do metafísico e do teológico, seja o definitivo e o mais perfeito, pois só pode oferecer uma visão parcial da realidade e uma explicação insuficiente, que deixam insatisfeitas as exigências da razão. Eis porque, hoje em dia, após o triunfo efêmero da mentalidade positivista e do cientismo, os maiores sábios e os grandes filósofos estão voltando ao espiritualismo e à metafísica.

b) Fêz suas o Positivismo as falsidades do Fenomenismo acêrca das idéias, dos juízos, da noção de causa (n. 197).

c) É falso que a nossa inteligência não seja uma faculdade essencialmente diversa dos sentidos, que no conhecimento do seu objeto penetra mais profundamente do que os sentidos, até alcançar as essências e as razões de ser (ns. 61-64 e 149). E portanto, é falso que o domínio da metafísica (= além da física) seja constituído por puras hipóteses imaginárias. A êste domínio pode o positivista querer permanecer alheio (sem de resto o conseguir); nem por isso deixa de ser domínio da realidade, onde é possível uma certeza até maior que a da física (ns. 15 e 16).

d) Quanto ao *Princípio fundamental* do Positivismo: "Só é certo (ou existe) o que é experimentalmente verificado e comprovado", é uma afirmação arbitrária e contraditória, e é a destruição de toda ciência, mesmo a experimental.
— *Com efeito:*

ment de la pensée, Paris, 1931, p. 638. Cit. em E. GISQUIÈRE, *Deus Dominus*, Beauchesne, 1950, Vol. I, p. 38) — Cfr. LEONEL FRANCA, *O Problema de Deus*, 1953, pp. 76-105: ótima refutação da *Lei dos três estados*.

1) É um princípio *arbitrário*, admitido sem discussão nem evidência; antes, é contrário a toda a evidência da nossa consciência, que nos atesta infalivelmente o conhecimento de objetos não sensíveis (n.º 149). Reconhecem-no os próprios positivistas. Uma amostra: "A filosofia positivista, escreve WIRSBOFF, admite que só o que é real (= material) pode ser verdadeiro. A realidade é portanto a sua concepção limite e recusa *sistematicamente* ultrapassá-la... *Lógicamente, é bem possível ir mais além*; a teologia e a metafísica mostram-nos que pode aí haver muito que descobrir; mas a filosofia positivista abre mão de tudo isso e *não o quer reconhecer*. Confessamos que este modo de proceder é *arbitrário*. Este princípio deve ser admitido *sem discussão* e sem mais prova do que a impossibilidade manifesta em que estamos de passar mais além (experimentalmente). E não nos venham dizer que acima das leis da matéria ainda há outras energias, ou que a ciência (experimental) não pode explicar tudo, *porque nós não queremos saber de tais energias*, se porventura elas existem, não queremos explicar o que a ciência (experimental) não pode nem poderá jamais explicar". (272)

2) *Não se pode afirmar sem contradição* :

— A afirmação: "não é certo (ou não existe) senão o sensível experimentalmente verificável em si mesmo" não é uma coisa sensível que se possa verificar experimentalmente. Logo admitir esta afirmação, é admitir algo de não verificável experimentalmente. Mas admitir algo de não verificável experimentalmente, é negar o princípio. Logo afirmar o princípio positivista, é negá-lo: o que é contraditório.

— É uma posição contraditória admitir um fato, um dado empírico, e negar os princípios implicados no fato e que lhe dão a razão suficiente da sua existência: equivale a afirmar que o fato existe e não existe. Ora a posição positivista, afirmando *exclusivamente* o fato empírico, nega implicitamente os princípios implicados neste fato e que lhe dão a razão suficiente da sua existência (por ex., o influxo real da causa que o produziu). Logo é uma posição em si-mesma contraditória. (273)

É uma afirmação feita, não em nome da ciência física experimental (e por isso, o físico positivista exorbita do seu campo), mas em consequência de uma posição filosófica e metafísica *pressuposta*: o fenomenismo empírico de D. HUME, unido ao subjetivismo kantiano, que nega o poder da inteligência para conhecer a realidade em si e o valor ontológico dos princípios universais da razão. Logo, sob o ponto de vista da ciência experimental (o único admi-

(272) Cfr. *Philosophie positive*, set. de 1897, p. 169. Cit. pelo Cônego M. GOMES JARDIM, *A Existência de Deus*, Funchal-Madeira, 1934, p. 84.

(273) Cfr. SELVAGGI S. J., *Introduzione al positivismo logico*, na *Civiltà Cattolica*, 1961, Vol. II, p. 836.

tido pelo positivismo), esta afirmação é uma pura *petição de princípio*. (274)

3) *É a destruição de toda ciência, mesmo a experimental: Sem sair do sensível é impossível qualquer ciência:*

~~— a *Metafísica*, pois tem um objeto não atingível pelos sentidos;~~

— a *Matemática*, pois parte de definições essenciais, construídas pela inteligência, das quais, por meio de princípios analíticos e não empíricos, deduz as propriedades nelas contidas;

— a *Ciência experimental*, pois é o conhecimento certo e legítimo de leis constantes, gerais e necessárias. Esta constância, necessidade e generalidade das leis é a conclusão do raciocínio indutivo, não a sua premissa; é o ponto final desta ciência, não o seu pressuposto. Afirmar esta constância... sem indução, é ilegítimo. Induzir sem a ajuda de princípios universais, absolutos, analíticos e supra-sensíveis, é impossível (n.º 99). Logo, ficando no sensível, é impossível induzir, chegar a leis constantes, chegar à ciência.

“*Savoir pour prévoir afin de pourvoir*”, “*Science, d’où prévoyance, d’où action*”, repete Comte. Mas como prever e prover, se o que vi não passa de experiências sobre fatos particulares? A experiência fornece apenas um número determinado de fatos concretos particulares, diz apenas o que foi; a lei é abstrata e universal, diz o que deve ser também no futuro. Donde, generalizar estas experiências e formular uma lei, i. é, do passado induzir o futuro e afirmar que será como o passado, é ilegítimo sem a luz de conceitos e princípios absolutos e universais, que transcendem o sensível e penetram até as essências e suas propriedades necessárias, existentes *sempre* mesmo nos casos não observados.

A possibilidade permanente da observação e da medida dos fenômenos, mesmo considerados somente nas suas sucessões e variações, pressupõe necessariamente o uso de conceitos puramente *inteligíveis*, como, por ex., os conceitos de *relações* físicas ou matemáticas. Assim, “para averiguar a igualdade de duas correntes elétricas, a observação nos dará unicamente leituras de índices, mas é a inteligência que entende e enuncia a relação de igualdade entre elas; o mesmo se diga da relação de causalidade: a observação nos dá uma concomitância ou sucessão de fenômenos, e a inteligência (não somente do filósofo, mas também do físico) descobre,

(274) LUDWIG WITTGENSTEIN, no seu *Tractatus logico-philosophicus* (Londres, 1922), julgava poder salvar o empirismo puro professado pelo neo-positivismo e justificar a eliminação da metafísica, reduzindo a lógica a proposições puramente formais e tautológicas (lógica simbólica, lógica) e a filosofia a pura sintaxe da linguagem, sem conteúdo nem significado objetivo. Mas I. R. VEINBERG (*An examination of logical positivism*, 1936), apesar de positivista, fez ver as petições de princípio, as contradições, o solipsismo linguístico... contidos no *Tractatus*. Cfr. SELVAGGI, *ibid.*

intus-legit, e enuncia a relação de causa. De resto, a física toda é obra de inteligência e não de simples observação empírica..." (275)

De fato, para *interpretar* os dados da observação, induzir leis gerais, formular teorias e constituir a ciência, são evidentemente ~~necessários princípios universais, válidos anterior e independentemente~~ da observação científica, como os princípios de contradição, de razão suficiente, de causalidade, de finalidade... É necessário admitir o *valor do método científico*, o valor do *raciocínio* indutivo e dedutivo, como fonte de conhecimentos objetivos, certos e novos. De primeira importância são ainda na física moderna — experimental sim, mas também teórica — os raciocínios matemáticos, mesmo para estender a ciência com novas descobertas: assim os cálculos que conduziram à descoberta de Netuno e Plutão, os raciocínios com que DE BROGLIE preconizou a difração dos elétrons e mil outros disseminados em todos os capítulos das ciências. Raciocínios válidos e realistas, já *antes* da confirmação experimental dos telescópios ou microscópios. — Ora, estes princípios, estes valores, estes raciocínios não são evidentemente de ordem sensível nem em si-mesmos verificáveis experimentalmente, mas de ordem intelectual e metafísica. — Forçoso é reconhecer a inteligência como fonte de conhecimentos, não tautológicos e subjetivos, mas objetivos, certos e verdadeiramente extensivos das ciências. Partindo dos dados da experiência, penetra a inteligência até as essências das coisas, até as razões de ser, descobrindo os nexos necessários e as leis universais. — Logo a ciência experimental é impossível, sem uma base lógica e metafísica que transcende a ordem sensível.

(275) F. SELVAGGI, *Distinzione e Complementarità tra fisica e filosofia*, na *Civiltà Cattolica*, 1949, Vol. III, p. 145.

Para uma refutação do positivismo do ponto de vista da mesma ciência, cfr. L. FANTAPPIÈ, *Il problema di Dio e la scienza moderna*, no *Il problema di Dio*, Roma, 1949; M. PLANCK, *La Conoscenza del mondo fisico*, trad. ital., Torino, 1949; ZENO BUCHER O. S. B., *Die Innenwelt der Atome*, Verlag Josef Stocker, Luzern, 1946. — Para uma breve refutação geral, cfr. FORTUNA, *Logica*, Nova Friburgo, 1947, pp. 400-412.

Falando do novo método da ciência, pela aplicação das matemáticas superiores atuais, elevadas ao plano de pura racionalidade, diz L. FANTAPPIÈ, professor de alta matemática na Universidade de Roma: "Isso significa que na descoberta da verdade o peso maior o adquire a inteligência, que fabricou estes instrumentos necessários (= as novas teorias matemáticas), sem os quais nem sequer poderíamos *conceber* os fatos. Portanto, o ponto de vista do velho positivismo está mais que superado... A ciência moderna é feita primeiro pela inteligência... e as descobertas mais maravilhosas da física, ao menos nestes últimos 50 anos, foram todas feitas pelo cálculo matemático, usando estes esquemas lógico-matemáticos, que nos fizeram ver com os olhos da inteligência, antes do que com os olhos sensíveis, as realidades que podiam existir e que, ao depois, foram verificadas pela experiência." Cfr. art. *Metodologia e funzione della Matematica nello sviluppo generale della scienza*, em *Valore e Metodo della scienza* (a cura di F. Selvaggi), Coletti, Roma 1952, p. 50.

Donde, quem nega esta base, quem proclama real ou conheci-vel apenas o sensível, o puramente empírico, lógica e inexoravelmente destrói a ciência, a experimental como qualquer outra.

e) Mas então, nenhum Positivista faz obra científica? — Faz, sim, mas contradizendo o seu princípio fundamental e servindo-se, como todos os homens, de noções e de princípios inteligíveis universais, que transcendem a ordem experimental. Fala continuamente em noções gerais de força, movimento, relação, tempo, espaço...; discute e raciocina, segue processos lógicos, etc. A estas noções, a estes princípios e raciocínios, todos de ordem filosófica, metafísica ou lógica, reconhece de fato um valor objetivo certo: senão, como poderia apresentar como certos os resultados de suas pesquisas?

Nem mesmo observa o Positivista aquela neutralidade que todo homem deve logicamente manter acerca de questões que declara ignorar. Proclama inacessíveis as essências, as causas, as origens... : *ignoramus et ignorabimus*. Entretanto afirma que o pensamento é material, que o homem não tem alma espiritual e imortal nem liberdade, que a matéria é eterna e existe por si-mesma, que a vida brotou espontaneamente da matéria bruta, que o homem vem do animal... No seu sistema, a filosofia e a metafísica não passam de hipóteses imaginárias. Entretanto apresenta estas suas explicações, todas elas de ordem genuinamente metafísica, como conclusões científicas certas, apesar de não verificáveis ou mesmo desmentidas pela experiência mais evidente.

Já notava BINET que "certas excomunhões lançadas contra a metafísica parecem hoje um pouco ingênuas; multíssimas vezes quem despreza a metafísica é, sem sabê-lo, um metafísico". (276) É o caso do Positivista : é ele um metafísico; não permaneceu fiel ao seu princípio fundamental. Nem pôde ficar à margem da humanidade, que sempre pesquisou os magnos problemas das causas, das origens e dos destinos, principalmente do homem. Disfarçadamente, fez sua a metafísica do materialismo. Por que, então, insurgir-se contra a metafísica e declará-la impossível, principalmente quando, firmada nos princípios mais sólidos, nas experiências mais autênticas, nas exigências mais incoercíveis da razão, sobe do universo visível até à sua Causa primeira e Finalidade última?

f) Indispensável à ciência, é também a metafísica indispensável à *vida humana*. Querer encerrar o homem no sensível e proibir-lhe a pesquisa dos porquês e das finalidades, é mutilar-lhe a natureza, é proibir-lhe as aspirações mais elevadas, é impossibilitar-lhe uma vida digna do homem, privando-a de sua significação e de sua finalidade, é rebaixar o homem a simples

animal irracional, sem responsabilidade e sem moral. A uma tal degradação nunca se resignou, e nunca se há de resignar a humanidade.

200. NOTA. — *Do Agnosticismo dogmático de SPENCER.*

Não é possível, diz SPENCER, negar a existência do Absoluto. Inferimo-la, não de efeitos que requeiram uma causa, mas da natureza relativa do nosso conhecimento: o relativo e condicionado não se pode bastar a si-mesmo, requer o absoluto e incondicionado. Da natureza, porém, dêste Absoluto nada podemos conhecer senão negativamente. O Absoluto é *Incognoscível*.

Melhor se poderá ver no decurso do tratado a falsidade desta proposição. Por agora, notamos apenas:

a) Provaremos que a existência do Absoluto se deduz da existência dos seres que são efeitos d'Ele. Ora pela natureza e perfeições dos efeitos podemos conhecer, embora às vêzes só analógica e imperfeitamente, a natureza e algumas perfeições da sua causa.

b) É impossível afirmar a existência de uma realidade, sem ter dela alguma idéia. Não pode pois ser absolutamente incognoscível. (277)

c) De fato, no seu Absoluto o próprio SPENCER encontra muitos atributos. "O seu absoluto é força, poder, energia, infinito, fonte de consciência, fundo comum do eu e do não-eu, superior à inteligência e à personalidade". (278) Não lhe é, pois, totalmente incognoscível.

ARTIGO SEGUNDO

OS PROCESSOS ANTI-INTELLECTUALISTAS DE AFIRMAR A EXISTÊNCIA DE DEUS

Sob o influxo de D. Hume e, depois, também de Kant, numa parte não pequena do mundo intelectual, nasceu uma mentalidade anti-intelectualista (n. 112), que nega o valor especulativo da inteligência.

No problema de Deus, esta mentalidade afirma que a inteligência humana é incapaz de ter da existência de Deus uma evidência intrínseca ou um motivo intelectual objetivamente evidente. Não querendo porém permanecer neste agnosticismo, vai buscar o critério da certeza em vários sucedâneos de ordem

(277) "De nenhuma coisa podemos saber que existe, sem saber de algum modo, perfeita ou confusamente, que coisa é." S. TOMÁS, *In Boet. de Trinitate*, q. 6, a. 3.

(278) E. BOUTROUX, *Science et Religion*, p. 114.

alógica ou que, pelo menos, são incapazes de fornecer uma evidência racional intrínseca.

Os principais sistemas podem ser resumidos nos seguintes:

I. — O Fideísmo e o Tradicionalismo.

201. É erro antigo, assinalado já por S. Tomás: "Dizem pois que a existência de Deus não pode ser alcançada pela razão, mas apenas aceita pela única via da fé e da revelação." (*Contra Gent.*, l. 1, c. 12.)

Foi renovado por alguns pensadores do século passado, que, julgando a nossa razão individual radicalmente incapaz de chegar a conhecer as verdades supra-sensíveis, pelo menos as de ordem religiosa e moral, a fim de evitar o ceticismo fazem da revelação divina o único critério da certeza.

Afirmam pois, que o *primeiro* conhecimento certo que temos da existência de Deus é um *ato de fé* numa revelação primitiva feita por Deus aos homens e propagada por tradição social e universal. Sem esta revelação divina, nunca os homens teriam chegado com suas forças naturais a descobrir a existência de Deus.

Para alguns, este é o *único* modo de conhecer a Deus, porque, mesmo depois desta revelação e tradição, permanece ainda a nossa razão incapaz de demonstrar a existência de Deus. Assim os Tradicionalistas *rigidos*, chamados também *Fideístas*, como DE BONALD (1754-1840), LAMENNAIS (1782-1854), BAUTAIN (1796-1867).

Outros concedem que, depois de conhecer a Deus por fé nesta revelação primitiva, pode a nossa inteligência com suas forças naturais demonstrar a existência de Deus e seus principais atributos. Assim os Tradicionalistas *mitigados*, como VENTURA (1792-1861), BONNETTY (1798-1869).

202. Crítica.

1 — Admitir por fé uma verdade, é admiti-la fundando-se na autoridade de quem a afirma. Logo é necessário reconhecer primeiro a existência e a autoridade de quem a afirma. É impossível crer na palavra de Pedro, se ainda ignoro a existência d'ele e a sua ciência e veracidade no falar. É pois impossível que o *primeiro* conhecimento que temos da existência de alguém seja um ato de fé na palavra d'esse mesmo alguém. Logo o *primeiro* conhecimento que temos da existência de Deus não pode ser um ato de fé na autoridade de Deus.

2 — É falso que a fé seja o critério universal e único da certeza. Pois, todo ato certo deve ser racional, i. é, baseado em

motivos racionais. Também o ato de fé. Estes motivos ou fundamentos racionais da fé (entre os quais, a existência de quem revela, a sua autoridade e o fato da revelação) são chamados preâmbulos da fé, porque devem ser conhecidos antes, com certeza e, em última análise, não por fé, senão teríamos o "processus in infinitum". Logo não pode a revelação ser o critério universal da certeza.

3 — Reconhecendo ao ensino a importância que tem na aquisição dos nossos conhecimentos, não podemos contudo ver nêle a fonte única do saber. Cada indivíduo, mesmo sem professor, pela própria observação direta dos fatos e pela reflexão, pode aumentar seus conhecimentos: se assim não fôsse, se tudo tivesse que ser recebido pela tradição, o patrimônio doutrinário da humanidade seria incapaz de aumento. — Causa principal do conhecimento, não é o professor, mas o vigor e a luz interna da inteligência do discípulo; como a causa principal da cura são as disposições internas do doente e não o médico. Professor e médico agem apenas exteriormente (Sto. Tomás, I, q. 117, a 1, ad 1 um). Por isso, não se pode prescindir do valor da razão individual. (Cfr. ZACCHI, *Dto*, Vol. II, pp. 25-26.)

4 — De fato, cada homem, independentemente de qualquer testemunho ou autoridade externa, tem evidência intrínseca e imediata de muitas certezas: a existência própria, a do mundo exterior, os primeiros princípios da ordem especulativa e da ordem prática, as certezas espontâneas do bom senso ou lógica natural... (Cfr. ns. 29, 35a, 77-79.)

5 — Nem se pode negar a capacidade individual de conhecer verdades supra-sensíveis de ordem moral e religiosa, porque: tais verdades estão compreendidas no âmbito do objeto formal da inteligência, que é o ser e a verdade na sua universalidade; têm elas uma tal importância para a direção da nossa vida racional, que o homem é impellido quase irresistivelmente à sua pesquisa; possui a nossa inteligência noções e princípios supra-sensíveis e universais, aplicáveis a qualquer realidade e que conduzem necessariamente até a uma causa suprema: Deus. (Cfr. ZACCHI, *ibid.*)

Nada se ganha em arruinar ou menosprezar a razão individual. E em vez de enaltecer o ato de fé, como pretendia, tire o Tradicionalismo a sua racionalidade, a sua legitimidade e a sua certeza.

II. — O Criticismo Kantiano.

203. EM. KANT (1724-1804), o filósofo de Königsberg, vendo as ciências, a moral e a religião ameaçadas de total ruína pelo ceticismo de D. Hume, quis reconstruí-las sôbre bases mais firmes que as então apresentadas pelo racionalismo, e a esta aspiração dedicou sua vida. Intenção que honra o homem, mas conseguiu o pensador e construtor realizá-la com eficácia? Infelizmente não. (279)

A sua *Crítica da razão pura* terminou de fato com a negação da metafísica como ciência do real, especialmente do real espiritual e divino. A esta conclusão foi levado Kant por ter negado, como Hume, ao princípio de causalidade o seu caráter analítico e o seu valor ontológico e universal, como veremos na exposição deste princípio (ns. 235-248). Mundo, alma e Deus permanecem, não porém como realidades existentes objetivamente, mas apenas como "idélas", cuja função é unificar sistematicamente os nossos vários conhecimentos. A razão pura (especulativa, teórica), inclinada a *transcender*, i. é, a aplicar estas idélas a seres reais, vive na ilusão: julga ocupar-se com realidades, enquanto de fato discute apenas sôbre idélas que são construções suas subjetivas.

Inatingível e injustificável pelo conhecimento especulativo, o mundo metafísico, pensa Kant, pode ser reconstruído e admitido como real, contanto que seja apoiado em outras bases. É esta reconstrução que êle tentou na sua *Crítica da razão prática*:

1 — O ponto de apôio inicial é o *dogmatismo moral*, i. é, a afirmação de um *fato* inconcusso: a lei moral do dever, que a consciência atesta de modo irresistível como lei absoluta e universal.

2 — O juízo, com o qual é expressa esta lei do dever, chama-se *imperativo categórico*, porque obriga incondicionalmente, de um modo absoluto.

(279) Entre a imensa bibliografia que a obra de KANT provocou, citamos apenas: AUSONIO FRANCHI, *Ultima crítica*, 3 vols., Milano, 1897; MATTIUSI, *Il Veleno Kantiano*, Roma, 1914; I. MARÉCHAL, *Le Point de départ de la métaphysique*, Cahier III, *La Critique de Kant*, Paris, 1923; B. JANSSEN, *La Philosophie religieuse de Kant*, trad. fr., Paris, 1934. Entre as sínteses, cfr. A. VALENSIN, *A travers la Métaphysique*, Paris, 1925; SINTBALDI, *Elementos de Philosophia*, 4.ª edic., Vol. I, pp. 248-261; LEONEL FRANCA, *História da Philosophia*; A. ZACCHI, O. P., *Dio*, 3.ª edic., 1946, Vol. I, pp. 200-280, de quem muito tiramos para êste resumo; I. TODOLI O. P., *Filosofia de la Religion*, Gredos, Madrid 1955, pp. 46-72.

3 — Este imperativo não provém de um ser externo, mas da nossa própria vontade plenamente *autônoma*, que o impõe a *si-mesma*, a fim de respeitar, na sua atividade, a nossa dignidade racional, sujeitando a vontade superficial (sensitiva), levada a agir ~~fora da lei, à vontade profunda (intelectiva) que quer absolutamente a lei.~~

4 — Não se deve agir em vista de algum interesse ou felicidade a alcançar : não seria mais respeito e amor pelo dever em si-mesmo, mas egoísmo e imoralidade. Donde, o imperativo categórico é "Faze o bem, *porque é dever*".

5 — A vontade deve absolutamente seguir a lei do dever e por conseguinte deve também querer o que é necessário para este fim.

Ora a existência certa e absoluta da lei do dever está indissolúvelmente conexas, como as condições necessárias da sua possibilidade, com a afirmação

da *liberdade* : sem ela, impossível a obrigação. Se deve, pode; se pode, é livre : não é concebível uma ordem moral que obrigue a fazer o que não depende de nós;

da *imortalidade da alma* : a lei do dever nos impõe a obrigação de nos conformarmos plenamente com ela. Se há esta obrigação, deve ser possível. Não é possível nesta vida terrena passageira, logo deve sê-lo numa outra vida. Esta conformidade plena não pode ser realizada "*actu*" num dado momento do tempo, por causa do dualismo existente em nós. Deve pois consistir numa *tendência* a um progresso *indefinido*, o que implica a imortalidade;

da *existência de Deus* : não pode a nossa justiça conceber que o virtuoso perfeito, plenamente conformado com a lei, seja definitivamente infeliz. Por outro lado, não podemos agir em vista da felicidade, nem de nós depende a união estável da felicidade com a virtude. Deve pois existir um ser, superior a todas as criaturas, capaz de realizar esta união definitiva : este ser é que chamamos Deus.

Logo a vontade deve querer a existência de Deus, a liberdade e a imortalidade da alma.

6 — E assim são reconstruídas estas verdades metafísicas, não como certezas científicas, pois a razão teórica não as demonstra; mas como *exigências* e *postulados* da razão prática, i. é, como *necessidades práticas*, pressupostas pelo fato do imperativo categórico, de cuja certeza participam.

Depois que a razão especulativa fêz tudo o que podia sòzinha, e que, impotente para *conhecer* realidades metafísicas, se limitou a *concebê-las*, sobrevém a razão prática. Ela *precisa* destas realidades para a sua vida moral. *Pede* então (*postulat*, donde postulados) à razão teórica, que ao menos as concebeu, que dê mais um passo *afirmando-as* (embora sem motivo teórico).

7 — A esta afirmação dá KANT o nome de *fé*

Donde, *afirmar sem saber, afirmar*, não porque conhecemos, mas porque precisamos da afirmação : eis, para KANT, o ato de crer.

Consiste êle em querer admitir as exigências da razão prática; exigências que a razão teórica não pode legitimar, nem mesmo supor sem cair em contradicções inextricáveis. E uma sujeição da vontade à razão prática cega, sem argumentos da razão teórica.

É pois uma *exigência*, uma *necessidade prática*. Mas como é ~~uma necessidade fundada na natureza mesma da razão prática,~~ é universal e a adesão que ela provoca é legitima subjetivamente, embora não objetivamente porque destituída de fundamentos racionais. É afirmar, por motivos subjetivos, realidades que a moral requer.

8 — Por isso, os *postulados*, assim admitidos, não estabelecem que realmente a alma é imortal, que realmente somos livres, que realmente Deus existe (seria conhecer coisas em si, o que é impossível); mas que nos é necessário afirmá-los, que não podemos deixar de pensá-los.

204. Crítica.

a) Já no estudo sôbre o conhecimento humano foi refutado o princípio fundamental do idealismo subjetivista e, por conseguinte, também a conclusão da "Crítica da razão pura".

b) É arbitrária a opposição entre a razão teórica e a razão prática. Verdades teóricas e verdades práticas (i. é, destinadas a guiar a nossa atividade) não constituem objetos formais especificamente distintos e por conseguinte não exigem faculdades diversas. Razão pura e razão prática são, pois, uma e a mesma faculdade: o princípio intelectualivo; estão sujeitas às mesmas leis e são dotadas da mesma capacidade. Se, pois, a razão pura não pode atingir a realidade em si, não o poderá tampouco a razão prática. Mas então, a sua afirmação da lei do dever é puramente subjetiva. O imperativo categórico não é mais um fato inconcusso, mas uma pura aparência subjetiva, criação nossa incapaz de fundamentar a reconstrução da metafísica.

c) O dever importa sempre numa relação de obrigação entre o ato livre e o bem ao qual deve tender como a seu fim. Supõe, pois, as noções metafísicas de dever, de bem e de mal, as relações de causa e de fim e os princípios metafísicos sôbre que se firmam estas noções e relações. Por isso, se estas noções e princípios forem puramente subjetivos, impossível se torna que o dever seja um fato objetivo real. Se o valor ontológico dos primeiros princípios, que todos os homens são levados a admitir, não passa de uma ilusão, porque não poderá também ser uma ilusão a consciência universal da lei do dever? Se me estou iludindo, quando afirmo, ao presenciar o início de um fenômeno, que êste fenômeno tem uma causa, porque não me estarei iludindo também ao afirmar que me sinto obrigado a praticar o

bem e a evitar o mal? Quem me garante a realidade desta obrigação? Talvez seja uma aparência e criação minha subjetiva, tanto mais que, para KANT, ela não vem de fora, mas nasce da própria vontade autônoma que se obrigaria a si mesma.

Daí a impossibilidade para KANT, se quiser permanecer fiel às conclusões da sua "Crítica da razão pura", de estabelecer de modo certo a existência real do fato do imperativo categórico. Por isso, a sua moral é um dogmatismo *injustificável* e puramente *subjetivo*. (280)

E de fato, "os discípulos de KANT negaram o caráter obrigatório da moral e a reduziram a uma *técnica*, a uma *arte* destituída de ideal, de preceitos certos e de sanção". (281)

d) Deduz KANT a existência de Deus, a liberdade e a imortalidade da alma, do imperativo categórico, como exigências da sua possibilidade. E a argumentação se apola claramente sobre o *nexo necessário* de *causalidade*: Deus é exigido como causa de um efeito, a união definitiva entre a virtude e a felicidade; o ato livre, como indispensável para se poder dar o cumprimento do dever; a imortalidade, como necessária para se poder dar o progresso indefinido. — Ora, para KANT, o princípio de causalidade não passa de uma forma subjetiva *a priori*, inaplicável à realidade. Logo também a exigência é subjetiva e não real, e por isso não pode levar a admitir os postulados como realidades; donde nem a explicar a objetividade do *fato* do imperativo categórico, nem mesmo a sua *possibilidade*, pois não é realizável um fato cujas condições de possibilidade não podem ser reais.

e) Nem vale recorrer à fé para admitir e querer estes postulados:

A "Crítica da razão pura" concluiu que o mundo, a alma e Deus são puras "idéias", às quais não corresponde nenhuma realidade objetiva. Entretanto, deveria a razão comportar-se, nos seus pensamentos e nas suas deliberações da vida moral,

(280) "Os princípios metafísicos e morais derivam todos da mesma faculdade, da razão: reconhece-o o mesmo Kant. Donde se ele persiste em negar a legitimidade da razão especulativa, deve também negar a da razão prática, deve negar que a moral tenha um valor absoluto... Eis o que Kant seria constrangido a confessar, se com o seu desejo de salvar ao menos a moral do naufrágio da metafísica ele não pedisse mercê à lógica: mas a lógica é inexorável." V. COUSIN, *Cours de L'Histoire de la Philosophie Moderne*, Tom. V, 81.

(281) SINIBALDI, *obra cit.*, p. 261.

como se existissem de fato. A fé kantiana é pois uma *ficção*, uma *ilusão*.

Também a fé e o ato da vontade pressupõem certezas intelectuais. Sem recorrer e pressupor uma coisa como possível e boa, como posso crer ou supô-la existente e querê-la? Ora a existência real do mundo, da alma e de Deus, segundo KANT, não pode ser reconhecida ou pressuposta como possível, pois iria acarretar antinomias insolúveis. Logo não pode a razão prática supô-la, nem a vontade querê-la.

A fé kantiana seria uma adesão, destituída de toda evidência, a uma coisa que a razão contradiz; uma fé cega e irracional: a razão a supor como praticamente verdadeiro o que teoricamente sabe ser falso. Quem pode ter uma tal fé?

É pois impossível admitir os postulados kantianos. (282)

f) Donde, o recurso à razão prática, depois de negar o valor da razão especulativa, nada salvou. Não fica para KANT, se quiser ser lógico, outra alternativa senão

ou admitir estes princípios teóricos como leis do ser real e não apenas do nosso espírito: então, eles nos provarão com certeza objetiva científica a existência de Deus, a liberdade e a imortalidade da alma; mas ficará destruída a "Crítica da razão pura", pois teremos com a razão especulativa atingido "noumena", coisas em si;

ou admitir que a sua moral, sem fundamento real, baseada num dogmatismo irracional, é incapaz de explicar e legitimar o imperativo categórico; mas ficará destruída a "Crítica da razão prática". (282a)

(282) "Postular seriamente a existência de Deus, quando se tem dito que Deus com a sua existência é um abismo de contradições; postular a liberdade e a imortalidade da alma, quando se tem dito que a alma é um ente imaginário, não é porventura postular que a filosofia se transforme em comédia, e que a razão se reduza por si, de propósito, ao estado de loucura raciocinante?..." ANSONIO FRANCHI, *Ultima Crítica*, Vol. II, p. 430. Cit. em STUBALDI, obra cit., I, p. 259.

(282a) Tal é sem dúvida a interpretação mais comum e mais óbvia. Não falta porém um ou outro autor, que, por causa de algumas expressões encontradas nas obras de Kant, julga o sistema kantiano susceptível de uma interpretação não puramente subjetivista, mas realista, enquanto a experiência influiria no conteúdo mesmo do nosso conhecimento, não apenas determinando qual a categoria que deve ser aplicada em cada caso, mas também na forma precisa que ela revestiria na nossa inteligência ao ser aplicada. Cfr. citações em I. QUILES S. J., *La persona humana*, Buenos Aires 1952, 2.ª edic., pp. 148 e segs.

Parece, portanto, impossível conciliar e fundir as duas Críticas num todo racional e coerente. Elas constituem “um divórcio entre uma ciência que não é verdadeira (a que a razão pura estabelece) e uma verdade que não é científica (a que é postulada pela razão prática)”. (SECRETAN).

“A teoria de KANT é uma grande *alucinação* de um gênio, contendo em germe o ceticismo absoluto, o idealismo, o nihilismo e o pantelismo.” (283) Apesar da louvável intenção de Kant de querer refutar o ateísmo, a sua teoria mais do que nenhuma outra contribuiu para a incredulidade do século passado.

Sobre a lousa de KANT, diz PAPINI, podia-se escrever este epítáfio: “Aqui jaz um arquiteto desafortunado, que matou os que devia defender.” (284)

III. — O Sentimentalismo e o Pragmatismo religioso.

205. É um conjunto de teorias anti-intelectualistas, que, embora admitam o empirismo de HUME, tentam fugir do seu consequente ceticismo apresentando, como sucedâneos da inteligência incapaz de certezas especulativas, experiências de ordem alógica e sentimental. Para conservar a religião, encerram-nos nos domínios do sentimento, do coração, da afetividade, onde a inteligência não deve interferir, julgando imunizá-la deste modo contra os ataques da filosofia atéla.

No problema de Deus, rejeitando os argumentos clássicos, que por “séries intermináveis de silogismos” conduziam a um Deus metafísico, abstrato, teórico e frio, recorrem a experiências que nos poriam em contacto imediato com um Deus, realidade viva, reclamado pelas nossas exigências vitais.

E assim, Deus não se demonstra. Encontra-se, experimenta-se. Esta experiência, porém, não é a mesma em todas as teorias.

1. Para TOMAS REID (1719-1796), pastor presbiteriano, professor de filosofia em Glasgow e fundador da escola escocesa, é um *instinto natural, cego e irresistível*, voz da natureza contra a qual é vão lutar. Foram influenciados por esta escola: DUGALD-STEWART (1753-1828), MAINE DE BIRAN (1766-1824), ROYER-COLLARD (1763-1843), VICTOR COUSIN (1792-1867).

2. Para FREDERICO JACOB (1743-1819), é um *sentimento íntimo supra-racional*, luz do coração e não da inteligência, que atinge a

(283) SANTANA, *O materialismo em face da sciencia*, Lisboa, 1900, t. II, p. 177.

(284) PAPINI, *Crepuscolo dei filosofi*, Milano, 1906, p. 44.

realidade verdadeira e Deus, vida íntima nossa e das coisas, com uma adesão misteriosa de fé não intelectual, imediata como a percepção sensível.

3. Para SCHLEIERMACHER (1768-1834), pastor protestante e pletista, é o sentimento do infinito no universo, é a emoção que experimentamos da nossa dependência de Deus, unidade do Todo e pressuposto para qualquer conhecimento e atividade. A fé religiosa descansa exclusivamente sobre este sentimento que temos da presença de Deus e da nossa união com Ele. Dogmas e moral são acessórios dispensáveis, puros símbolos do sentimento religioso interno. — Imensa foi e é até hoje a influência de SCHLEIERMACHER em toda a teologia protestante. Foi um precursor do Modernismo.

4. Para ALBERTO RITSCHL (1822-1889), teólogo protestante, é um *postulado da natureza humana*, que, sem a persuasão da existência de Deus, é incapaz de viver uma vida realmente humana. Esta persuasão, porém, não é um "juízo de existência" que nos faça conhecer o objeto em si mesmo (ex., Jesus Cristo é Deus), mas um simples "juízo de valor" que nos diz apenas qual é a sua utilidade e o seu influxo em nós (ex., J. C., *para mim*, para minha vida religiosa e moral, *tem o valor de um Deus*); não é, pois, uma persuasão intelectual, mas antes afetiva e subjetiva.

5. Para AUGUSTO SABATIER (1839-1901), protestante liberal, é um *sentimento emotivo*, que constitui a revelação subjetiva de Deus à alma religiosa: pois, não sendo Deus um fenômeno que se possa constatar fora de nós, nem uma verdade demonstrável com raciocínio lógico, quem não o sente no seu coração, não o achará fora de si. A religião difere essencialmente da metafísica; reduz-se a disposições internas, sem implicar uma adesão intelectual a uma doutrina determinada; consiste unicamente na relação pessoal com um Deus interior a nós. É a *doutrina da imanência*, pela qual toda adesão a verdades que transcendem os fenômenos provém da natureza interna do homem e próximo da sua afetividade e das suas propensões. Foi seguido pelos Protestantes liberais e pelos Modernistas.

6. Para WILLIAM JAMES (1842-1910), nascido em New-York, positivista e professor de Psicologia na Universidade de Harvard, é um *sentimento*, que uma faculdade especial, "o sentido da realidade e da presença objetiva", quando estimulada, experimenta e que nos daria a percepção da vizinhança de uma realidade invisível, situada além da nossa experiência ordinária. Na sua obra *The Varieties of Religious Experience* (trad. franc. por F. ABAUZIT, com o título *Expérience religieuse*, 1906), ele explica a *origem* da religião, equiparando os fatos religiosos aos outros fatos psíquicos e aplicando-lhes a *Teoria da subconsciência*; e julga do seu *valor*, não pelas doutrinas que exprime, mas unicamente pelos seus frutos e resultados práticos (*Pragmatismo*). (285)

(285) Cfr. em ZACCHI, obra cit., I, pp. 331-363, uma breve síntese e refutação da teoria de W. James.

7. Para MAX SCHELER († 1928), aplicando a fenomenologia de Husserl, são determinados *atos emocionais*, os atos *religiosos* de fé, adoração, medo religioso, e principalmente o *amor*, com os quais, por uma certa disposição religiosa existente radicalmente em todos ~~os homens e por uma certa iluminação divina, intuitivamente sem~~ prévio raciocínio, nas (não pelas) criaturas, quase como em “espécies inteligíveis”, descobrindo a relação *simbólica* que elas têm com Deus, é atingido Deus mesmo sob o seu aspecto de *valor* supremo e como pessoa santa objetivamente existente por si mesma. É o primado do amor sobre o conhecimento: Deus primeiro é amado, e só depois é conhecido pela razão, cujos argumentos, não de todo ineficazes, estão porém ao alcance de poucos. (286)

8. Para R. OTTO (1869-1935), filósofo e teólogo alemão, cuja obra *O Santo* exerceu um influxo extraordinário na filosofia contemporânea da religião, é um *sentimento instintivo*, um *temor especial*, pelo qual, sem prévio conhecimento, o “Divino”, o “Numinoso” é sentido e experimentado como “*mistério tremendo*” e também como “*Santo*”, que juntamente espanta e atrai. Este sentimento de temor, totalmente *a priori*, persiste desde as suas manifestações mais “toscas” nas crenças do homem primitivo, até às suas expressões mais elevadas e depuradas, como o temor respeitoso com o qual o cristão exclama: “Santo, Santo, Santo é o Senhor!” É só depois, que a esta origem puramente a-razional da religião vêm acrescentar-se outros elementos, como a noção de Deus, absoluto, legislador, misericordioso... São o resultado de racionalizações posteriores da religião, por meio da “faculdade divinatória” (e não por conhecimento teórico e por via da causalidade), pela qual a alma se abisma na vida total do cosmos e na realidade da natureza e da história; são expressões de caráter livre e puramente sentimental, e não doutrinas das quais possamos tirar conseqüências teóricas.

206. Crítica.

Em todas estas teorias, mutilado com a amputação da razão como faculdade de conhecimentos certos e objetivos, o homem não só permanece incapaz de chegar ao Deus verdadeiro que satisfaça as suas exigências e oriente a sua vida, mas fica também à mercê da instabilidade dos seus caprichos e da anarquia de suas paixões.

1) Sendo todas elas anti-intelectualistas, estas teorias levam às funestas conseqüências já apontadas acima (números 115-119).

2) Vontade, afetividade, sentimentos, conaturalidade, são de fato elementos da vida religiosa. Se, porém, podem auxiliar

(286) Sobre esta teoria, que recebeu o nome de *Fenomenologismo religioso* e exerceu não pequena influência na Alemanha, cfr. GISQUÈRE, obra cit., I, pp. 80-88 e DESCOQS, I, pp. 569-573, com ampla bibliografia.

o conhecimento intelectual como disposições favoráveis, não podem contudo supri-lo; antes, pressupõem-no como condição necessária da sua possibilidade e da determinação de seus valores (ns. 132-139).

a) Não existe uma potência sensitiva especial, cujo objeto seja Deus. É por dedução racional que a fenômenos extraordinários atribuímos causas extraordinárias e poderosas. É pela força natural da razão, que, diante da grandiosidade do universo, reconhecemos a necessidade de uma Causa criadora, a sua majestade, o seu poder e a sua superioridade. É neste reconhecimento intelectual, que têm o seu fundamento real os sentimentos religiosos de dependência, de temor e de amor de Deus. — É ensino da Psicologia, comprovado pela experiência de cada um, que quando não há um objeto conhecido, nenhum sentimento acêrca dêste objeto é possível: *ignoti nulla cupido*. Como amar um objeto sem o conhecimento prévio da sua amabilidade? Não é o sentimento que faz conhecer o objeto, mas é o objeto conhecido que faz nascer o sentimento. Por conseguinte, a experiência religiosa, os sentimentos religiosos dependem do conhecimento intelectual; por isso, nenhuma teoria anti-intelectualista poderá, só com êles, explicar a origem da religião e do nosso conhecimento de Deus. — É na aceitação prática da vida religiosa (a qual interessa não apenas a inteligência especulativa, mas o homem todo), que os sentimentos têm a sua influência psicológica favorável ou nociva (n. 134), e não raras vêzes decisiva, como se vê em vários casos de conversão ou de irreligiosidade.

b) Mesmo que sem prévio conhecimento pudesse desabrochar, que valor teria êste sentimento? Individual e subjetivo, encerrado numa experiência puramente interna, é uma simples modificação, um simples estado da pessoa. Sem a luz de princípios intelectuais, como o princípio de causalidade, nada podemos saber da causa que o produziu. Muito menos direito ainda teremos de afirmar a existência real do objeto ao qual se refere: quem garante que êste objeto é uma realidade e não uma ilusão ou uma construção nossa subjetiva? Não somos, porventura, freqüentes vêzes levados por sentimento de medo, de desejo, etc., cujo objeto é puramente imaginário? Sem o senhoreio e a gula da inteligência, o sentimento sozinho está sujeito aos maiores erros, a ilusões e aberrações; não pode, pois, por isso mesmo constituir um critério de objetividade. Se Deus não é o objeto real de um conhecimento intelectual certo, se, pelo contrário, é simplesmente o fruto de um sentimento individual interno, nenhuma garantia podemos ter para afirmar que Ele é realmente um Sêr existente distinto de nós, em vez de uma pura criação da nossa imaginação.

207. 3) De nada serve para estabelecer a realidade objetiva de Deus, recorrer com W. JAMES à teoria da *subconsciência* e ao *pragmatismo*.

a) Sem entrarmos na discussão da legitimidade desta teoria em si mesma e na sua aplicação aos fenômenos religiosos (287), resta ainda, que para JAMES a crença num Ser superior tem a sua origem numa “necessidade do divino” residente na subconsciência, que sob forma de “sentimento religioso” ~~sobe ao campo da consciência, onde~~ este sentimento é pensado pela inteligência e expresso na representação mental (na idéia) de um Sêr superior distinto de nós. — Ora, que exista só na consciência ou provenha da subconsciência, é sempre no sujeito que se encontra esta necessidade; ela constitui sempre um elemento puramente subjetivo, que por si só, como acabamos de ver, não nos pode levar imediatamente a uma realidade distinta.

É preciso primeiro demonstrar que esta necessidade não é imaginária, mas proveniente verdadeiramente da natureza humana. É preciso em seguida determinar-lhe o objeto concreto, i. é, o bem que nos deve aperfeiçoar e para o qual ela nos faz tender. Pois, qual seja este bem, se Deus ou outra coisa, a necessidade, por si, não o diz. É só a inteligência que poderá reconhecer o caráter necessariamente divino deste bem, como o único capaz de satisfazer a sede de perfeição da inteligência e da vontade. E é somente depois de demonstrada a existência real deste Bem, que a necessidade poderá ser reconhecida como necessidade “do divino”, e que poderão nascer sentimentos verdadeiramente “religiosos”, os quais, por conseguinte, são a consequência e não a fonte primeira do nosso conhecimento de Deus.

Para tudo isso não basta evidentemente a experiência interna: sòzinha, ela atesta apenas o fato subjetivo da necessidade, sem indicar-lhe o valor, sem analisar-lhe a natureza, nem determinar o seu objeto concreto. Requer-se a luz dos princípios intellectuais, cuja certeza e objetividade o anti-intelectualismo rejeita.

Logo a teoria da subconsciência, que permanece no plano de uma experiência interna, é incapaz de nos levar à idéia de Deus e muito menos à sua existência real, como Sêr distinto de nós.

b) Achando impossível a justificação teórica da nossa crença em Deus, pretende JAMES suprir esta falta com uma justificação prática na ordem da vida e da ação, tomando como critério único da verdade de uma doutrina ou religião os seus resultados e a sua utilidade para nós. É o *Pragmatismo*, esboçado por C. PIERCE, aper-

(287) Os fenômenos religiosos, afirma James, não diferem essencialmente dos outros fatos psíquicos. Mas como equiparar sinceramente uma conversão ao catolicismo, baseada em convicções profundas e capaz de levar o homem aos maiores heroísmos, à cura de um bêbado ou de um anormal obtida por sugestão ou hipnotismo? como encontrar realmente semelhanças essenciais entre as intuições dos místicos cristãos, preparadas no recolhimento e sacrifício e que levam à maior perfeição da vida do espírito, e os fenômenos, incoerentes e perturbadores da ordem moral e intellectual, produzidos pelos entorpecentes excitantes do cérebro ou pelo histerismo? (Cfr. ZACCHI, *ibid.*, p. 344). — Cfr. MICHELET, *Dieu et L'Agnosticisme contemporain*, 1909, pp. 174-183.

feijoado por W. JAMES e introduzido em não poucas teorias contemporâneas. A existência de Deus é possível, como hipótese. Se a aceitarmos e crermos em Deus, esta hipótese se converte para nós em realidade e verdade, pois verdade é tudo o que pode ser útil para a ação. Donde Deus existe, porque nos é útil (288); devemos ter religião, porque o fato religioso, a experiência religiosa tem repercussão benéfica na nossa vida; entre todas as religiões devemos preferir a cristã, porque mais conforme com as nossas aspirações e mais fecunda em fatos proveitosos. Reduzidas assim a uma experiência e aos seus resultados práticos, a crença em Deus e a religião nada mais podem temer da ciência especulativa.

Louvável esta intenção de JAMES, louvável o seu esforço em chamar a atenção para os benefícios práticos da religião. Mas é aceitável o seu pragmatismo? é eficaz? — Nem uma coisa nem outra.

Não é aceitável, porque, como foi notado na refutação do anti-intelectualismo (n.º 119, 4.º e 5.º), a utilidade não pode constituir o critério primeiro e único da verdade. A atividade é *meio* para alcançar um fim; uma atividade é *útil*, quando leva de fato à consecução do fim; é *boa* para alguém, quando é conforme com a sua natureza à qual aperfeiçoa; donde, sem o conhecimento do fim, sem o conhecimento de um ideal, de um tipo universal de bondade com o qual comparar o resultado de uma ação, impossível será avallar a utilidade e a bondade da atividade e do seu resultado, impossível distingui-las da nocividade e da maldade. Mas conhecer um fim e um tipo ideal de bondade, só é possível à inteligência especulativa e somente quando ela transcende os limites da experiência. Pensar, querer, agir: eis a ordem da atividade humana, onde, absolutamente falando, é da idéia que nasce a ação, é a ordem teórica que gula a prática, e não vice-versa. Donde, sem reconhecer o valor da inteligência especulativa (= sem renunciar aos princípios do anti-intelectualismo), sem sair do campo da pura experiência, não podemos reconhecer um resultado como útil e benéfico. Por conseguinte, a utilidade e a bondade não podem constituir o critério primeiro e único da verdade. Reconhecidas que sejam à luz dos princípios intelectuais, a utilidade e a bondade dos resultados poderão então, e só então, servir de critério secundário,

(288) Deus "he is not known, not understood, he is used." (LEUBA, cit. por James, na 2.ª edição, p. 422). "Precisamos, nós, que Ele nos preste serviços, serviços de empregado... mais ainda do que precisamos da sua dignidade no empirio." (*Le Pragmatisme*, Paris, 1918, p. 80). Citados em GISQUIÈRE, obra cit., I, p. 55). — Por isso, segundo JAMES, a questão dos atributos *absolutos* de Deus (*ens a se*, perfeitíssimo, eterno...) carece para nós de interesse, pois nenhum influxo exercem sobre a nossa conduta. Quanto aos atributos *morais*, ignoramos o que sejam em si mesmos; seu valor está em função da sua utilidade para nós e das contínuas transformações das nossas idéias morais e religiosas. Cada um, portanto, imagine Deus como lhe fôr mais conveniente e mais útil para a sua vida.

de confirmação para a verdade e bondade de uma doutrina e de uma religião.

Não é eficaz, porque uma crença, uma religião que não apresenta à inteligência a garantia da sua certeza não poderá ser estável. Só as fortes convicções da evidência garantem a constância da vontade e dos caracteres; agir sem convicções, é deixar-se levar por impulsos instintivos e pelas paixões do momento. Reduzir a religião a meros sentimentos não guiados pela razão (e isso é uma consequência comum a todo Sentimentalismo religioso), é torná-la um fenómeno puramente subjetivo, variável de individuo para individuo e até no mesmo individuo: daí o individualismo egoísta. É também tirar-lhe toda a eficácia para orientar a vida: quem irá importar-se com um Sêr que talvez não passe de construção nossa subjetiva? quem irá submeter a sua vida toda a uma regra absoluta não reconhecida como objetivamente verdadeira? É o indiferentismo mais absoluto.

Do que precede, impõe-se com plena evidência esta CONCLUSÃO: por causa do seu anti-intelectualismo, o sentimentalismo religioso é incapaz de nos levar a um Deus real e distinto de nós; é incapaz de salvar, como pretendia, a vida religiosa; logicamente, não foge ao ceticismo agnóstico.

IV. — A Intuição bergsoniana dos místicos.

208. Na sua última obra, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (Alcan, Paris, 1932), tenta BERGSON a solução do problema de Deus, mas sem renunciar ao anti-intelectualismo da sua gnoseologia e applicando o seu método intuitivo. (289)

Distingue BERGSON duas religiões essencialmente diversas: a estática e a dinâmica. A *estática* é formada por um conjunto de preceitos e de proibições, necessário para livrar a sociedade humana de um duplo perigo, o egoísmo e o medo, e nascido naturalmente da imaginação criadora de fábulas imprescindíveis à vida social (*fabulação*). O desenvolvimento desta religião pela atividade organizadora da inteligência permanece estático, i. é, incapaz de ultrapassar os limites de uma religião social, de um culto e de um Deus nacional. Uma tal religião é de ordem puramente

(289) Para uma breve síntese desta obra, cfr. THONNARD, *Précis d'Histoire de Philosophie*, Desclée, 1946, pp. 920-932; GISQUIÈRE, *obra cit.*, I, pp. 66-71; I. TODOLI, *obra cit.*, pp. 139-152. — Para o valor do argumento Bergsoniano, cfr. M. PENIDO, *Dieu dans le Bergsonisme*, Paris, Desclée, 1934; DESCOQS, *Praelectiones Theol. Natur., Cours de Théodicée*, Paris, 1935, T. II, pp. 375-431; J. DE TONQUÉDEC, *La Clef des Deux Sources e Le Contenu des Deux Sources*, artigos nos *Etudes*, 1932, 1933. — Sobre a natureza do conhecimento místico, ver ampla bibliografia em DESCOQS.

prática. Mesmo quando, depois de superar a magia, as superstições e o politeísmo, se eleva até à idéia de um Deus supremo e único, não pode chegar a legitimar especulativamente a afirmação da sua existência real, porque a inteligência é incapaz de atingir e conhecer as coisas como elas são. A existência de Deus, como a de qualquer realidade, só pode ser atingida por via experimental. —

É o que se dá na religião *dinâmica*, onde a alma dos grandes místicos, pela coincidência do seu amor com o amor de Deus pela sua obra, alcança uma "intuição" tão alta e tão intensa, que lhe permite atingir o "Elan vital" em si mesmo, na sua fonte, i. é, em Deus, e experimentar a realidade divina num contacto íntimo e profundo.

Refutando os psicólogos que nos fenômenos místicos querem ver apenas uma forma de histeria ou doença mental, reconhece BERGSON nos místicos um "bom senso superior" e uma "perfeita sanidade mental". Por isso, considera a experiência mística um documento humano de especialíssimo valor.

Os depoimentos destes místicos, principalmente dos grandes místicos cristãos, são da mais alta credibilidade, porque possuem as garantias da sinceridade e da verdade. Da sinceridade, pois provêm de homens cuja grande santidade é manifestada pela sua vida caridosa e operosa para com o gênero humano; "um tal amor... coincidindo com o amor de Deus pela sua obra, Amor que tudo fez, confiaria, a quem soubesse interrogá-lo, o segredo da criação" (p. 269). Da verdade, pois a concordância destes depoimentos entre si oferece válida presunção de objetividade (p. 265). Não dão, é verdade, uma certeza metafísica absoluta, mas uma tal probabilidade máxima que praticamente equivale à certeza (*ibid.*).

Donde, *em resumo*, para BERGSON, anti-intelectualista até o fim, o Deus verdadeiro, o Deus que o cristianismo adora, existe realmente. Sabemo-lo

não por demonstrações dos filósofos intelectualistas, cujo valor é puramente formal, sendo apenas uma suprema abstração unificadora das ciências;

mas pelo testemunho autorizado dos místicos, principalmente dos grandes místicos cristãos, que numa "intuição", análoga à "intuição filosófica" pela qual atingimos os seres do universo, mas muito mais profunda e intensa, entraram em contacto íntimo com Ele, "experimentando" a sua existência. Assim, Deus é conhecido sem sair do campo da experiência: Alguém O viu.

209. Crítica.

1. Divergem muito entre si os juízos formulados sobre a obra *Les Deux Sources...* (290).

(290) Cfr. em GISQUIÈRE, *loc. cit.*, a indicação dos autores das várias correntes.

2. O anti-intelectualismo bergsoniano, que invade a obra toda e constitui seu vício e seu impedimento fundamental, já foi exposto e refutado acima (ns. 114, 120-127). (290a)

3. Que a experiência mística, quando real, seja um modo de chegar a Deus, concede-se; mas que seja a única via ou a primeira, nega-se. Os próprios místicos afirmam que já conheciam a existência de Deus com certeza antes de experimentá-la: conheciam-na, naturalmente, pela contemplação do Universo, obra de Deus, em que Ele deixou vestígios de seus atributos; conheciam-na, sobrenaturalmente, pela Revelação que Deus fez de si mesmo no Ant. e Novo Testamento. E foi somente o preconceito anti-intelectualista que obrigou BERGSON a mutilar o depoimento dos místicos e a conceder-lhe valor apenas quando afirma a experiência mística, por julgá-la semelhante à "intuição filosófica" bergsoniana.

4. Devia ter notado também que os místicos cristãos apresentam a sua união mística com Deus como um dom especial totalmente gratuito, de ordem *sobrenatural*, efeito de uma ação divina e não dos próprios esforços, e que esta união é, de fato, relativamente *rara*, concedendo-a Deus quando e a quem lhe apraz. Não pode, pois, constituir o processo normal e natural, e muito menos o único para conhecer a Deus, nem por conseguinte ser invocada como solução natural do problema de Deus. (291)

5. Nem pode ser equiparada à intuição mística bergsoniana, que não difere da intuição filosófica ordinária senão por

(290a) Também em *Les D. S.* BERGSON admite apenas a experiência. Por ex.: "(Le mysticisme) doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence de Dieu. Nous ne voyons pas d'ailleurs comment la philosophie l'aborderait autrement" (p. 257) e "Il n'y a pas d'autre source de connaissance que l'expérience" (p. 265). Como afirma o próprio BERGSON, com a obra *Les D. S.* as conclusões da *Evolution créatrice* se acham ultimadas e aperfeiçoadas (p. 275).

(291) A prova pelo misticismo não é de ordem filosófica. Só pode ter valor quando com certeza for eliminada a hipótese de uma ilusão. E é somente pela autoridade da Igreja, com critérios teológicos, que podemos ter esta certeza. Mas isto supõe já conhecida a existência de Deus. Donde, para o incrédulo que não admite a autoridade da Igreja nem os critérios teológicos, a experiência mística não poderá ter valor apodítico. Para o crente só terá valor de confirmação. Não parece pois que a experiência mística possa constituir uma "via" especial para demonstrar a existência de Deus. — Cfr. PENHO, *obra cit.*, pp. 96-99 e pp. 352-361; MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, Paris, 1932, pp. 570-573, e todo o cap. VI: *Expérience mystique et Philosophie*, p. 489-570.

um esforço maior e uma intensidade tal, que coloca o místico numa "coincidência" e num contacto imediato com o próprio "Elan vital" em si mesmo. A experiência dos místicos cristãos, pelo contrário, de ordem sobrenatural e baseada no dogma católico, ~~não depende de esforço humano, mas unicamente da ação divina~~ na alma; e embora proporcione acêrca das coisas divinas conhecimentos superiores aos que a razão poderia alcançar com suas forças, não é contudo uma intuição propriamente dita de Deus como Ele é em si mesmo.

6. Quanto à "Teologia" de BERGSON, encontramos em *Les D. S.* muitas páginas belíssimas, onde Deus é concebido como Amor, onde são afirmadas explicitamente a sua personalidade, a sua transcendência e a sua distinção dos seres do universo, rejeitando-se todo e qualquer panteísmo (291a). A falta, porém, da noção de analogia e os vários pressupostos de todo o sistema bergsoniano, não desmentidos mas antes aplicados em *Les D. S.*, deixam subsistir a dúvida se a distinção afirmada entre Deus e as criaturas é tal como a exige a sã filosofia e a doutrina católica. Parece consistir apenas na distinção que há entre o *Elan vital* na sua pureza absoluta (i. é, em Deus) e este mesmo *Elan* enquanto é pela matéria impedido e retardado na sua evolução (i. é, nas criaturas). Haveria entre Deus e as criaturas, na expressão do PE. PENIDO (*obra cit.*), uma "univocité distendue", permanecendo assim os inconvenientes da Imanência vital e da Filosofia do "Devenir". (291b) Podemos, pois, concluir com o mesmo PE. PENIDO, que o Deus de BERGSON não é o Deus dos filósofos e dos grandes místicos cristãos, não é o Deus que o

(291a) "Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là"; "Dieu a besoin de nous... pour nous aimer... Des êtres ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour... Distincts de Dieu, qui est cette énergie même, ils ne pouvaient surgir que dans un univers, et c'est pourquoi l'univers a surgi". (*Les D. S.*, pp. 270, 273, 276). (Cfr. ROMÉYER, nos *Archives de Philosophie*, Vol. XVII. cahier I, pp. 38, 40, 52). (Os grifos são nossos).

(291b) GISQUIÈRE, *loc. cit.*, p. 71.

Grande foi o caminho percorrido entre a *Evolution créatrice* e *Les D. S.* "Que manque-t-il donc à la philosophie religieuse de Bergson? Une seule chose, mais foncière, à savoir l'appui d'une métaphysique rationnelle explicite, ce sens indispensable de notre dynamisme intellectuel qui eût permis... de constituer une armature de pensée consciente de sa valeur spéculative absolue. Bref: il lui manque de pouvoir s'appuyer à une théodicée et à une religion naturelle fondées sur la raison..." (ROMÉYER, *ibid.*, p. 45).

Cristianismo adora; que não há possibilidade de adaptar o bergsonismo ao cristianismo: um abismo intransitável os separa e, como diz o Pe. DE TONQUÉDEC, “não deixa (o bergsonismo) nenhuma abertura para as perspectivas da fé estritamente sobrenatural” (*Études*, 1933, p. 661).

V. — O Modernismo. — Doutrina da Imanência.

210. No início do século XX, difundiu-se um movimento entre alguns teólogos, católicos e protestantes liberais, com o fim de adaptar os dogmas à mentalidade moderna e salvar a religião, que, a seu ver, estava em crise por causa do seu apêgo ao intelectualismo escolástico. Recorreram ao sentimento e separaram totalmente a ciência da fé, julgando tornar assim a religião inexpugnável. Ao movimento deu-se o nome de *Modernismo*.

As suas fontes remontam a LUTERO, que fez da fé um sentimento de confiança, passam pelo agnosticismo empírico de HUME e do Positivismo e pelo criticismo subjetivista de KANT, para terminarem num anti-intelectualismo sentimental, que com ligeiras adaptações, se vai apropriando do sentimento do infinito e do simbolismo dos dogmas de SCHLEIERMACHER, da emoção e da imanência de SABATIER, da teoria da subconsciência e do pragmatismo de W. JAMES e da intuição alógica de BERGSON.

De tais fontes intoxicadas, o que surgiu não foi um sistema original, mas: no campo filosófico, um amálgama de todos os erros, até à negação dos primeiros princípios racionais e da mesma razão; no campo teológico, uma síntese de todas as heresias, até à impossibilidade de qualquer religião revelada e mesmo de uma religião natural racional. Assim, S. PIO X, na *Enc. Pascendi Dominici gregis* (set. de 1907), em que condenou o Modernismo, tutelando a dignidade da nossa natureza com a reivindicação do valor integral da razão humana.

Entre os principais modernistas apontam-se: ALFRED LOISY, TURMEL, EDUARDO LE ROY, RÉVILLE, na França; GEORGE TYRRELL, na Inglaterra; E. SCHELL, K. GEBERT, E. JUNG, I. SCHNITZER, na Alemanha; A. FOGAZZARO, R. MURRI, ERN. BUONAIUTI e OS Anônimos do “Programma dei Modernisti italiani” (Roma, 1907), na Itália.

Exposição.

Seguiremos a síntese fiel e magistral que do Modernismo apresenta a *Enc. Pascendi* (DENZ.-BANN., ns. 2071-2109). (292)

(292) Cfr. também, no *Dict. de Théol. Cathol.*, pal. *modernisme*, o art. de J. RIVIÈRE, col. 2009-2047; no *Dict. Apol.* de D'ALÈS, pal. *modernisme*,

211. I. — *Pressupostos filosóficos :*

a) O *Evolucionismo radical*, que reduz a realidade toda a um "tornar-se" perpétuo e integral, sem nada de permanente. (293)

b) O *Agnosticismo* empírico de HUME, com o *Subjetivismo kantiano*, ~~que fecha rigorosamente a razão humana no círculo dos fenômenos~~, i. é, das aparências ou modificações nossas, puras construções subjetivas das formas *a priori*. (294)

c) O *Anti-intelectualismo pragmático* de BERGSON : incapaz de conhecer a realidade, a inteligência não tem valor especulativo; com seus conceitos fixos e fragmentários só é útil para a ação; compete-lhe apenas assinalar as tendências e as necessidades *instintivas* e exprimi-las com fórmulas de valor puramente simbólico e utilitarista. Na pesquisa da verdade, a primazia é dada, não à razão, mas à vontade, ao sentimento e à ação. (295)

d) A *Doutrina da Imanência Vital* : não podendo sair de si mesmo e conhecer a realidade, é somente na sua atividade *interna*, nas suas propensões e necessidades, que o homem pode encontrar um *motivo* para qualquer afirmação relativa a um objeto. A razão, incapaz de subministrar provas, é substituída pela *intuição do coração*, proveniente de sentimentos e impulsos instintivos latentes na subconsciência.

e) Donde o *Relativismo*, que faz depender a verdade de uma afirmação da sua concordância com os sentimentos, a índole, as disposições subjetivas de cada indivíduo, e com o grau de evolução de cada época.

212. II. — *Aplicação destes pressupostos ao problema da existência de Deus.*

a. — A razão especulativa e científica, incapaz de conhecer os seres reais em si-mesmos, não se pode elevar até Deus, nem lhe demonstrar a existência por meio das criaturas. Logo Deus,

o art. de A. FARGES, col. 637-666 e o art. de J. LEBRETON, col. 666-695; MICHELET, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, 1909, pp. 183-312; A. ZACCHI, *Dio*, 3.^a edic., 1946, I, pp. 261-365.

(293) "Le devenir est la seule réalité concrète" diz o discípulo de Bergson E. LE ROY, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, p. 418.

(294) E. LE ROY rejeita "tout réalisme ontologique, comme absurde et ruineux; un dehors, un au-delà de la pensée est par définition chose absolument impensable... La pensée en se cherchant un objet absolu, ne trouve jamais qu'elle-même". (*ibid.*, 1907, p. 486 e 495). "Aceitamos a Crítica que da razão pura fizeram Kant e Spencer." (*Programme des modernistes*, trad. franc., Paris, 1908, p. 96, citado no art. de A. FARGES).

(295) "Tudo é subjetivo e simbólico no campo do conhecimento... Para nós não existe a razão abstrata : só existe em função de outras faculdades instintivas, cujas exigências e resultados assinala." (*ibid.*, p. 109).

Acêrca das analogias entre a teoria de Bergson e o Modernismo, cfr. PRIMO, obra cit., o Apêndice I : *Bergsonisme et Modernisme*, pp. 210-225 e o citado art. de FARGES, no *Dict. Apol.* de D'ALÈS.

como de resto qualquer afirmação de ordem religiosa e moral, não é objeto da ciência. Por outro lado, Deus não é tampouco um personagem histórico.

E assim, sem mais, são suprimidas as demonstrações da ~~teologia natural (296), a evidência dos motivos de credibilidade e o fato da revelação externa~~ : coisas todas que relegam com escárneo ao Intelectualismo, sistema, segundo eles, já superado e moribundo.

Com que direito dêste agnosticismo, que consiste em *ignorar* se Deus existe ou não, passam os modernistas ao ateísmo chamado científico e histórico, pelo qual negam positivamente a existência de Deus e o fato da revelação, entenda quem puder. O fato é que, para eles, a ciência e a história devem ser atéias.

Isto, porém, é só a parte negativa do sistema, a parte destrutiva, pura aplicação do agnosticismo subjetivista.

b. — Para construir a parte *positiva*, aplicam a "*imanência vital*" :

1) A Religião, como qualquer fato, deve ter a sua explicação. Repudiada a teologia natural e abolida a revelação externa com seus motivos de credibilidade, em vão se procura esta explicação fora do homem. É no próprio homem que se deve procurar. E como a religião é uma forma de vida, na *vida* do homem é que forçosamente a devemos achar. (É o princípio da *imanência religiosa*).

2) Mas o início de qualquer fenômeno vital se deve pôr numa indigência, num impulso, numa certa emoção do coração, a que chamamos de *sentimento*. Por isso, a *fé*, início e fundamento da religião, se deve colocar num *sentimento íntimo, que nasce da indigência do divino*. Indigência, que, provocada por uma certa ansiedade íntima acêrca do problema da vida, se torna perceptível e *consciente* só em determinadas circunstâncias e disposições, fora das quais reside na subconsciência, onde as suas raízes permanecem ocultas.

3) Como é que esta indigência do divino se transforma em religião? Do seguinte modo : Fora do campo da ciência e da história está o Incognoscível. Diante dêste Incognoscível, quer exista fora do homem e do universo visível, quer se esconda na subconsciência, a indigência do divino, numa alma disposta e inclinada à religião, sem que preceda algum juízo da mente, excita um sentimento especial. É êste sentimento mesmo que implica em si a realidade divina e como *objeto* e como sua *causa* íntima, *unindo* assim o homem com Deus.

4) Mas enquanto o modernista *filósofo* não se preocupa com saber se esta realidade divina, Deus, se acha somente no homem como objeto de sentimento e como puro fenômeno subjetivo ou se existe realmente fora do homem, o modernista *crente*, pelo con-

(296) "Já não podemos aceitar uma demonstração de Deus levantada sobre êsses "ídola tribus", que são os conceitos aristotélicos de movimento, causalidade, contingência, fim." (*Progr. des Modern.*, páginas 97-103).

trário, tem por certo que Deus existe de fato como ser real e independente.

5) E se lhe perguntam em que base esta asserção, responde: na *experiência individual*; e explica que, analisando o sentimento religioso, ~~descobrir-se-á nele uma certa intuição do coração~~, pela qual o homem *sem intermediário algum*, atinge a *realidade mesma de Deus*, e adquire da sua existência e da sua ação dentro e fora do homem uma tal persuasão que excede de muito qualquer certeza científica. É pois uma verdadeira *experiência interna*, superior a todas as experiências racionais. É "*o toque do divino no coração*" (TYRRELL). Experimentamos Deus em nós pelo sentimento que dêle temos, pela emoção e pela satisfação que nos dá esta crença, porque a nossa alma tem exigência e necessidade de Deus.

6) A fim de legitimarem a imanência desta experiência, apela os modernistas: a) para a religião dos *primitivos* que, dizem, estava baseada unicamente no sentimento religioso, sem nenhum elemento racional; b) para as formas superiores da religião, as *experiências dos místicos*, onde todo elemento intelectual é abandonado, ficando apenas uma união puramente afetiva com Deus; c) para a *razão*, que nos ensina estar o Criador no mais íntimo de nossa alma, pois dêle dependemos no nosso ser e na nossa vida, conforme a palavra de S. Paulo: *in Ipso vivimus, movemur et sumus* (Act., 17, 28).

7) Estes sentimentos e esta intuição do coração estão em todos, embora latentes na subconsciência. Se alguém desconhece a experiência religiosa interna, como os racionalistas, é simplesmente porque a sua má vontade não se quer colocar nas disposições morais requeridas para suscitá-la. Disponha-se santificando sua vida pela ascética e analise sua atividade concreta: nela, então, encontrará o elemento divino implicado em qualquer ação humana, quando considerada com as condições que ela supõe.

É a aquisição desta experiência religiosa que constitui propriamente o *crente*.

8) Até aqui, tudo foi obra do sentimento. E porque sentimento, e não conhecimento racional, Deus é experimentado de uma maneira tão confusa. Mas o homem religioso, querendo conformar a sua vida a esta "experiência", sente necessidade de sair do vago e indefinido, pois somente fórmulas claras e rígidas podem dirigir a vida prática. Entra, então, em atividade o intelecto, que "pensa" o sentimento, dado imanente da experiência religiosa interna, e concebe a *idéia* de Deus; em seguida, "trabalhando" esta *idéia* constrói uma teodécia, i. é, uma "esquematisação" racional da experiência religiosa, uma série de *fórmulas*, cujo valor não é metafísico e absoluto, mas puramente *simbólico*: simples tradução em conceitos de uma experiência individual.

9) Quem experimenta em si experiências particularmente ricas, quer fazê-las participar a outros homens, como fizeram os profetas e Cristo. A propagação feita oralmente constitui a *Tra-*

dição; feita por escrito constitui a *Escritura Sagrada*, que não passa, pois, de uma exposição de experiências religiosas extraordinárias.

10) A sociedade recebe e aceita as melhores, i. é, as mais fecundas para a vida prática, as que favorecem mais o desenvolvimento do sentimento religioso, pois é pelos seus frutos que se devem avallar a verdade e a bondade de uma experiência, como de qualquer afirmação. A autoridade religiosa tocará formular e sancionar estas experiências: assim nascem os *dogmas*, puras fórmulas simbólicas da consciência religiosa coletiva de uma determinada época. Mas como esta consciência coletiva está em contínuo progresso, em virtude de novas experiências religiosas, os dogmas *nunca podem ser definitivos*; devem sempre acomodar-se ou ceder o lugar a novos dogmas.

11) Eis como Deus, e tudo o que dEle afirmamos, é não somente experimentado em nós, mas provém de uma *elaboração* feita pela consciência sem sair da experiência interna. — Dêste modo, aparece também a plena *separação e independência* entre a ciência e a fé.

213. *Resumo.* — Os princípios da razão só têm valor fenomenológico e subjetivo (*Empirismo, Subjetivismo*); logo a inteligência não tem valor especulativo (*Anti-intelectualismo*). — A religião, forma de vida, é imanente e só pode ter sua origem e sua explicação dentro do homem (*Immanentismo*). — Esta origem é a fé, que é um sentimento do divino, uma intuição do coração (*Sentimentalismo*), escondido primeiro na subconsciência sob forma de necessidade do divino e tornado depois consciente numa experiência religiosa interna (*Teoria da subconsciência*). — O valor destas experiências, e por conseguinte a verdade da religião que as exprime, é medido pelos seus frutos (*Pragmatismo*). — As experiências religiosas, individuais e coletivas, traduzem-se em fórmulas simbólicas, os dogmas, dependentes do estado da consciência religiosa dos indivíduos e da sociedade num dado período (*Relativismo*) e, por conseguinte, sempre sujeitos a modificações ou substituições (*Evolucionismo dogmático*) (297).

(297) Nas obras dos modernistas esta doutrina é apresentada revestida com palavras bonitas, tanto mais perniciosas quanto os termos são em aparência mais moderados. O veneno sutil é dosado com sagacidade tão perversa, adoçado com tantas expressões pledosas de sabor sentimental, que a intoxicação se produz no incauto leitor tanto mais profunda quanto mais insensível. — Veja, na *Revue des Objections*, Paris, 1920, pp. 746-755, o art. do Cônego Cousté, *La Tactique du Modernisme*: os lobos disfarçados em ovelhas ou em pastores.

214. Crítica.

Como o Modernismo, mais do que uma teoria verdadeiramente nova, é antes um sistema no qual vêm confluír os principais erros que o precederam, a refutação dos seus pressupostos já foi feita: do evolucionismo radical (n. 123, 1.º), do agnosticismo empírico (ns. 196-197) e subjetivista (ns. 203-204), do anti-intelectualismo (ns. 112-123), do sentimentalismo (ns. 205-206), da teoria da subconsciência (n. 207, a), do pragmatismo (n. 207, b) e do relativismo (ns. 106-111).

Deixando para seus respectivos tratados o estudo da verdadeira natureza da revelação sobrenatural e da evolução do dogma, só nos resta, aqui, considerar a DOCTRINA DA IMANÊNCIA VITAL e ver-lhe a arbitrariedade e as funestas conseqüências.

A Doutrina da Imanência vital

1. — *Apresenta, para se legitimar, argumentos falsos:*

a) Não é verdade que a religião dos primitivos estava destituida de todo elemento intelectual. As conclusões mais firmes da Etnologia provam o contrário, como melhor veremos na exposição do fato religioso universal (ns. 332-335).

b) Está, de fato, Deus intimamente presente em nós pela sua essência e atividade, i. é, enquanto *causa* criadora e conservadora da nossa existência, na ordem ontológica do ser; não está, porém, unido às nossas faculdades na ordem psicológica do conhecimento, i. é, como *objeto* que possa ser percebido imediatamente em si mesmo: opõe-se a este conhecimento a desproporção no modo de ser e no grau de imaterialidade existente entre a essência divina e qualquer faculdade criada (n. 74). Por isso, Deus não pode constituir o objeto formal próprio de nenhuma faculdade cognitiva criada, donde nem ser por ela atingível direta e imediatamente sem um auxílio sobrenatural. (Cfr. também infra, n.º 219, 1.º).

2. — *Apresenta uma explicação impossível:*

a) Nenhum sentimento pode nascer, sem um objeto previamente conhecido (n.º 206, 2.º, a).

b) Nenhum sentimento pode ter valor, sem ser justificado pelos princípios racionais que o modernismo não admite (*ibid*, b). Por outro lado, a experiência religiosa interna não muda a natureza do sentimento, mas é este mesmo sentimento intensificado e tornado sentiente. Não pode, pois, esta experiência servir de prova para a objetividade do sentimento.

c) O sentimento da indigência do *divino* não pode ser reconhecido como tal, antes de ter provado a inteligência que o objeto desta indigência é realmente Deus (n.º 207, 3.º, a). E mesmo depois desta prova, ter consciência da indigência do divino não é ter consciência da *presença* de Deus em nós, assim como a *falta* de uma

coisa não é a posse dela. Pode a experiência interna, a consciência, atestar a existência dos atos, das tendências e aspirações; não diz, porém, nem pode dizer, se a estas tendências corresponde ou não, na realidade, um ser capaz de satisfazê-las.

d) Poderá, sim, a "boa vontade" dispor a alma para reconhecer as suas exigências e necessidades; ~~poderá impor uma vida religio-~~sa intensa e a prática das virtudes; poderá dirigir e manter a atenção da inteligência na sua atividade; mas o que não pode fazer, é substituir a inteligência no ato do conhecimento, porque a vontade não é faculdade cognitiva com uma *vis intuendi* própria (n.º 133). Logo não pode a vontade por si mesma, como nem o sentimento e o coração (n.º 134 e segs.), constituir uma experiência interna que seja a *afirmação* da existência ou natureza de um objeto, atingido clara ou confusamente. Por isso, a "intuição do coração", "o toque do divino sentido no coração", não passam de expressões ócas, sem correspondência na realidade.

e) Saber que temos exigências e necessidades, reconhecer que a primeira delas é a necessidade de Deus, só o poderá a inteligência, analisando a nossa natureza à luz dos princípios racionais. Subir destas exigências até Deus, só o poderá a mesma inteligência, se demonstrar que elas têm umnexo necessário de dependência com um Ser supremo e transcendente. Mas o modernismo anti-intelectualista rejeita o valor objetivo e universal destes princípios racionais. Está, pois, impossibilitado de apresentar uma exploração verdadeira do nosso conhecimento da existência de Deus.

3. — *Leva a conseqüências falsas e funestas :*

a) Torna impossível qualquer ordem e religião *sobrenatural* — Se tudo na religião tem origem puramente humana e provém de exigências naturais internas, se a revelação consiste apenas em tomar consciência do impulso do sentimento nascido destas exigências, se os dogmas não passam de expressões simbólicas, mais ou menos felizes, de experiências internas, nada fica na religião que supere a ordem puramente natural.

b) Conduz ao *panteísmo* e ao *agnosticismo*. — Afirmar que *experimentamos* Deus em nós, reduzindo todo o conhecimento que dêle possamos ter a uma *experiência interna*, que só pode atingir as modificações do nosso *eu* e seus próprios atos conscientes, é *identificar* Deus com o nosso *eu*, com a nossa consciência. Se todos os elementos intelectuais introduzidos a o "pensar a fé", i. é, ao reagir sobre o sentimento religioso, não passam de símbolos da nossa experiência interna, sem valor objetivo, também à idéa de Deus e de sua personalidade não corresponderá outra realidade além desta mesma experiência, além das modificações internas do nosso *eu*. "Pour nous, diz E. LE ROY, Dieu n'est pas, mais il devient. Son devenir est notre progrès même". (298) Daí o *panteísmo* : Deus não

(298) Cfr. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1907, p. 509. — LE ROY, é verdade, na sua obra *Le Problème de Dieu* (Paris, 1929), não quer ser panteísta e tenta demonstrar a transcendência de Deus. Exce-

é mais um Ser pessoal, perfeito e infinito, mas o universo em evolução. — Se, para chegar a Deus, a única via admitida pela doutrina da imanência é a experiência interna e esta via é impossibilitada pelo pressuposto anti-intelectualista, segue-se que também para o modernista crente, como sucedeu ao modernista filósofo, Deus permanece um Incognoscível. Daí o agnosticismo puro, que cêdo irá dar no ateísmo, como nota a Enc. Pascendi. (299)

c) Conduz ao *indiferentismo religioso*. — Se a fé religiosa se apola unicamente na experiência íntima e nos sentimentos sem elemento intelectual que os possa avallar, como todas as religiões apresentam experiências e sentimentos, devem todas ser admitidas como verdadeiras, a todas se deve reconhecer o mesmo valor, deve a sociedade dispensar a todas o mesmo tratamento. De fato, como diferenciá-las? Pelos frutos e resultados? Seja, mas para medir utilidades são necessários os princípios racionais que o modernismo anti-intelectualista rejeita (n.º 207, b).

Diante das várias religiões, sem critério racional objetivo para avallá-las e distingui-las, deve logicamente o modernista permanecer indiferente. Na prática, não reconhecendo em nenhuma religião uma justificação racionalmente certa, provavelmente não abraçará nenhuma. Se escolher uma, o critério só poderá ser o capricho da vontade cega, ou as tendências sentimentais. Questão de sentimento e de sentimento individual, a crença em Deus e a vida religiosa ficam, assim, entregues à instabilidade das emoções e impressões subjetivas, variáveis de país a país, de século a século, como de indivíduo a indivíduo, sem que nada possa atentar à plena liberdade de cada um.

Eis o triste e funesto resultado da "reforma", que os corifeus do modernismo queriam introduzir no catolicismo. Como

lentes serão as suas intenções, notáveis algumas das suas considerações (por ex., sobre a obrigação, sobre a vida de oração, sobre o mal...), mas os princípios filosóficos sobre os quais se apola tiram toda a eficácia aos seus argumentos. Cfr. exposição e crítica em P. DESCOQS, *Prael. Theol. Natur., Cours de Théodicée*, Paris, 1935, T. II, pp. 333-374.

(299) É o que parece temer o próprio LOISY: "Poderá a consciência conservar por muito tempo um Deus que a ciência (a razão) ignora, e continuará sempre a ciência a respeitar um Deus que ela desconhece?" (*L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, p. XXXIII). É o que se verificou em vários protestantes liberais. SABATIER, por ex., escreve a propósito do fiel que "experimenta" Deus: "Il sent Dieu actif et présent dans sa pensée sous forme de loi logique, dans sa volonté sous forme de loi morale." (*Esquisse d'une philosophie de la religion*, 5.ª edic., 1898, p. 365). E assim é Deus identificado, no homem, ao princípio de contradição ou ao imperativo categórico: o que é a destruição total de toda religião. MICHELET, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, p. 302. Vejam, nas págs. 280-302, como se opera esta transição do Deus interior para a negação de Deus, passando pela negação do sobrenatural, pelo agnosticismo e pelo pantelismo.

acontece em todos os sistemas anti-intelectualistas, julgaram libertar o homem e divinizá-lo, emancipando-o de toda norma exterior. Na realidade, mutilando-lhe a inteligência, vieram a degradá-lo e a escravizá-lo, entregando as rédeas da sua atividade à tirania das paixões e à instabilidade dos caprichos do "eu" sentimental. O Modernismo foi vítima do seu anti-intelectualismo.

Como as outras teorias anti-intelectualistas, pretendeu também o Modernismo salvar a religião, retirando-lhe o seu caráter científico e objetivamente racional. Destruiu-a, pois é impossível separar as afirmações religiosas de toda metafísica:

"Longe de constituir um tipo à parte, o conhecimento religioso supõe um trabalho do espírito, uma indução semelhante àquela que constitui a ciência, a intervenção nos dois casos de um mesmo princípio, o princípio de causalidade. Não há empirismo religioso, como não há empirismo científico: num e noutro domínio, é a razão que discerne as relações entre os fatos, como entre Deus e o homem. Este nexos, a razão não o cria, desprende-o pelo mesmo movimento do espírito. A ciência e a religião nascem da mesma aplicação da razão aos fenômenos, e por conseguinte, de uma atividade metafísica... É o mesmo ser (o homem) que conclui, em virtude do mesmo princípio, aqui (nas ciências) pela existência das causas e das leis, e lá (na religião) por uma causa e uma lei suprema... Uma e outra afirmação implicam uma solução metafísica. Ciência e Religião, dependendo do princípio de causalidade, valem o que vale a causalidade, e em definitivo o que vale a razão. Toda tentativa feita para desuní-las consegue apenas desnaturá-las..." MICHELET, obra cit., pp. 393-394 e pp. 402-405.

NOTA I. — A Teologia Nova.

215. Como sistema, caiu o Modernismo e se desfez sob a condenação da Enc. *Pascendi* de S. Pio X. Mas não poucos germens ficaram vegetando espalhados na sombra. Nestes últimos anos, porém, despontaram no vasto campo da cultura sagrada umas tendências e afirmações, que têm uma estranha afinidade com vários pontos fundamentais da crise modernista. Patrocinadas por alguns leigos católicos e por teólogos de várias ordens religiosas, estas tendências sob o nome de *Nova Teologia*, andam criando não poucas confusões nas inteligências e nas consciências. Nota-se, como no movimento modernista, a ânsia de fazer adeptos, "abandonando-se a um *trentismo* imprudente, que compromete com mutilações, concessões e reticências a integridade e a pureza da fé, sob o pretexto de unificar os homens de

qualquer religião e de qualquer ideologia num hibridismo deletério". (300)

A primeira destas concessões é feita ao *anti-intelectualismo*: a) a razão humana seria incapaz de atingir a verdade objetiva de um modo seguro e definitivo; poderia apenas representá-la por meio de "noções" contingentes, caducas e aproximativas, que seguem o ritmo do tempo e a evolução da vida; daí a impossibilidade de exprimir a verdade objetiva com fórmulas exatas e imutáveis, e de construir uma metafísica estável; b) da esfera intelectual deslizam alguns para o plano "da vontade e do sentimento, a que concedem... um certo poder intuitivo, de modo que a adesão à verdade não se obteria por via racional, mas por livre opção segundo as exigências da vida e para evitar o desespero". (PARENTE, *art. cit.*, p. 34)

Desta tendência anti-intelectualista é prova o desprezo pela filosofia perene e a teologia escolástica. Já em 1937, *Une École de théologie: le Saulchoir* de CHENU O. P., e em 1938, *Essai sur le problème théologique* de CHARLIER O. P. (obras postas no Index por decreto do Santo Ofício de 6-II-1942), lançaram "o descrédito sobre a teologia escolástica pelo seu caráter especulativo, seu método atrasado, suas pretensões racionais, enquanto o teólogo, mais do que raciocinar, deveria contemplar e sentir o mistério, inserindo-se na mística vitalidade da Igreja" (*ibid.*, p. 29). — Em 1946, J. DANIELOU S. J., num longo artigo nos "Études" (abril de 1946), *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, considera a velha teologia com sua metafísica racionalista e suas categorias abstratas como fora da vida e do real. Devemos hoje renová-la, "sintonizando-a com as aspirações da consciência moderna, que quer mais psicologia do que metafísica, mais história do que teorias, mais adesão à existência concreta do que abstração conceitual...". (*ibid.*) — Com êle fizeram côro principalmente DE LUBAC S. J., DE MONTCHEUIL S. J., BOUILLARD S. J. e outros de várias congregações religiosas. (301)

Aplicado ao problema de *Deus* e da *revelação*, êste anti-intelectualismo nega à razão humana, deixada à sua luz natural, sem a graça: — o poder de demonstrar ou mesmo de conhecer com certeza a existência de Deus; é somente com um ato livre de fé

(300) Cfr. *In Litt. Enc. "Humaní Generis" Ptí PP. XII Commentarium* ("Euntes docete", 1951, fasc. 1-2), o art. de P. PARENTE, *Struttura e significato storico-dottrinale dell'Enciclica*, pp. 23-45; donde tiramos estas observações. — Cfr. também o art. de A. PERGO S. J., *La Nuova Teologia*, no "Divus Thomas Plac.", 1950, n.º 4, com a indicação dos autores e de suas obras e uma abundante bibliografia sobre êste movimento.

Boas observações sobre êste irenismo e seus perigos vide no art. do Prof. J. ZBROZEK, *A Enciclica "Humaní Generis"*, no *Verbum*, revista da Pont. Univ. Cat. do Rio de Janeiro, Vol. VII (1950), pp. 530-540.

(301) Não vá alguém pensar que êstes poucos autores representem a mentalidade das suas respectivas ordens religiosas. Pelo contrário, foram logo apontados, criticados e refutados pelos seus próprios irmãos de hábito.

sobrenatural que Deus seria atingido; — o poder de chegar, baseando-se nos sinais divinos externos (os milagres), a um juízo racional certo da "credibilidade" da revelação cristã.

Aplicado ao *dogma*, deu origem a uma nova forma de relativismo dogmático, que distingue nas fórmulas dogmáticas, mesmo nas que o Magistério da Igreja emprega nas suas definições, um absoluto de *afirmação* (a verdade revelada por Deus) e um relativo de *representação* (as noções com que exprime a Igreja esta verdade). "Nenhuma formulação de verdade revelada pode ser fixa e definitiva...; fixo e imutável é o conteúdo transcendente que como tal não pode nunca ser expresso adequadamente e por isso, é indiferente a qualquer fórmula, na qual venha provisoriamente como que a incarnar-se". (*ibid.*, p. 31).

A própria *Sagrada Escritura* poderia ser "entendida com plena liberdade, transcurando o sentido literal para preferir o simbólico (tanto do agrado de muitos Santos Padres), o que permitiria maior largueza de vistas e por conseguinte uma possibilidade mais ampla de entendimento também com os cristãos dissidentes". (*ibid.*, p. 28)

Era, como diz PRO XII, "fazer do próprio dogma um canhão agitado pelo vento". E de fato, cedo surgiram erros e posições perigosas (302); donde polémicas e controvérsias agitadas.

Para prevenir quedas mais graves, na sua Encíclica *Humani generis* (12 de agosto de 1950), documento de sumo valor e de grande alcance na história do pensamento cristão, PRO XII reafirma os legítimos valores da razão humana no atingir a verdade objetiva certa e imutável; aprova novamente a Filosofia perene, culminante na síntese de SANTO TOMÁS, exaltando-lhe a segurança e a eficácia da doutrina e do método, que mais uma vez recomenda e defende contra as acusações moder-

(302) Assim, além do anti-intelectualismo e do relativismo dogmático, "ousa-se pôr em dúvida uma verdadeira liberdade de Deus no criar e a sua presciência com respeito aos atos livres dos homens; nega-se a personalidade dos Anjos, a diferença essencial entre matéria e espírito, a gratuidade da ordem sobrenatural, como se Deus não tivesse podido criar o homem sem ordená-lo à visão beatífica; a doutrina do pecado original como culpa de Adão indivíduo e transmitida a todo o gênero humano; o conceito de pecado e o da satisfação oferecida por Cristo, a doutrina da transubstanciação e da presença real de Jesus na SSma. Eucaristia, o conceito de Igreja como Corpo Místico." (PARENTE, *ibid.*, p. 33).

No campo filosófico, "sustenta-se que os sistemas ideológicos, mesmo os mais opostos, concorrem todos para exprimir a mesma verdade natural e sobrenatural" e que "podem, com algum retoque, adaptar-se ao dogma". (*ibid.*, pp. 38 e 34).

No campo científico, adotam alguns, sem nenhuma cautela, hipóteses ainda não provadas (e mesmo rejeitadas por muitos cientistas, como a evolução universal) e certas interpretações do Ant. Testam., apesar das suas interferências com as verdades reveladas. (*ibid.*, p. 37).

nas; aponta os perigos e os erros principais da "Teologia Nova" no campo teológico, filosófico e científico; com sábias diretrizes, traça o caminho a seguir para a teologia estar sempre em dia com as novas questões que o progresso humano suscita; e sem lesar a legítima liberdade das pesquisas científicas, lembra a todos a necessária prudência e a submissão devida ao Magistério da Igreja, guarda e intérprete autêntica da palavra de Deus, a quem toca dizer a última palavra em assuntos filosóficos relacionados com a verdade revelada.

N. B. — Os vários erros teológicos da "Teologia Nova" serão expostos e refutados nos tratados apropriados. Quanto ao anti-intelectualismo aplicado ao problema de Deus, já está suficientemente refutado por tudo o que dissemos até aqui. Ao tratarmos dos critérios da verdadeira revelação sobrenatural, será legitimada a certeza natural do juízo racional de credibilidade.

NOTA II. — O Método da Imanência.

216. Com a finalidade de mais facilmente conduzir à prática da religião e do Catolicismo uma parte não pequena da mentalidade moderna, que é anti-intelectualista e pragmática e não dá valor senão à experiência interna e ao que de algum modo corresponde à nossa exigência de expansão e aperfeiçoamento, julgaram alguns autores que o único ou pelo menos o melhor caminho seria partir do que a consciência nos atesta, i. é, das exigências, das tendências para o ideal e uma realização própria cada vez mais perfeita. Este processo foi chamado *Método de Imanência*. A sua aplicação à Apologética e à Revelação sobrenatural será exposta e julgada no Capítulo da Criteriologia da Revelação (ns. 428-430).

Desde já, porém, convém notar a *diferença* que existe — pelo menos teoricamente, pois na prática é fácil do método cair para a doutrina — entre a doutrina da imanência e o método de imanência:

na *doutrina*, tudo permanece imanente: o ponto de partida (as exigências) e o termo de chegada (a experiência interna consciente); quem segue a doutrina, fecha-se em si mesmo aceitando um sistema filosófico subjetivista, onde tudo se reduz a uma experiência interna;

no *método*, pelo contrário, o ponto de partida é ainda imanente (estas mesmas exigências conscientes), mas o termo

de chegada é o conhecimento de Deus e de seres externos, distintos e independentes de nós; é a aceitação de uma tática, onde por uma escolha livre se toma uma experiência interna como base de um trabalho racional, que faz sair do subjetivismo e leva a conhecimentos novos, até chegar ao Ser infinito.

Assim, no problema de Deus: para a *doutrina*, a experiência interna é já o conhecimento e a afirmação da existência de Deus (um Deus imanente, como vimos); para o *método*, esta experiência constitui apenas o ponto de apoio sobre o qual construir um verdadeiro raciocínio que nos deveria levar a Deus pessoal e transcendente.

Do Método da Imanência serviram-se, já no século XIX, NEWMAN, GRATRY, OLLÉ-LAPRUNE; mas o seu principal autor foi MAURICIO BLONDEL (1861-1949), seguido por LABERTHONNIÈRE († 1932) e outros apologistas. (303)

a. A Filosofia, diz BLONDEL, deve ocupar-se do homem todo; do que ele é, do que quer, do que deve ser. Nem se deve separar o verdadeiro do Bem. Por isso, a verdade, objeto da Filosofia, pode definir-se: *adaequatio intellectus et vitae*. Donde o ponto de partida da filosofia devem ser a *vida* e a direção do *esforço vital*, i. é, as tendências, as aspirações...; e a reflexão filosófica deve analisar este movimento da alma para a sua plena realização: a *ação*.

b. Por isso, o que é puramente exterior ao homem, sem corresponder a uma sua indigência, não poderá penetrar nêle, nem informar o seu pensamento, nem ter valor e eficácia. Dai, o raciocínio e a atividade especulativa da inteligência (conhecimento *noético*) não terem nenhuma eficácia, a não ser que se exerçam sobre objetos imanentes ou para os quais tendemos (conhecimento *dinâmico*).

(303) BLONDEL expôs este método primeiro na sua famosa tese "L'Action" (1893), que suscitou controvérsias acaloradas. Quarenta anos mais tarde, desenvolveu a sua tese até formar um sistema completo, chamado "FILOSOFIA DA AÇÃO", nas suas obras *La Pensée*, 2 vols., Paris, 1935; *L'Être et les Êtres*, 1936; *L'Action*, 2 vols., 1938; *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, 2 vols., 1944-1946.

Neste desenvolvimento o pensamento de BLONDEL passou por não poucas transformações, abrandando em vários pontos as afirmações da sua tese primitiva: o que torna difícil a interpretação do seu sistema e explica as divergências na apreciação que dêle fizeram os vários autores. Cfr. GISQUIÈRE, *obra cit.*, pp. 96-97.

Para a exposição e crítica do argumento de BLONDEL acêrca da existência de Deus, cfr. DESCOCQS, *obra cit.*, II, pp. 271-307. (Esta crítica, porém, foi feita antes das últimas obras de BLONDEL.)

Para uma exposição e crítica geral do Método da Imanência, cfr. G. MICHELET, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, 3.^a edic., 1912, pp. 201-214 e pp. 240-281; ZACCHI, *obra cit.*, I, pp. 321-331; GISQUIÈRE, *obra cit.*, pp. 89-100.

c. Agir é procurar a própria realização, é procurar o acôrdo entre o conhecer, o querer e o ser. Assim, a *ação*, que compreende a tendência, a vontade e a atividade, é a base de toda certeza e a fonte de todo conhecimento nosso acêrca de Deus e dos outros seres.

d. Na demonstração da existência de Deus, a experiência interna que serve de ponto de partida pode ser:

— *psicológica*: é a análise do nosso "eu" e de seus caracteres, ou de certos fenômenos psicológicos (por ex., as idéias universais e necessárias). Desta análise, facilmente e com evidência, aparece a *contingência* do nosso "eu", manifestada pelas nossas *imperfeições* e pela *sucessão* e *complexidade* dos nossos atos. Ora o princípio de causalidade nos obriga a subir desta contingência e destas mudanças até a um Ser necessário, perfeito e imutável; do absoluto, recebido e elaborado pelo nosso pensamento, até ao Ser Absoluto, subsistente em si mesmo;

— *moral*: é a análise da *ação humana*, i. é, das tendências, das aspirações para o bem, para o melhor, para a felicidade perfeita, que nada de conhecido, nada de possuído pode apagar. Esta desproporção entre o que fazemos e o que queremos, entre o que desejamos e o que alcançamos, nos leva irresistivelmente a admitir uma realidade absoluta transcendente, o *Único necessário*, capaz de causar e de satisfazer as nossas aspirações tão superiores a nós-mesmos e aos meios de que dispomos. É impossível fugir ao problema desta ação humana. Pôsto que seja, é impossível parar antes de sermos conduzidos, pelo dinamismo desta ação e pelo movimento da vida, até a uma realidade transcendente: Deus se manifesta como o inevitável complemento da nossa vida, causa e fim da nossa natureza. (304)

e. Eis como a simples análise da nossa experiência interna e do conteúdo da nossa "ação" nos leva a Deus, não concebido primeiro por abstração e depois demonstrado como termo ulterior fora do contingente, mas descoberto como realidade já presente no mesmo contingente e como imanente no centro da nossa própria vida, i. é, com condição necessária "implicada" pela natureza da nossa vida e pela possibilidade da consecução dos nossos destinos. Deus está presente dentro de nós: a aspiração infinita que nos atormenta, a desproporção entre o real alcançado e o ideal concebido como fim, a insatisfação constante em todas as manifestações da vida, são outras tantas solicitações de Deus, verdadeiros "estímulos" do Absoluto.

f. Esta solução prática do problema de Deus é a chave de abóbada de que depende a inteligibilidade e racionalidade de todos os seres e, por conseguinte, o valor absoluto de toda afirmação nossa acêrca de nós mesmos e dos outros seres.

(304) Como sintetiza DE TONQUÉDEC: "somos a desproporção do real e do ideal; mas tendemos para a sua identidade, e esta identidade é Deus." (*Immanence*, 3.^a edic., Paris, 1933, p. 36).

217. CRÍTICA. — Ninguém põe em dúvida a retidão das intenções de BLONDEL e dos apologistas do método da imanência. Mas tem de fato êsse método a eficácia que lhe atribuem?

1. — É certamente ótimo tomar em consideração, na solução ~~do problema de Deus, a repercussão que êle tem na nossa vida presente e futura.~~ Apresenta-se assim, não como um teorema abstrato e indiferente, mas como uma verdade que empenha o nosso destino e se apossa do homem todo com toda a sua atividade. Neste particular a obra de BLONDEL é rica de análises de primeira ordem. (305)

2. — É também verdade, que, quando a vontade, a vida e a atividade toda estão em conformidade com a inteligência, o conhecimento *vivido*, por uma certa simpatia e "conaturalidade" que se val criando em nós, é eminentemente apto para penetrarmos mais a fundo na verdade (ns. 134-136). Mas para isso requer-se primeiro que esta verdade seja conhecida como objetiva e correspondente à nossa natureza, i. é, é preciso que a inteligência tenha realizado a sua conformidade com a realidade do objeto em si : pois, é esta conformidade da inteligência com o objeto real, que constitui e define a verdade do nosso conhecimento; pelo contrário, ser "vivida" é só um aspecto accidental. Logo, antes de ser "*adaequatio intellectus et vitae*", deve a verdade ser "*adaequatio intellectus et rei*"; antes de poder "viver a realidade" conscientemente (= humanamente e não só por instinto cego, como os animais), é necessário ter apreendido e conhecido esta realidade em si mesma. Negar isto seria cair no subjetivismo radical. — As boas disposições da alma e a vida correta são auxiliares poderosos para conhecer e abraçar as verdades principalmente morais e religiosas; contudo não são elas que conferem a certeza aos argumentos : predispõem à adesão, não suprem a razão (Cfr. n.º 137, 3.º, n.º 233); e é possível o ateu prático, que admite Deus sem pautar por Êle a sua conduta.

3. — Por isso, erra BLONDEL quando pretende fazer depender o valor especulativo da atividade intelectual (princípios racionais, raciocínio) da vida prática e da "ação" humana. É, sim, na ocasião de uma experiência que encontro aplicado, é na ocasião de uma ação que aplico o princípio de causalidade; a verdade porém dêste princípio, o nexa necessário e universal que une seus termos, não depende da sua realização e aplicação neste ou naquele caso particular, mas é percebida imediatamente pela inteligência ao comparar e analisar os termos (n. 102). Donde, a atividade especulativa da inteligência, o conhecimento "noético", tem valor absoluto por si, independentemente do conhecimento "dinâmico", i. é, mesmo quando se exerce acêrca de objetos exteriores a nós e para

(306) "Colocou numa luz intensa a inquietação humana, a necessidade que temos de Deus para cumprir o nosso destino. Patenteou, como ninguém, a impossibilidade de fugir ao problema religioso e o método esboçado é verdadeiramente eficaz, para trazer êste problema sob o olhar do incrédulo." (DE TONQUÉDEC, *ibid.*, p. 170).

os quais não tendemos. Eis porque podem estes princípios ser aplicados, como fazemos todos os dias, a objetos do mundo externo, independentes da nossa atividade, com o fim único de conhecê-los.

Logo a ação humana, entanto é humana, enquanto é guiada pela razão, e não vice-versa. Ser o objeto imanente ou termo de uma nossa tendência, poderá torná-lo mais interessante para nós, mas não constitui uma condição necessária para que o possamos conhecer.

4. — É também falso que nenhuma verdade possa ser afirmada de um modo absoluto, senão depois de admitida a existência de Deus. Se assim fôsse, impossível seria dar desta existência uma verdadeira demonstração. Na ordem ontológica, sim, é Deus quem dá a "consistência" à inteligibilidade dos seres, dando-lhes sua essência e conservando-lhes a existência. Mas disso não se segue que também na ordem lógica do nosso conhecimento seja necessário conhecer primeiro a Deus e a dependência em que cada ser se acha em relação a Deus e ao universo todo, para poder ver de um modo absoluto a conformidade entre o que afirmamos de um objeto e o que êle é na realidade. Certo, se penetrássemos íntima e totalmente a essência de um ser, nela veríamos o nexo de dependência que une êste ser a toda a série das causas que nêle influíram e influem, até a última e suprema, Deus. Mas não é necessário que o nosso conhecimento seja assim exaustivo para ser verdadeiro (ns. 72, g: 121-122) : entre *tudo* e *nada* há multíssimos intermediários; se a nossa inteligência não pode no ser real captar a sua realidade integral, nem todas as suas relações com os seres e com Deus, pode contudo apreender e conhecer *alguma coisa*; e como abstrair não é negar, êste conhecimento, por incompleto que seja, não deforma o objeto excluindo as suas outras qualidades e relações, mas simplesmente afirma dêle uma coisa que realmente êle possui, e isto basta para a conformidade da verdade. Reconhecer como verdadeiro somente o conhecimento exaustivo que abrange toda a cognoscibilidade do objeto, equivale a negar o valor da nossa inteligência, incapaz que é de um tal conhecimento. (306)

Pelo que dissemos até aqui, aparece a falsidade dos pressupostos do método da imanência : a falta de valor ou de eficácia do nosso conhecimento dos seres exteriores a nós.

5. — Quanto ao método da imanência propriamente dito, ou êle se identifica com a "doutrina" da imanência, ou não é o caminho único, nem o primeiro, nem o mais fácil para chegar a Deus, nem parece ter eficácia para o fim que se pretende alcançar com êle. Com efeito:

(306) Sobre este sistema do "tudo ou nada" seguido por BLONDÉL nas suas primeiras obras, vide DESCOQS, *loc. cit.*, pp. 289-293. Nas últimas obras abandonou muito as suas afirmações, reconhecendo o valor da abstração intelectual e dos conceitos, aos quais, porém, atribui a mutabilidade e uma demasiada imperfeição.

a) Ou *não se admite* o valor absoluto e transcendente dos conceitos e dos princípios racionais e conseqüentemente nem o valor dos argumentos clássicos da existência de Deus.

~~Mas então, com esta concessão ao anti-intelectualismo, o método cai na doutrina da imanência com todos os seus inconvenientes e suas conseqüências (agnosticismo, panteísmo...), sem poder chegar jamais a um Deus real, pessoal e transcendente, como vimos na refutação do modernismo; por conseguinte, sem eficácia alguma para trazer o agnóstico a uma religião objetiva e ao cristianismo. (307)~~

b) Ou *se admite* este valor.

Mas então, não pode o método da imanência apresentar-se como caminho

— *necessário e único*: porque também nos seres exteriores a nós podemos reconhecer o caráter da *contingência* e dela, pela aplicação do princípio de causalidade, subir até Deus;

— nem o *primetro* e o *mais fácil*: os dois argumentos que o método apresenta estão fundados, como vimos, na experiência interna: ou *moral*, i. é, nas nossas aspirações e tendências para o bem e a felicidade; ou *psicológica*, i. é, na nossa contingência manifestada pelas imperfeições do nosso ser e pela sucessão, variabilidade ou complexidade dos nossos atos. Ora, estes argumentos não são tão fáceis quanto o querem dar a entender os fautores do método da imanência.

Assim, na experiência *moral*, é preciso:

1) Tomar consciência destas aspirações e tendências morais: sentir vivamente a necessidade de tender a uma perfeição cada vez maior, ter sede do infinito... Isso requer o hábito da meditação, do recolhimento sobre as coisas internas, o desprendimento das preocupações exteriores que a tantos absorvem. Nem todos o conseguirão, nem será fácil. Em quantos as paixões e as satisfações dos sentidos não rebaixam este ideal, se de todo não o apagaram! Por isso, o próprio ponto de partida da argumentação já não é tão fácil.

2) Reconhecer que a tendência para a felicidade provém da nossa mesma natureza, demonstrando-lhe o caráter universal, permanente e necessário.

(307) BLONDEL, que na sua tese primitiva *L'Action* tomara esta posição, rejeitou depois o anti-intelectualismo e reconheceu o valor especulativo e a necessidade dos argumentos clássicos (principalmente o arg. da contingência e o ideológico), contanto porém que venham *completados* pelo conhecimento dinâmico, i. é, pelos argumentos tirados da experiência interna que expusemos supra. Sem este complemento, pensa BLONDEL, os argumentos clássicos ficariam sem valor *prático* para persuadir.

3) Estabelecer que o objeto concreto da felicidade perfeita para a qual tendemos só pode ser Deus. De fato assim é, mas não temos evidência imediata (quantos não colocam a sua felicidade e seu ideal nas riquezas, nos prazeres, nas honras... !); é preciso pois demonstrá-lo. (308)

4) Passar de Deus implicitamente desejado para Deus realmente existente, i. é, do fato das nossas tendências inferir a existência real do seu objeto, um Ser Absoluto, que as satisfaça. Esta passagem não é imediatamente evidente, nem todos admitem sua legitimidade. Dizer que estas tendências são um "impulso" do Absoluto em nós, não prova nada: quem já admite Deus e a sua ação no mundo, poderá reconhecer nas nossas tendências uma lei de Deus e um seu impulso para o bem; mas quem não admite ainda Deus nem a ação de um Ser transcendente no mundo, dirá que são uma lei puramente natural, um simples impulso das forças inerentes à nossa constituição psíquica. (309) Apelar para o princípio "um desejo natural não pode ser vão" e com êle querer demonstrar a existência de Deus, parece a muitos "uma petição de princípio" por não constar, segundo êles, a verdade do princípio invocado antes de saber que a natureza foi criada por um Ser sábio e bom, que a fez reta e boa, i. é, sem conhecer antes a existência de Deus. Daí, tantas discussões entre os autores sobre o valor apodítico deste argumento.

Na experiência *psicológica*, é verdade, a marcha do argumento não é tão trabalhosa e coincide com a marcha de um dos argumentos clássicos (III via), com esta única diferença que a contingência: no argumento clássico, é captada nos seres da natureza exterior e sensível; aqui, pelo contrário, no nosso próprio ser e nos nossos atos percebidos pela consciência. Vale, pois, o argumento; mas não é mais fácil verificar a contingência do nosso ser e dos nossos atos que a dos seres exteriores, porque a observação interna requer uma atenção mais profunda e uma análise mais delicada do que a observação externa sensível.

Destas poucas considerações, vemos logo que os argumentos do método da imanência não podem constituir o caminho primitivo, mais fácil, mais popular, mais rápido e mais decisivo para chegar à existência de Deus. (310)

— *Nem parece ter eficácia convincente* para aquêles a quem se destina: os agnósticos anti-intelectualistas. Pois, a experiência sôzinha pode fornecer os elementos materiais, o ponto de partida da prova; mas é somente a razão com seus princípios que poderá avallar êstes elementos. A "ação" no seu desenvolvimento manifesta o desejo do ideal, a insatisfação,

(308) A esta demonstração consagra S. TOMÁS, na sua *Summa Theologicæ* (I-II. q. 2), nada menos de oito artigos.

(309) Cfr. ZACCHI, *obra cit.*, I, pp. 329-330.

(310) Cfr. MICHELET, *obra cit.*, pp. 240-269.

o vazio; mas nada diz, por si, da racionalidade e do sentido profundo deste desejo e desta insatisfação. É uma verdadeira necessidade da nossa natureza? é uma ilusão? devemos segui-la ou combatê-la? Sòmente a razão com seus princípios poderá responder. ~~Só ela poderá tentar deduzir que este desejo implica~~ a existência de um Absoluto. Ora os agnósticos anti-intelectualistas não reconhecem o valor da razão e de seus princípios. Logo os argumentos apresentados não poderão ter eficácia convincente para eles. (311)

Para convencer o anti-intelectualista, seria preciso apresentar-lhe uma experiência interna que atingisse não simples fatos psíquicos, dos quais, depois, deduzir o Absoluto; mas o próprio Deus, sentido e percebido em si mesmo na nossa consciência. Seria preciso não *demonstrar* Deus, mas *mostrá-LO* e *fazê-LO* sentir realmente presente na alma. Isto, porém, seria voltar do método para a *doutrina* da imanência; seria cair no ontologismo que, logo veremos, é impossível.

Não possui, pois, o método da imanência a fôrça irresistível de convicção que julgam seus fautores. É sempre uma tentativa vã e perigosa fazer concessão aos detratores da razão e de seus princípios. Para com eles, o único método é reavivá-lhes a segurança nos direitos e no valor da razão. Nenhuma dificuldade terão, ao depois, em perceber o valor apodítico das provas clássicas da existência de Deus.

Manifestando a conformidade existente entre a afirmação de Deus e a nossa natureza, pode a análise das nossas tendências para o bem e a felicidade *dispor* os espíritos sinceros ao estudo dos verdadeiros argumentos e ajudá-los a ir para Deus, como quer BLONDEL, com toda a vida e com toda a alma.

CONCLUSÃO: Donde, pode-se admitir o método da imanência, não como único processo eficaz, nem como complemento necessário, do qual devam os argumentos clássicos receber eficácia teórica ou prática; mas sòmente como *auxiliar prático*, não pròpriamente da Apologética científica, mas da *Arte Pastoral*, tornando ao incrédulo simpáticas e desejáveis as verdades acérca de Deus e da religião, pela consonância e "conaturalidade" que elas têm com as nossas tendências, e inclinando a sua vontade ao estudo profundo dos argumentos que as demonstram.

(311) Cfr. ZACCHI, *ibid.*, p. 328.

ARTIGO TERCEIRO

OS PROCESSOS INTELECTUAIS IMPOSSÍVEIS AS FORÇAS NATURAIS DA RAZÃO HUMANA

Pelo que vimos no artigo precedente, nenhum dos "sucedâneos" apresentados pelos anti-intelectualistas para substituir a inteligência pode levar-nos ao conhecimento de Deus. Requer-se a atividade intelectual.

Mas os processos da inteligência para conhecer um objeto podem ser vários: intuição, conhecimento imediato, conhecimento mediato, por demonstração "a priori", "a simultaneo", "a posteriori". Entretanto, em relação a Deus, para a nossa inteligência deixada às suas forças naturais, um só caminho é possível: a demonstração "a posteriori". Antes de demonstrar positivamente a possibilidade deste processo, devemos pois evidenciar a impossibilidade dos outros.

I. — O Ontologismo.

218. Conforme o *Ontologismo*, o primeiro objeto que conhecemos é o próprio Deus, atingido por uma *intuição* natural e constante, e é somente em Deus "visto" que podemos conhecer os outros seres.

É um erro antigo, já assinalado por S. Tomás no seu Comentário ao *De Trinitate* de Boécio (q. 1, a. 3). Foi renovado, com várias modalidades porém, por

N. MALEBRANCHE (1638-1715), oratoriano, nascido em Paris: todos os seres, mesmo os seres materiais, são conhecidos na visão da essência divina considerada, não em si mesma, mas nas suas relações com as criaturas, enquanto ela é a "idéia arquetipo", i. é, a causa exemplar de todas. Com poucas emendas, retomou esta teoria o sacerdote italiano, polemista e político, V. GIOBERTI (1801-1852): a essência divina é conhecida enquanto ato criador (*Ens creans existentias*);

UBAGHS (1800-1875), professor em Lovaina: os indivíduos são percebidos pelos sentidos; mas os universais, por causa da sua universalidade e necessidade, não podem ser conhecidos senão pela intuição de Deus, causa exemplar de todas as coisas. Assim também FABRE D'ENVIEU, BRANCHEREAU...;

A. ROSMINI (1797-1855), sacerdote sábio e de exímia virtude: conhecemos a verdade na intuição da idéia do ser, i. é, de uma atualidade não distinta da essência de Deus, Ser necessário e eterno.

Para todos estes autores, a intuição primitiva (direta e espontânea) que temos de Deus, não é a visão da vida íntima de Deus subsistente em Três Pessoas divinas (= não é a visão beatífica), mas um conhecimento natural, obscuro e confuso, que foge

à consciência; pela atividade dos sentidos e pelas relações sociais, êle se torna depois claro, distinto e determinado.

Os argumentos apresentados para o recurso a esta intuição de Deus são : a) a impossibilidade de conhecer o infinito por meio do finito; b) a correspondência entre a ordem ontológica e a ordem lógica; ~~c) o caráter de universalidade e necessidade das nossas idéias.~~ (312)

Crítica.

219. 1. — Como já vimos (ns. 74 e 85), o conhecimento consiste numa assimilação vital intencional do objeto conhecido no conhecedor; por isso, exige uma proporção, no modo de ser e no grau de imaterialidade, entre o conhecedor e o objeto conhecido: assim, os sentidos, por serem materiais, não podem conhecer objetos imateriais. Ora Deus tem um modo de existir (infinito, *a se*) e um grau de imaterialidade (Puro Ato) diferentes do modo de existir (finito, *ab alio*) e do grau de imaterialidade (ato composto com potência) de qualquer criatura. Logo não pode a essência divina constituir o objeto formal conatural, atingível em si mesmo imediata e intuitivamente, do conhecimento de alguma criatura. (312a)

2. — Ter intuição de Deus é atingir a Deus em si mesmo, direta e imediatamente, enquanto realmente presente e unido à nossa inteligência como objeto inteligível. — Ora um tal conhecimento traria para nós consequências que não temos. Com efeito:

a) *não poderia ser inconsciente*, pelo menos na sua fase reflexiva, i. é, quando, como dizem, sob a ação dos sentidos êle se torna claro e determinado. Tanto mais que, para os Ontólogos, desta intuição depende a certeza e a objetividade de todos os nossos conhecimentos conscientes. Um ato intelectual formalmente cog-

(312) O ontologismo foi condenado pela Igreja (Decretos do *Santo-Ofício* de 18-IX-1861 e 14-XII-1887; cfr. DENZINGER, ns. 1859 e 1895) por levar ao panteísmo e à negação da ordem sobrenatural. Para uma exposição e uma refutação mais completas, com ampla bibliografia, vide Descoqs, *obra cit.*, vol. I, pp. 525-573.

(312a) O nosso processo *natural* de conhecer consiste em nos servir de representações inteligíveis (*species intelligibiles*) abstraídas das realidades *sensíveis* (n.º 74). Ora, a essência divina, que não é sensível, embora seja em si mesma sumamente inteligível e como criadora esteja intimamente presente nas suas criaturas, contudo não pode estar unida naturalmente à nossa inteligência como espécie inteligível. Logo a *visão* de Deus, em que a essência divina deve exercer a função de espécie inteligível, não pode ser para nós conatural, mas exige uma intervenção de Deus gratuita e de ordem *sobrenatural*. (Cfr. *Sro. Tomás*, I, q. 12, a. 11).

nitivo como é a intuição, acêrca de um objeto sumamente intelligível como é Deus imediata e presencialmente unido à faculdade, não poderia passar despercebido à intelligência;

b) *tornaria impossível até a menor dúvida, mesmo imprudente, acêrca da existência de Deus: como não podemos duvidar da existência de Pedro, enquanto o estamos vendo presente diante de nós;*

c) *seria a "visão beatífica" pois seria o conhecimento da essência divina, não por analogia com os seres criados (in speculo et in aenigmate), mas como ela é em si mesma (sicuti est). Ora, em Deus, a essência e os atributos, absolutos ou relativos (logo também ser criador e causa exemplar), são uma mesma e simplicíssima realidade. Logo, quem vê um atributo como *êle existe em Deus*, nêle vê realizados todos os outros; donde vê toda a essência divina (embora seja com uma intensidade de luz intelectual finita e proporcionada à capacidade de cada um). E como, em Deus, a essência não é uma realidade distinta das três Pessoas Divinas (sabemos isso por revelação e o admitem os Ontólogos), quem vê a essência divina em si mesma não pode não ver as três Pessoas divinas, i. é, a vida interna de Deus, em que consiste a "visão beatífica". Um tal conhecimento, como o demonstra a Teologia, nos tornaria bemaventurados, infalíveis e impecáveis.*

3. — *De nada valem os argumentos dos Ontólogos:*

a) A noção de "finito" é a noção de uma perfeição determinada que não vai além de um certo limite. Para saber que uma perfeição é finita, basta conhecer uma perfeição maior com a qual compará-la. Logo a noção de "finito" não pressupõe a noção de "infinito". — Da noção de "finito", não por acréscimo indefinido de novas perfeições, mas por negação de qualquer limite, sobe-se à noção de "infinito". — O "finito não nos pode fazer conhecer o "infinito" de um modo perfeito e completo, mas sim de um modo imperfeito e análogo, como será explicado melhor depois (n.º 230, VI Objeção).

b) Afirmar que a ordem lógica (do conhecimento nosso) deve corresponder à ordem ontológica (da realidade, dos seres), significa que para possuir a verdade devemos conhecer as coisas como elas são na realidade; mas não se requer para isso que devamos *cronologicamente*, conhecer primeiro os seres que primeiro existem: as causas existem antes dos seus efeitos; entretanto, geralmente é do conhecimento dos efeitos que chegamos ao das causas, haja vista, por ex., nas ciências experimentais. Donde, por ser Deus o primeiro ser existente, não se segue que deva ser o primeiro objeto conhecido por nós. — O primeiro conhecimento que temos é o do ser universal, i. é, da noção abstrata e comuníssima de "ente, coisa", que por não exprimir explicitamente nenhuma determinação especial, pode realizar-se em todas as coisas: é universal em extensão, mas paupérrimo em perfeição. Deus, pelo contrário, é o Ser universal enquanto contém todas as perfeições em grau

infinito, e por isso é necessariamente único: é universal em perfeição.

c) O caráter de universalidade e de necessidade das nossas idéias provém, como já vimos (ns. 70 e 89), da abstração universalizadora do intelecto agente. ~~E quando afirmamos que tudo conhecemos e julgamos à luz da primeira Verdade que é Deus, não queremos com isso significar ser Deus mesmo a inteligência com a qual conhecemos e o primeiro objeto conhecido, mas simplesmente que conhecemos pela luz da nossa inteligência enquanto é uma participação analógica da luz da inteligência divina, causa primeira da nossa faculdade cognitiva (n.º 102).~~

4. — O Ontologismo leva a conseqüências falsas:

a) arruína a ordem sobrenatural: se o objeto formal primário e conatural da nossa inteligência é a essência divina, segue-se que a visão beatífica (= visão da essência divina, como vimos), a qual constitui precisamente a ordem sobrenatural, também a nós é conatural como o é para Deus;

b) conduz ao Panteísmo: se Deus é o ser universal que concebemos com a noção comuníssima de "ente, ser", assim como de todas as coisas se deve dizer que são "entes, seres", assim também se deverá dizer que são Deus.

II. — O Apriorismo.

Se não vemos o próprio Deus existente, podemos conhecer-Lhe a existência real de um modo imediato, ou pelo menos demonstrá-la partindo somente da *idéia* que temos de Deus, independentemente da existência real dos seres do universo?

220. Antes de responder, é necessário lembrar algumas NOÇÕES:

1. — Uma Proposição é

— *per se nota* (= conhecível em si mesma), quando o nexó entre o sujeito e o predicado se torna evidente pela análise destes dois termos. — Isto acontece quando o predicado

ou faz parte da essência do sujeito (ex., o homem é racional);

ou é uma sua propriedade necessária (ex., o homem é capaz de rir);

ou repugna à essência ou a uma propriedade do sujeito (ex., o homem não é irracional).

Destas proposições *per se notae*

a) umas são conhecíveis em si mesmas, mas não para a nossa inteligência (= *per se notae quoad se tantum et non quoad nos*), porque o conhecimento imperfeito e analógico que temos do sujeito e do predicado não nos permite ver imediatamente o nexó necessário que os liga;

b) outras são conhecíveis imediatamente também para a nossa inteligência (= *per se notae quoad se et quoad nos*); e são

conhecidas de fato : ou apenas por alguns, quando a compreensão dos termos da proposição exige estudos que nem todos possuem; ou por todos os homens, quando estes termos são noções que todos possuem : ex., os primeiros princípios especulativos e práticos;

— *non per se nota* (= não conhecível em si mesma), quando não se pode conhecer o nexo entre o predicado e o sujeito pela simples análise dos dois termos : acontece quando o predicado exprime uma qualidade contingente, não necessária ao sujeito (ex., Pedro é médico...).

2. — O nosso *Conhecimento* de um objeto pode ser :

intuitivo (em sentido estrito, cfr. n.º 125), quando a nossa faculdade atinge o objeto imediatamente em si mesmo como *presencialmente existente* na sua realidade concreta e individual : é assim que conhecemos os nossos atos internos pela consciência e os objetos reais sensíveis pela percepção dos sentidos externos;

abstrativo, quando a nossa faculdade atinge o objeto numa representação (*species intelligibilis*, cfr. n.º 90) abstraída pela inteligência

ou do objeto mesmo, ou de outro da *mesma* espécie;

ou de um objeto de *outra* espécie, que tem contudo com o primeiro alguma semelhança, embora imperfeita.

No primeiro caso, bem como na intuição, o conhecimento é chamado *próprio* ou *quidditativo* (de *quidditas*, essência), porque nos faz conhecer a natureza do objeto como ela é em si mesma.

No segundo caso, o conhecimento é chamado *impróprio* ou *analógico*, porque da natureza do objeto nos apresenta apenas uma semelhança longínqua e imperfeita, como aquêlo cego que imaginava a côr vermelha semelhante a um toque de clarim.

3. — A *Demonstração* pode ser :

a) *a priori*, quando o termo médio, na realidade objetiva, é anterior ao predicado da conclusão. Verifica-se isto, quando no argumento *se parte de uma causa para demonstrar o efeito*, entendendo aqui por causa *qualquer razão explicativa*

ou de ordem *física* (= da realidade existente), como demonstrar que a lua tem luz, porque é iluminada pelo sol;

ou de ordem *metafísica* (= das essências consideradas em si mesmas), como demonstrar que o homem é livre, porque é inteligente;

b) *a posteriori*, quando o termo médio, na realidade objetiva, é posterior ao predicado da conclusão, i. é, quando *se parte do efeito para demonstrar a sua causa*

ou de ordem *física*, como demonstrar a existência de Deus pela existência dos seres do universo, efeitos seus;

ou de ordem *metafísica*, como provar a racionalidade do homem por meio de sua capacidade de progresso; (313)

(313) Modernamente, depois de KANT, uma demonstração é chamada *a priori*, quando se processa "independentemente da experiência"; é chamada *a posteriori*, quando o seu processo "depende da experiência".

c) *a simultaneo* (chamada também *quasi a priori*), quando o termo médio, na realidade objetiva, não é nem anterior nem posterior ao predicado da conclusão, mas é a própria essência do sujeito considerada num dos seus elementos, do qual pela análise se deduz ~~outro elemento não realmente distinto, como demonstrar que o homem é substância, porque é animal.~~

4. — A *Possibilidade* é a aptidão para existir. A possibilidade de um ser é

intrinseca, ou absoluta, quando entre os elementos da sua essência não há contradição, podendo assim achar-se todos reunidos neste mesmo ser (= *sociabilidade* dos elementos);

extrinseca, ou relativa, quando existe uma causa capaz de realizar este ser.

A possibilidade adequada e completa inclui a intrinseca e a extrinseca.

Com relação ao nosso conhecimento, a possibilidade é chamada: *positiva*, quando percebemos que não há contradição entre os vários elementos, dos quais vemos a sociabilidade; *negativa*, quando entre vários elementos não descobrimos contradição, mas não vemos positivamente a sua sociabilidade. (314)

A. — Impossibilidade de um conhecimento imediato acêrca da existência de Deus.

221. A idéia que temos de Deus é composta de noções abstraidas dos seres sensíveis. Estas noções representam os elementos essenciais de um tipo de ser, mas nada dizem, por si (= tomadas como naturezas "absolute consideratæ", n. 73), da realização dêste tipo de ser fora da inteligência.

No nosso conceito de Deus, é verdade, entre os elementos essenciais está incluída a existência (o que não acontece nos conceitos dos seres contingentes), porém é uma existência *pensada*. Mas ter na inteligência o conceito de um ser cuja essência inclui a existência, não é *ipso facto* ver que este ser

Geralmente, esta divisão coincide com a que demos no texto, mas não necessariamente.

Na ordem do conhecimento (ordem *lógica*), devem sempre as premissas ser conhecidas antes do que a conclusão, pois no processo da demonstração é da luz das premissas que provém a evidência da conclusão. — Na ordem *real* e *ontológica*, nem sempre é a mesma a relação de prioridade. Entre as realidades afirmadas nas premissas e na conclusão, tem prioridade a realidade da qual a outra depende realmente. Se a realidade dependente (posterior), é afirmada nas premissas, a demonstração é *a posteriori*; se é afirmada na conclusão, a demonstração é *a priori*.

(314) É bom notar a diferença que existe entre: *ver que não há* contradição: inferimos a possibilidade; *ver que há* contradição: inferimos a impossibilidade; *não ver* contradição: não podemos inferir nada.

existe realmente fora da inteligência: como pensar num bol com asas, não é saber e afirmar que na realidade existem de fato bols com asas. Para saber isso, não basta pensá-los, mas é necessário vê-los realmentes existentes.

Donde, para que a existência real de um ser seja imediata-
mente evidente para nós, não é suficiente um conceito abstrativo, mesmo que fôsse quiditativo, mas se requer a intuição, a visão dêste ser enquanto existente na sua realidade concreta.

Ora de Deus não temos nem podemos ter naturalmente uma visão imediata, como vimos na refutação do Ontologismo.

Logo a existência real de Deus não pode ser para nós um conhecimento imediato: a proposição *Deus existe* não pode ser imediatamente evidente para nós (*non est per se nota quoad nos*).

E a razão é porque a nossa inteligência não é a *causa* nem a *medida* da realidade das coisas: só com o pensar uma coisa, não fazemos que esta coisa exista realmente fora da nossa inteligência.

B. — Ineficácia do Argumento Ontológico.

222. Se a existência de Deus não nos é imediatamente evidente, podemos demonstrá-la? Como?

Todos concedem a impossibilidade da demonstração *estritamente a priori*, que parte de uma causa real e anterior ao seu efeito, pois Deus não tem causa, sendo o Ser primeiro e supremo do qual tudo depende.

Mas não faltou quem julgasse poder apresentar uma prova eficaz, *quasi a priori, a simultaneo*, sem sair da noção que temos de Deus. É o argumento que, embora com muita impropriedade de expressão, se costumou chamar *Ontológico*, ou de *Santo Anselmo*, seu primeiro autor.

Foi defendido o valor dêste argumento principalmente por SANTO ANSELMO (1033-1109), DESCARTES (1596-1650), LEIBNIZ (1644-1716), os quais porém apresentavam também outras espécies de argumentos eficazes. — Entre os modernos, retomaram o argumento alguns cartesianos ecléticos, como VICTOR COUSIN (1792-1867), E. SAISSET (1814-1863), FR. BOUILLIER (1813-1899); os idealistas J. LACHELIER (1832-1918) e O. HAMELIN (1856-1907). — Entre os escolásticos contemporâneos, admitem-no LEPIDI O. P., DE MUNNYNK O. P., AURIAULT S. J., A. BOUYSSONIE: o que fez renascer as discussões sobre êste argumento.

O argumento ontológico foi logo refutado pelo contemporâneo de SANTO ANSELMO, o frade GAUNILLO no seu *Liber pro insipiente* e

depois por PEDRO LOMBARDO, STO. TOMÁS e pelos ESCOLÁSTICOS em geral, por KANT... (315)

REFUTAÇÃO GERAL do Argumento Ontológico.

223. Parte este Argumento de uma idéia de Deus determinada que todos têm, mesmo os Ateus, e tomando como termo médio do raciocínio unicamente esta idéia considerada nos elementos que a constituem, pela análise faz ver que entre estes elementos também está a existência real. Até aqui, está certo. — Mas em vez de concluir, *hipoteticamente*: “Logo, SE esta idéia se acha realizada num ser fora da nossa inteligência, este ser existe em virtude da própria essência”, conclusão perfeitamente legítima; conclui *categoricamente*: “Logo, existe fora da nossa inteligência um ser que realiza esta nossa idéia de Deus, i. é, logo existe Deus.”

Como se vê, há no argumento uma passagem da ordem *ideal* dos conceitos, para a ordem *real* dos seres. É legítima esta passagem?

Afirmam-no os fautores do argumento ontológico, não quando se trata de idéias de seres contingentes cuja existência não lhes é essencial, mas somente *neste nosso caso* da idéia de Deus, o Ser Máximo, Infinito, Necessário, por causa do caráter especial e único desta idéia, que inclui a própria existência entre os seus elementos essenciais.

Mas esta razão nada prova. Com efeito:

A existência real pode existir e ser considerada ou como *pensada* somente ou como *atualizada e realizada* de fato. Considerada somente como *pensada*, é o conceito de existência real, é a existência real indicada e enunciada (*signata*) no pensamento que se acha na mente. Considerada como *atualizada e realizada*, é o fato de existir na realidade, é a existência real em exercício atual (*exercite*) num ser que se acha fora da inteligência, na realidade.

Ao analisar a noção de Deus, Ser supremo, assim com vejo que lhe é essencial a infinidade... assim vejo que lhe é essencial também a assedade, i. é, o não ser produzido por outro, mas existir em virtude da sua essência, e dêste modo vejo que a existência lhe

(315) Não foi portanto KANT, como se afirmou, o primeiro a perceber e resolver o sofisma. — É preciso muita má fé em certas escolas filosóficas para tomar em consideração apenas este argumento ontológico, como se fôra nêle que estribamos a nossa afirmação da existência real de Deus.

Sobre o argumento ontológico, cfr. DESCOQS, obra cit., pp. 607-637. com abundante bibliografia nas pp. 617-8.

deve ser essencial. — Mas, na noção de Deus, esta existência real se acha só como pensada, como indicada e enunciada (*signata*) entre os elementos essenciais *pensados*, não porém como realizada de fato e em exercício atual (*exercite*) num ser fora da minha inteligência. — Por isso, como na conclusão os termos não podem ter ~~extensão maior e significação diversa da que tiveram nas premissas~~, a conclusão lógica e legítima do argumento ontológico só pode ser: “Logo, Deus é por nós concebido como tendo necessariamente a existência na sua essência”. E enquanto permanecermos fechados na consideração da Idéa, não poderemos saber se esta essência de Deus é algo de real ou somente uma concepção da nossa mente, e por conseguinte nem concluir: “Logo, Deus existe na realidade”. (316) Pois também a nossa noção da essência divina, como todas as outras noções nossas é *abstrativa*: embora diversa das outras noções por incluir entre seus elementos a existência (*signata*), contudo, como as outras, ela abstral do exercício, atual e de fato, da existência (*exercita*).

Logo, também no caso da nossa Idéa de Deus, é *ilegítima* a passagem da ordem ideal para a ordem real.

224. Se do conceito que temos de Deus não podemos deduzir que Deus existe de fato, poderemos talvez deduzir pelo menos a sua *possibilidade* de existir? Se do conceito, pela simples análise, não podemos afirmar a sua realização de fato (Deus como *realmente existente*), podemos talvez afirmar a possibilidade da realização (Deus como *possível*)?

Nem isso, porque, além de abstrativo, o nosso conceito de Deus é também meramente *analógico* e *imperfeito*.

É possível só o que não inclui contradição. Ver a possibilidade consiste, pois, não apenas em não descobrir contradição, mas em ver *positivamente* que não há de fato contradição. — Mas como posso ver que uma essência não inclui contradição, se não conheço esta essência completamente e como está em si mesma, se não conheço a natureza própria e adequada dos elementos que a constituem, i. é, se não tenho dela um conceito *quiditativo*? Conhecê-la incompletamente e só analogicamente não basta: como não basta, para afirmar que um livro não contém nenhuma falsidade, ter lido apenas algumas páginas, ou ter lido tudo mas sem compreender.

Ora o nosso conceito de Deus não é, nem pode ser quiditativo, mas somente muito incompleto, imperfeito e analógico:

a) *não é nem pode ser quiditativo*: pois, para isso deveríamos conhecer a Deus ou direta e imediatamente em si mesmo ou

(316) Cfr. Sro. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 2, a. 1, in c. e ad 2um.

num outro ser da mesma espécie; direta e imediatamente em si mesmo é impossível, pela desproporção entre Deus e a nossa faculdade (n.º 219); outro ser da mesma espécie não há, porque Deus é necessariamente único, e mesmo que houvesse, seria infinito e por conseguinte também inatingível em si mesmo:

b) *mas somente muito incompleto e analógico*: pois o formamos e como que o construímos juntando as várias perfeições encontradas nos seres finitos, eliminando porém todos os limites e também o modo imperfeito com que estas perfeições existem nos seres finitos. Daí se segue que os elementos do nosso conceito de Deus, não são simples *dados* abstraídos tais quais dos seres existentes, mas elaborações da nossa inteligência, que julgamos dever-se verificar no ser infinito, de um modo porém diverso daquele que conhecemos como positivamente possível nos seres finitos. Por isso, *a priori*, pela simples análise, não podemos saber se este nosso conceito de Deus é verdadeiramente *objetivo* e não uma pura quimera e ficção inventada pela nossa mente, i. é, ignoramos se pode ou não pode existir de fato um ser que o realize.

Não encontramos contradição no nosso conceito de Deus, por isso foi possível construí-lo e não podemos julgá-lo positivamente impossível; mas nem tampouco vemos *positivamente* a sua possibilidade, por isso não podemos afirmar a sua possibilidade real e positiva.

Deveríamos compreender como é que em Deus são *compossíveis* todas as suas perfeições, por ex., a imutabilidade com a liberdade; como é que qualquer perfeição, por ex., a sabedoria, pode ser a essência divina, i. é, ser *substância* e *subsistente*, e não como em nós qualidade accidental; como é que a existência pode constituir a sua essência; como é que uma *única forma* real subsistente pode ser juntamente todas as perfeições: justiça e misericórdia, imutabilidade e liberdade, inteligência e vontade e onipotência e sabedoria, etc..., pois, como veremos, Deus não é um agregado de perfeições realmente distintas entre si, mas uma essência simplicíssima sem nenhuma composição de partes. Sabemos por demonstração que deve ser assim em Deus, senão Ele deixaria de ser o Ser supremo, independente, incausado e infinito. Mas a intrínseca e positiva possibilidade de um tal ser nos escapa e fica-nos desconhecida.

Logo, pela simples análise do nosso conceito de Deus, não podemos afirmar *positivamente* que Deus é realmente possível. (317)

(317) Mesmo tratando-se de seres finitos, é-nos impossível conhecer *a priori* a sua possibilidade real, porque não conhecemos as essências senão pelas propriedades que nos manifestam, de modo que a sua natureza íntima nos escapa (n.º 62). Pode existir um cavalo verde? Não sabemos. Não vemos nisso positivamente uma contradição, mas ignorando o que exige intimamente a natureza do cavalo, não podemos afirmar que lhe é compatível a cor verde. Para sabê-lo, é preciso recorrer à expe-

— Mas se nem a possibilidade da existência real de Deus podemos conhecer, como poderemos afirmar-Lhe a existência real de fato?

Respondo: não ficando na ordem lógica dos conceitos, não pelo caminho dos Aprioristas, não pelo argumento Ontológico; mas por demonstração *a posteriori*, partindo da existência real (*exercita*) dos seres finitos, que pressupõe necessariamente a existência real (também *exercita*) do Ser Infinito. Demonstrada a realidade da existência de Deus, afirmaremos, então, a sua possibilidade positiva, em virtude do axioma evidente: "*ab esse ad posse valet illatio*", i. é, o que existe de fato certamente é possível. Sabemos que é possível, sem contudo ver positivamente como seja em si possível. — Reconhecida esta possibilidade de fato, ficamos sabendo que são objetivos os elementos já contidos na nossa idéia de Deus, bem como todos os outros que a análise nos mostrar necessariamente conexos com êles.

225. Fácil será agora entender a solução das várias formas sob as quais foi apresentado o Argumento Ontológico.

ARGUMENTO DE SANTO ANSELMO. — Querendo, no seu *Proslogium* (c. 1-3), colocar-se num terreno comum com os ateus e partir de uma afirmação admitida também por êles, a fim de melhor convencê-los ou reduzi-los à contradição, argumenta assim: *O conceito que todos, inclusive os ateus, têm de Deus, é o de um ser maior do que o qual não se pode pensar. Ora no conceito do ser maior do que o qual não se pode pensar está necessariamente incluída a existência real, pois é mais existir também na realidade do que só no pensamento. Logo quem admite o conceito de Deus deve também admitir a sua existência real. Donde os ateus ou deixam de ser ateus ou se contradizem.*

RESPOSTA. — *Concedo a Maior. Distingo a Menor:* Ora... está incluída a existência real: como *pensada* (como *signata*), na ordem lógica, como elemento constitutivo do conceito, *concedo*; como *realizada* (como *exercita*) de fato num ser, na ordem real, *nego*. *Distingo* do mesmo modo a Conclusão: Logo... deve admitir a existência real: como *pensada*..., *concedo*; como *realizada*..., i. é, deve admitir que de fato existe na realidade êste ser maior possível, *nego*.

O argumento conduz apenas a um conhecimento mais explícito dos predicados incluídos na noção de Deus, não demonstra que a êste conceito corresponda na realidade, fora da nossa inteligência, um ser existente. Tanto na ordem lógica, ideal, do conceito, como na ordem ontológica, real, dos seres, a essência tem os mes-

riência que nos apresente de fato um cavalo verde ou pelo menos alguma realidade existente e conexa com esta possibilidade. (Cfr. Descartes, obra cit., Vol. I, pp. 622-3).

mos predicados : *ideais e pensados*, na ordem lógica; *reais e existentes*, na ordem ontológica. Mas, como vimos, não é legítimo passar *a priori* da ordem ideal para a ordem real. A afirmação : “Deve necessariamente existir o ser que na sua essência inclui a existência” é verdadeira ou na ordem real ou somente na ordem ideal, conforme esta essência ou existe de fato na realidade ou é somente pensada. Porém, só com o pensá-la não fazemos que esta essência exista na ordem real. O fato da sua existência real fica ainda por ser demonstrado. Antes desta demonstração, nem afirmamos nem negamos, mas *ignoramos* a existência real dêste Ser Máximo. — Nem os ateus, ao admitir o conceito de Deus e negar a sua realização, se contradizem, pois não afirmam e negam a mesma coisa sob o *mesmo aspecto* : afirmam a existência pensada, negam a existência realizada.

ARGUMENTO DE DESCARTES. — *Todo atributo, que está contido na idéia clara e distinta de um sujeito, deve ser afirmado com certeza dêste mesmo sujeito. Ora, na idéia clara e distinta de Deus, Ser Infinito e Perfeitíssimo, está contida a existência real, pois é uma perfeição. Logo se deve afirmar de Deus a existência real, i. é, logo Deus existe.*

RESPOSTA. — *Distingo a Maior* : Todo atributo deve ser afirmado... : na mesma ordem em que está o sujeito, i. é, ou como pensado se o sujeito está somente na ordem ideal, ou como realizado se consta por outra via que o sujeito existe na ordem real, *concedo*; necessariamente como realizado num sujeito existente, antes de constar por outra via que o sujeito existe na ordem real, *nego*. — *Distingo a Menor* : Na idéia... está contida a existência real : como pensada, *concedo*; como realizada de fato num ser existente fora da inteligência, *nego*. — *Donde distingo igualmente a Conclusão* : Deve-se afirmar a existência real : como pensada, *concedo*; como realizada... *subdistingo* : se por outra via constar que Deus existe realmente fora da inteligência, *concedo*; se ainda não constar, *nego*.

É sempre o mesmo sofisma : pelo fato de saber o que está contido numa noção, querer afirmar sem mais a realização desta noção num ser realmente existente fora da nossa inteligência.

ARGUMENTO DE LEIBNIZ. — Julgou Leibniz obviar à ineficácia das formas precedentes introduzindo a noção de possibilidade : *O ser perfeitíssimo, se é possível, existe. Ora êle deve ser admitido ao menos como possível. Logo existe.*

RESPOSTA. — Na solução dêste argumento, nem todos os autores procedem do mesmo modo. O vício do argumento, para uns, consiste na passagem, ilegítima mesmo neste caso, da ordem ideal para a ordem real; para outros, consiste em supor Leibniz que nos seja conhecível a possibilidade positiva do ser perfeitíssimo pela simples análise do conceito que dêle temos, sem recorrermos à experiência. De fato, o argumento parece defeituoso por *ambos* os motivos:

unicamente do nosso conceito não podemos inferir nem a possibilidade positiva, nem a existência real do ser perfeitíssimo. Por isso,

Distingo a Maior : Se é possível na ordem ideal, enquanto não encontramos nenhuma contradição no seu conceito, êle existe também nesta ordem ideal, como ser pensado, concedo; podemos inferir que êle existe realmente, fora da inteligência, como ser real, *subdistingo* : somente pelo nosso conceito, *nego*; se por outra via, *a posteriori*, fôr provada a realidade da sua essência, *concedo*. — *Distingo a Menor* : Deve ser admitida a possibilidade : negativa, na ordem ideal, como ser pensado, enquanto no seu conceito não encontramos contradição, *concedo*; positiva, enquanto vemos que de fato não encerra contradição, de modo a poder existir fora da inteligência como ser real, *subdistingo* : unicamente pela análise do nosso conceito, *nego*; recorrendo à experiência, por demonstração *a posteriori*, *concedo*. — *Distingo a Conclusão* : Logo existe : como ser pensado, *concedo*; como ser real, *subdistingo* : inferindo esta existência real (*exercita*) : da simples análise do nosso conceito, *nego*; da experiência, por argumento *a posteriori*, *concedo*.

A explicação destas distinções já foi dada acima (ns. 223 e 224). De nenhuma essência, só pelo conceito que dela temos, podemos conhecer a possibilidade positiva e real; muito menos da essência divina, da qual temos apenas um conhecimento muito analógico e imperfeito. Mas, mesmo reconhecida como positiva e real, a possibilidade de uma essência, enquanto fôr somente *concebida* na mente, pode apenas dar a conhecer o modo como deve existir esta essência, *SE* existe; não porém o fato da sua existência na realidade fora da inteligência.

Aos seres finitos, em que a existência não é elemento essencial, vemos que compete um modo de existir *contingente* (podem existir, podem não existir). Pelo contrário, tratando-se de Deus, ser necessário, onde a existência é a essência, vemos que o existir não pode ser uma contingência que Lhe advenha de fora, mas é uma *necessidade* essencial; vemos, por conseguinte, que Deus não pode *começar* a existir, mas que Lhe compete existir necessariamente e desde sempre. Todas estas inferências são verdadeiras, quer na ordem ideal do pensamento, enquanto permanecemos na análise do conceito; quer na ordem real dos seres, se de fato existe realmente o ser necessário. Por isso, podemos inferir : *SE* o ser necessário existe na realidade, a sua existência é necessária e eterna. Mas podemos sem mais afirmar categoricamente que êle existe de fato ?

Afirmam-no Leibniz e quem com êle admite como legítima, no caso de Deus, a passagem da possibilidade positiva concebida para a sua realização de fato. Tentam provar esta legitimidade com o seguinte argumento : *O Ser necessário, se não existisse realmente seria impossível : pois, nesta hipótese, deveria, para existir, receber de outro a sua existência, o que repugna à sua essência de ser necessário (ens a se, non ab alio) . Logo, conceber o ser necessário como positivamente possível, é concebê-lo como existente realmente : concebê-lo como possível e como não existente realmente, seria con-*

cebê-lo simultâneamente como possível e como impossível, o que é contraditório. Donde é legítima, no caso do ser necessário, a passagem da possibilidade positiva pensada para a existência real.

RESPOSTA. — Novamente, dèste argumento segue-se apenas que ~~no nosso conceito do ser necessário, reconhecido como possível, deve ser concebida~~, i. é, incluída *ut signata*, a existência real; e que, por conseguinte, seria falso e contraditório, um conceito que do ser necessário *excluísse* e *negasse* positivamente esta existência real. Mas estamos ainda na ordem ideal dos conceitos, trata-se apenas da coerência do pensamento consigo mesmo; e não ficou ainda provado com isso, que, permanecendo nesta ordem, salvamos se a êste nosso conceito corresponde ou não, de fato, na realidade, um ser necessário existente *exercite*, pois desta existência *exercita* prescindem todos os nossos conceitos, por serem abstrativos. Nem esta ignorância se opõe à objetividade do nosso conhecimento, porque, como vimos, o conteúdo do conceito de Deus não é um dado apresentado tal qual nas percepções sensíveis de seres existentes, mas uma elaboração da nossa inteligência (n.º 224), que não podemos *ipso facto* afirmar realmente existente, por não ser a nossa inteligência a causa e a medida das coisas.

É certo que na ordem dos *necessários*, o que existe, existe necessariamente; o que não existe, é impossível. Por isso, em Deus, Ser necessário, o que é possível, de fato existe e necessariamente. Mas, como dizíamos, isto se verifica quer na ordem real, quer na ordem ideal. Em Deus realmente existente fora da inteligência, a necessidade de existir é real, exercida de fato; o que é possível, existe de fato, necessária e não contingentemente. Em Deus pensado na inteligência, i. é, no conceito de Deus, a necessidade de existir é ideal, *signata*; o que é possível, não é possível no sentido de contingente em oposição a necessário, mas permanece possível em oposição a atualizado, não enquanto esta atualização é positivamente negada, mas enquanto dela se prescinde e é ainda ignorada.

Logo, no nosso conceito de Deus, por não se poder negar esta existência exercida de fato, não se segue que devamos afirmá-la positivamente; podemos ainda ignorá-la, porque o conceito prescinde dela. Esta é a única posição logicamente legítima, enquanto permanecemos, como faz o argumento ontológico, na ordem ideal do pensamento, na análise mental do conceito abstrativo de uma essência *absolute consideratae* (n.º 73). Sòmente recorrendo à experiência, que nos apresenta seres contingentes e finitos existentes de fato (*exercite*), e demonstrando que nem tudo o que existe de fato pode ser contingente e finito, poderemos deduzir a necessidade e o fato de existência real do ser perfeitíssimo: só então sabermos positiva e categòricamente que êle existe verdadeiramente. (318)

(318) De modo semelhante se resolvem as formas do argumento ontológico apresentadas por alguns escolásticos contemporâneos. Cfr.,

ARTIGO QUARTO

O PROCESSO INTELECTUAL LEGÍTIMO E EFICAZ:
A DEMONSTRAÇÃO "A POSTERIORI"

Depois de provadas a ineficácia dos processos anti-intelectualistas e a impossibilidade de uma intuição de Deus e de um conhecimento imediato ou "quasi a priori" da sua existência real, só resta a demonstração *a posteriori*. É legítimo este caminho? Respondemos com a

TESE XIV. — Da existência real do universo sensível deduz-se legitimamente a existência real de Deus.

Posição da Tese.

226. 1) A demonstração *a posteriori* parte do que na ordem ontológica e real é posterior (o efeito) para subir ao que é anterior (a sua causa). É preciso, porém, que na ordem lógica do conhecimento seja o efeito conhecido por primeiro, para dêste conhecimento poder chegar ao da causa. (Cfr. n. 220, 3.º.)

2) A noção de um ser é *clara* ou *obscura*, conforme nos permite distinguir este ser de todos os outros, ou não. — A noção clara é *distinta* ou *confusa*, conforme exprime e dá a conhecer explicitamente os elementos essenciais do ser, ou não. — A noção de Deus pressuposta ao argumento *a posteriori* é a noção *clara* e *confusa* que todos entendem ao pronunciar o *nome* de Deus: o Ser supremo, do qual tudo depende. A noção distinta (embora analógica) de Deus só será obtida como resultado dos vários argumentos: pois, como veremos, cada um dêles nos leva a Deus, reconhecido sob um aspecto distinto e diferente.

3) Este processo é o caminho dos FATOS, i. é, da *realidade das coisas* como elas se apresentam à nossa observação mesmo comum e à nossa análise: subimos dos seres reais existentes, reconhecidos como efeitos criados, para o Ser real incriado e Criador dêles.

por ex., a crítica que R. JOLIVET fêz da forma dada por BOUYSSONIE, na *Revue Apologétique*, agosto de 1931, pp. 154-161. Citado em DESCOQS, obra cit., pp. 628-632.

4) Caminho já indicado na *Sagrada Escritura* (319), ensinado pela *Igreja* (320) e seguido sempre pela *Filosofia peregrina* desde ANAXÁGORAS, ARISTÓTELES... até hoje, bem como pelos maiores gênios em qualquer ramo do saber humano.

5) Negam a legitimidade da demonstração *a posteriori* dos sistemas que refutamos até aqui, enquanto apresentam os seus processos como exclusivos.

Demonstração.

227. É possível e legítima a demonstração *a posteriori* quando existem seres que apresentam evidentemente o caráter de *efeito* e que nós conhecemos melhor e antes de conhecer a sua causa: pois, como o efeito depende essencialmente da sua causa, o fato da existência real de um efeito exige necessariamente a existência real da sua causa. (STO. TOMÁS, I, q. 2, a. 2.)

Ora os seres visíveis dêste universo:

a) são *para nós* mais conhecíveis do que Deus (embora em si mesmo, *quoad se*, seja Deus mais conhecível) e os conhecemos de fato antes de conhecermos a Deus: pois, são o objeto proporcionado, próprio e imediato, da nossa inteligência; Deus, pelo contrário, não é atingível imediatamente em si mesmo pelas forças naturais da nossa inteligência, como vimos ao refutar os Ontólogos (n. 219);

b) apresentam-se evidentemente como seres movidos, causados, contingentes, limitados em suas perfeições e ordena-

(319) Por exemplo: no Livro da *Sabedoria* (cap. XII, vers. 1-9): "Vãos são todos os homens a quem falta o conhecimento de Deus, e que dos bens visíveis não souberam conhecer Aquêle que é, nem pela consideração das obras reconheceram o Artífice..."; — na Epíst. de S. Paulo aos *Romanos* (cap. I, vers. 18-21): "... pois as perfeições invisíveis d'Ele (Deus) desde a criação do mundo, pelas coisas que foram feitas, se tornam visíveis à inteligência, de tal modo que são inexcusáveis (os que não conhecem a Deus)...".

(320) Por exemplo: no Concílio do *Vaticano*, que, na secção III, canon 1.º, definiu a possibilidade para a nossa razão com sua luz natural de conhecer com certeza a Deus, uno e verdadeiro, Criador e Senhor nosso (DENZINGER-BANNWARTH, n.º 1806); — no *Juramento Antimodernista* imposto pelo Papa S. Pio X aos Professores de disciplinas sacras, em que é apontada explicitamente a demonstração "a posteriori": "*tamquam causam per effectum certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse...*"; — no *Elenco das Proposições* contra o Fideísmo e Tradicionalismo (DENZ.-B., ns. 1622 e segs., ns. 1650 e segs.); — no *Elenco de novas Proposições* contra o Modernismo, publicadas pela Congregação do *Santo Offício*, em 1-XII-1924: cfr. trad. franc. na *Documentation Catholique*, 1925, t. 1, pp. 771-773. (Citados por DESCOQS, obra cit., I, pp. 148-150).

dos em si e entre si; e a função dos argumentos consistirá precisamente em evidenciar que a *razão suficiente e adequada* destes caracteres não se acha nos mesmos seres, mas *única-mente num Ser distinto deles*, que seja movente não-movido, ~~causa não causada, necessário, infinitamente perfeito e orde-nador~~ supremo e criador; donde aparecerá que os seres do uni-verso são verdadeiramente *efeitos*, que a sua existência real está *necessariamente conexa* com a existência real de outro Ser superior, do qual dependem.

Logo, da existência real dos seres visíveis do universo podemos legitimamente e devemos necessariamente deduzir com certeza a existência real de um Ser superior. Causa suprema da qual todos dependem, e a quem chamamos *Deus*.

228. OBSERVAÇÃO. — Como vemos, a eficácia do argumento *a posteriori* está baseada na existência de um *nexo real de dependência* que os seres do universo têm para com Deus: dependência que a razão descobre ao analisar as propriedades destes seres e da qual, ao procurar-lhe a razão suficiente, se vê constringida a elevar-se até Deus. Neste processo, começamos por conhecer os seres que são efeitos, não porém imediatamente *enquanto* são efeitos, não logo debaixo do conceito de efeitos; depois, analisando os caracteres destes seres, reconhecemos que são efeitos, conhecemo-los *como* efeitos; finalmente, dos seres, conhecidos já como efeitos, demonstramos a existência da causa, e, em última análise, da causa primeira: *Deus*.

OBJEÇÕES

229. Contra a possibilidade ou a legitimidade deste processo levantaram objeções os *Anti-intelectualistas*: fenomenistas, idealistas e agnósticos dos vários matizes (321). Vejamos algumas.

I OBJEÇÃO. — Foi o homem quem "criou" Deus, para explicar os fenômenos do universo.

RESPOSTA. — Assim como Newton não criou, mas descobriu a atração, como explicação da queda livre dos corpos; assim a razão não criou, mas achou por dedução que a *única* explicação *possível*, suficiente e adequada, da existência dos seres visíveis é a existência real de Deus.

(321) Umas já foram refutadas na exposição destes sistemas, outras encontrarão lugar mais apropriado depois de cada argumento acerca da existência de Deus.

II OBJEÇÃO. — Mas isto é até agora. Talvez que, com uma percepção mais profunda e completa dos fenômenos, a Ciência poderá no futuro explicar tudo prescindindo de Deus.

RESPOSTA. — Impossível, pois a Ciência experimental só pode achar explicações experimentais, ~~causas segundas e subordinadas.~~ Os fenômenos naturais, ainda que percebidos em toda a sua compreensão, sempre aparecerão com suas *propriedades essenciais* de contingência, mutabilidade..., e por conseguinte de dependência de uma causa primeira. Não consiste o progresso do conhecimento humano em negar o que a razão já demonstrou com evidência, mas em acrescentar ao patrimônio adquirido novas conclusões certas. — A necessidade da existência de Deus não é uma hipótese, que permite dar do universo uma explicação provisória, em falta de outra melhor; mas a razão vê positivamente que é a *única* explicação suficiente possível. Quem a rejeita, não confia num futuro mais ou menos remoto para substituí-la, mas declara abertamente que para nós o Universo é ou um *Enigma* para sempre indecifrável (o *ignoramus et ignorabimus* dos Positivistas) ou um *Absurdo* inintelligível e sem razão de ser (o *Absurdismo* de Camus, Sartre...) (322). — Não foi a ignorância que "criou" Deus, mas muito pelo contrário, é precisamente o progresso da Ciência que, tornando mais evidente a harmonia e a finalidade dos seres visíveis, põe cada vez mais em evidência a necessidade de um Ordenador supremo. Hoje, como ontem e talvez mais, é reconhecido entre os sábios o valor da afirmação do célebre físico HERN : "A existência de Deus é uma verdade matemática e a última palavra da Ciência moderna"

III OBJEÇÃO. — Sem termos antes uma idéia do que pretendemos demonstrar, é impossível a demonstração. Ora, acêrca de Deus, não conhecendo a essência divina, ignoramos que coisa pretendemos demonstrar. Logo é impossível a demonstração.

RESPOSTA. — *Distingo a Maior* : Sem termos..., é impossível a demonstração : sem ter antes *nenhuma* idéia, nem distinta nem clara, nem quiditativa, nem analógica, *concedo*; sem ter antes uma idéia distinta e quiditativa, mas tendo uma idéia clara e analógica, *nego*. — *Contradistingo a Menor e Nego a Conseqüência e a Conclusão.* (323) Cfr. o que foi dito no n.º 226, 2.º.

230. IV OBJEÇÃO. — De um efeito só se pode legitimamente deduzir a sua causa própria e proporcionada. Ora Deus, que, se existe, é infinito, não é a causa própria e proporcionada dos seres

(322) Cfr. o que já dissemos dêste Absurdismo nos ns. 126, 8.º; 129; 130, 8.º; 132.

(323) *Contradistinguir a Menor* é negar o que se concedeu na *Maior* e conceder o que se *negou*. Fica então evidente que o silogismo contém na realidade quatro termos, sendo o termo médio tomado em duas significações diferentes; donde, não há mais conseqüência alguma e por conseguinte não ficou demonstrada a Conclusão. Por isso, logicamente se devem negar a Conseqüência e a Conclusão.

do universo que são finitos. Logo não pode Deus ser deduzido dos seres do universo.

RESPOSTA. — *Distingo a Maior*: De um efelto... a sua causa própria e proporcionada: i. é, que tenha a mesma natureza e perfeição que o efelto, *nego*; i. é, a única que seja capaz de produzir o efelto e por conseguinte de fornecer a razão suficiente da existência dêste efelto, *concedo*. — *Contradistingo a Menor e Nego a Conseqüência e a Conclusão*.

A essência dos seres do universo é finita, mas a sua existência real, sendo contingente (pois podem existir e podem não existir), não pode encontrar uma razão suficiente adequada senão num ser não contingente, não dependente de outro no existir e no causar, i. é, num ser necessário e supremo, qual é o ser que entendemos designar com o nome de Deus.

V OBJEÇÃO. — Não se pode deduzir de uma coisa senão o que nela está contido. Ora nos seres do universo não está contido Deus. Logo dêstes seres não podemos deduzir Deus.

RESPOSTA. — *Distingo a Maior*: Não se pode... senão o que nela está contido: ou como elemento intrínseco ou como pressuposto necessário, *concedo*; só como elemento intrínseco, *nego*. — *Contradistingo a Menor*: Ora... não está contido Deus: como elemento intrínseco, *concedo*; nem como pressuposto necessário para explicar a existência dêstes seres, *nego*. Donde, *Nego a Conseqüência e a Conclusão*.

A dedução *a posteriori* consiste, não numa extração física como tirar uma moeda de uma carteira, mas na necessidade absoluta de admitir todas as causas necessárias para ter a razão suficiente de um ser cuja existência real constatamos. Estas causas são internas: os elementos da essência; ou externas: a causa eficiente que produziu o ser e a causa final em função da qual foi produzido.

Na constituição e mecanismo intrínseco do relógio, não está contido o relojoeiro, mas a existência do relógio pressupõe necessariamente a do relojoeiro. Assim também, Deus não é um elemento intrínseco, constitutivo dos seres visíveis; mas o fato da existência real dêstes, para ter a sua razão suficiente e explicação racional adequada, pressupõe necessariamente a existência real de Deus. É isso mesmo que o argumento *a posteriori* demonstra. Por isso, êle conclui legitimamente da existência real dos seres para a existência real de Deus.

VI OBJEÇÃO. — Mas do finito só se pode tirar o finito e não o infinito.

RESPOSTA. — Da existência do finito não se pode tirar a existência do infinito, causa primeira do finito, *nego*; da essência do finito não se pode tirar o conhecimento da essência do infinito, *distingo*: não um conhecimento próprio, quiditativo, adequado e perfeito, *concedo*; nem um conhecimento analógico, incompleto e imperfeito, *nego*.

II OBJEÇÃO. — Mas isto é até agora. Talvez que, com uma percepção mais profunda e completa dos fenômenos, a Ciência poderá no futuro explicar tudo prescindindo de Deus.

RESPOSTA. — Impossível, pois a Ciência experimental só pode ~~achar explicações experimentais, causas segundas e subordinadas.~~ Os fenômenos naturais, ainda que percebidos em toda a sua compreensão, sempre aparecerão com suas *propriedades essenciais* de contingência, mutabilidade..., e por conseguinte de dependência de uma causa primeira. Não consiste o progresso do conhecimento humano em negar o que a razão já demonstrou com evidência, mas em acrescentar ao patrimônio adquirido novas conclusões certas. — A necessidade da existência de Deus não é uma hipótese, que permite dar do universo *uma* explicação *provisória*, em falta de outra melhor; mas a razão *vê positivamente* que é a *única* explicação suficiente *possível*. Quem a rejeita, não confia num futuro mais ou menos remoto para substituí-la, mas declara abertamente que para nós o Universo é ou um *Enigma* para sempre indecifrável (o *ignoramus et ignorabimus* dos Positivistas) ou um *Absurdo* ininteligível e sem razão de ser (o *Absurdismo* de Camus, Sartre...) (322). — Não foi a ignorância que "criou" Deus, mas muito pelo contrário, é precisamente o progresso da Ciência que, tornando mais evidente a harmonia e a finalidade dos seres visíveis, põe cada vez mais em evidência a necessidade de um Ordenador supremo. Hoje, como ontem e talvez mais, é reconhecido entre os sábios o valor da afirmação do célebre físico HIRN: "A existência de Deus é uma verdade matemática e a última palavra da Ciência moderna".

III OBJEÇÃO. — Sem termos antes uma *idéia* do que pretendemos demonstrar, é impossível a demonstração. Ora, acêrca de Deus, não conhecendo a essência divina, ignoramos que coisa pretendemos demonstrar. Logo é impossível a demonstração.

RESPOSTA. — *Distingo* a *Mayor*: Sem termos..., é impossível a demonstração: sem ter antes *nenhuma* *idéia*, nem distinta nem clara, nem *quidditativa*, nem analógica, *concedo*; sem ter antes uma *idéia* distinta e *quidditativa*, mas tendo uma *idéia* clara e analógica, *nego*. — *Contradistingo* a *Menor* e *Nego* a *Conseqüência* e a *Conclusão*. (323) Cfr. o que foi dito no n.º 228, 2.º.

230. IV OBJEÇÃO. — De um efeito só se pode legitimamente deduzir a sua causa própria e proporcionada. Ora Deus, que, se existe, é infinito, não é a causa própria e proporcionada dos seres

(322) Cfr. o que já dissemos dêste Absurdismo nos ns. 128, 8.º; 129; 130, 8.º; 132.

(323) *Contradistinguir* a *Menor* é negar o que se concedeu na *Mayor* e conceder o que se *negou*. Fica então evidente que o *silogismo* contém na realidade quatro termos, sendo o termo médio tomado em duas significações diferentes; donde, não há mais *conseqüência* alguma e por conseguinte não ficou demonstrada a *Conclusão*. Por isso, logicamente se devem negar a *Conseqüência* e a *Conclusão*.

do universo que são finitos. Logo não pode Deus ser deduzido dos seres do universo.

RESPOSTA. — *Distingo* a Maior : De um efeito... a sua causa própria e proporcionada : i. é, que tenha a mesma natureza e perfeição que o efeito, *nego*; i. é, a única que seja capaz de produzir o efeito e por conseguinte de fornecer a razão suficiente da existência dêste efeito, *concedo*. — *Contradistingo* a Menor e *Nego* a Conseqüência e a Conclusão.

A essência dos seres do universo é finita, mas a sua existência real, sendo contingente (pois podem existir e podem não existir), não pode encontrar uma razão suficiente adequada senão num ser não contingente, não dependente de outro no existir e no causar, i. é, num ser necessário e supremo, qual é o ser que entendemos designar com o nome de Deus.

V OBJEÇÃO. — Não se pode deduzir de uma coisa senão o que nela está contido. Ora nos seres do universo não está contido Deus. Logo dêstes seres não podemos deduzir Deus.

RESPOSTA. — *Distingo* a Maior : Não se pode... senão o que nela está contido : ou como elemento intrínseco ou como pressuposto necessário, *concedo*; só como elemento intrínseco, *nego*. — *Contradistingo* a Menor : Ora... não está contido Deus : como elemento intrínseco, *concedo*; nem como pressuposto necessário para explicar a existência dêstes seres, *nego*. Donde, *Nego* a Conseqüência e a Conclusão.

A dedução *a posteriori* consiste, não numa extração física como tirar uma moeda de uma carteira, mas na necessidade absoluta de admitir todas as causas necessárias para ter a razão suficiente de um ser cuja existência real constatamos. Estas causas são internas : os elementos da essência; ou externas : a causa eficiente que produziu o ser e a causa final em função da qual foi produzido.

Na constituição e mecanismo intrínseco do relógio, não está contido o relojoeiro, mas a existência do relógio pressupõe necessariamente a do relojoeiro. Assim também, Deus não é um elemento intrínseco, constitutivo dos seres visíveis; mas o fato da existência real dêstes, para ter a sua razão suficiente e explicação racional adequada, pressupõe necessariamente a existência real de Deus. É isso mesmo que o argumento *a posteriori* demonstra. Por isso, ele conclui legitimamente da existência real dos seres para a existência real de Deus.

VI OBJEÇÃO. — Mas do finito só se pode tirar o finito e não o infinito.

RESPOSTA. — Da existência do finito não se pode tirar a existência do infinito, causa primeira do finito, *nego*; da essência do finito não se pode tirar o conhecimento da essência do infinito, *distingo* : não um conhecimento próprio, qualitativo, adequado e perfeito, *concedo*; nem um conhecimento analógico, incompleto e imperfeito, *nego*.

A noção do "infinito" provém da noção do "finito", eliminando todo limite e toda imperfeição.

A existência do infinito pode-se e deve-se deduzir da existência do finito, pois este, não sendo ato puro, mas composto de potência e ato, não pode existir em virtude da sua própria natureza, mas tem necessariamente uma dependência essencial do ato puro e infinito, como o demonstra a metafísica e será exposto nos argumentos.

Quanto à *essência* do infinito, podemos conhecê-la de algum modo pela essência do finito, que, como efeito do infinito, traz em si alguma semelhança da sua causa. Não sendo, porém, esta semelhança perfeita, própria e de igualdade, mas apenas analógica, o nosso conhecimento da essência do infinito, embora *positivo*, será, contudo muito imperfeito e analógico. Assim, a vista de um painel, embora simplicíssimo, nos faz conhecer com certeza a existência do pintor e nos dá alguma idéia da sua arte, idéia imperfeita e incompleta se o pintor souber produzir painéis muito melhores.

Nem a este conhecimento imperfeito do infinito se opõe o caráter finito da nossa inteligência: pois, embora enquanto humana, ela tenha por objeto formal *próprio* a natureza das coisas sensíveis (n.º 74), contudo, enquanto inteligência, o seu objeto formal *comum* é o *ser* em toda a sua extensão (n.º 56 e a nota 65). Por isso a sua tendência e capacidade se prolonga a tudo o que é ou pode ser. "Cada substância intelectual é de algum modo todos os seres (*omnia*), enquanto com a sua inteligência é compreensiva de qualquer ser". (324)

VII OBJEÇÃO. — "Nunca a demonstração sozinho me fará sair do condicionado, do hipotético... E na verdade, que é demonstrar, senão fazer ver o nexo de uma consequência com uma suposição? Mas a suposição primeira, para o raciocínio puro, permanece suspensa no vazio". (325)

RESPOSTA. — O conhecimento da conclusão é, de fato, relativo ao conhecimento que temos das premissas, pois dêle depende; também a verdade da conclusão depende da verdade das premissas. Mas daí não se segue que a conclusão tenha apenas um valor relativo, pois as premissas não são puras hipóteses ou "suposições", mas ou verdades já demonstradas, ou primeiros princípios. A demonstração não é realmente completa senão quando evidenciou o nexo necessário, que liga a conclusão com estes princípios e em última análise com o princípio de contradição. Se acaba então a demonstração das premissas, não é por nos acharmos diante de uma "suposição suspensa no vazio", mas por termos alcançado uma evidência *imediate* de valor absoluto e universal (ns. 102-104), tão certa que nem a podemos negar sem *ipso facto* afirmá-la (n.º 35a, d). Claro está que, para quem negar o valor destes primeiros princípios, não há conclu-

(324) STO. TOMÁS, *Contra Gent.*, l. III, c. 112; l. I, c. 43.

(325) E. LE ROY, *Le Problème de Dieu*, p. 188. (Citado por ARNOU, obra cit., p. 71).

são certa possível, como nem conhecimento algum: virou "cepo", diz Aristóteles. É precisamente dêste preconceito anti-intelectualista que nascem todas estas dificuldades.

231. VIII OBJEÇÃO. — A existência real e concreta de Deus ~~não pode ser demonstrada, pois: qualquer demonstração, sendo composta de idéias e proposições abstratas, só poderá chegar a uma conclusão abstrata e de ordem ideal.~~ (GENTILE)

RESPOSTA. — A argumentação pode ser considerada :

— Ou na sua *forma*, i. é, enquanto manifestação de um processo lógico seguido pela inteligência nas suas afirmações. Consideram-se então a colocação e a qualidade dos termos e das proposições de que consta a argumentação, e verificando que as leis gerais ensinadas pela Lógica Formal foram observadas, percebe-se o *nexo* existente entre as premissas e a conclusão. — Assim considerada, a argumentação é de ordem ideal, intelectual. Só faz conectar a *legitimidade* e *necessidade* de *afirmar* a conclusão para quem afirmar as premissas, não porém a realização fora da inteligência do que se afirma nas premissas e na conclusão.

— Ou na sua *matéria*, i. é, quanto ao *conteúdo* das proposições e quanto aos *objetos* significados e representados pelas idéias. E isto pode ainda ser de dois modos :

a) ou êstes objetos são considerados *só na sua essência* (como natureza *absolute considerata*, n.º 73) prescindindo da sua existência : a conclusão será ainda de ordem ideal; a argumentação demonstrará somente o que os objetos *devem* ser, se existirem, não ainda o fato concreto da sua existência;

b) ou êstes objetos são considerados na sua *existência real*, i. é, as premissas do raciocínio (uma, pelo menos) exprimem um *fato concreto e real* : a conclusão, então, será também ela de ordem real e exprimirá, também ela, um fato concreto e real, existente *fora* da inteligência que raciocinou.

Donde, quando é que com um nosso argumento deduzimos legitimamente uma realidade concreta, existente fora da nossa inteligência? — *Não*, quando partimos *só* de *idéias*, como fizeram Santo Anselmo, Descartes, Leibniz..., no argumento Ontológico. — *Mas*, quando partimos de *fatos concretos e reais*, como fazemos no argumento *a posteriori*, no qual partimos do fato concreto da existência real dos seres movidos, causados... Fato que a argumentação, à luz do princípio de causalidade (lei da realidade do ser e não apenas do pensamento, n.º 103), demonstra estar necessariamente ligado a outro fato também concreto : a existência real de Deus, como movente-imóvel, causa não-causada, etc.

Pondo em evidência êste *nexo*, nem por isso a argumentação faz desaparecer a realidade dos seres ou de Deus. Embora seja a argumentação um processo de ordem intelectual, nem por isso deixam de ser reais e concretos os fatos acêrca dos quais argumentamos. De um roubo pensado, imaginado, deduzimos só um ladrão pensado, imaginado; mas de um roubo real, deduzimos legitimamente a existência real de um ladrão real. E o raciocínio que faz

a policia, pelas impressões digitais deixadas num móvel, apesar de ser de ordem ideal quanto à sua forma e como processo mental, conduz contudo a um fato real: a descoberta e a prisão real do ladrão.

~~232. IX OBJEÇÃO. — É somente por intuição, que a existência real e concreta de alguém pode ser conhecida. Logo, por meio da existência dos seres do universo não se pode conhecer a existência real de Deus. (326)~~

RESPOSTA. — *Distingo* o Antecedente: É somente... pode ser conhecida: diretamente em si mesma e como objeto imediatamente presente à faculdade, *concedo*; indireta e mediatamente, *subdistingo*: se não percebemos seres reais cuja existência depende real e fisicamente dêsse alguém, *concedo*; se percebemos... *nego*. — *Distingo* o Conseqüente: Logo... a existência real de Deus: direta e imediatamente em si mesma, *concedo*; nem indiretamente, *subdistingo*: se os seres do universo não apresentassem caracteres de dependência real de um Ser supremo, *concedo*; se apresentam..., *nego*.

De fato, só a intuição nos permite *ver* em si mesmo um ser existente. E como não pode Deus ser atingido em si mesmo, como objeto imediatamente presente às nossas faculdades naturais, não podemos ter da sua existência real um conhecimento imediato (n.º 221). — Mas, assim como a vista de uma fumaça real nos faz conhecer com certeza a existência de um fogo real, apesar de não vermos este fogo em si mesmo; assim também a vista dos seres do universo nos faz conhecer com certeza a existência real de Deus, apesar de não vermos a Deus em si mesmo: porque, nos dois casos, vemos uma *conexão necessária* de dependência real, entre a fumaça e o fogo, como entre a existência real dos seres e a de Deus.

1.ª Instância. — Mas no caso dos seres em relação a Deus, não pode existir esta conexão necessária, pois: a) os seres do universo não são necessários, mas poderiam não existir; b) Deus, Ser transcendente e absoluto, não pode ter relação alguma com outros seres distintos d'Ele: senão tornar-se-ia relativo.

RESPOSTA. — a) Os seres do universo... poderiam não existir, *distingo*: são contingentes, não têm em si mesmos a razão suficiente da sua existência, *concedo*, e é por isso mesmo que eles nos obrigam a admitir Deus; enquanto existem de fato poderiam ao mesmo tempo não existir, *nego*, pois isso se opõe ao princípio de contradição.

Basta a existência *de fato* dos seres do universo para deduzir a existência *de fato* de Deus, pois, precisamente porque são contingentes, enquanto existem de fato, de fato exigem *necessária-*

(326) "Não se demonstra uma realidade concreta: percebe-se. Não é objeto de análise conceitual, mas de intuição vivida." LE ROY, *Le Problème de Dieu*, p. 81. Assim também BERGSON, KIERKEGAARD... (Cfr. ARNOU, obra cit., p. 72).

mente o influxo de um Ser não contingente, mas necessário. (Cfr. infra, a III via).

b) Deus, Ser transcendente e absoluto — 1. é, realmente distinto dos outros seres e absolutamente independente dêles na sua existência, pois existe a se e não ab alio — não pode ter relações com outros seres, *distingo*: relações mútuas, *reals* e *necessárias, concedo*; nem relações não mútuas, puramente *lógicas* (= relações de razão) por parte de Deus e *reals* sòmente nos seres do universo, *nego*.

Como veremos na exposição dos argumentos, Deus puro ato e imutável, como é a sua existência, assim também é a sua atividade, i. é, a sua ação não é uma accidentalidade que venha acrescentar-se ao que Ele é para modificá-lo, mas é a sua própria essência sempre em ato desde toda a eternidade. Por isso, o ato criador eterno não introduz mudança em Deus; é sòmente a criatura que, ao existir no instante preciso determinado desde a eternidade, começa a depender realmente de Deus e a ter com Ele uma conexão necessária. Els porque da existência real da criatura se deduz legitimamente a existência real da sua condição indispensável: a existência do Criador. A recíproca, porém, não é verdadeira, porque, para existir, Deus não depende da existência das criaturas. Donde, é verdadeira esta condicional: se o mundo existe, Deus existe; mas é falsa esta outra: se Deus existe, o mundo existe. Vemos, pois que, *na ordem real*, a relação necessária de dependência não é mútua, mas existe apenas na criatura com respeito ao Criador.

No *pensamento*, pelo contrário, assim como não podemos conceber uma paternidade sem filiação, uma causa sem efeito, e reciprocamente: porque os correlativos, entrando um na definição do outro, são concebidos conjuntamente; assim também, não podemos conceber os seres, enquanto efeitos criados, sem uma causa criadora, nem Deus, enquanto concebido como Criador, sem criaturas. Mas esta é uma dependência puramente lógica, existente na nossa inteligência, que se refere a Deus como ao têrmo das relações reais de dependência que as criaturas têm para com Ele. Tais relações lógicas não se opõem à real transcendência nem à real independência de Deus, Ser Absoluto.

2.^a Instância. — Mas Deus, Ser Absoluto, não pode de nenhum modo ser conhecido; antes, nem mesmo pode conhecer, pois: O conhecimento importa numa relação entre o conhecido e o conhecedor. Ora o Ser Absoluto não pode ser relativo. Logo de nenhum modo pode Deus ser conhecido ou conhecer.

RESPOSTA. — *Distingo* a Maior: O conhecimento importa numa relação...: e esta relação é real no conhecido, *nego*; no conhecedor, *subdistingo*: se o seu conhecimento é um ato accidental e depende essencialmente da existência real do ser conhecido, *concedo*; se o seu conhecimento é a sua própria essência, na qual também conhece todos os seres sem depender da existência real dêles, *nego*. — *Contradistingo* a Menor: Ora..., não pode ser relativo: não pode

ter relação real para com seres distintos d'ele, *concedo*; nem relação de razão, *nego*. Donde *nego* a Consequência e a Conclusão.

A relação *real* implica, no ser que a tem, um fundamento real, que é uma dependência e uma passividade real com respeito ao ser com o qual está realmente relacionado: assim, o filho tem uma dependência real de seu pai, quanto à origem da sua existência. Por isso, Deus, absolutamente independente, não pode ter nenhuma relação real com outros seres. — A relação *de razão*, pelo contrário, não supõe nenhuma dependência no ser a que se atribui, mas consiste apenas em ser *pensada*, provém unicamente de um ato da inteligência que, por ex., considera um ser como referido a outro, somente enquanto é o termo de uma relação e dependência que este outro tem com ele. É o que acontece nas relações entre o objeto conhecido e o ser conhecedor.

O objeto *conhecido* não recebe nenhuma mudança nem dependência pelo fato de ser conhecido, porque o conhecimento é uma ação imanente (pois é ato vital) e não uma ação transeunte que vá modificar o objeto conhecido. A assimilação vital, que constitui a essência do nosso conhecimento natural, não é de ordem física e material, mas intencional, enquanto o objeto é tornado presente e imanente à faculdade por meio de uma sua representação (espécies sensíveis e inteligíveis) que a faculdade produz em si mesma, sem que o objeto na sua entidade física receba a mínima mudança (ns. 83-85). Assim, a parede em nada muda nem adquire dependência real alguma pelo fato de ser vista: ela, por si, não está ordenada a esta visão, mas é o vidente que pela sua visão fica sendo relacionado com ela. A inteligência, então, considerando esta parede como o termo ao qual se refere a visão, atribui-lhe o predicado relativo de "vista". Donde, é na inteligência que se encontra esta relação; a parede não se torna com isso um ser "relativo", pois não depende da visão. Por conseguinte, em nada se opõe à perfeição do Ser Absoluto o fato de ser conhecido por outro. Repugnaria, se Deus tivesse que ser Ele mesmo a espécie impressa ou expressa recebida e assimilada pela nossa inteligência. Mas isso não se dá, pois conhecemos a Deus somente por espécies tiradas dos seres do universo, efeltos seus e por isso semelhanças, embora muito imperfeitas, das suas perfeições divinas.

Quanto ao *conhecedor*, a sua relação com o objeto conhecido será real, se o seu ato de conhecimento depender realmente deste objeto e fôr uma modificação real da sua faculdade. Assim, a faculdade da vista depende, para ver, da existência real do objeto visível, e a visão é uma modificação real da vista. É o que se verifica sempre em todas as criaturas nos seus conhecimentos. Não porém em Deus, cujo ato de conhecer, como o demonstra a Teodicéia, é a sua própria essência eterna, *na qual* conhece a si mesmo e a todos os seres reais ou possíveis, sem nenhuma dependência d'elles. Por isso, em Deus, o conhecer as criaturas, não importando em nenhuma mudança ou dependência, não constitui uma relação real.

Portanto, pode Deus conhecer e ser conhecido, sem que isso venha ofender a sua infinita perfeição e a sua transcendência absoluta.

233. X OBJEÇÃO. — Na demonstração da existência de Deus, a ~~vontade reta deve intervir para chegarmos à certeza, a qual então~~ é fruto não unicamente do raciocínio especulativo, mas também da *boa vontade*.

RESPOSTA. — A vontade deve intervir para suprir uma deficiência na eficácia e evidência do argumento, *nego*; deve intervir, como *condição*, afastando os impedimentos e aplicando a inteligência à consideração séria dos argumentos, *concedo*. — Nas verdades morais e religiosas, a vontade, quando não é reta e sincera, procura muitas vezes distrair a inteligência para impedi-la de chegar a ver o valor dos argumentos, por causa das conseqüências práticas contrárias às paixões. (327) Deve, pois, ser reta e sincera. Porém, assim como o abrir a janela é condição necessária para a iluminação do quarto, mas não supre nem aumenta o poder dos raios solares; assim também o influxo da vontade é condição necessária para a consideração atenta e aplicada dos argumentos, mas não lhes supre nem aumenta o valor. Donde, são os próprios argumentos e não o influxo da vontade que produz a evidência intrínseca na inteligência e a sua adesão firme. (Cfr., os influxos da vontade e da afetividade no conhecimento, ns. 133-139).

234. Processo da demonstração da existência de Deus.

Os conhecimentos empíricos dos fenômenos tornam-se científicos, somente quando a razão pela indução, verdadeiro raciocínio legítimo com conclusão universal, descobre o nexó causal, a necessária dependência existente entre um fenômeno e outro. Na descoberta das causas próximas e das leis gerais, que determinam e regem as atividades dos corpos e suas mútuas reações, consiste precisamente a finalidade das Ciências experimentais. Sobem dos fenômenos às suas causas e leis.

(327) Depois de reconhecer o poder da razão humana para chegar com certeza à existência de um Deus pessoal e Providência, nota Pro XII, na Enc. *Humani Generis* (Ediç. das Vozes, n.º 2), que não poucos obstáculos podem impedir "a mesma razão de usar eficazmente e com resultado desta sua natural capacidade. As verdades que se referem a Deus e às relações entre os homens e Deus são verdades que transcendem completamente a ordem das coisas sensíveis e quando estas verdades atingem a vida prática e a regem, requerem sacrifício e abnegação. A inteligência humana, na aquisição destas verdades encontra dificuldades tanto por parte dos sentidos e da imaginação, como por parte das más inclinações provenientes do pecado original. Donde vemos que os homens em tais questões facilmente procuram persuadir-se de que seja falso ou ao menos duvidoso aquilo que *não desejam* que seja verdadeiro".

Igual processo seguimos na demonstração da existência de Deus, com esta diferença porém, que as Ciências Experimentais param na descoberta da causa próxima dos fenômenos, da causa de ordem sensível, ao passo que a Filosofia, reconhecendo que também esta causa sensível, pelas suas propriedades e modo de agir, depende necessariamente de outra, continua a sua pesquisa até uma causa não dependente, não da ordem dos fenômenos, mas distinta do Universo, que possa dar a razão última da causalidade de todos os seres e de toda a série dos fenômenos do Universo.

É científico este processo Filosófico ?

NÃO, se por *ciência* se entende arbitrariamente somente as ciências *experimentais* (ciências físicas, químicas e naturais), que se limitam à procura das causas próximas, experimentais: pois Deus, Ser espiritual, não é uma causa de ordem sensível susceptível de experimentação, i. é, diretamente verificável por experiências sensíveis. (328)

SIM, se por *ciência* se entende, como de fato se deve entender, todo conhecimento certo de um objeto *pelas suas causas: scientia est cognitio objecti per causas.*

A Ciência procura o “porquê” e o “como” das coisas. Logo uma pesquisa será tanto mais científica, quanto mais profundamente indagar e descobrir estes “porquês”. Donde a pesquisa filosófica, que indaga e procura evidenciar até os últimos “porquês”, até satisfazer a ânsia da inteligência feita para conhecer toda a verdade, é *sumamente científica.*

A Ciência experimental fornece fatos, cientificamente averiguados, que revelam a sua fundamental insuficiência para serem explicados por causas sensíveis, i. é, fenômenos que não têm em si mesmos, nem no Universo sensível a razão suficiente da sua existência. Então a razão, ainda insatisfeita, *partindo da constatação desta insuficiência, e aplicando rigorosamente o mesmo princípio lógico e ontológico que guiou as suas pesquisas*

(328) Digo “*arbitrariamente*”, pois com que direito se quer limitar ao sensível a pesquisa da inteligência, faculdade que, como já vimos, penetra até à essência das coisas e atinge objetos imateriais ?

Livre está cada um de limitar as suas pesquisas à especialização que quiser; mas a ninguém é lícito fechar o caminho que conduz a uma explicação mais completa e verdadeiramente suficiente, ou negar o título de ciência a esta pesquisa ulterior, só pelo fato que ela transpõe as fronteiras artificiais de uma especialização.

no campo experimental, *demonstra* a necessidade da existência de uma Causa adequada, extra-sensível, a quem chama *Deus*.

Em ambas as pesquisas, na experimental e na filosófica, a alavanca de todo o processo é o PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE.

Mas o princípio de causalidade *ontológico* e *objetivo* (tel *dō* ser, não só do pensar), *analítico* e *transcendente* (aplicável não só aos fatos sensíveis, mas a todo o ser contingente, também na sua relação com a Causa Primeira, distinta do Universo).

Negar ou *afirmar* êstes predicados ao princípio de causalidade, eis o *ponto central* que separa o Ateísmo do Teísmo. Com esta negação tenta o agnosticismo moderno fechar o caminho a uma Metafísica (*depois* e *além* da física), que não seja pura hipótese na esfera da imaginação iludida, mas *ciência do real* capaz de subir até à Causa Primeira, extra-sensível, *Deus*.

Em vão. A razão abre caminho com evidência, como logo veremos.

ARTIGO QUINTO

O PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE

235. Dos Primeiros Princípios, que pela sua peculiar evidência e pela sua importância fundamental no conhecimento humano foram chamados *axiomas* ou *dignidades*, já vimos de um modo geral o valor absoluto e universal (ns. 100-104). Entre êles figura o *Princípio de Causalidade*, do qual agora trataremos mais em particular.

Comumente admitido pelo bom senso de toda a humanidade, o Princípio de Causalidade encontrou adversários nos Empiristas, nos Idealistas e em não poucos cultores das Ciências experimentais. A razão destas aparentes exceções ao consenso universal foi, além de posições falsas na explicação do conhecimento humano, a confusão introduzida entre o princípio de causalidade e o princípio do determinismo físico. Os principais responsáveis foram HUME e KANT.

Para D. HUME (principalmente no seu breve ensaio *Abstract of a Treatise of Human Nature*) e para os *Empiristas*, só tem valor o conhecimento experimental (n.º 59); como a experiência sensível *sözinha* não pode de nenhum modo perceber *netos* entre fenômenos, mas vê apenas sucessão, a concepção de "causalidade" como *influxo real* foi considerada uma simples ilusão e a causalidade na

ordem real foi reduzida a uma *pura sucessão constante*. É pelo *hábito* de ver dois fenômenos sucederem-se constantemente que damos ao primeiro o nome de *causa* e ao segundo o nome de *efeito*, sem contudo ter o primeiro *influído* na produção do segundo. — ~~Considerando como *analíticas* somente as proposições em que o~~ predicado é um elemento essencial do sujeito e vendo que o conceito de “efeito” não é um elemento essencial do conceito de “causa”, negou HUME que se pudesse, por simples análise, encontrar um nexo necessário entre eles. Donde, para HUME, o princípio de causalidade não é analítico, mas fruto de indução empírica. Por isso, não pode ser aplicado fora dos fenômenos sensíveis, nem implica nenhuma necessidade ou universalidade mas apenas uma grande probabilidade (n.º 99, 6.º).

Impressionado por esta teoria de HUME, negou também KANT o caráter analítico do princípio de causalidade. Mas não querendo abandonar o caráter de necessidade e universalidade, pois seria introduzir a dúvida e o ceticismo na ciência, rejeitou a explicação empírica por meio do *hábito*, capaz apenas de fornecer juízos sintéticos particulares e contingentes. Para substituí-lo, criou a sua teoria das *formas subjetivas a priori*, a cujas leis todos os homens, tendo a mesma estrutura psicológica e mental, estão sujeitos. Uma destas formas é a causalidade. Ficou assim o princípio de causalidade um princípio *sintético a priori*: *sintético* e não analítico, porque o predicado não é elemento essencial do sujeito; *a priori* e não “*a posteriori*”, porque não é tirado da experiência, mas provém de uma forma *inata* em nós. É uma lei *universal* e *necessária*, porque a mente humana deve necessariamente sujeitar-se a ela para poder pensar e constituir uma experiência. Na realidade, porém, nas coisas em si, não existe: é lei do nosso pensar, não lei do ser na sua realidade. É pois aplicável somente ao mundo das experiências e tem valor apenas para os *fenômenos*, que são, não semelhanças dos seres reais, mas aparências subjetivas construídas em nós e modeladas pelas formas *a priori* (Cfr. n.º 86, c). Aplicar o princípio de causalidade ao mundo *noumênico*, i. é, às realidades objetivas, às coisas em si, levar-nos-á inevitavelmente a contradições. Considera KANT a lei de causalidade como “objetiva”, mas num sentido bem diverso do comum. Segundo o uso comum, “objetivo” significa: real, pertencente às coisas fora da mente; para KANT, “objetivo” é sinônimo de “universal e necessário”, mesmo se não é real. (329)

Para HUME porém, e também para KANT, o problema não era propriamente como subir do efeito existente para a sua causa, mas como prever *quais* os efeitos que podem seguir-se a um determinado fenômeno. Não se tratava pois precisamente do princípio de causalidade, mas do princípio do *determinismo físico*: conhecendo o esta-

(329) Cfr. KANT, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, trad. de P. MARINETTI, Paravia, Milão, p. 97. — Esta arbitrariedade, não rara em KANT, de mudar o sentido das palavras já com significação consagrada pelo uso comum, foi causa de não poucas confusões.

do inicial de um sistema, pode-se prever o seu comportamento futuro. É esta mesma concepção, aceita pelos cientistas qual enunciado genuíno do princípio de causalidade, que, com as incertezas de HEISENBERG, deu origem a não pouca confusão entre os cultores das ~~ciências experimentais, como veremos depois.~~ (330)

Depois de evidenciar a objetividade da noção de causalidade, trataremos do enunciado do princípio de causalidade, da sua evidência imediata, do seu caráter analítico, da sua objetividade e universalidade e da sua aplicação legítima ao problema da existência de Deus, terminando com algumas observações acêrca das ciências experimentais em face do princípio de causalidade.

I. — NOÇÃO e OBJETIVIDADE da Causalidade Eficiente

236. 1. — *Causa eficiente é um princípio ativo que com a sua ação inclui na produção ou mudança de um ser (= o efeito).*

O influxo exercido chama-se *causalidade* da causa.

O simples bom senso distingue a noção de "causa" da noção de "sucessão constante". Por isso, não dizemos que o dia é causa da noite, apesar de vemos a noite suceder-se sempre ao dia; pelo contrário, desde a primeira vez que presenciamos seguir-se um fermento, por ex., a uma paulada, afirmamos que esta é causa da lesão, que o fermento não veio apenas depois da paulada, mas que foi produzido por ela e que, por conseguinte, pode quem a deu ser castigado justamente.

2. — Esta noção de causa eficiente, *enquanto inclui causalidade*, 1. é, *influxo exercido* pela causa, é **OBJETIVA**.

Como todas as nossas idéias, também a idéia de causa tem a sua origem *na experiência iluminada pela inteligência*. Assim:

a) na experiência *interna*: atesta-nos a consciência, de um modo imediato e com uma evidência invencível, os nossos atos *como produzidos por nós*; percebemos o nexo de dependência real entre êles e a nossa atividade e energia vital; principalmente nos atos da nossa vontade livre, temos consciência imediata de que somos nós-mesmos a causa dêles, percebemos que dependem de nós. Percebemos, dêste modo, uma causa em *concreto* (nós mesmos, a

(330) Acêrca das posições de HUME e de KANT e da sua confusão entre o princípio de causalidade e o princípio do determinismo físico, cfr. VANNI-ROVIGNI, obra cit., vol. II: Metafísica, pp. 102-112.

nossa vontade), *no exercício mesmo da sua causalidade e do seu influxo* (= na produção dos nossos atos);

b) na experiência *interno-externa*: temos consciência de exercer influxos em outros seres e, reciprocamente, de outros seres exercerem influxos em nós. Por ex., no ato de levantar um pêso, sentimos o influxo que exercemos no objeto pelo esforço que fazemos para mantê-lo levantado, o gasto de energias necessário para isso, a resistência que o objeto opõe, com o conseqüente cansaço: se não houvesse mútuo influxo, mas pura sucessão, entre o nosso movimento e o do objeto, não se vê porque não poderíamos levantar qualquer pêso e sem nenhum cansaço; negar isso é negar a evidência mesma; (331)

c) na experiência *externa*: os nossos sentidos percebem seres que mudam ao darem-se determinados fatos, por ex.: um quarto que se torna iluminado ao se acender uma lâmpada elétrica; de um lado o sol que brilha e de outro pedras que vão adquirindo um calor que antes não tinham. A inteligência então — reconhecendo que o quarto não é iluminado por si mesmo, que as pedras não são quentes por si mesmas, senão, sempre o quarto estaria iluminado como o experimentamos ao acender a lâmpada, sempre as pedras estariam quentes como as experimentamos ao serem atingidas pelos raios solares; e reconhecendo também que nada mais interveio a não ser, para a iluminação do quarto o acender-se da lâmpada, e para o aquecimento das pedras os raios do sol; e constatando que a iluminação do quarto é sempre proporcionada à intensidade da lâmpada, como o calor das pedras à dos raios solares — *conclui*: a lâmpada *ilumina* o quarto; o sol *aquece* as pedras.

É verdade que na experiência externa os sentidos *sózinhos* percebem e nos referem apenas a sucessão ou a simultaneidade

(331) Nega D. HUME que nesta experiência, como também em todas as outras, possamos experimentar e descobrir com evidência o nexo de causalidade e os influxos mútuos, porque, embora tenhamos consciência de uma resistência e de um esforço quando o nosso corpo faz nascer um movimento em outro corpo ou se opõe a êle, contudo não sabemos se o esforço voluntário que experimentamos é realmente o que produz o movimento, pois: não sentimos e é difícil explicar como se dá o influxo da nossa vontade sobre os músculos do corpo. Cfr. *Trattato sull'intelligenza umana*, trad. de CARLIN, Bari, Laterza, p. 201; e também *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, trad. de PREZZOLINI, Bari, Laterza.

Mas: a) o conhecimento da existência de um fato não depende necessariamente do conhecimento da sua explicação: pode-se ter o primeiro sem ter o segundo, como acontece para tantos fatos físicos; b) o influxo, o nexo de causalidade não é de ordem sensível, mas do domínio da inteligência, e por conseguinte não pode ser percebido *sensivelmente*: procurar um braço da vontade que mova o braço do corpo, é puro jôgo da imaginação; c) no nosso caso, o influxo é deduzido facilmente pela inteligência como única razão de ser suficiente da sensação de resistência e de esforço e das variações proporcionais concomitantes entre o nosso esforço e os movimentos nossos de um lado e o pêso e os movimentos do corpo levantado do outro lado.

dos dois fatos. Mas a *inteligência*, ao procurar a *razão de ser* desta sucessão ou simultaneidade e da *realização* desta nova entidade que não existia antes (= a iluminação do quarto, ~~e calor das pedras~~), percebe com evidência e afirma legitimamente o nexo causal, o influxo sem o qual a própria sucessão constante destes fenômenos e as suas variações proporcionais não teriam razão de ser suficiente.

Por conseguinte, é nos próprios dados fornecidos pela experiência, interna e externa, que a inteligência encontra, em *exercício*, o influxo real da causa sobre o seu efeito.

Logo a idéia universal de *causa eficiente*, i. é, de um ser que pela sua atividade *influi* na produção ou na mudança de outro ser, é *objetiva*, corresponde e é aplicável à realidade em si.

237. Esta idéia não é uma ilusão proveniente da simples sucessão constante entre dois fenômenos. Se fôsse, sempre que encontrássemos uma sucessão constante deveríamos afirmar uma causalidade, o que não fazemos: sinal evidente de que temos meios de distinguir a verdadeira causalidade da simples sucessão constante, senão todas as sucessões constantes deveriam aparecer-nos como sendo da mesma natureza. — Verdade é, que não é sempre fácil discernir a verdadeira causa entre os numerosos e complexos antecedentes de um ser ou de um fato; mas isso é uma questão física, da competência das ciências experimentais, e esta dificuldade em determinar exatamente qual é a causa não faz com que esta causa não exista nem, por conseguinte, infirma a objetividade da causalidade.

Erra, pois, D. HUME ao reduzir a causalidade a uma pura sucessão; erra ao considerar o "influxo" da causa como uma suposição subjetiva e uma ilusão. Nem percebeu que, ao perguntar-se donde provinha esta "ilusão" e ao indicar o "hábito" como responsável por ela, caía em flagrante contradição: formular esta pergunta e dar-lhe uma resposta, já é reconhecer a necessidade de uma causa *produtora* desta "ilusão", já é reconhecer a causalidade como *influxo*; donde, já é admitir que este influxo não é uma ilusão mas uma *realidade*. (332) É pois só ilusoriamente, que HUME negava a noção comum de causa e o conseqüente princípio de causalidade; de fato os admitia como todos os homens. Considerando o problema da causalidade unicamente em função da posição científica (e não filosófica), preocupado principalmente "em prever a fim de prover", o que na realidade negou foi a necessidade e a universa-

(332) Cfr. OLGIATI, obra cit., p. 162.

lidade do princípio do determinismo físico, por êle confundido com o princípio de causalidade.

II — ENUNCIADO e VALOR do Princípio de Causalidade.

238. Foram apresentadas várias fórmulas como enunciado genuíno do princípio de causalidade:

1.^a) *Todo efeito tem uma causa.*

Nesta fórmula, se a palavra "efeito" significa

a) formalmente o que é produzido por uma causa: o enunciado reduz-se a uma pura e inútil tautologia;

b) tudo o que, de qualquer modo que seja, da não existência chega à existência: o enunciado é válido e equivale a dizer "tudo o que é feito tem causa" (*omne quod fit causam habet*); mas não indica a razão formal da necessidade de ter uma causa.

2.^a) *Tudo o que começa a existir tem uma causa.*

Esta fórmula, usada por KANT e não poucos autores:

a) é verdadeira no que afirma, pois: *começar* significa passagem do não existir para o existir (começo *simpliciter*) ou do não existir *tal* para o existir *tal* (começo *secundum quid*); ora é evidente que o ser que começa, antes de começar a existir *nada* era ou não era *tal*, e no próprio "nada" ou no próprio "não ser *tal*", independentemente de qualquer influxo extrínseco, não se pode encontrar a razão suficiente do "ser" ou do "ser *tal*": seria confundir o "nada" com o "ser", seria colocá-los nas mesmas condições com respeito à existência, deveria o "nada" ou o "não ser *tal*" dar-se o que não tem; logo qualquer ser que começa exige necessariamente uma causa eficiente;

b) tomada, porém, em sentido exclusivo (só o que começa...), parece restringir a universalidade do princípio de causalidade;

c) e não indica a verdadeira razão formal da necessidade de ter uma causa.

Esta razão formal, como logo veremos, não é o começar, a *novitas essendi*, mas a *contingência*. E se tudo o que começa é de fato contingente, não necessariamente todo contingente deve começar a existir, pois, filosoficamente falando, não aparece impossível a criação eterna. (333) Uma criatura eterna seria ainda contingente e desde a eternidade teria uma causa.

(333) Por fé sabemos que todas as coisas foram criadas no tempo e tiveram um começo: "*In principio creavit Deus coelum et terram...*" (*Gen. I, 1*). Mesmo que a Ciência chegasse um dia a demonstrá-lo com plena evidência a respeito do universo sensível, seria esta uma questão de fato, que não infirma a questão da *possibilidade* de uma criação eterna. Sendo Deus eterno, não vê a nossa razão repugnância em que Ele possa criar *ab aeterno*. Nem tampouco vê a necessidade de uma criação eterna. — Desta questão trataremos no Dogma da Criação do Universo. Entretanto, cfr. Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, os três artigos da q. 46; *Summa contra Gent.* I, II, cc. 31-39.

3.^a) *Todo ser contingente exige (tem) uma causa.*

Esta é a fórmula exata. O ser *contingente* é aquêlê que existe, mas poderia não existir; que não existe por si mesmo, em virtude da própria essência, porque, não possuindo a existência como elemento da sua essência, não possui em si mesmo a razão suficiente da sua existência: êste é, precisamente, o motivo, a razão formal pela qual exige uma causa. Donde, pode o princípio de causalidade ser enunciado também com as seguintes fórmulas equivalentes: *o ser que não existe por si mesmo provém de outro ser que* (em última análise) *existe por si mesmo; — o ser que não existe em virtude da própria essência tem uma causa.*

Acêrca do valor do Princípio de Causalidade estabelecemos a seguinte tese:

TESE XV. — O Princípio de Causalidade é imediatamente evidente para nós, nem pode ser negado sem contradição; por conseguinte, é analítico, objetivo, universal e aplicável à demonstração da existência de Deus.

I Parte. — É imediatamente evidente para nós.

239. A experiência nos apresenta seres que começam a existir e acabam, seres que se transformam e mudam; seres por conseguinte, que não são necessariamente o que são, que não existem necessariamente, i. é, que poderiam não existir sem que disso resultasse um absurdo; donde, seres que por si mesmos, por sua natureza, são indiferentes e indeterminados quanto à existência ou à não-existência, i. é, seres cuja essência não contém nem exige necessariamente a existência; numa palavra, seres que não têm em si mesmos a razão suficiente da sua existência. Chamam-se *seres contingentes*, porque acontece (= *contingit*) que existem, mas podia ter acontecido que não existissem. — Pelo contrário, o *ser necessário* é aquêlê que existe necessariamente por si mesmo em virtude e por exigência da sua essência (a qual contém a existência), de modo que lhe repugna o não-existir: existe necessariamente e é *necessária e imutavelmente o que é*; donde, na sua própria essência tem a razão suficiente da sua existência.

Conhecidas as idéias de *causa* e de *ser contingente*, a inteligência percebe *imediatamente* que o ser contin-

gente exige necessariamente uma causa da qual depende no existir e afirma logo o Princípio de Causalidade. — Com efeito:

1) Ao conhecer um objeto e ter a noção de “ser”, de “realidade”, a nossa inteligência

— vê imediatamente o Princípio de *Contradição* (= o ser não pode juntamente ser e não ser): pois vê que o ser não contém o não-ser; vê a diferença que há entre “realidade” e “nada”, entre a afirmação e a negação (n. 35a, d; ns. 102 e 103);

— vê também o Princípio de *Razão suficiente* (= tudo o que existe tem, em si mesmo ou fora de si, uma razão suficiente da sua existência): pois,

a) vê que se um ser não tivesse esta razão suficiente, i. é, se nada se requeresse para que seja um ser, êle não teria um motivo maior para existir do que o nada = êle se acharia nas mesmas condições que o nada em relação ao existir = nenhuma coisa teria a mais do que o nada = êste ser e o nada não se distinguiriam = êste ser seria o nada, o não-ser: o que é contraditório;

b) vê que não se pode negar o princípio de razão suficiente sem afirmá-lo implicitamente: pois, quem o negasse, o negaria precisamente por julgar não ter razão suficiente para afirmá-lo, ou ter razão suficiente para negá-lo; por conseguinte, seria admitindo-o e baseando-se nêle que o negaria (334).

2) Ao aplicar êstes princípios de contradição e de razão suficiente ao “ser contingente”, a inteligência vê imediatamente o *princípio de causalidade*, como contido no princípio de razão suficiente, pois: devendo também o ser contingente, como todos os seres existentes, ter a razão suficiente da sua existência, e não a tendo em si mesmo, na sua natureza —

(334) Cfr. P. DEZZA S. J., *Metaphysica Generalis*, Gregoriana, Roma, 1948, pp. 89-90.

Êste princípio é chamado também princípio da *inteligibilidade* do ser, porque exprime, sob uma fórmula genérica, o que torna um ser inteligível, i. é, a sua razão de ser, aquillo que faz com que um ser exista e exista tal. E pelos seus princípios ou elementos internos que um ser é tal (*essência*) ou age de tal modo (*natureza*): êstes elementos constituem pois a *inteligibilidade intrínseca*. Mas se entre êles não se acha a existência, a essência não pode, em si e por si mesma, dar conta da existência do ser. Por isso, é necessário ir procurar esta “razão de ser” fora da essência: daí o princípio de causalidade. Êle responde, por conseguinte, à *inteligibilidade extrínseca*, como à *inteligibilidade intrínseca* responde o princípio de finalidade. Cfr. JOLIVER, *Traité de Philosophie*, Vol. III: *Métaphysique*, Vitte, Paris, 1946, pp. 265-266.

precisamente porque é contingente (cfr. supra, a noção de contingente) — deve necessariamente tê-la num outro ser, do qual por conseguinte depende quanto à existência = do qual deve receber um influxo para existir = pelo qual deve ser causado.

Allis verbis. — O ser contingente é o ser que existe mas poderia não existir. Se poderia não existir, não existe necessariamente, não existe em virtude da própria essência, i. é, a existência não faz parte da sua essência: pois, o que é essencial a um ser é-lhe necessário e o tem necessariamente. Se existe não em virtude da própria essência, existe em virtude de outro ser, do qual recebe a existência *por participação*: pois, se não possui a existência na própria essência nem a recebesse de outro, de nenhum modo a teria, i. é, de nenhum modo existiria. Mas, receber de outro a existência por participação, é depender dêste outro quanto à existência, é ter nêle a sua causa. Logo o ser contingente tem necessariamente uma causa.

Logo o princípio de causalidade é imediatamente evidente para nós: é “autolúcido” (= *per se notum*, n. 220, 1.º), e a sua evidência se impõe a nós (= *per se notum quoad nos*), de tal modo que a inteligência a êle adere necessariamente, sem poder admitir o contrário. Assim o atesta a própria consciência e, como o verificamos pelo seu comportamento, a dos homens todos, mesmo dos adversários, cuja negação, como vimos, não é real mas apenas illusória.

N. B. — Afirmar: “se um ser não existe em virtude da própria essência, existe em virtude de outro ser que é a sua causa” não é petição de princípio, não é pressupor o princípio de causalidade; mas é precisamente descobri-lo e percebê-lo: é perceber que devemos afirmá-lo, se não quisermos cair em contradição.

II Parte. — Não pode ser negado sem contradição.

240. Negar o Princípio de Causalidade é afirmar que o ser contingente existente não tem causa. — Ora,

— afirmar que um ser existe *contingentemente*, é afirmar que êle *não tem em si mesmo* a razão suficiente da sua existência (= defn. de contingente) e que, por conseguinte, não existe por si, mas é dependente, condicionado e relativo;

— afirmar que o ser contingente existe *sem ter causa*, é afirmar que êle existe sem depender de outro, que êle não

tem em outro ser fora de si a razão da sua existência; mas como deve tê-la (senão não existiria), afirmar que não a tem em outro ser, equivale a afirmar que êle a *tem em si mesmo*, que existe por si, que é incondicionado e absoluto.

Logo negar o princípio de causalidade é afirmar simultaneamente que o ser contingente *não tem e tem* em si mesmo a razão suficiente da sua existência, que é juntamente dependente e independente, condicionado e incondicionado, relativo e absoluto: o que é contradizer-se.

De outro modo. — Não ter a existência nem por própria essência, nem como recebida de outro, é não ter a existência de nenhum modo, é não existir. — Ora negar o princípio de causalidade é admitir a existência de um ser contingente incausado. Mas isso é admitir que êste ser existe sem ter existência, nem pela própria essência (porque contingente), nem como recebida de outro (porque incausado), i. é, sem ter a existência de nenhum modo, e por conseguinte sem existir. — Logo negar o princípio de causalidade é afirmar simultaneamente que o ser contingente *tem e não tem* a existência, *existe e não existe*: o que é contraditório.

III Parte. — Por conseguinte é analítico.

241. Um princípio é *analítico* quando o nexó entre os seus dois termos (o sujeito e o predicado) é evidente *pela simples análise* destes mesmos termos, sem ter que recorrer à experiência ou à indução científica (335). Para se dar isso, deve o nexó ser intrínseco e necessário, de tal modo que negá-lo seja contradizer-se. Acontece sempre que o predicado é um elemento essencial do sujeito ou uma propriedade que decorre necessariamente da essência. Basta, então, conhecer bem o conteúdo dos dois termos para ver logo a necessidade do seu nexó.

Ora assim é do princípio de causalidade, pois:

a) é por si mesmo imediatamente evidente (*I Parte*), logo não é mister recorrer à indução científica;

b) não pode ser negado sem contradição (*II Parte*), logo o nexó entre seus termos é intrínseco e necessário;

(335) Requer-se a experiência como *condição* para a formação destes conceitos e como exemplo concreto em que estão unidos, não porém como *motivo e justificação* do seu nexó. (Cfr. n.º 102).

c) a simples análise dos dois termos nos manifesta a necessidade que os une, como uma propriedade à essência da qual decorre necessariamente. Com efeito: no princípio de causalidade, o sujeito é "*ser existente contingentemente*" e o predicado é "~~*exige necessariamente uma causa*~~"; ora, analisando o ser contingente, vemos que na sua essência não está a razão suficiente da sua existência, porque, podendo existir e podendo não existir, está de si indeterminado quanto ao existir, devendo pois, para existir, receber de fora esta determinação; logo, vemos que da essência mesma do ser contingente resulta necessariamente a exigência do influxo de outro ser, i. é, a *exigência de uma causa*, da qual dependa na sua existência.

Logo o princípio de causalidade é analítico. E o admitimos, não por um impulso cego, mas com a consciência imediata da sua evidência absoluta (336).

Ele tem pois uma *certeza metafísica*, baseada na essência mesma do ser contingente.

Erram, pois, os EMPIRISTAS ao afirmar que o princípio de causalidade é *sintético*, proveniente do *hábito individual* (HUME) ou *ancestral* (SPENCER) de ver certos fenômenos sucederem-se sempre a outros fenômenos determinados.

Errou também KANT ao negar, como HUME, o caráter analítico do princípio de causalidade. Ambos consideraram como analíticos somente os juízos em que o predicado é um elemento *constitutivo da essência* do sujeito. Esta restrição é arbitrária. Temos juízos analíticos também, quando o predicado é uma *propriedade necessariamente resultante da essência*, porque, também neste caso, o nexó é necessário e universal: existe necessariamente em todos os seres que possuem a essência do sujeito, e é conhecível pela simples análise dos dois termos. Quem sabe, por ex., a significação de

(336) Como já notamos a propósito da noção de causalidade, não temos sempre esta evidência quando se trata de determinar nos casos particulares, *qual* é a causa próxima de um fenômeno e distingui-la dos puros antecedentes que em nada influíram. É somente *a posteriori*, por meio do raciocínio indutivo, que as ciências experimentais, a quem pertence este problema, poderão obter esta determinação e distinção. Mesmo, porém, que em nenhum fenômeno particular conseguissem elas determinar, com exatidão e certeza, qual é a causa próxima que o produziu, nem por isso ficaria atingido e menos certo o princípio de causalidade, que por ser analítico, não depende da indução científica, mas pelo contrário é pressuposto por ela qual fundamento seu indispensável. Que todo fenômeno *tenha* uma causa e que *saibamos qual* é esta causa, são duas questões bem diversas: da primeira temos certeza absoluta; da segunda, muitas vezes ficamos na ignorância.

racional (= ser que raciocina procedendo do já conhecido para novos conhecimentos), vê que a essência do ser racional implica necessariamente esta propriedade: ser capaz de progresso. Quem sabe o que é um *todo* e o que é *parte* de um todo, vê imediatamente a relação de desigualdade entre o *todo* e *uma* de suas partes, como exigida pela essência do todo (= conjunto de partes). Nestes exemplos, os predicados (ser capaz de progresso, ser maior do que uma de suas partes) não são elementos formais constitutivos das essências (*racional*, *todo*), mas delas decorrem necessariamente, de modo que nunca será possível existirem estas essências sem que tenham estas exigências, como não é possível traçar um triângulo plano cuja soma dos ângulos internos não seja igual a dois retos. É o que se dá, como vimos, no princípio de causalidade: da essência do ser contingente (= ser que não existe por sua essência) decorre, como propriedade sua necessária, a exigência de um influxo extrínseco para poder existir. (337) — Não é pois um juízo *sintético a priori*, como quis KANT, nem se requerem as "formas subjetivas a priori" para explicar a sua necessidade e universalidade: tais propriedades são intrínsecas e decorrem da essência mesmo do ser contingente, que sempre e necessariamente exige uma causa.

242. NOTA. — Alguns poucos autores escolásticos contemporâneos, como DESCOQS, GEYSER, DE MARGERIE, LAMINNE (338), fazendo sua a definição de juízo analítico dada por HUME e KANT, negam ao princípio de causalidade o seu caráter analítico, e não acham que negar este princípio seja cair em contradição. Admitem contudo a necessidade e universalidade, não por uma cega necessidade subjetiva como KANT, mas por uma evidência objetiva.

Nesta posição, porém, não se vê bem donde possa provir esta evidência. Não é puramente da experiência, pois negam, e com razão, que o princípio de causalidade seja fruto de uma indução científica; nem é da simples análise dos termos, pois não admitem que seja analítico.

Recorrem alguns a explicações que muito se aproximam da explicação tradicional. DESCOQS, por ex., nega que seja analítico no sentido kantiano (o que é verdade, mas a definição de KANT, como vimos, é arbitrária) e o chama "*sintético em matéria necessária*, por estar o predicado (= ter uma causa eficiente) contido nas exigências necessárias e metafísicas do próprio sujeito (= o ser que começa a existir). Donde a sua necessidade e transcendência são absolutas..." (339). — GEYSER apela para a experiência interna,

(337) Cfr. STO. TOMÁS, I, q. 44, a. 1, ad Ium.

(338) Cfr. BOYER, obra cit., I, p. 360; DEZZA, obra cit., pp. 222-224.

(339) DESCOQS, obra cit., I, p. 116. Não admite, porém, DESCOQS a universalidade nem a evidência da fórmula "todo contingente tem uma causa eficiente" e pensa que a aceitamos por uma necessidade puramente sistemática. — Cfr. *ibid.*, pp. 117-118, uma bibliografia sobre esta controvérsia.

na qual, experimentando os nossos atos como produzidos por nós, percebemos a realidade da relação causal, i. é, vemos o princípio de causalidade numa sua aplicação real. Esta experiência, diz GREYER, nos permite colher a natureza, a essência mesma da mudança contingente e ver que está intrinsecamente ligada à ação de uma causa. — Mas, se o predicado é uma exigência "necessária e metafísica do sujeito", se está com êle "intrinsecamente ligado", pela análise dos dois termos poderei perceber o nexos e o princípio se deverá chamar analítico; não poderei negar o princípio sem me contradizer, pois não posso, sem me contradizer, negar de um sujeito um predicado que vejo estar unido a êle "necessária, metafísica ou intrinsecamente".

Por isso, embora praticamente afirmem êstes autores, com todos os escolásticos, a plena objetividade, necessidade e universalidade do princípio de causalidade, deve ter mantida a exposição teórica tradicional destas propriedades.

IV Parte. — É objetivo.

243. O princípio de causalidade exprime o *nexo necessário de dependência* que o ser contingente existente tem para com uma causa. Será pois objetivo, se êste nexos, se esta dependência for real, existir na realidade.

Ora assim é de fato: a real existência, a realização do ser contingente, uma sua mudança, que a inteligência percebe nos dados da experiência, é uma coisa objetiva, real, independente da nossa inteligência; mas é precisamente esta existência, esta realização, esta nova entidade e mudança, que o ser contingente recebe da sua causa: por ex., a existência real dos nossos atos pela atividade das nossas faculdades, o aquecimento do objeto pelo calor do sol...; logo o nexos de dependência do ser contingente para com a sua causa é real e objetivo.

Logo, o que o princípio de causalidade exprime é objetivo e aplicável à realidade, porque acontece de fato na realidade. Atesta-o a nossa experiência toda, quer espontânea quer científica, de um modo absoluto e sem exceção alguma, em qualquer espécie de fenômeno e em todos os setores da nossa atividade.

Erra, pois, KANT, quando reduz êste princípio a uma *simplex forma a priori*, a uma *necessidade meramente subjetiva*, devida à nossa estrutura e que devemos necessariamente pressupor como *condição da possibilidade* de qualquer experiência. Com efeito, ao formular êste princípio, a nossa inteligência vê e compreende a *necessidade* de exigir uma causa, quando nos achamos diante de um ato que não se explica por si mesmo, como, por ex., diante de uma entidade que não existia. Afirma, então, o princípio de causalidade como *única razão suficiente* da realização desta entidade que antes

não existia. Portanto, aceita a inteligência este princípio como lei *do pensar*, porque vê que já antes é *lei do ser*, lei que rege todos os seres contingentes. — De resto, o próprio KANT, ao negar a objetividade do princípio de causalidade, se contradiz, pois é em virtude ~~desta objetividade, tomada no sentido tradicional, que ele afirma a~~ existência do "noumenon" como causa excitante da sensação.

244. Protesta em cada um o próprio bom senso contra a negação do valor objetivo do princípio de causalidade, porque vê que esta negação traz necessariamente consigo *terríveis conseqüências*. Por exemplo:

a) Se não existe causalidade, se na realidade dos seres não há senão sucessões de fenômenos sem influxo positivo de uns nos outros, *desmorona toda a ordem moral*: onde não há causalidade não pode haver responsabilidade e imputabilidade e conseqüentemente nem culpas nem boas obras, donde nem méritos nem deméritos; injustamente seria alguém castigado por uma mera sucessão de fatos em cuja produção não exerceu nenhum influxo: quem desse uma punhalada não seria mais culpado da morte que se segue do que alguém que, no mesmo momento, bocejasse ou desse um espirro!

b) Se o princípio de causalidade (bem como os outros primeiros princípios) não passa de uma lei subjetiva, illusória na realidade das coisas, todos os nossos conhecimentos são também puramente subjetivos e illusórios quando aplicados à realidade: daí o *Idealismo* e o *Ceticismo absoluto*. Impossível é toda e qualquer ciência do real, impossível a vida, como vimos na refutação destes erros (n. 49). (340)

c) Impossível também chegar à existência real de Deus pelo caminho das criaturas. Não deduziu KANT, pelo menos explicitamente, esta conclusão; antes, em várias obras suas, louva o argumento tirado da ordem do Cosmos. Nisso, porém, contradiz o seu sistema, como bem viram seus discípulos que o acusaram precisamente de ter matado a Deus. (341)

(340) Falando dos primeiros princípios dizia J. SIMON: "Não somente (todos os homens) os admitem mas sem admiti-los não admitiriam nada, nem falaria, nem raciocinariam nem pensariam mais." (*La Religion naturelle*, Paris, 1860, p. XII).

(341) E por ter sido negado, na "Crítica da razão pura", o valor objetivo do princípio de causalidade, que a "Crítica da razão prática", na qual a consciência e a natural honestidade do seu autor fizeram ingentes esforços para salvar a moral e a religião, ficou, de fato, reduzida a um

V Parte. — É universal.

245. O Princípio de causalidade tem aplicação em *todos os seres contingentes*. Com efeito:

O que convém a um ser enquanto tal, i. é, *por ter tal natureza*, convém a *todos* os seres que possuem esta mesma natureza: ex., o que convém ao homem por ser homem, convém a todos os indivíduos que possuem a natureza humana.

Ora *ter uma causa*, depender, para existir, do influxo de um ser extrínseco, convém ao ser contingente, *precisamente enquanto contingente*, como exigência absoluta e imprescindível da sua natureza.

Logo *todo* ser contingente tem uma causa.

Basta, pois, que um ser ou um fato apresente o caráter de contingente (= ser que não tem em si mesmo a razão suficiente da sua existência), para que possamos e devamos concluir que *êle depende necessariamente* de outro ser como de sua causa.

Pouco importa que esta causa seja *em si mesma* visível ou invisível, material ou espiritual, natural ou sobrenatural. Sendo a *única* razão suficiente da existência do ser ou do fato contingente, ela existe certamente: a garantia da sua existência é a existência mesma do ser ou fato contingente, que é o seu efeito.

Ninguém viu o gênio militar de Napoleão a não ser nos seus efeitos: os seus planos de batalha. Ninguém viu a força de gravidade em si mesma; admite-se porque ela se manifesta no seu efeito: a queda livre dos corpos. Assim também as outras formas de energia, electricidade, magnetismo, calor, que nunca experimentamos nem medimos diretamente em si mesmas, mas só nos seus efeitos, por ex., na dilatação do mercúrio sob a ação do calor. — É pelos seus efeitos, as perturbações de Urano, que LEVERRIER deduziu a existência, localização e grandeza de Netuno, visto de fato, anos mais tarde, com instrumentos melhores, por GRALLE, exatadamente na direção e distância calculadas pelo astrónomo francês. Fato idêntico se repetiu na descoberta de Plutão, intuído e indicado por LOWEL em 1915 e visto por CLYDE TOMBANG em 1930. (342)

Por isso, erra o AGNOSTICISMO POSITIVISTA e NEO-POSITIVISTA, ao afirmar que o princípio de causalidade só tem valor e aplicação, quando se trata de *dois fenômenos*, *ambos verificáveis* experimental

dogmatismo subjetivista, que nada salvou e que os discípulos rejeitaram, para conservar da obra do mestre tão somente a parte destrutiva, responsável em elevada porcentagem pela incredulidade contemporânea.

e sensivelmente, i. é, quando tanto o *fenômeno-causa* como o *fenômeno-efeito* são de ordem experimental, sujeitos à nossa observação empírica imediata. Embora seja dos dados dos sentidos, como acontece em todas as nossas noções, que tenha sido colhida também a noção de causalidade, contudo a inteligência percebe imediatamente que o *motivo* (a razão formal) de existir uma causa não é ser o efeito um fenômeno *sensível*, mas ser *contingente* e que, por conseguinte, deve o princípio de causalidade ser aplicado a todo e qualquer ser contingente. (343)

246. NOTA. — “Ter a razão suficiente da própria existência” é uma exigência absoluta do ser enquanto *ser* (n.º 239, 1.º); por conseguinte, todo e qualquer ser deve tê-la. Pelo contrário, “ter uma causa” é uma exigência do ser enquanto *contingente*; por conseguinte, o ser não contingente, deve também ele ter a razão suficiente da sua existência, contudo não exige ter uma causa. Este ser é Deus, *ens per essentiam*, o ser cuja existência é a própria essência e que, por isso, na sua mesma essência tem a razão suficiente do seu existir, sem precisar recebê-la de fora, i. é, sem precisar ser causado.

VI Parte. — É aplicável à demonstração da existência de Deus.

247. A necessidade de admitir uma causa provém precisamente da necessidade de dar uma razão suficiente da existência do efeito. Por isso, na procura das causas, não podemos *racionalmente* parar senão quando alcançamos aquela que é *realmente* a razão suficiente *verdadeira* e *cabal* da existência do efeito.

Ora qualquer ser contingente, bem como qualquer série, mesmo infinita, de seres contingentes, sendo incapazes de explicar por si mesmos a própria existência, não podem constituir a razão suficiente do efeito: como nenhum espelho, nem uma série infinita de espelhos, pode explicar por si só um raio de luz, sem uma fonte luminosa fora dos espelhos e nêles refletida.

Logo, para explicarmos a existência dos seres do universo, que a análise nos apresenta com evidência como sendo *todos contingentes* (e será função dos argumentos demonstrá-lo),

(343) É curioso notar, que não poucos dos que não permitem a aplicação do princípio de causalidade fora da esfera do sensível (e assim, não se poder provar a existência de Deus) aplicam depois à ordem inteira do ser princípios puramente experimentais, como, por ex., “na natureza nada se cria, nada se aniquila” (para, dêste modo, não ter que admitir um Deus Criador). Um tal procedimento tem todas as aparências de um preconceito ou de má fé.

obriga-nos o princípio de causalidade a subir até a um Ser *não contingente, transcendente* ao universo e causa dêle: DEUS.

Chegamos, dêste modo, a conhecer a Deus, não em si mesmo e na sua própria essência, mas pelos seres do universo, efeitos seus e semelhanças, embora imperfeitas, das suas perfeições.

Tão objetivo é o conhecimento que temos de Deus, quão objetivos são os seres do universo que nos servem de degraus para subir até Êle.

248. RESUMO E CONCLUSÃO. — “Que uma tal demonstração (a da existência de Deus) seja possível, nã-lo diz antes de mais nada a espontaneidade mesma da nossa razão, que não desconfia de si mesma e dos próprios melos demonstrativos senão depois de transviada por falsas filosofias. O homem comum, livre de preconceitos sistemáticos e ainda não tocado pela asa gélida do ceticismo, vai naturalmente à procura da causa das coisas e do seu primeiro autor para achar uma explicação plausível do mistério do universo, de que êle também faz parte. Nem lhe passa pela mente que o princípio de causalidade, de que se serve continuamente quase sem dar por isso, seja apenas uma regra da mente e não também uma lei da realidade objetiva e transcendente. E é com base neste princípio que subindo a escala dos seres chega até ao infinito, ao incondicionado, a Deus. Mas tal princípio permanece firme mesmo depois dos assaltos da filosofia moderna e em particular da crítica demolidora de KANT. A um exame sereno e integral da nossa experiência cognoscitiva, que nos mostra o sujeito não apenas como espectador passivo da realidade, mas como elemento ativo e muitas vezes determinante, resulta completamente gratuito que o conceito de causa seja um conceito vazio, um puro esquema mental sem correspondente na realidade objetiva. Damo-nos conta, pelo contrário, que não poderia ser uma lei do pensamento se não fôsse uma lei da realidade, e que nós não o aplicamos às coisas senão porque as coisas mesmas nos dão disso motivo e nos autorizam a fazê-lo. É uma ilusão, até ingênua, crer que a nossa mente imponha os seus esquemas à realidade, quando é por demais evidente que a realidade nos domina e nos dita suas leis. E se é verdade que toda experiência é particular e contingente, é também verdade que esta mesma experiência nos obriga a formular princípios necessários e universais com a manifestação de relações universais e necessárias no seio mesmo do contingente e do particular. Se é um fato particular e contingente que KANT tenha sido um filósofo e não um seleiro como seu pai, é relação necessária e portanto universal que não teria sido tal, se não fôra dotado de inteligência. É um simples fato que um círculo seja de ferro ou de madeira, mas é um direito que tenha todos os seus pontos equidistantes do centro; direito que nós não criamos, mas descobrimos no círculo x ou y como uma relação fixa e indestrutível das várias partes do mesmo círculo, como algo pró-

prio do círculo enquanto tal e por conseguinte válido para todos os círculos. Quanto a confundir o nexó de causalidade com o de sucessão (mesmo necessária), é fazer como aquêlê célebre galo que julgava ser êle quem fazia surgir o sol porque cantava invariavelmente antes de seu levantar. ~~É pois somente por um preconceito de sistema, devido por sua vez a uma falsa ou incompleta interpretação do dado experimental com as suas relações necessárias e suas leis invariáveis, que alguém julgou poder repudiar êstes princípios supremos, que pelo seu caráter elementar e imediato foram chamados evidentes por si mesmos, isto é, não precisando de demonstração, porque superiores a qualquer demonstração, antes pontos de partida da própria demonstração. Pode pois o homem, o filósofo, empreender confiante uma demonstração da existência de Deus, certo de que, se não errar no processo demonstrativo (e nenhum erro dêsse gênero é irremediável), chegará a bom têrmo...".~~ (344)

ARTIGO SEXTO

O PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE E AS CIÊNCIAS EXPERIMENTAIS

O influxo exercido pelo conceito de causa e pela teoria do princípio de causalidade apresentados por HUME e KANT deu origem a várias tendências errôneas na concepção das ciências experimentais quanto à sua finalidade e aos seus resultados, e criou não poucas confusões entre os cientistas contemporâneos. Alguns, até, foram levados a subtrair a realidade, pelo menos a do mundo microcôsmico, ao domínio do princípio de causalidade e a negar a eficácia dêste princípio na demonstração da existência de Deus. Refutemos, pois, algumas destas principais tendências, evidenciando

- a) o caráter objetivo e ontológico das Ciências positivas;
- b) o seu nexó com a Metafísica;
- c) o valor do princípio de causalidade que permanece intacto mesmo depois das descobertas da nova física nuclear e a legitimidade da sua aplicação também às partículas infra-atômicas.

I. — Caráter OBJETIVO e ONTOLÓGICO da Ciência Experimental.

249. O *Positivismo clássico* de A. COMTE (345) e presentemente o *Neo-Positivismo* dos *Círculos de Viena* e de *Berlm*

(344) U. DEGL'INNOCENTI, *Valore della ragione humana nella dimostrazione dell'esistenza di Dio*, na Revista *Euntes Docete*, 1951, fasc. 1-2; Roma, 1951, pp. 166-167.

(345) Cfr. A. COMTE, *Cours de Philosophie positive*, Paris, 1907, vol. I, p. 3.

(HANS HAHN, MORITZ SCHLICK, OTTO NEURATH, HANS REICHENBACH, RUDOLF CARNAP...) e da *Escola de Chicago* (346), retendo o princípio kantiano subjetivista segundo o qual o conhecimento intelectual é puramente a priori (= sem relação com a realidade) e *analítico* (= *tautológico*) e constatando a impossibilidade de uma observação física sem perturbar o fenômeno observado, reduziram as ciências positivas e experimentais a sistemas de regras puramente formais, a simples classificações dos fenômenos (= das aparências) e de suas relações funcionais entre as várias indicações fornecidas pelos aparelhos, sem falar mais em causas e efeitos. As ciências, com todo o seu aparato físico-matemático feito de noções, definições, leis e raciocínios rigorosos, estariam fechadas na ordem do conhecimento nocional, analítico e abstrato, e por isso, aptas para construir o esquema lógico que unifica o conjunto dos nossos conhecimentos intelectuais, mas radicalmente incapazes de conhecer a realidade em si e de nos ensinar as leis da natureza real. As leis em si mesmas, e com maior razão as teorias científicas, não exprimem a realidade; nem é para este fim que são construídas, mas unicamente para servirem de modelo ou instrumento lógico que permita prever e enunciar proposições empíricas com a máxima facilidade, economia e simplicidade.

Numa tal concepção, a ciência experimental é reduzida a um puro fenomenismo subjetivista, no qual o princípio de causalidade é aplicado como lei da mente, lei que ela deve seguir para pôr ordem nos conhecimentos, não porém como lei do ser que regula as coisas reais entre si. Teria, pois, apenas um valor *subjetivo*: para os conceitos, não para as realidades.

Mas as análises feitas por MEYERSON dos métodos e das intenções realmente seguidos pelos cientistas no exercício da sua ciência (347), e as experiências, por ex., de PERRIN sobre a realidade molecular e atômica (348), demonstram o caráter

(346) Cfr. G. M. CABALLERIA S. J., *Un nuovo positivismo*, na *Civiltà Cattolica*, 1937, Vol. I, pp. 494-507; Vol. II, pp. 33-40.

(347) E. MEYERSON, *Identité et Réalité*, Paris, 1906; *De l'explication dans la science*, Paris, 1922; *Réel et déterminisme dans la physique quantique*, Paris, 1933.

(348) J. PERRIN, *Les preuves de la réalité moléculaire*, em *Les idées modernes sur la constitution de la matière*, Paris, 1913.

"A existência dos átomos está provada indiretamente, pela convergência de pelo menos quinze métodos diferentes, transformando assim a hipótese em teoria verificada na realidade,

objetivo e realista da ciência e a impossibilidade de prescindir do seu valor ontológico e da pesquisa das causas que tornam inteligíveis os fenômenos. É o que afirmam e demonstram eminentes cientistas, como M. PLANCK (349), SCHROEDINGER (350), G. BERNARDINI (351)...

De fato, é impossível restringir a realidade, como quereria o positivismo rígido, tão somente aos dados da nossa própria experiência *imediatata* e *individual* e identificar os objetos reais com o complexo das nossas *sensações*, pois: — a) isso equivale a negar o valor ontológico do conteúdo supra-sensível e intelectual dos nossos conceitos e cair num empirismo subjetivo e relativista que já reparamos ao tratar do conhecimento humano; — b) seria tornar impossível a linguagem, porque a significação das palavras não é susceptível de uma verificação experimental e instrumental, mas provém de uma convenção conhecida apenas por informações recebidas de outras pessoas; — c) e sem a linguagem, não se pode dar a intercomunicação de idéias e de informações, mas cada indivíduo fica fechado num solipsismo que torna impossível a ciência e o seu progresso, pois é evidente que nenhum homem sozinho pode por si mesmo experimentar tudo, e que somente com as suas experiências pessoais não está em condições de poder construir a ciência e fazê-la progredir. Necessita para isso basear-se também em experiências feitas por outros homens, o que pressupõe admitir realidades distintas das experiências próprias e ter um meio não experimental (a inteligência) capaz de reconhecer e avaliar as experiências alheias. (352) Tudo isso implica em reconhecer que as

EX.: AVOGADRO formulou a existência dos átomos como hipótese; J. C. MAXWELL e L. BOLTZMANN formularam o movimento cinético destes átomos como hipótese; A. EINSTEIN e M. SMOLUCHOWSKY aplicaram esta hipótese para a explicação do movimento browniano predizendo o valor e a forma deste movimento; J. PERRIN e TH. SVEDEBERG, com suas experiências, verificaram estas predições por medidas diretas;

diretamente, por numerosos métodos, por ex.: bombardeio com partículas energéticas que reagem com os átomos (núcleos) individualmente, mostrando o tamanho deles; difração de raios X, que nos mostra a posição e o movimento cinético dos átomos..." (FR. XAV. ROSER S. J.).

(349) M. PLANCK, *La conoscenza del mondo fisico*, tradução italiana, Torino, 1949.

(350) SCHROEDINGER, *Quelques remarques au sujet des bases de la connaissance scientifique*, em *Scientia*, 1935, Vol. LVII, pp. 181-191.

(351) G. BERNARDINI, *La fisica come schema mentale e come esperienza spirituale*, em *Scienza e Mistero*, Roma, 1948, pp. 140, 141 e 143.

(352) Ofr. M. PLANCK, obra cit. p. 223 — Tentaram WITTOENSTEIN, OARNAP, e depois NEURATH com o seu "físicalismo" fazer evitar ao positivismo lógico, ou neo-positivismo do Círculo de Viena e da Escola de Chicago, este "solipsismo linguístico", sem abandonar nem alterar essencialmente os princípios positivistas. Vã tentativa: a objetividade e a

nossas experiências não constituem elas mesmas o mundo físico, mas simplesmente um meio que nos põe em contacto com êle e não-lo faz conhecer enquanto realidade distinta do nosso mundo interno.

Donde a ciência física moderna é realista e objetiva. É uma *cognitio rerum per causas*, que procura fornecer, não puras articulações entre conceitos abstratos, mas descrições objetivas e universais de fenômenos naturais *reals*: o que requer evidentemente a aplicação continua à realidade objetiva do principio de causalidade, tomado na plena objetividade que lhe reconhece a filosofia clássica de acôrdo com o próprio bom senso. (353)

250. Quis o Agnosticismo modernista interpretar a *CRITICA CIENTIFICA* ou análise dos processos científicos, inaugurada com o nosso século, de modo a deixar crer que ela constitui um argumento a favor da tendência anti-intelectualista, insinuando que a ciência vai perdendo a sua objetividade na medida em que nela intervêm a atividade intelectual. Nada mais falso. (354)

O que a nova crítica feita por homens de ciência, como DUHEM (355), POINCARÉ (356), PICARD (357) e muitos outros, veio de fato demonstrar — pondo em evidência a continua intervenção da razão na construção da ciência e a íntima conexão existente entre as ciências positivas e as ciências especulativas — foi a falsidade do empirismo positivista, para o qual a ciência dependeria apenas da experiência.

Intersubjetividade da linguagem, necessárias para o método científico, não podem achar solução satisfatória nem no empirismo puro, nem no formalismo lógico, nem em qualquer forma híbrida de positivismo lógico. Cfr. as referências na nota 274.

(353) Cfr. F. SELVAGGI S. J., *Il neo-positivismo ed il metodo della nuova scienza*, na *Civiltà Cattolica*, 1947, vol. II, pp. 507-9 e *Distinzione e Complementarità tra fisica e filosofia*, *ibid.*, 1949, Vol. III, pp. 141-151, ou em *Problemi della Fisica moderna*, "La Scuola", Brescia 1952, pp. 23-54, donde tiramos estas considerações e citações; e mais pormenorizadamente em *Filosofia delle Scienze*, Edic. "Civ. Gatt.", Roma 1953, pp. 155-243, com o art. *Discussione sulla natura delle scienze*, no *Gregorianum*, Vol. XXXV, 4(1954), p. 664-676; L. FANTAPPPIÈ, *Il problema di Dio e la scienza moderna*, em *Il problema di Dio*, Roma, 1949; M. PLANCK, *obra cit.*, cap. IX. — Para uma ótima refutação do Neo-Positivismo, com explicações sobre a causalidade bem como sobre a unidade substancial, cfr. ZENO BUCHER O. S. B., *Die Inwelt der Atome*, Verlag Josef Stöcker, Luzern, 1946.

(354) Cfr. MICHELET, *obra cit.*, pp. 372-385, que aqui resumimos. — Ver também a exposição do método científico nos *Tratados de Metodologia*.

(355) *La théorie physique*, Rivière, 1906.

(356) *La science et l'hypothèse*, 1902. — *La valeur de la science*.

(357) *La science moderne et son état actuel*, Flammarion, 1905.

Segundo a interpretação agnóstica e anti-intelectualista, o trabalho da razão na obra científica se reduz a substituir a contingência dos fatos concretos por *fatos científicos*, criações nossas consideradas em condições escolhidas e diferentes das observadas; por ~~leis determinadas, correspondentes à tendência do nosso espírito~~ desejoso de ordem, mais do que à objetividade das coisas; e por *teorias* ou fórmulas simbólicas, diversas e até contraditórias, com as quais procuramos classificar os nossos conceitos, não porém explicar a realidade. — Por isso, a ciência é uma “representação cômoda e econômica” da realidade, porém “simbólica” sem nenhuma ou com bem pouca objetividade.

Para ver a falsidade desta interpretação basta não confundir o *espírito científico* com a *ciência* mesma. A interpretação descreve o espírito científico, a psicologia do sábio sempre dirigido com um esforço incessante para a descoberta; nada diz nem prova contra a objetividade da conclusão científica.

É com o fim de alcançar esta conclusão objetiva que o sábio observa, interroga a natureza e formula hipóteses, tentando logo verificá-las com suas experimentações, aceitando tão somente as que a natureza confirma. Em todo este afã, na sua inteligência as hipóteses se antecipam, as explicações prováveis se justapõem e às vezes se combinam, até que, após longo e duro labutar, de repente a claridade aparece, as nuvens das explicações obscuras e provisórias se dissipam, ele vê: a causa verdadeira (a lei) do fenômeno está descoberta. A livre escolha de hipóteses de trabalho sucede então a submissão do espírito à realidade manifestada. O processo foi convencional e livre, o resultado porém é objetivo e necessário.

De resto, nunca neste processo foi abandonada a realidade.

O *fato científico* não é senão o fato bruto estudado minuciosamente e rigorosamente, sem nenhum acréscimo ou diminuição que lhe possa deformar a natureza.

As *hipóteses* e as *leis* não são puras criações do espírito, mas foram sugeridas pelo contacto com os fatos, e em todo o trabalho das variações das experimentações percebe o sábio que se trata de descobrir e não de criar, percebe que a explicação existe e é anterior às suas pesquisas, que é mister *achá-la* e não *impô-la*. Em todo o decurso do processo científico, o estimulante, o guia é a convicção da objetividade das leis; é ela que explica a escolha de uma teoria em vez de outras e a sua aceitação por todos. E como “a natureza não é aliada complacente das nossas ilusões” (Mgr. D’HULST, *Conférences*, 1892, nota 7), quando com os seus fenômenos ela confirma uma lei, esta verificação é a garantia da objetividade desta lei.

É verdade que estas verificações são feitas por meio de experimentações em circunstâncias escolhidas, variadas e diferentes das que rodeavam o fato observado, mas as influências novas destas circunstâncias são elas mesmas calculadas e deduzidas dos resultados, o que permite uma comparação rigorosa dos vários resultados sucessivos e constitui um controle permanente da sua objetividade,

até chegarmos a identificar a causa verdadeira do fenómeno pela coincidência constante e única que ela tem com elle.

O fato de serem aceitas simultaneamente, acerca de um mesmo fenómeno, várias teorias diferentes ou mesmo contraditórias, ~~não constitui um argumento contra a objectividade das leis.~~ Pois isso acontece na fase do processo em que as hipóteses e as teorias são ainda consideradas como representações possíveis e provisórias, aceitáveis só condicionalmente, até que uma experimentação conclusiva venha decidir qual delas é a verdadeira e definitiva.

A esta objectividade das leis naturais não se opõe o carácter esquemático e aproximativo com o qual as representamos. — A *esquematisação* das leis físicas é uma exigência da limitação do nosso intellecto, que não pode considerar tudo simultaneamente. É portanto um meio indispensável para o progresso científico, apontado pela própria experiência que nos mostra, num fenómeno físico, relações entre determinadas medidas que são independentes de certas circunstâncias, pois a variação destas circunstâncias as deixa inalteradas. E é meio logicamente legítimo, pois o esquema, apesar de não ser uma descrição exaustiva, contudo no que contém é positivamente conforme com a realidade. — O carácter *aproximativo* das leis físicas, as quais exprimem relações entre medidas, provém da imprecisão destas mesmas medidas. São imprecisões muitas vezes mínimas (Cfr. infra, nota 655), e poderão até ser reduzidas; não destroem porém o valor objectivo das leis, mas patentelam unicamente a imperfeição do nosso conhecimento. — Por conseguinte, apesar de formuladas com esquemas e aproximações, por causa da nossa limitação ou para comodidade prática, as leis físicas que a experiência concreta nos obriga a reconhecer e admitir (em vez de outras que seriam possíveis), não são enunciados puramente subjectivos, nem meros artificios criados arbitrariamente pela ciência com finalidade prática, mas verdadeiras leis da natureza que existem na realidade. (358)

É pois evidente, que o progresso científico com todos os seus processos, constitui não uma simples tendência para sistematizações artificiais, mas uma marcha continua para alcançar a objectividade.

A crítica científica, por conseguinte, pondo em evidência a importância da actividade intellectual nos processos indutivos e refutando assim o empirismo positivista, em nada diminui a objectividade dos resultados, a não ser que já se pressuponha o principio anti-intelectualista da incapacidade da razão para chegar a um conhecimento ontologicamente objectivo. Mas seria isso cair numa evidente petição de principio: querer provar a incapacidade da razão por meio de uma crítica (a científica), que já no seu ponto de partida se afirma ser subjectiva por se supor a razão incapaz de objectividade.

Tal é a petição de principio em que val dar o agnosticismo modernista, quando pretende opor a crítica científica à objectividade da ciência.

(358) Cfr. SELVAAGI, *Filosofia delle scienze*, pp. 196-201.

II. — O Princípio da Observabilidade Conceitual. — Ciências Experimentais e Metafísica.

251. Desde a antiguidade grega até à idade média, sob o nome de *Filosofia* reunia-se todo o saber racional. Com o desenvolvimento das experiências e a multiplicação das especializações, o estudo da Natureza — designado antes com o nome genérico de *Física* (de physis = natureza) — foi subdividido em várias ciências diferentes (física, química, biologia, astronomia...) e ficou nitidamente distinto da Filosofia, mesmo da filosofia da natureza (*física filosófica*, chamada também *Cosmologia*).

Indo porém mais longe, quiseram alguns cientistas, sob o influxo do Positivismo, reduzir a puro artifício verbal ou matemático, sem significação ou mesmo sem existência real, tudo o que não fôr experimentalmente verificável, senão praticamente, pelo menos teóricamente, i. é, cuja verificação experimental não foi provada ser em si mesma absolutamente impossível. Daí o *Princípio* de OBSERVABILIDADE CONCEITUAL (ou definição *operativa*): *só deve ser admitido o que fôr possivelmente verificável em si mesmo.* (359)

(359) Cfr. F. SELVAGGI, obras citadas na nota 363.

A definição *operativa* é aquela que é feita por meio de uma operação física (= experiência, verificação física) possível, senão na prática, pelo menos teóricamente.

O método da física, chamada *clássica*, estava essencialmente fundado na formulação de hipóteses ou construções ideais de modelos mecanicistas, com uma função sistemática e eurística, que permitissem reunir num conjunto coerente, orgânico e unificador, as várias leis experimentais já determinadas e mesmo deduzir novas. Assim, a hipótese da gravitação universal de NEWTON, que dava uma explicação a todos os fenômenos sobre o movimento dos planetas e permitiu deduzir a existência de outros planetas.

Este processo deriva do objeto mesmo da física, que conhecemos não por intuição da sua íntima natureza, mas apenas pelas suas propriedades e pelos seus efeitos. Daí a tendência de formar mentalmente modelos ideais (hipóteses) capazes de explicar estas propriedades e estes efeitos, com valor hipotético até receber da experimentação uma confirmação ou um desmentido.

No campo da física atômica, este método levou a formular numerosas hipóteses que promoveram o maravilhoso progresso deste capítulo da ciência física. Mas um caráter geral destas hipóteses era serem "mecanicistas", i. é, eliminando quanto possível as qualidades e toda transformação substancial dos elementos, procuravam reduzir todos os fenômenos a variedades de posição, massa e movimento.

Ora, foi precisamente este caráter "mecanicista" das hipóteses acerca da estrutura atômica, que encontrou dificuldades insuperáveis na

Mas a este principio pode ser dada uma dupla significação:

1.^a) *Não existe* senão o sensível verificável em si mesmo.

2.^a) *Não se ocupa* a Ciência senão do ser *material enquanto verificável*, sem afirmar ou negar nada sobre a existência ou não-existência de seres não sensíveis em si mesmos.

252. A *PRIMEIRA significação* foi adotada pelo Materialismo e pelo Fenomenismo, sistemas que já refutamos (ns. 192-197) como anticientíficos, desmentidos pelas experiências mais evidentes, contraditórios em si mesmos por conter muitas afirmações *a priori* e não verificáveis pela experiência sensível, a começar pelo próprio principio de Observabilidade que, com esta significação, é arbitrário, contraditório e destruidor de toda e qualquer ciência (n. 199, d-h).

253. A *SEGUNDA significação* é, por sua vez, susceptível de uma dupla interpretação:

a) Ou o físico *não reconhece* a inteligência como fonte, distinta dos sentidos, de conhecimentos certos e novos, i. é, não puramente tautológicos mas com objetividade ontológica, fazendo-nos portanto conhecer a coisa em si e conduzindo até às próprias leis naturais e não apenas a uma fórmula simbólica. — Neste caso, o Principio significa que a ciência física se compõe tão somente de experiências e afirmações verificáveis experimentalmente, de modo que para o físico tudo o mais (mundo, alma, ser, Deus...) não passa de palavras sem significação alguma e de que elle não faz nenhum caso.

É a posição tomada pelo Positivismo e, em geral, pelo Neo-Positivismo atual, promovido pelo Círculo de Viena (360).

teoria dos *quanta*, erigida sobre base experimental indiscutível. Donde a necessidade de uma revisão no método da física clássica, e o cuidado da física *nova*, não já em não mais formular hipóteses, mas em não introduzir nelas seres que sejam definíveis e verificáveis mediante experiências pelo menos conceitualmente possíveis. (Cfr. SELVAGGI, *Il Neo-positivismo*, loc. cit., pp. 503-507). — Cfr. P. MUÑOZ, *Causalidad filosófica y determinismo científico. Revisión del contenido y de la forma del saber físico-matemático de Galileo Galilei a M. Planck*, Gregorianum, 1946, Vol. 27, pp. 384-416; J. A. PÉREZ DEL PUGAR e J. ORLAND, *Introducción a la filosofía de las ciencias físico-químicas* (Conferencias de 1934-1935), edic. I. C. A. I.

(360) Por ex.: "Nós, diz HANS HAHN, nos levantamos deliberadamente contra qualquer racionalismo que considera o pensamento como única fonte de conhecimento ou lhe atribui maiores direitos que à experiência; e igualmente contra as tendências dualistas que pretendem ver na experiência e no pensamento duas fontes independentes com iguais direi-

Esta posição é essencialmente *anti-racionalista* e *anti-metafísica*; na prática recal na primeira significação com as suas conseqüências inaceitáveis. Tudo o que não é redutível a fatos empíricos e fenômenos físicos é rejeitado. Não é apenas a metafísica que assim fica expulsa, mas é a própria filosofia enquanto forma especial do pensamento. “Uma filosofia com teses especiais não existe”, dizia NEURATH, que queria eliminar até a palavra “filosofia” e substitui-la por esta outra: “Físicalismo” (361).

b) Ou o físico *reconhece* o valor ontológico dos conhecimentos intelectuais. — Então o princípio só pode significar que o físico limita voluntariamente as suas pesquisas ao estudo dos seres materiais quantitativos, possíveis ao menos teoricamente de serem observados. Sabe, porém, que podem existir outros seres. De modo que, diante de uma realidade metafísica não observável em si mesma, cuja existência entretanto é demonstrada por raciocínio certo como sendo a única explicação suficiente de uma realidade física experimentada, ele não pode dizer “para mim uma tal realidade não tem nenhum sentido”, porque assim tornaria ininteligível a própria realidade física, e o físico, como qualquer outro homem, não pode prescindir do seu caráter de “ser racional”.

ANÁLISE DO PRINCÍPIO DE OBSERVABILIDADE.

254. Para compreender melhor o valor destas diversas significações é necessário analisar mais intimamente o próprio Princípio de Observabilidade (362).

tos. Afirmamos, pelo contrário, que somente a experiência e a observação nos dão conhecimentos sobre fatos que representam o mundo, ao passo que o pensamento só intervém para executar passagens tautológicas entre uma expressão e outra.”

SCHLICK: “Não se nota bastante a diferença que há entre falso e sem sentido. Quando nós afirmamos: falar de um mundo metafísico exterior não tem sentido, não dizemos que não existe o mundo metafísico. Longe disso. O empirista não diz ao metafísico que os enunciados dele são falsos; não o contradiz; mas lhe diz simplesmente: não te compreendo, as tuas palavras não me dizem nada”.

Citados por SELVAGGI, em *Problemi della Fisica moderna*, pp. 25-27.

Não poucos físicos têm da sua ciência um conceito positivista: por ex., EINSTEIN, *Sulla teoria speciale e generale della relatività*, tr. it., Bologna, 1921, p. 18. Cfr. SELVAGGI, *ibid.*, p. 29.

(361) Cfr. NEURATH, *Physicalismus*, em *Scientia*, 1931, vol. II, p. 297.

(Cit. por SELVAGGI, *ibid.*).

362) Cfr. P. HOENEN S. J., *Cosmologia*, Gregoriana, 1949, pp. 633-637 e pp. 696-698 e *Filosofia della Natura Inorganica*, trad. ital. Brescia, 1949, páginas 216-221.

É esta observabilidade condição *necessária* para que um ser possa existir? — Deve-se distinguir:

Se por observabilidade de um objeto se entende *alguma inteligibilidade*, em força da qual este objeto pode ser conhecido ou pelos sentidos ou pela inteligência humana ou ao menos pela divina, a resposta é *afirmativa*: porque, neste sentido, a observabilidade não é senão a entidade do ser e todo ser, para existir, deve ter alguma entidade.

Se, pelo contrário, por observabilidade de um objeto se entende, como é aqui o caso, a *possibilidade* de ser este objeto observado *sensivelmente em si mesmo*, a resposta é *negativa*: porque a verificabilidade sensível não é elemento essencial nem propriedade necessariamente resultante da natureza do ser enquanto ser, mas é propriedade do ser enquanto material e quantitativo. E mesmo no próprio ser sensível, além das propriedades que ele possui "enquanto sensível", há evidentemente outras que provêm da sua natureza de "ser enquanto ser". As primeiras podem, ao menos teoricamente, ser verificadas experimentalmente; as segundas são conhecidas exclusivamente pela inteligência. — Logo a observabilidade sensível não é condição necessária e universal para que um ser possa existir.

Por conseguinte:

1.º) A observabilidade sensível poderá ter aplicação *tão somente* nos seres *materiais* e portanto *quantitativos*. Negar a existência de seres não sensíveis, dizer que tais seres não teriam significação alguma, só pelo fato de não serem verificáveis sensivelmente, é uma posição de ordem não científica mas filosófica: é o apriorismo materialístico que inclui uma petição de princípio (n.º 252).

2.º) Além dos seres reais que conhecemos pela experiência ou pela indução científica, pode a inteligência com raciocínio estritamente dedutivo, partindo de fatos certos e de princípios evidentes e válidos necessária e universalmente, demonstrar a existência real de outros seres. A realidade destes seres às vezes pode ser confirmada por uma experiência sensível direta (como no caso, por ex., do planeta Netuno), outras vezes esta experimentação direta é impossível (como por ex., a existência de Deus, da alma...). Sempre porém, a certeza destas conclusões é independente de qualquer ulterior controle sensível, quer efetivo quer apenas teoricamente possível, porque, nestes casos, a evidência da conclusão não depende da experiência, mas de uma intuição, imediata ou mediata, da inteligência. — Negar a existência destes seres, porque não são verificáveis sensivelmente, é negar o valor ontológico do conhecimento intelectual. É, novamente, uma posição de ordem filosófica, é o apriorismo empirista com nova petição de princípio: a inteligência nada atinge além do que é atingido pelos sentidos. — Quando estes seres constituem a única razão suficiente de um fenômeno experimentado (como é, por ex., o caso de Deus em relação à existência do mundo), não pode o *físico* acertar o fenômeno e juntamente negar a realidade destes seres ou não lhes reconhecer uma significação:

seria deixar de ser racional e contradizer-se, querendo juntamente afirmar a existência de um fenômeno e negar-lhe a razão suficiente sem a qual não pode existir. Poderá, enquanto físico, não prolongar suas pesquisas até à causa última, mas deverá então reconhecer que não está apresentando a razão verdadeiramente suficiente da existência do fenômeno.

3.º) Mesmo tratando-se de seres materiais e quantitativos, nem sempre é legítimo negar a existência de um ser por causa da impossibilidade de uma verificação experimental direta: depende da proveniência desta impossibilidade. — Ela pode provir:

a) ou de uma dificuldade de *ordem técnica*. Tal impossibilidade provém unicamente de uma incapacidade *nossa*, da qual o ser em si é totalmente independente. Concluir então para a não-existência deste ser é sempre *ilegítimo*. Será também um *erro*, se a inteligência, por outras vias, sabe com plena evidência que este ser existe. Por ex., a lua apresenta-nos sempre o mesmo hemisfério e até agora foi impossível observar a superfície do hemisfério oposto; contudo é ilegítimo negar a existência desta superfície; é também um erro, porque a inteligência, pela noção mesma de extensão contínua, sabe com evidência que esta superfície existe;

b) ou de *leis naturais* que regem: quer o *estado do observador*, como as leis fisiológicas e psicológicas que impõem limites à percepção dos nossos sentidos, mesmo quando ajudados por instrumentos perfeitíssimos: por ex., os limites de exatidão na medida de uma extensão por outra tomada como unidade; — quer a *própria observação*, como as leis físicas que impõem limites à formação, por parte dos instrumentos, da imagem observável, ou que provocam perturbações no fenômeno observado por causa do nosso modo de observá-lo sensivelmente, como seja por meio da luz, da eletricidade... (os ftons, sendo da mesma ordem de grandeza que as partículas infra-atômicas, perturbam necessariamente estas partículas ao encontrarem-se com elas).

Por causa destas leis, das quais depende essencialmente nos casos concretos toda e qualquer observação humana, há uma impossibilidade física de alcançar uma exatidão absoluta.

Desta impossibilidade podemos porventura inferir *legittimamente* que não existem fenômenos reais ou que eles não são regidos por leis exatas e determinadas? — *De modo nenhum*, porque esta impossibilidade não diz respeito ao objeto ou fenômeno real em si, mas unicamente ao *nosso* método e às possibilidades *nossas* de atingi-lo. Um observador não sujeito a estas causas e leis físicas, com um outro modo de observar e conhecer o fenômeno sem perturbá-lo em nada (como seriam seres espirituais, que para conhecer não precisam de luz ou de eletricidade...), poderla verificar com absoluta precisão a determinação absoluta do fenômeno.

Por outro lado, a nossa inteligência, em força do princípio de inteligibilidade ou razão suficiente, sabe com plena evidência que na realidade objetiva existe necessariamente determinação exata, quer nas extensões, quer nos processos dos fenômenos onde não entra em jogo a liberdade (e são todos os fenômenos naturais;

em que seres inteligentes não tomam parte causal, pois só os seres inteligentes podem ter liberdade, como vimos nos ns. 181 e 182). Por isso, negar esta determinação por causa da sua inobservabilidade física, além de ser ilegítimo é também um *erro* (363).

Logo, é sempre ilegítima a aplicação do princípio de observabilidade, quando a impossibilidade da verificação experimental ~~provém de motivos extrínsecos ao próprio objeto observado~~: porque estes motivos influem somente *no nosso conhecimento* e não na *existência mesma* do objeto, i. é, manifestam incapacidade no nosso conhecimento e não impossibilidade de existir no objeto.

c) Se, porém, esta impossibilidade de verificação experimental provier do próprio objeto que o físico incluiu numa hipótese científica, i. é, se este objeto, embora concebido como devendo ser material e quantitativo, não fôr, por causa da sua própria natureza, *passível* de observação e verificação alguma por parte de nenhum ser inteligente; neste caso, e *somente neste caso*, o princípio de observabilidade é verdadeiro e significa: "um ser material e quantitativo, em si e por sua natureza inverificável e inobservável, não existe nem tem sentido algum". — De fato, um tal ser seria em si e por si mesmo incognoscível, ininteligível: pois, para um objeto material e quantitativo enquanto tal, ser conhecível é ser observável e mensurável. Ora a ininteligibilidade é privação de entidade: pois, qualquer entidade, por ser precisamente o objeto formal da inteligência, é de algum modo inteligível. Logo este ser, não tendo entidade, seria o "nada" e portanto não pode existir nem ter significação alguma.

Conclusão. — Desta análise do Princípio de observabilidade segue-se, com evidência, que este princípio não pode constituir o critério único e universal da inteligibilidade, nem portanto da existência real de um ser. A sua significação verdadeira, o seu verdadeiro alcance importa apenas para a ciência física numa limitação voluntária e essencial nas suas pesquisas, detendo-se unicamente na consideração do ser enquanto observável, i. é, nos elementos, aspectos e causas que provêm de uma observação concreta ou pelo menos conceitualmente possível.

(363) Assim, na teoria da relatividade de EINSTEIN, foi ilegítima e erradamente que, da impossibilidade de *medir* exatamente a simultaneidade de dois fenômenos entre si distantes, se inferiu a não-existência da simultaneidade *real* e *objetiva* entre fenômenos naturais. (Cfr. HOEHN, *loc. cit.*, p. 537. — Nem EINSTEIN afirmou nunca este relativismo filosófico, oposto à existência real do absoluto; pelo contrário, a sua teoria é precisamente uma pesquisa do absoluto, pois tem por finalidade principal a descoberta de verdades que sejam independentes de quem pensa e observa. Cfr. SELVAGGI, *Problemi della Fisica moderna*, pp. 57-89; FR. SEVERI, em *Valore e Metodo della Scienza*, pp. 23-35; J. MORÁN S. J., *Cosmologia* (em latim), México 1961. 2.ª edic., pp. 236-248.

Assim também é ilegítima e falsa a negação da aplicação do princípio de causalidade determinada aos fenômenos do microcosmos, como logo veremos.

255. *Harmonia entre Física e Filosofia.* — O fato de não exigir uma verificação concretamente atuável, mas apenas teórica e conceitualmente possível, já é reconhecer explicitamente o poder inventivo e demonstrativo da inteligência, capaz de atingir seres e realidades além dos limites da experiência empírica: já é, portanto, abandonar o positivismo rígido.

"E, na verdade, também os físicos contemporâneos não hesitaram em inferir novos seres ou fenômenos físicos, deduzindo-os "a priori" com o raciocínio matemático (364) : lembramos a difração dos elétrons preconizada por De Broglie, a previsão teórica do elétron positivo por Dirac, a variação da massa em função da velocidade e o desvio dos raios luminosos num campo gravitacional intenso previstos pela teoria da relatividade. É certo que também aqui, como já foi dito para o método da física clássica, é necessário ter bem presente o grau de certeza das premissas iniciais e o processo lógico de dedução. Mas quando o processo racional é necessário (= quando parte de premissas certas e leva a conclusões necessárias), o valor das conclusões é absoluto e não depende de nenhuma experiência : a realidade assim demonstrada deve ser admitida, embora não possa ser definida por meio de alguma experiência, mesmo só conceitualmente possível... O físico vai além da sua competência, se proíbe à inteligência aplicar também no campo da física os princípios de valor universal, como sejam os princípios de contradição, de causalidade, de finalidade, ou se proíbe deduzir dos dados certos da experiência e destes mesmos princípios universais todas as conseqüências lógicas que deles derivam, embora destas conseqüências não seja possível dar uma definição *operativa*. Em alguns destes casos se poderá dizer que isso não é mais uma questão física, mas uma questão filosófica; em nenhum caso, porém, se pode afirmar que seja uma questão sem sentido. Afirmer isso, não seria mais agir como físico, mas introduzir na física um princípio filosófico, o princípio fundamental do neo-positivismo, sem que ele seja de nenhum modo justificado ou justificável cientificamente. Pois estamos convencidos, como o estão de resto também os físicos, que entre uma verdade e outra não pode existir contraste

(364) *A Física matemática*, uma das glórias mais belas e mais proveitosas da idade moderna, que tanto contribuiu para descobertas inatingíveis, talvez para sempre, sem o auxílio do cálculo matemático, já fôra entrevista por S. TOMÁS, que exprime claramente a sua possibilidade em vários lugares de suas obras : *Comm. in lib. Boet. de Trin.*, q. 5, a. 3, ad 5, 6 et 7um; *Comm. in Post. Anal.*, l. I, lect. 26. (*Apud SELVAGGI*, no art. cit., *Distinzione e Complementarità...* p. 147). — Acêrca da essência das matemáticas hodiernas, do seu processo, da importância e da fecundidade da sua aplicação na Física, onde, precedendo a experiência e tornando-a "pensável", fizeram descobrir novas realidades, cfr. o art. de FANTAPPIÈ, em *Valore e Metodo della scienza*, pp. 39-55 e as observações de SELVAGGI, *ibid.* pp. 11-18. — Veja também a citação da nossa nota 275.

essencial; e que este acôrdo das verdades vale não apenas entre os dados imediatos das experiências, das quais uma não pode contradizer a outra, mas também entre verdades de ordens diversas, as verdades de ordem intelectual e universal e as verdades concretas da experiência. Estamos, portanto, convencidos de que a verdadeira filosofia não pode impor à física a renúncia a algum dado certo da experiência, ~~como também reciprocamente a verdadeira física não pode impor à filosofia a renúncia a alguma verdade de ordem superior.~~ Muito menos então poderá a física impor ao nosso intellecto a renúncia a toda uma ordem de verdades que ultrapassa o campo da ciência física; é absurdo querer reduzir a filosofia a um mesquinho fisicalismo, não essencialmente diferente do velho materialismo. A arte, a moral, a religião são ordens de verdades que, não menos que a ciência positiva, têm direito ao pleno reconhecimento por parte de um espírito aberto a tudo o que é verdadeiro". (365)

256. *Filosofia e Metafísica, complemento e corôa da Ciência Física.* — A Física e a Metafísica, embora distintas pelos seus objetos formais e seus métodos, não constituem duas formas de conhecimento absolutamente heterogêneas entre si. Não sòmente não existe entre elas oposição alguma, mas pelo contrário auxiliam-se mütuamente, integrando juntas o conhecimento humano.

a) A Filosofia deve receber da Física o material a que aplicar e em que especificar os princípios universais da metafísica. É problema filosófico, por ex., determinar a unidade substancial de um composto; a sua solução, entretanto, requer o conhecimento dos modos de agir e das propriedades do composto e dos seus componentes. É da física, à qual compete descobri-los, que deverá o filósofo aprender quais são, nos casos concretos, estes modos de agir e estas propriedades. — Por sua vez, deve a física receber da filosofia a indicação e a justificação teórica dos seus métodos, bem como as noções gerais e os axiomas que lhe servirão de ponto de partida.

b) Detendo-se voluntariamente no estudo do ser material, enquanto experimentalmente observável, a Física é insuficiente para indicar a razão última e a plena inteligibilidade do seu objeto. Daí a legitimidade e a necessidade de uma pesquisa ulterior, que venha dar ao conhecimento científico o seu complemento e a sua corôa e

(365) F. SELVAGGI, art. *Il neo-positivismo...*, pp. 511-513; e em *Filosofia delle Scienze*, pp. 311-335; *Problemi della Fis. Mod.*, pp. 43-57. — Acêrca das distinções e das relações entre a Filosofia e as Ciências experimentais, cfr. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, Desclée de Brouwer, 1932, cap. II: Philosophie et Science expérimentale, pp. 43-134, e os reparos feitos por SELVAGGI a esta posição, em *Gregorianum*, Vol. XXXV, 4 (1964), pp. 664-676, com bibliografia sôbre o assunto.

satisfazer a nossa exigência interna de inteligibilidade com alcançar a plena razão suficiente da natureza e da existência do seu objeto.

A Física científica, com suas observações, penetra na riqueza dos fenômenos particulares, indaga as propriedades específicas da realidade sensível e estabelece as suas leis gerais e as suas causas próximas. A Física filosófica ou Cosmologia, penetrando mais a dentro na natureza do ser material, analisa a essência mesma da substância corpórea, da quantidade, do contínuo e do número, do movimento, do tempo, da qualidade... A Filosofia primeira ou Metafísica, com o estudo do ser enquanto ser, alcança as supremas noções e os primeiros princípios, com os quais se eleva até ao Ser Supremo, Causa primeira e Fim último de todo ser particular e contingente, "fonte primeira e razão última de toda a inteligibilidade: Deus. A Física de ARISTÓTELES se encerra com a demonstração do Primeiro Motor Imóvel, Imaterial e eterno; e NEWTON termina a sua obra imortal *Philosophiæ naturalis principia mathematica* com um hino de louvor ao Ser supremo, inteligente e poderoso, de cujo pensamento e domínio depende a elegantíssima organização do universo. E assim deve ser para todos; pois, como disse bem MAX PLANCK, "ciência e religião não estão em oposição, mas têm necessidade uma da outra para se completarem na mente de todo homem que reflita seriamente" (366). A ciência postula Deus como razão suprema do ser sensível; e a filosofia justifica este postulado, transformando-o na certeza suprema da nossa razão e da nossa vida..." (367)

III. — O Princípio de Causalidade e o Princípio de Indeterminação Física.

257. Do que precede ficou evidente que não há, nem pode haver, oposição real entre a Física e a Filosofia, mas antes auxilio mútuo e complemento.

Uma descoberta recente que veio perturbar por algum tempo estas boas relações foi o *princípio de indeterminação física* de HEISENBERG. Por uma aplicação ilegítima do princípio de observabilidade, foi êle apresentado como revolucionário a exigir uma inovação radical nos princípios da nossa razão e no modo de ser das coisas (368). Cêdo porém, uma crítica mais

(366) M. PLANCK, *La Conoscenza del mondo fisico*, Torino, 1943, p. 137.

(367) F. SELVAGGI, *Distinzione e complementarità tra fisica e filosofia*, loc. cit., pp. 149-151. — Pro XII, *Discorso alla Pontificia Accademia delle scienze* (24-IV-1956), na *Civiltà Cattolica*, 1955, Vol. II, pp. 317-322, principalmente nos ns. 18 a 34.

(368) Por ex., o célebre físico L. DE BROGLIE, *Hasard et contingence en physique quantique*, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1946; e depois na sua obra *Physique et Métaphysique* (1947, Albin, Paris), onde parece afirmar o indeterminismo não apenas no nosso conhecimento, mas

acurada, feita por numerosos cientistas, pôs em evidência os sofismas contidos nestas deduções apressadas, e veio comprovar mais uma vez a harmonia entre a Ciência e a Filosofia.

Não faltaram os que no princípio de Heisenberg quiseram ver o desmoronamento do princípio de causalidade e a consequente impossibilidade de demonstrar sólidamente a existência de Deus (369). É pois necessário fazer ver a falsidade destas afirmações e a permanência inabalável do valor do princípio de causalidade, que continua a ser o fundamento da ciência, e da própria mecânica ondulatória e quantística.

A origem destas objeções remonta à posição de HUME e de KANT, que confundiram o problema metafísico da causalidade com o problema físico de como determinar *quais* são as causas particulares dos fenômenos particulares (370). Definiu KANT o princípio de causalidade: "Tudo o que acontece (começa a existir) pressupõe alguma coisa à qual segue *segundo uma norma*" (371). Desta noção kantiana, aceita pelos físicos mo-

também na realidade, por ex., "Il y a donc ici un renversement complet des anciennes perspectives; ce n'est plus le déterminisme rigoureux et les lois précises de la Mécanique qui, s'appliquant aux entités élémentaires, sont à la base de nos explications physiques. A cette base, se place maintenant le hasard, la probabilité, régnante sur le monde kaleidoscopique des corpuscules et des quanta..." (p. 218); cfr. também a p. 224. Confessa porém que: "En présence de ce bouleversement complet de nos conceptions traditionnelles qui paraissent solidement établies, nombre de physiciens, notamment parmi les plus éminents des anciennes générations, ont déclaré qu'il leur paraissait impossible d'abandonner le principe du déterminisme physique" (p. 218), "Certains même jugent une telle attitude inadmissible parce qu'elle leur paraît en contradiction avec le principe de raison suffisante" (p. 226), mas para o autor "Peut-être n'est-ce là après tout que le résultat d'habitudes invétérées", mais fáceis de serem abandonadas pelos jovens físicos, "qui semblent y trouver moins de difficultés que leurs aînés". (*ibid.*).

(369) Por ex.: "Ninguém pode fazer-se ilusão sobre isto: muitos conceitos e princípios ontológicos sobre os quais apolavam-se certas demonstrações da existência de Deus, entraram hoje numa fase crítica... O princípio de causalidade na física dos últimos constitutivos do átomo, isto é, no mundo, desmoronou... Quem pode sentir-se tranqüilo no confiar a prova da existência de Deus a demonstrações fundadas sobre pressupostos ontológicos periclitantes?" ORESTANO, *Idee e concetti — L'idea di Dio*, no *Archivio di filosofia*, 1935, p. 221 (Citado por MARCOZZI, *Il problema di Dio e le scienze*, Morcelliana, 1949, V edic., p. 52). Orestano faleceu em 1945 como católico fervoroso (Cfr. G. Rossi, *Traqués par Dieu*, 3.^a edic., pp. 123-4).

(370) Cfr. VANNI-ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. II, pp. 102-112.

(371) E. KANT, *Crítica da razão pura*, edic. E. Fischer, München, 1920, p. 164.

dermos (372), nasceu outra confusão, tomando por genuíno princípio de Causalidade o princípio do Determinismo físico: “Pode-se dizer que um acontecimento é determinado causalmente, quando é possível predizê-lo com certeza” (373), ou “O conhecimento do estado de um sistema material num dado momento permite a previsão do seu estado em qualquer tempo sucessivo” (374). Antes de mais nada dissipemos este equívoco.

Distinção e independência do Princípio de CAUSALIDADE com respeito ao Princípio do DETERMINISMO.

258. O PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE, como vimos, enuncia-se: “Todo ser contingente tem uma causa”. Ele afirma tão somente a necessidade de uma causa para explicar a existência do ser contingente: pôsto o ser contingente, deve existir a sua causa. Donde, propriamente, não vai da causa para o efeito, mas antes do efeito para a causa; não determina qual é esta causa, nem especifica se ela é necessariamente determinada ou não, i. é, se no produzir um determinado efeito ela agiu necessária ou livremente. — Este princípio de causalidade, como vimos, não depende de indução científica, mas é analítico, a priori, imediatamente evidente para nós e vale universalmente para qualquer ser ou fenómeno contingente.

259. NO PRINCÍPIO DO DETERMINISMO (ou de CAUSALIDADE DETERMINADA) devemos distinguir uma dupla significação: *metafísica* e *física*.

I. — O PRINCÍPIO METAFÍSICO DO DETERMINISMO, i. é, na sua significação *metafísica* ou *ontológica* (= enquanto exprime o que é a realidade em si), é um caso particular do princípio geral de causalidade. Aplica-se a todos os seres que no agir não gozam de liberdade ou auto-determinação, e que, portanto, na sua atividade são necessitados e determinados pela sua própria natureza: pois a atividade é apenas uma manifestação do ser, *agere sequitur esse* (n.º 143). E como somente um ser intelectual é livre — pois para a possibilidade de uma escolha se requer a apreensão intelectual de dois bens e o juízo comparativo que os faça ver como convenientes e simultaneamente como não necessários para atingir o fim próprio da vontade humana, que é a felicidade — segue-se que o princípio do determinismo (ou de causalidade determinada) rege a atividade de todos os seres não inteligentes.

(372) Por exemplo MAX PLANCK: “Por causalidade podemos entender a sucessão temporal dos acontecimentos segundo uma lei”. *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, Lipsia, 1934, p. 93.

(373) M. PLANCK, *Die Kausalität im Naturgeschehen*, em *Scientia*, XXVII, 1933, vol. LIII, p. 154.

(374) NIELS BOHR, *On the notions of causality and complementarity*, em *Science*, 20 de jan. de 1950, vol. CXI, p. 51.

Pode ser enunciado : “entre uma causa não livre e o seu efeito existe uma conexão necessária e determinada”, ou “nas mesmas circunstâncias, as mesmas causas (não livres) produzem sempre os mesmos efeitos”.

A sua afirmação não está fundada pura e simplesmente sobre modos de ver ancestrais ou sobre hábitos inveterados de pensar (375), nem é o resultado *a posteriori* de uma indução científica, como as outras leis da natureza; nem depende de alguma teoria física já abandonada ou de uma hipótese extravagante; mas é fruto de uma *intuição intelectual imediata*, conseqüência imediata dos princípios de contradição e de razão suficiente de evidência absoluta e necessidade universal, cuja negação levaria à destruição mesma de toda ciência e à impossibilidade de qualquer explicação racional da realidade.

Por conseguinte, o princípio do determinismo ontológico, sendo analítico, não é objeto sobre o qual a física deva indagar e pronunciar-se, mas pertence ao campo filosófico. Donde, mesmo que, pela própria estrutura da nossa pesquisa física, êle não pudesse ser observado experimentalmente e por isso não tivesse significação física (= experimental), conservaria contudo a sua significação racional e filosófica; nem o físico o poderia negar sem, *ipso facto*, tornar impossível qualquer conclusão científica, mesmo de ordem estatística. (376)

O princípio metafísico do determinismo pressupõe o princípio de causalidade, mas não coincide com êle. É mais restrito, pois supõe na natureza uma causalidade necessariamente determinada no seu agir. Fosse falsa esta suposição, não influíssem nas atividades senão seres livres, cairia, sim, o princípio do determinismo, mas permaneceria ainda intacto o princípio de causalidade.

Logo, o Princípio de Causalidade é independente do Princípio metafísico do Determinismo.

260. II. — O PRINCÍPIO FÍSICO DO DETERMINISMO, 1. é, na significação que lhe foi dada nas ciências físicas, diz respeito ao nosso conhecimento observável da realidade e afirma que *podemos descobrir* as várias conexões necessárias existentes entre os fenômenos e determinar *com qual* outro fenômeno está necessariamente conexo

(375) Como parece supor L. DE BROGLIE, na obra *cit.*, p. 225.

(376) “Em outras palavras, negar um determinismo ontológico fundamental significaria ou atribuir a toda a natureza a liberdade e a inteligência, coisa que foi por alguns afirmada mas que não tem nenhum fundamento sério, ou admitir na natureza o puro acaso. Mas o puro acaso, filosoficamente falando, é uma pura negação, um não-ser, o irracional; por isso, recorrer ao puro acaso seria afirmar o domínio do irracional, destruir toda verdadeira lei e portanto a possibilidade mesma da ciência, cair no puro contingentismo empirista e anti-intelectualístico que já rejeitamos...” F. SELVAGGI, *Le Leggi statistiche e il miracolo*, na *Civiltà Cattolica*, 1950, vol. IV, pp. 211. Cfr. THONNARD, *Précis de Philosophie*, 1950, pp. 402-404.

um dado fenômeno, i. é, *qual* é a causa e *quais* são os efeitos de um determinado fenômeno. Pressupõe pois o determinismo ontológico e lhe acrescenta a possibilidade por parte nossa de conhecer e determinar exatamente, pelo processo da indução, quais são as ~~causas e conexões necessárias e universais (= as leis físicas)~~, baseando-nos nas conexões de fato que já observamos, de modo a “*podermos de um fenômeno presente calcular e prever os fenômenos futuros*”. Esta nossa possibilidade de calcular e prever os fenômenos futuros seria, segundo alguns, o *critério* para saber e verificar se num dado caso particular se trata de causalidade determinada ou não.

É evidente que o princípio de *causalidade* é *independente* do princípio físico do determinismo, pois afirma apenas a necessidade da existência de uma causa para explicar a existência de um ser contingente e não a possibilidade nossa de determinar sempre e exatamente, em cada caso, qual seja esta causa, qual a sua natureza e quais os seus efeitos futuros.

O mesmo se deve dizer do princípio do determinismo *ontológico*, pois a realidade das coisas não depende do conhecimento que dela possamos ter. Nem precisamos poder do fenômeno presente calcular os futuros para sabermos se num caso particular se trata de causalidade determinada ou não: basta para isso verificar se, neste caso, os agentes são intelectuais ou não, o que pode constar com plena evidência por outra via, pela simples consideração da essência destes agentes.

Para do presente poder calcular o futuro, não basta a existência do determinismo ontológico. Requer-se também poder conhecer o *estado inicial*, num dado momento, do sistema particular do qual queremos prever o comportamento futuro, e as *leis* naturais que regem este sistema. Ora, podemos ignorar uma ou ambas estas condições, pois: não é impossível que para nós homens haja em certos casos (por ex., no microcosmos) um obstáculo que nos impede a observação e a determinação exata do estado inicial; as leis físicas, por sua vez, são o resultado de induções científicas, e portanto, não são princípios evidentes por si mesmos, mas proposições sintéticas, *a posteriori*. Logo, se num caso particular não estiver ao nosso alcance o conhecimento destas condições, será impossível a previsão dos fenômenos futuros, e será falsa a universalidade do princípio físico do determinismo; o determinismo ontológico, porém, que não depende destas condições, mas é pelo contrário pressuposto por elas, fica intacto e conserva todo o seu valor.

Impõe-se, portanto, a seguinte *CONCLUSÃO*: *o princípio de Causalidade é independente do princípio do Determinismo, quer na sua significação ontológica, quer na sua significação física; quanto ao princípio do Determinismo, o Ontológico é independente do Físico.*

Fácil será agora dissolver a oposição que alguns quiseram ver entre o princípio de causalidade e o princípio fundamental da física “nova”.

O PRINCÍPIO DO INDETERMINISMO FÍSICO E SUAS CONSEQUÊNCIAS.

261. A física clássica, como também a teoria da relatividade, admitia o princípio do determinismo físico *universal*, i. é, a possibilidade *teórica* de se poder representar, em qualquer instante, numa fórmula matemática que o exprimiria com a máxima precisão e determinação, o estado do Universo todo, mesmo do infra-atômico, e deste estado inicial determinar com certeza o comportamento do Universo em qualquer momento futuro (377). Na prática, todos os físicos reconheciam a impossibilidade, para a mente *humana*, de realizar esta determinação universal; mas pensavam que era apenas por causa da complexidade e do número imenso de equações que um tal problema comportaria. Quanto à inexatidão na observação dos fenômenos particulares, era atribuída à imperfeição dos meios de pesquisa de que dispomos, imperfeição que se esperava eliminar com o progresso da ciência e da técnica. — Como vimos (n. 257), é precisamente nesta possibilidade de prever um fenômeno que os físicos fazem consistir a essência do princípio de causalidade, identificando-o portanto com o princípio do determinismo físico.

Mas, em 1927, WERNER HEISENBERG, fundando-se na mecânica quantística, provou que na observação dos corpúsculos infra-atômicos a impossibilidade de uma medida de determinação *exata* não era apenas de ordem prática, devida à imperfeição dos instrumentos, mas de ordem *teórica*, proveniente de uma lei da própria natureza e *inerente ao nosso processo de observação*.

É o Princípio do INDETERMINISMO FÍSICO, que se pode enunciar: “É impossível, não só realizar praticamente, mas também idealizar teoricamente uma experiência que permita determinar *conjuntamente* a posição e o momento da quantidade de movimento (= energia, velocidade, direção) de um corpúsculo infra-atômico, num dado instante, com uma aproximação tal que o produto das duas indeterminações ou incertezas seja inferior à

(377) “Devemos considerar o estado presente do universo como o efeito do seu estado anterior e a causa do seu futuro. Uma inteligência, que num dado momento conhecesse todas as forças de que é animada a natureza e a posição respectiva dos seres que a compõem, se fôsse bastante vasta para poder submeter estes dados à análise, incluiria na mesma fórmula os movimentos dos corpos maiores do Universo e os do átomo mais leve; nada seria incerto para ela e o futuro como o passado estariam presentes aos seus olhos”. LAPLACE, *Théorie analytique des probabilités*, Prefácio. (Citado por MARCOZZI, obra cit., p. 54).

constante universal de Planck, o *quantum*" (378). — Desta imprecisão na determinação do estado inicial das partículas, segue-se a impossibilidade de prever o comportamento futuro além de uma probabilidade maior ou menor. — Este princípio de indeterminação (ou estas relações de incerteza) de HEISENBERG ficou sendo a base da nova física atômica, da mecânica ondulatória e quântica, em substituição ao determinismo universal da física clássica.

DEDUÇÕES FALSAS.

Apenas divulgado o princípio de HEISENBERG, surgiram deduções apressadas, não somente no campo da ciência experimental, mas também de ordem filosófica.

262. a) Foi dito que deste princípio e das novas teorias dos quântos e da mecânica ondulatória, com o seu conceito de partícula como corpúsculo-onda, se seguia a falsidade do princípio de *Identidade* e de *Contradição* e a necessidade de admitir uma lógica não-aristotélica, onde a contradição tivesse o seu lugar.

Mas, uma tal ilação é totalmente falsa, nem os próprios criadores destas teorias a admitem. Muito pelo contrário, o seu esforço consistiu precisamente em formular uma explicação coerente do ponto de vista lógico e que evitasse a contradição. O princípio de *complementaridade* de BOHR faz ver no binômio "corpúsculo-onda" dois aspectos complementares, dois estados sucessivos da matéria, que podem ser verificados separadamente com quanta precisão se quiser, mas que não podem coexistir simultaneamente (como o comprovam as experiências), e portanto jamais achar-se em conflito. Donde, nestas teorias, *nada se opõe ao princípio de Contradição*, que continua a ser a condição primeira e indispensável do raciocínio (379).

263. b) Foi dito que da indeterminação na essência da partícula (corpúsculo ou onda) deriva a indeterminação na atividade e portanto a negação do princípio de *Causalidade*.

(378) É possível determinar *separadamente* ou a posição ou a energia e direção com uma aproximação tão grande quanto se quiser. Porém, quanto mais exata for a determinação de uma coordenada, tanto menos o será a da outra, e o produto das duas inexatidões será sempre igual ou maior que o *quantum* de PLANCK. Apresenta-se, portanto, este *quantum* com o limite teórico da aproximação a nós possível de alcançar.

(379) Cfr. sobre isso F. SELVAGGI, *Problemi della Fisica moderna*, pp 96-98 e pp. 100-103.

Mas, nesta dedução confunde-se o princípio geral de causalidade com o princípio de causalidade determinada. Como vimos (n.º 259), o princípio de causalidade é distinto e independente do determinismo ontológico. Mesmo que por impossível fôsse verdadeiro o dito célebre de DIRAC: "A natureza em certos casos escolhe", haveria liberdade no agir, não porém a exclusão de causalidade: uma causa livre não é menos causa do que uma causa necessária. Donde, nas novas teorias, *nada se opõe ao genuíno princípio de Causalidade*, que continua a constituir o fulcro indispensável de todo o processo científico; e o recurso, "faute de mieux", a leis estatísticas para explicar os fenômenos faz ver que o princípio é de fato *admitido e aplicado*.

264. c) Foi dito que o princípio de HEISENBERG provara a falsidade do *Determinismo ontológico*: na natureza, não haveria determinismo algum, mas tudo estaria sujeito ao puro acaso.
— Mas:

1) Uma tal ilação só é possível confundindo o princípio ontológico do Determinismo com o princípio físico e aceitando o princípio fundamental do neo-positivismo que reduz a realidade toda a experimentalmente observável. Esta significação do princípio de *Observabilidade*, como vimos, é inaceitável (ns. 252-254). A realidade do Determinismo ontológico é independente das experiências e induções científicas e deve ser reconhecida em força de princípios lógicos e metafísicos de valor indiscutível (n.º 259). Os princípios de contradição e de razão suficiente nos obrigam a admitir, sob as indeterminações das nossas experimentações, um determinismo objetivo na entidade de todos os seres e na causalidade dos seres não inteligentes. A determinação desta causalidade poderá não ser fisicamente observável, mas a sua existência não ficará por isso menos real. Reconhecem isso muitos físicos (380), e todos deveriam

(380) "Devemos naturalmente dar razão a PLANCK e aos físicos que o seguem, quando insistem sobre o fato de que a indeterminação de HEISENBERG de qualquer modo não exclui um substrato determinístico". B. BAVINK (Citado por BORTOLASO, na *Civiltà Cattolica*, 1950, III vol., p. 24).

Cfr. em MARCOZZI, obra cit., p. 58, citações de A. BOUTARIC, CASTELFRANCHI, BAVINK, M. PLANCK, DIRAC, H. SAMUEL, EINSTEIN, RUTHERFORD, N. BARBULESCU.

"Nunca talvez saberemos porque e como um elétron ou um foton passando através de uma rede tem uma difração numa direção antes que em outra, porque é como uma partícula *alfa* no efeito Gamow supera uma barreira de potencial que se presume superior à energia do corpúsculo; e teremos que nos servir do cálculo das probabilidades, na descrição dos fenômenos observáveis, por uma necessidade inerente ao nosso próprio modo de conhecê-los e experimentá-los. Mas deveremos também afirmar pelas exigências da nossa razão, a existência de uma causa que determina o fenômeno; pois dizer que uma realidade se determina por acaso de um modo antes que de outro, é afirmar que algo chega à existência sem uma causa, ou pelo menos sem uma causa proporcionada". SELVAGGI, obra citada, p. 107.

concordar, pois a própria teoria quantística pressupõe e aplica o princípio do determinismo ontológico mesmo nos fenômenos infra-atômicos (381).

2) Nos casos de impossibilidade de uma observação exata, ~~só poderemos estabelecer leis estatísticas, de acordo com o cálculo das probabilidades~~, mas sob estas leis, na realidade objetiva, não de existir outras, *naturais e determinadas* (382).

(381) "Também para a física quantística cada fenômeno tem a sua causa, tanto que a teoria dos quantos, "mesmo se não torna possível a previsão do fato futuro, sempre permite enumerar completamente a *posteriori* as razões pelas quais o fato aconteceu" (HEISENBERG, *Mutamenti nelle basi della scienza*, Torino, 1944, p. 57). Devemos até reconhecer que a física quantística não só não se opõe à determinação da realidade objetiva, como vimos acima, mas antes nos leva a reconhecer nela uma determinação muito maior que a conhecida na física clássica". "O determinismo, com efeito, reina também na realidade física elementar: determinismo da massa e carga elétrica dos corpúsculos, elétron, próton, nêutron, pósitron, neutrino; nem conceber se pode na física atômica um elétron que tenha uma massa de repouso ou uma carga elétrica diversa da de um outro. Determinismo da energia, que não pode ser senão um múltiplo inteiro de um quanta de ação. Determinismo na estrutura do átomo com os seus níveis energéticos e números quânticos, os espectros de emissão e a frequência das radiações. Determinismo que nos permite, em muitos casos, prever com exatidão os resultados das interações de um átomo com quantos outros sistemas quisermos". SELVAGGI, *ibid.*, pp. 119--120.

(382) "Existem, contudo, outras experiências das quais não podemos prever o êxito. Mesmo nestes casos, porém, supor que não obstante a essencial indeterminação da observação física existe uma necessária causalidade objetiva, não é uma especulação estéril e sem sentido, mas é uma verdade filosófica fundamental, que não pode ser negada nem mesmo ignorada sem comprometer a racionalidade da própria ciência e de qualquer conhecimento intelectual". SELVAGGI, *ibid.*, pp. 107-8.

Sobre a necessidade de admitir leis naturais determinadas, cfr. SELVAGGI, *ibid.*, pp. 109-123. Trataremos desta questão a propósito da cognoscibilidade do milagre, mas desde já convém notar que uma coisa é dizer que acerca de alguns fenômenos nós não podemos conhecer e determinar a sua lei natural, mas apenas uma lei estatística, e outra coisa bem diferente é dizer que não existe lei natural e que estes fenômenos não são regidos por lei natural alguma. A imperfeição do nosso conhecimento dos elementos infra-atômicos nos impede de formular a lei natural determinada, não nos dá porém o direito de negar a sua existência.

Nem se diga que uma lei sempre e necessariamente ignorada, *cientificamente* é como se não existisse. Pois o físico, mesmo *enquanto* físico, deve ser racional e portanto não deve deduzir conclusões não contidas nas suas premissas, nem deve negar os princípios que servem de base às suas pesquisas. Ora, o princípio do determinismo ontológico, como o da causalidade, não pode ser negado em virtude de premissas científicas; nem pode ser ignorado pelo físico, porque, embora não seja sempre verificável experimentalmente, contudo é impôsto por uma evidência intelectual imediata (n.º 259) e é a condição imprescindível da própria ciência experimental.

O que visamos alcançar com as pesquisas (científicas e filosóficas) não é apenas saber qual é o nosso conhecimento da realidade, mas como é a realidade em si mesma.

3) Quanto seja legítimo deduzir do princípio de Heisenberg a negação do determinismo ontológico, aparece também pela análise das *causas* que nos impedem a observação *exata* dos fenômenos infra-atômicos. Não provêm elas de uma natureza, em si indeterminada, do objeto observado; mas de outros motivos já apontados (n.º 254, 3.º, a, b), que não se opõem a nenhum princípio filosófico, que são extrínsecos ao fenômeno observado e inerentes à natureza dos nossos sentidos e dos instrumentos — todos êles com um limite de sensibilidade e de alcance — e ao *nosso* processo de observação que *perturba* o fenômeno, de um modo essencial nos fenômenos elementares do mundo infra-atômico. É precisamente sobre esta inevitável e incontrollável perturbação que sempre insiste HEISENBERG (383).

Assim, a posição e a velocidade de uma partícula não podem ser observadas simultaneamente com precisão, porque quanto mais acuradamente procuramos determinar uma, tanto maior é a perturbação produzida na outra (384). Mas, na realidade física, ambas são absolutamente determinadas. A própria teoria quantística o admite implicitamente, pois afirma a possibilidade (ao menos teórica) de uma observação exata de cada uma separadamente. Ora, se é possível determinar exatamente a posição de um elétron por ex., este elétron *possui* posição determinada; do mesmo modo, se usando outro processo, teríamos podido determinar exatamente a velocidade, esse mesmo elétron possui velocidade determinada. Portanto, o mesmo elétron, no momento da observação, possui posição e velocidade determinadas (385).

Por conseguinte, a indeterminação existe somente no nosso conhecimento. Donde não se pode inferir que o fenômeno *em si mesmo* não seja determinado (386), nem que um observador dotado

(383) HEISENBERG, *Mutamenti nelle basi della scienza*, p. 16, apud SELVAGGI, *ibid.*, p. 104.

(384) "Se, por ex., quisermos localizar um corpúsculo com a máxima precisão possível, o meio melhor de que dispomos é o uso de radiação de pequeno comprimento de onda, que nos permite alcançar uma precisão da ordem do comprimento usado; e portanto teremos que usar de uma radiação de comprimento tanto menor, quanto maior precisão desejarmos. Ora, pela interpretação quantística do efeito Compton sabemos que um foton, quando incide sobre um elétron, comunica a este uma parte de sua energia e o elétron portanto adquire uma velocidade que o desloca da posição que devia ser determinada. Mas esta indeterminação introduzida pela iluminação da partícula é inversamente proporcionada ao comprimento da luz incidente. Daí a impossibilidade de ultrapassar uma certa ordem de precisão, pois para isso seria preciso usar de radiações de comprimento menor, mas estas alteram em escala maior a quantidade de movimento da partícula. Se introduzirmos as relações quantitativas nas discussões do fenômeno, obtemos precisamente as relações de indeterminações de Heisenberg." (SELVAGGI, *ibid.*, p. 96).

(385) Cfr. HOENEN S. J., *Cosmologia*, Roma, 1949, IV edic., p. 589.

(386) Eis um exemplo de inferência ilegítima e inadmissível. Na experiência (ao menos teoricamente possível) em que ftons passam por

de outros meios de conhecer sem perturbar o fenómeno (por ex., um espirito) não possa conhecê-lo com precisão absoluta (número 254, 3.º).

Logo, o princípio de indeterminação de HEISENBERG *em nada se opõe ao Determinismo ontológico.*

265. CONCLUSÃO. — Qual é, pois, a consequência LEGÍTIMA do princípio de HEISENBERG? — Esta, e esta sómente:

1) *A exatidão da observação humana é necessariamente limitada*, porque os meios e os processos nossos de observar introduzem no fenómeno uma modificação que permite sómente uma aproximação, limitada pelas indeterminações ou relações de incerteza de HEISENBERG e os *quanta* de PLANCK.

É pois o princípio do determinismo físico (experimentalmente observável) que perdeu o carácter de *universalidade* que lhe supunha a física clássica. É uma indeterminação do nosso conhecimento e não da realidade. A inteligência de que falava LAPLACE (inteligência capaz de encerrar numa fórmula matemática a determinação do universo todo) não pode, nem *teóricamente*, ser uma inteligência humana (387).

dois pequenos orifícios e assim produzem fenómenos de interferência, afirma-se que é indeterminado, não apenas para o nosso conhecimento mas também na própria realidade do fenómeno, por qual dos orifícios cada foton *passará* e até por qual deles *passou*: "para cada foton é indeterminado se passou pelo orifício A ou pelo orifício B" (E. PERSICO, *Fondamenti della meccanica atomica*, 1945, p. 138). É evidente entretanto, que, na realidade da experiência, cada foton passou por um determinado orifício. (HOENEN, *obra cit.*, p. 587).

Quanto à argumentação de NEUMANN, que muitos físicos apresentam como uma demonstração matemática da exclusão do determinismo ontológico (por ex., DE BROGLIE, *Physique et Microphysique*, 1947, pp. 220-225), não parece convincente. Cfr. SELVAGAI, *ibid.*, pp. 120-1. ARCIDIACONO, art. *Responsabilità delle scienze*, na *Civ. Catt.*, 1952, vol. I, p. 307. ULLMO, *Le théorème de von Neumann et la causalité*, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, Abril-Junho de 1951, pp. 143-170.

Para quem admite o princípio de HEISENBERG, que impõe um limite intransponível à nossa observação, e o princípio de observabilidade, fundamental no novo método da física teórica e que proíbe admitir hipóteses nem teóricamente observáveis, afirmar que a realidade em si é indeterminada é contradizer-se explicitamente: pois é afirmar uma coisa que a própria teoria declarou inobservável. Cfr. SELVAGAI, *ibid.*, p. 104.

O mesmo se diga de outras afirmações, como atribuir a *liberdade* aos corpúsculos infra-atômicos, negar a *qualquer* inteligência a possibilidade de uma observação exata, negar as *leis geométricas* nos extensos mínimos... Cfr. HOENEN, *obra cit.*, pp. 591-594.

(387) É absoluta e definitiva para o homem esta impossibilidade de uma observação exata? É possível uma volta ao determinismo físico como o entendia a física clássica? — Divergem as opiniões dos sábios. Hipotecar

2) Nada porém, absolutamente nada, demonstrou a nova física atômica, ondulatória e quantística, contra o *Determinismo objetivo*, real e ontológico. — Nem um arranhão sequer sofreu por parte das novas teorias o princípio *metafísico* de *Causalidade*, que conserva todo o seu valor objetivo e universal. -- O que houve foi uma simples *confusão*, devida à identificação arbitrária e falsa que o agnosticismo anti-intelectualista, empírico e idealista e agora o neo-positivista, quis fazer entre causalidade real e determinismo observável permitindo a previsão certa de fenômenos futuros.

3) E como é o princípio *metafísico* de *causalidade*, e não a nossa observabilidade e previsibilidade (= princ. do determinismo físico), que rege os seres nas suas atividades reais e que serve de base aos argumentos da existência de Deus, permanecendo êle intacto, nada de “desmoronamento” dos princípios filosóficos, nada de “inovação revolucionária” na razão e nos seres; mas, pelo contrário, progresso e correções no método científico, eliminando hipóteses que novas observações desmentiram.

É uma confirmação a mais do alcance e valor da inteligência, que penetra no íntimo da realidade e aí encontra propriedades e princípios que a experimentação não sempre poderá verificar, mas de que precisa com absoluta necessidade e que pressupõe sempre nos métodos de suas pesquisas. Não conflito, mas união, auxílio e complemento, entre a inteligência e os sentidos, entre a filosofia e a ciência. — DONDE

o Princípio de Causalidade continua a ser base sólida e inabalável sobre a qual podemos, tranquilos, edificar os argumentos da existência de Deus.

o futuro, depois das recentes e profundas modificações das teorias, seria temerário. No universo fica ainda tanto por descobrir! Mas, seja esta volta possível ou não, para a filosofia é indiferente, porque, como vimos, o valor dos princípios de causalidade e de determinismo ontológico é absolutamente independente da nossa experimentação e dos seus limites.

CAPÍTULO SEGUNDO

A DEMONSTRAÇÃO DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Pelo capítulo anterior tornou-se evidente que o único caminho natural legítimo e eficaz, a nós possível nesta vida para chegarmos ao conhecimento certo da existência de Deus, é a Demonstração *a posteriori*.

266. SEU CARÁTER DE REALIDADE. — Nesta argumentação :

a) *O ponto de partida* é sempre um *fato real* percebido com plena evidência nas suas notas concretas e existenciais, diretamente pelos sentidos e indiretamente pela inteligência no ato do juízo evidente em que afirma estar conhecendo a existência real e as qualidades dos seres sensíveis que os sentidos colheram e lhe apresentam (ns. 77-79 e n.º 127). Este fato constitui, pois, uma base real e irrecusável, acima de qualquer divergência de sistemas.

b) *O nexo necessário*, entre esta base real fornecida pela experiência e a existência de Deus que não é de ordem sensível, é evidenciado pela análise do mesmo fato real à luz de um princípio evidente da razão, o princípio de causalidade, lei não apenas do pensamento abstrato e de ordem ideal, mas da própria realidade (ns. 239 e 243). A análise descobre o caráter de *contingência* do fato real; o princípio de causalidade manifesta a *dependência real* do contingente quanto à sua existência e, portanto, a *exigência absoluta* de uma causa real.

c) *A conclusão imediata*, à qual se vê necessariamente levada a nossa razão, é a *existência real* desta causa, i. é, de um ser com tal predicado que manifestamente convém tão somente ao ser que chamamos Deus.

É clara a índole *real* de todo este processo (n.º 231). É pois, com evidente falsidade que pretenderam KANT e outros depois dele confundir tal processo com o argumento "ontológico", o qual, como vimos, permanece encerrado na análise de puros conceitos.

267. SUA ÍNDOLE METAFÍSICA. — Para conhecer o fato real, base da argumentação, não se requer uma experiência de laboratório própria das ciências experimentais; bastam as experiências espontâneas e comuns, que são independentes de qualquer teoria física e que, não mudando nunca, garantem para sempre o valor dos argumentos. Porém, para nos levar até Deus, deve este fato ser analisado *metafisicamente*, i. é, devemos considerá-lo, não apenas nas

suas características físicas, enquanto são de tal ou tal natureza, e nas suas causas próximas, que a ciência experimental descobre e aponta nas leis que regem as atividades dos seres entre si; mas num plano mais elevado, *sub ratione entis*, enquanto realidade existente, cuja causa eficiente adequada procuramos. À luz dos ~~princípios gerais do ser aparece, então, na existência de todos os~~ seres uma *insuficiência* radical e uma *dependência* essencial, que nos obrigam a subir até a uma realidade transcendente, a um ser distinto do universo, Deus, fonte e causa suprema e indispensável da existência de toda mudança, atividade, contingência, perfeição e tendência natural que encontramos neste mundo. Têm, pois, necessariamente, os argumentos um caráter *metafísico*, que excede o âmbito e os processos das ciências experimentais.

268. SUA ORIGEM. — Vasto e espaçoso quanto o universo é o caminho *a posteriori* que a Deus leva a inteligência humana. De qualquer parte do mundo e de qualquer ser existente pode o pensamento levantar o vôo, que irá terminar aos pés do Altíssimo. Alguns seres há, porém, que de um modo peculiar manifestam a exigência de um influxo imediato de Deus: assim, a existência da matéria com a sua limitação e as suas energias determinadas, a origem da vida, a origem dos instintos dos animais, a natureza humana com sua alma espiritual.

Preferiu Sto. Tomás seguir caminhos mais gerais, demonstrando a existência de Deus pela *contingência*, i. é, pela *dependência no existir*, dos seres dêste mundo. Encontrou *signais certos* desta dependência em cinco formalidades ou caracteres reais e distintos, que se acham em todos os seres dêste universo: a mutabilidade, a dependência na atividade ou causalidade, a corruptibilidade e a indiferença em relação à existência, a limitação na perfeição, a ordem e finalidade existentes em cada ser e no universo todo.

269. OBSERVAÇÕES SOBRE AS CINCO VIAS DE STO. TOMÁS:

1) É evidente a *convergência* das cinco vias: cada uma leva imediatamente a um atributo diferente, mas tal que não pode pertencer senão a um Ser que exista por própria essência, que seja a Existência subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*), fonte da existência e das perfeições dos seres do universo. Há nelas unidade de estrutura e de processo lógico; formalmente, porém, permanecem cinco vias *distintas*, porque em cada uma são distintos tanto o fato básico que manifesta a contingência, quanto a conclusão imediata a que conduz, i. é, o aspecto especial sob o qual Deus é reconhecido.

2) Já a humanidade, por uma argumentação facilíma e espontânea, chegara e chega a Deus, reconhecido como o Ser Supremo existente por si mesmo, infinitamente perfeito, Fonte e Causa de tudo o que existe, Inteligência ordenadora do universo, Legislador e Juiz dos homens. De tudo isso, porém, têm os homens uma certeza espontânea, certeza verdadeira e racional, mas incapaz de resolver diretamente as dificuldades que se lhe possam opor

(ns. 29 e 30). Nas suas cinco vias, recolheu Sto. Tomás êstes argumentos sugeridos pelo senso comum e fruto espontâneo da meditação dos séculos, e os reduziu a uma fórmula em termos filosóficos, que lhes põe em evidência o rigor lógico. Fica assim transformada a certeza espontânea em certeza reflexa e científica. (388)

3) O valor das cinco vias é de ordem absoluta e metafísica: embora pudesse não ter existido o ser contingente, contudo, posta de fato a sua existência, a conexão que liga esta existência com a de Deus é de necessidade absoluta e metafísica: se existe um ser contingente, necessariamente existe Deus. Esta conclusão impõe-se e arrebatava a nossa adesão com uma necessidade absoluta. Por isso, a certeza à qual, *por si*, conduzem os argumentos é propriamente metafísica.

Todas as inteligências alcançarão a luz esplêndida desta evidência arrebatadora? Não necessariamente. A força convincente de uma argumentação, para ser apreendida, requer na inteligência, além de um certo vigor nativo, um desenvolvimento e uma preparação que só um estudo sério e aprofundado poderá proporcionar. Isto, em todas as disciplinas, mas muito mais no domínio da Filosofia, onde a percepção de evidências mais altas se acha condicionada pela solução e compreensão prévia de outros muitos problemas. Mas o valor intrínseco de uma demonstração racional não depende da percepção contingente dêste valor por esta ou aquela inteligência. (389)

4) O desprezo e o abandono da filosofia, sob o influxo do positivismo empírico, aumentou o número das inteligências que não alcançam esta percepção. — Por preconceitos imanentistas e pragmatistas, menosprezam outros o valor prático das cinco vias: levam-nos, dizem, a um Deus transcendente, sem relação conosco, sem correspondência com as exigências profundas da nossa natureza; boas talvez para outros tempos, nenhum influxo podem exercer sobre mentalidades modernas. — Mesmo no campo escolástico, não falta quem ache dificuldades na interpretação ou no valor de alguns princípios a que recorre Sto. Tomás na formulação das suas cinco vias.

Diz, pelo contrário, Pro XI: "Os argumentos com os quais Sto. Tomás ensina que Deus existe e que somente Ele é a Existência mesma subsistente são hoje ainda, como na idade média, as provas mais sólidas de todas" (390). Procuraremos na nossa exposição mostrar a verdade desta afirmação.

(388) Cfr. L. FRANCA, *O Problema de Deus*, pp. 187-194.

(389) Cfr. L. FRANCA, *ibid.*, p. 217. — Quanto à natureza e à importância da ajuda de uma vontade reta e sincera, veja-se o que foi dito no n.º 233 e mais largamente exposto nos ns. 133-139.

(390) Pro XI, Enc. "*Studiorum ducem*" (29 de Junho de 1923).

270. DIVISÃO DOS ARGUMENTOS (391)

a. As *Cinco Vias gerais* de Sto. Tomás :

- 1) da mudança dos seres até ao Primeiro Motor Imóvel;
- 2) da subordinação na causalidade até à Primeira Causa

Incausada;

3) da corrupção e contingência até ao Ser Absolutamente Necessário;

4) da limitação na perfeição até ao Ser Infinitamente Perfeito;

5) da ordem do universo até à Inteligência Ordenadora e Criadora.

b. — As *vias particulares* :

- 1) pela existência e limitação da matéria;
- 2) pela origem da vida na terra;
- 3) pelos instintos dos animais;
- 4) pela natureza humana;
- 5) pelo testemunho do género humano.

ARTIGO PRIMEIRO

O PRIMEIRO MOVENTE IMÓVEL

(1.^a Via)

TESE XVI. — Pela existência real dos movimentos ou mudanças observadas em todos os seres do universo demonstra-se a existência real de Deus, como Primeiro Movente Imóvel.

Prenações.

271. *Movimento*, no seu sentido primeiro e mais óbvio, significa a translação dos corpos de um lugar para outro : movimento *local*. Mas na tese, é tomado num sentido filosófico mais amplo para significar *qualquer mudança* ou modificação dos seres, o "*devenir*", o *tornar-se*, o *vir-a-ser*, i. é, uma passagem de um estado para outro; passagem em que um ser val adquirindo uma realidade, uma modalidade ou determinação, que antes *podia* ter mas de fato não tinha ainda. Antes do movimento o ser estava em potência, i. é, com *capacidade* para receber esta realidade (senão nunca a receberia); depois, está *em ato* de possuí-la. Mudança é, pois, *qualquer passagem da potência para o ato*; é a *progressiva atualização* de alguma potência, atualização que se pro-

(391) Cfr. MATTIUSI, *In Trat. de Deo Uno et Trino*, p. 170.

tral durante todo o tempo em que a modificação se vai introduzindo no ser enquanto precisamente está ainda em potência. Daí a definição de ARISTÓTELES: o movimento, a mudança é o *ato de um ser que está em potência, enquanto está em potência*. — Donde

~~a) Para se dar uma mudança é necessário que haja algo que muda, que vem-a-ser, que "devient", que adquire, que é atualizado. Impossível um vô sem alguém que vôe, uma visão sem alguém que veja, um movimento sem um móvel. O puro nada não pode mudar: "impossibile est non ens moveri" (Sto. TOMÁS, *In II Met.*, lect. 11). Por isso, como já vimos (n.º 123, 1.º), le "pur devenir" é um absurdo.~~

b) A mudança, o vir-a-ser, não é uma *pura sucessão* de dois estados, mas a passagem que um ser faz de um estado para outro. Há, pois, uma realidade que permanece sob os dois estados, e a mudança consiste precisamente em receber a *atualização* do segundo estado, pelo qual a realidade (o ser) fica agora existindo de outro modo, i. é, *modificada*. A mudança, portanto, inclui sempre uma *aquisição* de algo que antes o ser não possuía. E o elemento, que passa de um estado para outro, não deve ser concebido como um substrato inerte, que permanecería intacto e sem mudança ao receber o novo estado como se fôsse um vestido extrinsecamente sobreposto; mas como uma realidade intrinsecamente afetada pela mudança e existindo depois de um modo substancial ou acidentalmente diferente.

c) O movimento, a mudança, é algo de *contínuo* com uma verdadeira unidade. Os estados transitórios e sucessivos, que a mente pode distinguir enquanto se está dando a mudança, pertencem à unidade do movimento não como partes discretas, distintas, mas enquanto intimamente unidos e dependentes entre si. (392)

d) A mudança pode ser *quantitativa* ou *qualitativa, substancial* ou *accidental*.

(392) É por não ter compreendido a natureza e as propriedades do movimento, tal como as expunha a doutrina escolástica, que E. LE ROY, discípulo de BERGSON, já em 1907 na "Revue de Métaphysique et de Morale" e depois, em 1929, na sua obra *Le Problème de Dieu* — repetindo as mesmas calúnias, sem nenhuma retratação apesar dos muitos reparos que lhe foram feitos sobre a falsa interpretação que dava da doutrina escolástica acerca do movimento — negou o valor do argumento deduzido do movimento. A sua crítica, porém, baseia-se em postulados, inadmissíveis e já acima refutados, da teoria bergsoniana, como por exemplo, a redução de toda a realidade ao "Pur devenir", sem sujeito que mude: "Pourquoi ne pas identifier tout simplement l'être au devenir?... Les choses étant le mouvement, il n'y a plus à se demander comment elles reçoivent celui-ci". (*Le Problème de Dieu*, p. 18) (Ofr. GISEQUIÈRE, obra cit., pp. 157-159; DESCOQS, obra cit., I vol., pp. 298 e 309-310).

Enunciado do Argumento.

272. “A primeira via e a mais manifesta é aquela que parte do movimento. Com efeito, é certo, e consta pelos sentidos, que algumas coisas mudam neste mundo. Ora tudo o que muda (ou se move), é movido por outro... Se, pois, o ser do qual deriva a mudança, por sua vez também muda, é necessário que seja também êle movido por outro, e êste por outro. Mas aqui não se pode proceder ao infinito... Logo é necessário chegar a um primeiro movente que não seja movido: é a êste que todos reconhecem por Deus”. (Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 2, a. 3). — Isto é:

Em todos os seres do universo constatamos movimentos e mudanças (I): consta pela experiência de cada dia, em nós e fora de nós.

Ora: 1) *tudo o que se move, é movido por outro (II-A):* porque mover-se (mudar) é receber uma perfeição que não se tinha; mover é dar, comunicar esta perfeição; mas para poder dar é preciso ter, para poder receber é preciso não ter; logo, como é impossível que o mesmo ser juntamente tenha e não tenha uma determinada perfeição, é impossível que o ser movido (que se move, muda) não seja distinto do ser que o move;

2) *e não é possível proceder ao infinito, mas fora da série dos moventes-movidos* — quer seja finita ou infinita, quer seja eterna ou temporária — *se requer um primeiro movente não movido por outro, mas imóvel (II-B):* porque os moventes-movidos não movem senão enquanto recebem de outro o movimento; donde, não têm em si mesmos a fonte do movimento, mas somente o transmitem; logo uma série de moventes-movidos, seja pequena, grande ou infinita, quer o movimento tenha começado quer dure desde sempre, não contém em si mesma a razão suficiente do movimento.

Logo existe um primeiro movente, não movido por outro, mas imóvel.

Mas o primeiro movente imóvel só pode ser o Ser que chamamos Deus (III): porque o movente imóvel é necessariamente ato puro, eterno, increado, ser subsistente, infinitamente perfeito, imaterial, espiritual, inteligente, presente em toda a parte, único e transcendente: que são precisamente os atributos que todos reconhecem no ser chamado Deus.

Logo existe Deus, Primeiro Movente Imóvel.

EXPLICAÇÃO.

273. I — A *Existência* real de movimentos ou mudanças nos seres do universo é um FATO EVIDENTE: *Certum est et sensu constat*, tudo se move, tudo muda, tudo passa de um estado para outro, não somente no sentido de movimento local, mas também de mudança substancial, como na geração de novas substâncias, ou accidental, como o aumento ou a diminuição quantitativa, como a variação qualitativa quer na ordem material quer na ordem espiritual. Quantas mudanças fora e dentro de nós! Na matéria anorgânica, desde os astros até aos próprios átomos, nos quais a ciência moderna descobre cada dia mais complexidade e modificações irreduzíveis a puro movimento mecânico; nas plantas e nos animais; em nosso organismo e em nossa alma: na inteligência, que pensa ora nisso, ora naquilo, adquire conhecimentos e esquece; na vontade, que ora quer, ora não quer, ora ama, ora odeia... A *mutabilidade* dos seres é a primeira e a mais iniludível constatação que a nossa experiência externa e interna nos apresenta no Universo. Para lhe achar a explicação cabal, vê-se constrangida a nossa razão a subir até Deus.

II. — A CAUSA ADEQUADA destas mudanças encontra-se analisando-se a natureza da mudança e iluminando-a com a luz de dois princípios certos.

A. — *Omne quod movetur, ab alio movetur.*

274. A *significação* do princípio é: *qualquer ser que muda (é movido) requer o influxo de algum movente que seja distinto d'êle.*

Este princípio não nega que quem muda possa influir de algum modo na mudança que nêle se dá: seria negar-lhe tôda atividade própria, seria negar a sua natureza que é princípio interno de operação. Muito menos nega aos viventes as suas operações imanentes, pelas quais ficam aperfeiçoados e "movem a si mesmos".

Mas o que o princípio afirma é ser impossível encontrar no ser que muda a causa *total*, a razão suficiente *adequada* da sua mudança: é necessário acrescentar o auxílio de outro ser, do qual quem muda deve receber a *atualização* da sua potência, sem o que não pode exercer o seu ato.

Este influxo externo é requerido para explicar não só a *origem* da mudança no passado, mas também a *dependência atual* de qualquer mudança real, que para ser introduzida num ser depende sempre do influxo que um agente externo produz neste ser.

A verdade universal do principio:

a) É percebida pela *Experiência*. Em tudo o que vemos mudar constatamos o influxo de um ser extrínseco ao que muda. Assim, um corpo *anorgânico* não muda de posição sem um impulso recebido de fora, não se altera nas suas qualidades ou na sua substância sem numerosos influxos dos seres com os quais está em contacto ou em combinação: o calor, a luz, o ar, a electricidade, as afinidades quimicas. — Na *planta*, o seu germinar, a sua alimentação, o seu crescimento, a produção da semente e dos frutos, tudo requer o auxílio de seres exteriores: a ação do sol, da água, dos elementos minerais da terra... — No *animal*, as sensações e as tendências não se dão sem o influxo de um objeto nos órgãos. — Em *nós-mesmos*, sem a excitação produzida por um objeto não haverá conhecimento, sem a determinação de uma imagem não poderá ser concebida uma idéia, sem a apresentação pela inteligência de algum bem que atrala e de algum juízo prático não toma a nossa vontade nenhuma decisão. — Logo atesta-nos a experiência, em qualquer mudança, em qualquer atividade material ou espiritual dos seres do universo, a verdade e a aplicação universal do principio *omne quod movetur ab alio movetur*.

b) É pressuposta pelas *Ciências* nas suas experimentações, na estabilidade das leis, na segurança dos seus cálculos. Nunca admitirão que uma modificação se opera de um modo absolutamente espontâneo, que uma coisa possível se torna real sem alguma excitação externa: um canhão carregado não dispara sozinho sem influência alguma do artilheiro, da electricidade, do calor...; se a água e o sol... faltarem à semente que está na terra, não esperam ver brotar a planta. (393)

c) É demonstrada pela *Razão*, que vê o *porquê* desta dependência necessária, analisando a natureza da mudança. Com efeito, quem muda, antes de mudar *ou* era apenas potência passiva, i. é, tinha capacidade somente para receber a

mudança, a nova determinação, como o mármore para receber a forma de estátua; *ou* era também potência ativa, i. é, tinha aptidão e virtualidade para produzir a nova determinação, como o animal para caminhar, a inteligência e a vontade para conhecer e querer. Nos dois casos, ao dar-se a mudança há sempre uma atualidade, uma entidade real produzida (a forma da estátua, a entidade da operação de caminhar, conhecer ou querer), que antes não existia e agora existe; a mudança consistiu precisamente na introdução desta entidade no ser que mudou. Logo, em qualquer mudança, há sempre *produção* e *aquisição* de alguma realidade nova: ser movido e mudar é *adquirir*, mover é *produzir*, *comunicar*, *dar* esta realidade.

Qual é a razão suficiente da existência desta nova realidade? Podemos encontrar a sua causa total e última no ser mesmo que é movido e que adquire? *Absolutamente não*, pois:

1) Quem precisa mudar para adquirir uma perfeição, antes de mudar não a possui: se já a possuísse, nenhuma razão de ser teria a mudança; donde, quem se move não possui em ato a perfeição para a qual se move, mas só em potência enquanto pode vir a tê-la. Por outro lado, mover é comunicar, dar; e para poder dar, mesmo a si mesmo, uma perfeição, é preciso já tê-la em ato: pois ninguém dá o que não tem. Logo quem muda, para ser a causa total e adequada da sua mudança e da aquisição da nova realidade, deveria estar juntamente em potência e em ato com respeito a esta realidade, i. é, deveria juntamente não tê-la e tê-la: o que é contraditório e portanto impossível (S. Tomás, I, q. 2, a. 3).

2) Que um ser possua em si mesmo a razão suficiente do que êle é e que possa fornecer a explicação total da sua realidade atual, é compreensível (assim é em Deus, como veremos); mas que um ser possua em si mesmo a razão suficiente e total de outra coisa do que êle é, de estados diferentes da sua realidade atual, é impossível: seria supor que uma coisa, por si mesma e sem intervenção de fora, pode deixar de ser idêntica a si mesma, o que é contra o *principio de identidade*. Seria como supor que o zero se pode tornar 1 sem adição: teríamos $0 = 1$. (394) — Ora a mudança é precisamente a união sucessiva do múltiplo, do diverso: uma coisa em determinado estado passa a ser modificada por um estado diferente, que não lhe

(394) Cfr. FARGES, *L'idée de Dieu*, pp. 44-45.

era essencial (senão, o teria tido sempre e necessariamente). Logo a mudança requer necessariamente o influxo de um ser distinto de quem muda.

Portanto, quem muda não pode possuir em si mesmo a razão suficiente total da sua mudança, da sua passagem da potência para o ato, da produção e da aquisição da nova modalidade que antes não tinha. (395)

Dizer com algumas correntes do Existencialismo ateu que é o Nada que cria o Ente, "Le Néant crée l'Être", é por demais absurdo: o nada nada pode fazer nem dar.

Dizer que a nova realidade e determinação do ser que mudou começou a existir sem influxo de ninguém, é negar o princípio de razão suficiente, é tornar a mudança real absolutamente ininteligível e absurda (n. 239, 1.º).

Forçoso é recorrer à intervenção de um ser distinto daquele que muda e reconhecer a verdade universal do princípio *Omne quod movetur ab alio movetur*: exige-o o princípio de razão suficiente.

Quem pode ser este outro? O princípio seguinte vai determiná-lo.

B. — Não é possível proceder ao infinito, mas fora da série dos moventes-movidos (seja ela finita ou infinita, seja temporária ou eterna) requer-se um primeiro movente não movido por outro, mas imóvel.

275. Proceder ao infinito seria cuidar que para encontrar a razão suficiente de um movimento, de uma mudança, basta uma série de moventes-movidos, *sem precisar sair dela*, contanto porém que seja prolongada ao infinito: A é movido por B, B por C, C por D, etc. ao infinito.

Mas é evidente que nenhuma série composta unicamente de moventes-movidos, de moventes que ao mover mudam, pode

(395) Esta impossibilidade existe em qualquer potência ativa ou faculdade operativa do ser vivo que, não sendo a sua ação, para agir deve passar da potência ao ato. Esta passagem não a pode dar a si mesmo: para isso deveria excitar-se a agir, o que é absurdo, pois seria agir antes de agir. Logo a excitação deve vir de fora. Cfr. GIACON, *Le Grandi test del Tomismo*, p. 229 e S. Tomás, onde trata do necessário concurso de Deus na atividade das criaturas, por ex., *De Potentia*, q. 3, a. 7; *De Malo*, q. 6, a. unic. ad 17um; *Comp. Theol.*, c. 130.

Por isso o "tornar-se", le "Devenir" universal, como causa de toda a perfeição, potencialidade que tende por si mesma à atualidade, sem causa eficiente nem termo fixo, é um imenso absurdo.

dar a razão suficiente e adequada das mudanças que observamos. De fato:

a) Como acabamos de ver na exposição do princípio precedente, a necessidade de sair do movido, i. é, do que muda, e de afirmar a existência de um movente distinto provém precisamente de não podermos achar no ser movido a razão adequada do próprio movimento, da própria mudança; por conseguinte, enquanto tivermos somente moventes-movidos, moventes que mudam, não possuímos ainda a explicação das mudanças.

b) Numa série de moventes-movidos em que cada um é movido pelo precedente, nenhum movente pode mover por si mesmo independentemente do seu precedente, mas todos (e cada um) são subordinados e condicionados, são simples *intermediários*. Donde nada adianta aumentar o número destes moventes-movidos, sempre faltará o movente independente, a *fonte primeira*, razão suficiente do movimento transmitido. Quem dirá que, para dispensar a locomotiva, basta aumentar o número dos carros da composição?

— Mas, se a série dos moventes-movidos fôsse infinita? Havendo sempre um movente-movido superior a quem recorrer, não ficaria explicado o movimento?

Se fôsse infinita, não haveria nesta série um primeiro movente-movido, mas nem tampouco um movente independente e fonte do movimento. A série toda, formada tão somente de moventes intermediários e subordinados, seria ela mesma condicionada e subordinada, e como tal, insuficiente para explicar o movimento. Sempre, é verdade, haveria um movente a quem recorrer, mas um movente *insuficiente* porque também é movido. Só com espelhos que refletem não se explica a imagem nêles refletida; só com uma série de zeros, mesmo se infinita, nunca se obtém uma unidade; quem, para aliviar a miséria de um pobre, trouxesse outro pobre e mais outro até o infinito, só teria com isso miséria infinita, não porém alguém capaz de aliviá-la. (396)

(396) "Qualquer que seja o número destes intermediários, no ponto de vista em que estamos, posso considerá-los como sendo um só e, na realidade, não há na série senão três termos: no início, a fonte da atividade; no meio, os intermediários; no fim, o resultado que esta atividade produz. Multiplicai os intermediários até o infinito: tereis complicado o instrumento, não porém fabricado uma causa; tereis alongado o canal, não porém feito uma fonte. Se não existe a fonte, o intermediário permanece impotente e o resultado não poderá dar-se, ou antes não haverá nem intermediário nem resultado, isto é, tudo desaparece... Pretender que o número infinito dos intermediários pode dispensar a causa primeira, é dizer que um pincel pode pintar sozinho contanto que tenha um cabo comprido. O tamanho do cabo em nada influi, o que importa é a mão." SERTILLANGES, obra cit., p. 66.

— Mas, se estas mudanças e movimentos se processassem desde toda a *eternidade* ?

Então, seria desde toda a eternidade que elas exigiam uma razão suficiente : não é apenas o ser que começa a existir que deve ter sua razão suficiente, mas é tudo o que existe (n.º 239, 1.º). Ora, como os moventes-movidos, por sua própria natureza, são condicionados e subordinados, é desde toda a eternidade que seriam incapazes de explicar as mudanças. Logo é desde toda a eternidade que as mudanças exigiriam um primeiro movente não condicionado. — O tempo de per si, é uma medida e não uma causa ou uma fonte de atividade : a duração do funcionamento de uma usina elétrica não dispensa o dínamo nem a queda d'água. É em todo o tempo em que se dá, que a mudança deve ter a sua razão suficiente. Atualmente o universo move-se, muda, evolui. Qual é *agora* a sua causa adequada ? Não é resolver o problema responder que se move e muda desde ontem ou desde toda a eternidade. (397)

Donde é FORA da série dos moventes-movidos, mesmo que fôsse infinita e eterna, que devemos forçosamente procurar a razão suficiente das mudanças observadas no Universo. E a nossa razão não a encontrará senão num Movente que seja por si mesmo a *fonte* do movimento e que ao comunicá-lo não dependa de outro nem mude, i. é, num *M o v e n t e I m ó v e l*. Movente imóvel, não no sentido de um ser inerte, de uma potência passiva à espera de quem a determine; mas pelo contrário, de um ser incapaz de mudança porque, possuindo por si mesmo todas as perfeições, nada mais pode adquirir; de um ser que, já tendo em ato a perfeição para a qual move, não precisa para mover receber nada de fora; de um ser que é a própria atividade sempre em ato de agir, podendo portanto atualizar qualquer potência aplicando-a a qualquer ato.

Nenhum dos seres dêste universo pode, evidentemente, constituir êste Movente Imóvel, pois: ao examinar cada um dêles, encontramos sempre uma potência que muda quando passa a agir, uma atividade subordinada que só transmite depois de ter recebido, i. é, encontramos sempre um movente-movido.

Logo existe necessariamente um *Primeiro Movente Imóvel*, distinto dos seres do universo e fonte última e adequada de todos os movimentos e mudanças.

Já temos nesta conclusão um predicado próprio do ser divino, e por isso válidamente termina aqui Sto. TOMÁS a sua demonstração. Mas é fácil mostrar, de modo explícito, que o Movente imóvel é o *Ser por si mesmo subsistente*, no que con-

(397) Cfr. SERTILLANGES, obra cit., p. 68-72.

siste precisamente a essência metafísica de Deus, incluindo todos os atributos divinos.

III. — O Primeiro Movente Imóvel é o Ser a quem chamamos Deus.

276. O Primeiro Movente Imóvel deve ser:

1. *Puro Ato*, i. é, *Existência Subsistente*, *Ipsum Esse Subsistens*: deve ser "ato", porque, sendo movente, deve ter em ato a perfeição que êle comunica; deve ser "puro", i. é, sem mistura de potencialidade, porque é movente imóvel e imutável, e onde há potência atuável há possibilidade de vir-a-ser, de mudança. Mas para ser "puro ato" enquanto movente (= enquanto agente), deve ser puro ato também enquanto existente. Pois, para que o movente, ao mover os outros, possa permanecer imóvel, é preciso que contenha em si mesmo a razão suficiente adequada e total da sua atividade: senão, para agir necessitaria do influxo de outro. Ora, para conter esta razão suficiente adequada, é preciso que não esteja de nenhum modo em potência em relação a esta atividade, i. é, requer-se que no agir não adquira perfeição alguma e, portanto, seja por identidade a sua própria atividade em ato. E como agir supõe existir e o modo de agir é conforme ao modo de existir, onde não há potencialidade nem dependência alguma no agir, não pode haver tampouco potencialidade ou dependência no existir. Logo o Movente Imóvel é Puro Ato enquanto existente, i. é, é a Existência mesma subsistente.

De outra forma. Como ninguém dá o que não tem, pode mover sem ser movido somente aquêle que em si mesmo, independentemente de qualquer outro ser, tiver a razão adequada da existência da perfeição para a qual move e que comunica, de tal modo que a existência mesma desta perfeição comunicada seja ereto seu exclusivo: senão, precisaria do influxo de outro para fazê-la existir no ser a quem a comunica, e assim não seria mais movente imóvel. Mas ninguém pode ter em si mesmo a razão adequada da existência de uma perfeição sem ser por sua própria essência esta perfeição subsistente: senão, só a poderia ter por participação de outro que a possui-la e no comunicá-la. Logo o Primeiro Movente, para ser imóvel e poder sozinho comunicar esta perfeição que é a existência, deve êle mesmo por sua essência ser a Existência subsistente: *Ipsum Esse Subsistens*.

Numa palavra: Só é independente na sua atividade quem é a sua atividade, e só é a sua atividade quem é a sua exis-

tência; só é independente na comunicação de uma perfeição quem produz a existência desta perfeição, e só pode ter por efeito próprio *fazer existir* quem é a sua existência. Logo o Primeiro Movente Imóvel é a sua Existência.

2. *Increado e Eterno*: senão, seria movido passando do não existir para o existir, nem seria a própria Existência Subsistente; nêle nada pode haver de sucessivo, pois a sucessão implica potencialidade e mudança. Donde, a duração da sua existência, sem princípio, sem sucessão e sem fim, não tem partes mas é toda junta, *toda simul*: que é o conceito de eternidade.

3. *Infinitamente perfeito*, porque, puro ato sem limitação alguma de potencialidade, é pura perfeição; sendo a Existência mesma subsistente, é tudo o que pode existir, i. é, todos os modos de ser, todas as perfeições (cfr. infra, IV via).

4. *Imaterial e Incorpóreo*, porque a matéria é potência, é o substrato sujeito às mudanças; porque o corpo, composto de partes, inclui potencialidade.

5. *Espiritual*, porque existe e age independentemente da matéria.

6. *Inteligente*, porque é espiritual e porque move as inteligências.

7. *Presente em toda parte*, porque move todos os seres, e o agente deve estar onde age, tanto mais que, no movente imóvel, a ação é a sua essência.

8. *Único*, porque ato puro e infinito, pois para serem vários os atos puros e infinitos deveriam ter uma diferenciação entre si; do contrário, não se distinguindo em nada, não seriam vários, mas um só e o mesmo; mas qualquer diferenciação implica uma limitação (a cada um faltaria a perfeição pela qual o outro se distinguiria dêle), é pois a destruição do ato puro infinito; donde, o ato puro infinito é necessariamente único.

9. *Transcendente*, inconfundível com o universo, porque, Existência Subsistente fora das sucessões do tempo e das transformações da matéria, êle se distingue pela sua infinita e imutável perfeição. (398)

Ora são precisamente êstes os atributos que todos reconhecem no ser a quem chamados Deus.

Logo o Primeiro Movente Imóvel é o Ser que chamamos Deus. E assim a primeira via, partindo das mudanças reais.

observadas no universo, nos conduziu com necessidade absoluta à existência real de Deus, única fonte e razão adequada destas mudanças.

277. NOTA. — Em que consiste esta intervenção de Deus na atividade das criaturas? Será explicado no decurso dos vários tratados dogmáticos acêrca de Deus Criador, Autor e Providência da ordem natural e da ordem sobrenatural. Por agora, apenas uma breve indicação.

a) Não se deve imaginar uma intervenção que venha suprimir e substituir a atividade das criaturas: agem elas realmente, mas como agentes *segundos* que no seu agir dependem do agente primeiro, como dêle dependem no seu existir.

b) Nesta atividade move-as Deus: como causa *final*, sendo o bem infinito por cuja participação e semelhança podem os bens finitos atrair e mover os agentes a agir; como causa *eficiente*, enquanto dá e conserva aos seres a existência e suas potências operativas; como causa *primeira*, enquanto aplica estas potências às suas operações, conferindo-lhes a última atualização necessária para que possam passar do poder agir para o agir de fato, e influenciando na produção mesma da entidade do ato. “Assim, pois, é Deus causa de qualquer ação, enquanto dá o poder de agir, e enquanto o conserva, e enquanto o aplica ao ato, e enquanto é por seu poder que qualquer outro poder age”. (STO. TOMÁS, *De Potentia*, q. 3, a. 7). E como nada é mais íntimo nos seres do que a sua essência e existência, Deus, que lhas dá e conserva e aplica a agir, age intimamente a cada instante em todos e cada um dêles: *in Ipso enim vivimus, movemur et sumus*, diz S. PAULO (*Act. Apost.*, XVII, 28).

c) Esta moção de Deus na atividade das criaturas é *sempre conforme com a natureza de cada ser*, pois haveria uma contradição se, no mesmo instante em que está conservando uma essência com os poderes de agir específicos que lhe deu, movesse Deus êstes poderes a agir de modo contrário à sua natureza. Portanto, a moção de Deus na vontade livre não impede a liberdade, porque não violenta a vontade, mas pelo contrário lhe comunica precisamente a natureza de faculdade livre e a atualização necessária para agir conforme esta natureza. (399)

d) Por isso, é falso afirmar que depender desta moção divina é uma diminuição na dignidade humana, é a supressão da nossa autonomia e da nossa personalidade, é tornar puramente passivo o dinamismo vivo da nossa atividade, etc... : pois, esta nossa dignidade, esta autonomia, êste dinamismo da nossa vida — a experiência de cada dia nô-lo diz — não são absolutos mas dependentes e sujeitos a muitas condições, a começar pela própria existência que recebemos de outros. Antes, quanto mais Deus agir em nós atualizando e dirigindo nossas faculdades, quanto mais aceitarmos.

(399) Cfr. STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, a q. 105 toda, principalmente os arts. 4 e 5; I, q. 83, a. 1, ad 3um.

nós esta moção, fazendo-a nossa, tanto mais ativos seremos e de uma atividade mais *elevada* e mais *digna*.

OBJEÇÕES.

278. I OBJEÇÃO. — Mas os viventes não se movem a si mesmos? Logo nem tudo o que se move é movido por outro.

RESPOSTA. — “Pelo fato de alguém ser movente não se segue que seja êle o *primeiro* movente, donde não fica excluído que seja movido por outro do qual receba precisamente o mover. Semelhantemente quando alguém move a si mesmo, não fica excluído que seja movido por outro do qual recebe o mover-se a si mesmo.” (Sto. Tomás, *De Malo*, q. 3, a. 2, ad 4um).

Os viventes que não são a sua própria ação, agindo e movendo-se, passam do não mover-se para o mover-se, adquirem uma realidade (a entidade do seu ato) que antes não tinham e para a qual estavam em potência passiva. É esta passagem, esta aquisição, que lhes é impossível sem um auxílio de fora (deveriam dar-se o que não tinham), como lhes foi impossível dar a vida a si mesmos: é *ab alio* que a receberam.

Além disso, nunca é o vivente *todo* que, *primária e diretamente*, move o *todo*, mas uma parte que move *outra*, uma faculdade que move *outra* (daí, para os viventes corpóreos, a necessidade de de um organismo); e mesmo a parte que move, i. é, a parte onde se inicia o movimento vital, porque também ela ao mover muda, passando do não mover para o mover de fato, deve receber uma atualização de fora: pois, se nada lhe acontecesse, nenhuma razão haveria para sair do seu estado de repouso e mover outra parte comunicando-lhe uma nova atualidade. Há certamente mais perfeição no agir de fato do que simplesmente no poder agir, pois, pela sua atividade fica o vivente aperfeiçoado. Donde, a potência ativa ou faculdade, antes de agir, não contém ainda tudo o que haverá de perfeição positiva no seu ato. Por conseguinte, para poder produzir e receber esta perfeição do seu ato, necessita de um complemento vindo de fora e de uma excitação externa. Reagindo, então, a esta excitação, ela comunica por meio do influxo vital o seu movimento às outras partes a ela unidas (400). Donde a atividade, mesmo imanente, não enquanto é atividade, mas enquanto implica uma mudança, um “tornar-se”, uma *passividade* em relação ao ato que a faculdade operativa não tem ainda mas deve receber, não tem em si mesma a razão suficiente *completa*, mas requer um auxílio de outro: de um objeto que determine a faculdade (n.º 273, a), e do primeiro movente que lhe dê a atualização necessária para passar do não agir para o agir e o *influxo* enquanto age para poder produzir e receber a perfeição entitativa do ato.

(400) Cfr. MARIUSSI, *In Tract. de Deo Uno et Trino animadversiones*, Roma, Gregoriana, 1925, pp. 155-159.

Estas moções nos viventes não impedem que a atividade seja do vivente mesmo e que o t ermo do ato permaneça n ele e o aperfeioe, movendo-se verdadeiramente a si-mesmo; mas comunicam ao vivente aquelas atualidades (a determinao e o passar a agir) que ainda lhe faltavam. Estas atualidades faltam em todas as criaturas, e   por isso que todas elas, no exercício da sua atividade, dependem da moo de um ser exterior e do Primeiro Movente in vel sempre em ato, porque   a sua atividade. (401)

II OBJEO. — Não poderiam os seres do universo formar um imenso movimento circular, no qual, por meio de suas interaoes, produziriam todas as mudanas? Assim, o átomo A, tendo a qualidade x , comunica-a ao átomo B, do qual recebe a qualidade y que B tem, etc. D este modo se aperfeioariam mutuamente sem que ninguém tivesse que dar a outro o que não tem. E então não haveria necessidade de um primeiro movente distinto do universo.

RESPOSTA. — 1) O movimento circular são   possível quando fora da série existe um motor que seja fonte suficiente e imediata d este movimento: assim, a água por evaporao sobe do mar, se condensa, torna a cair em chuva, volta para o mar, donde torna a evaporar, etc...; mas isso não seria possível sem o calor do sol, fora do círculo, que faz evaporar a  gua. Sem êste motor extrínseco, cada movido no círculo deveria ser simultaneamente causa e efeito do seu movimento, ser em ato e em potência em relao a  le, o que repugna: se, por ex., A move B, que move C, que move

(401) Verifica-se esta subordinao também na vida da inteligência e da vontade (Cfr. S. Tomás, I, q. 79, a. 4; I-II, q. 9, a. 4). Para ser absolutamente independente de qualquer influência extrínseca, o ser pensante deve não s mente ser  le mesmo o seu próprio objeto conhecido, mas conhecer-se desde sempre e também neste conhecimento conhecer tudo o que pode conhecer. Do mesmo modo   independente na sua vontade o ser que em tudo o que quer e faz    le mesmo o próprio fim. Mas num tal ser, evidentemente, não será possível nenhuma sucessão de pensamentos ou volioes e por conseguinte não poderá haver nenhuma mudana. Donde em todas as inteligências e vontades onde houver sucessão de atos, mudanas e aquisioes, não pode haver plena independência, mas requer-se necess riamente um auxílio de fora. (Cfr. KLEUTGEN, *La Philosophie Scolastique*, vol. IV, p. 280).

“On ne trouve   aucun degré de l’échelle des êtres vivants, une action spontanée qui ne soit pas subordonnée   une influence externe. Le végétal n’agit qu’  la suite de certaines actions venant du dehors. La vie animale suppose l’excitation caus e par le monde externe et suble par la puissance cognitive sensible. L’intelligence ne connait que déterminée concurremment par l’intellect actif et par les sens; la volonté est sollicitée par le bien que lui présente l’intelligence. Après cette excitation, l’être vivant réagit, acquiert une perfection qu’il ne possédait pas, et cette réaction, distincte de l’action suble, cette augmentation d’acte ne s’explique adéquatement que par la pr motion de l’Acte pur.” M RCIER, *apud* GISQU RE, obra cit., p. 157.

D... que move X, que move A, A seria juntamente causa e efeito do movimento de X e do seu próprio movimento, e além disso, dependendo do movimento recebido de X para mover B, A deveria mover antes de receber de X o movimento: o que é contraditório, porque deveria ter o impulso antes de recebê-lo ou comunicá-lo antes de tê-lo. O mesmo aconteceria a cada um dos outros moventes da série. Aquilo de que depende uma coisa sob um ponto de vista, não pode, sob este mesmo ponto de vista, ser dependente desta coisa. Assim, se o calor da terra depende do calor do sol, este calor do sol não pode depender do calor da terra.

2) De fato, as mudanças do universo são produzidas pelas atividades dos seres agindo uns sobre os outros, mas é precisamente para exercerem estas atividades que todos e cada um precisam do influxo de um movente imóvel distinto do universo. Pois, já vimos, como nenhum dos seres do universo é a sua própria atividade, mas todos têm que mudar ao passar a agir, estão todos na mesma condição de não poder exercer a sua atividade sem receber uma atuação por parte de um ser que seja a sua própria atividade sempre em ato e que não mude ao agir; donde, todas as interações dos seres do universo estão necessariamente dependentes do influxo de um Movente Imóvel.

3) Mesmo supondo *eternos* os átomos com as suas atividades, ainda não ficava dispensado o influxo de um movente imóvel, como vimos na explicação do argumento; assim como um raio solar eterno não dispensa um sol emitindo este raio desde toda a eternidade. O ter um começo é certamente um sinal de dependência, mas não é o único; o mudar, o ser movido, é também outro sinal certo. O ser atualmente movido exige um movente imóvel atual, o ser movido desde a eternidade exige um movente imóvel eterno; a duração de uma atividade não é a causa desta atividade.

III OBJEÇÃO. — Um movente imóvel é uma *contradição*, pois qualquer ação supõe um movimento, uma mudança.

RESPOSTA. — Qualquer ação supõe um movimento, *distingo*: no ser movido que muda, *concedo*; no movente, *subdistingo*: se está sempre em ato porque é a sua ação, *nego*; se, por não ser a sua ação, deve passar do não agir para o agir, *concedo*.

Não se deve confundir e identificar o conceito de "atividade" com o conceito de "mudança". Agir, mover, não é necessariamente mudar. Como *mudar* é comunicar uma atualização, quem move já deve ter esta atualização. Mas para tê-la, não é necessário que a tenha recebido de fora: pode possuí-la em virtude da própria essência. A atividade inclui mudança no ser que, não sendo a sua ação, passa do não agir para o agir, adquirindo assim o ato que antes não tinha. No ser, porém, cuja atividade fôsse a sua essência sempre em ato, o agir não introduziria novidade ou entidade alguma. Assim é o movente imóvel: por sua essência é todas as perfeições e é a sua atividade sempre em ato; donde, ao mover não

adquire nada, não muda; a mudança está toda no ser movido, que recebe a atualização. (402)

"É próprio da causa (do movente) enquanto é causa, isto é, enquanto ela é ativa, pôr o seu efeito fora de si mesma (= fazer existir o efeito). ~~Se as causas segundas são também elas modificadas agindo, nisso são passivas, recebem: é a sua atividade que dá, é a sua passividade que recebe. Que coisa recebem? Um complemento de ato que lhes faltava e lhes vem de fora. Enquanto recebem são passivas, modificadas, alteradas. Esta receptividade as completa, mas por isso mesmo prova que eram incompletas como causas, que eram imperfeitamente causas. Donde, a causalidade, o ato de causar, longe de implicar por sua natureza uma modificação na causa, a exclui, pois não é enquanto causa, mas enquanto efeito, que o agente é modificado".~~ (403)

IV OBJEÇÃO. — Ninguém dá o que não tem. Ora o movente imóvel não tem movimento. Logo não pode dar o movimento.

RESPOSTA. — *Concedo a Maior. Distingo a Menor:* o movente imóvel não tem movimento: *i. é,* não tem a perfeição que êle comunica e que sendo recebida em algum ser, fará com que êste ser tenha mudado, tenha sido movido, *nego; i. é,* não tem a potencialidade do movimento, não tem que ser movido para ter esta perfeição, precisamente porque já a possui por sua própria essência, atualidade e atividade infinita que contém a atualidade e atividade de todos os modos de agir, *concedo.* — A objeção supõe falsamente que dar um movimento seja ter uma mudança e comunicá-la a outro. Mover, *por si,* não implica necessariamente uma mudança no movente, como vimos na objeção precedente.

V OBJEÇÃO. — Mas isso tudo não passa de conceitos abstratos, de um complexo de fórmulas e relações lógicas. Ninguém vai a Deus pela via de um silogismo, da "razão pura", do "idealismo grego". É com a "razão prática", com o "realismo cristão", com "toda a alma", com a "vida vivida" que se sobe a Deus e não pelo "*omne quod movetur, ab alio movetur*".

(402) Em Deus, o mover as criaturas como o criá-las, não introduz nenhuma mudança, pois a moção, enquanto ato em Deus, é eterna e é a essência mesma divina. Pelo fato de ser eterno o ato criador, não se segue que também o efeito, o mundo e suas atividades devam ser eternos; êles existirão como e quando a vontade divina, infinitamente eficaz, desde toda a eternidade livremente decretou. E quando o mundo começa a existir e a ser movido, a mudança é toda nêle e não em Deus, o qual nenhuma realidade adquire com isso: como um corpo, que ao ser exposto ao sol, começa a aquecer-se e mudar realmente, sem que o sol ao aquecê-lo mude intrinsecamente. Habituaos sempre a ver que o movimento é produzido por seres mutáveis, não compreendemos bem de que modo procede o Movente Imóvel. Mas esta dificuldade provém da imperfeição com que a nossa inteligência finita conhece a essência divina infinita.

(403) MGR. D'HULST, *Conférences de Notre Dame*, 1892, pp. 426-428, Cfr. MONSABRÉ, *Conférences de 1874*, 12.^a Confer.

RESPOSTA. — Podemos *retorquir* o argumento: ninguém vai a Deus sem esta primeira via. Antes de mais nada, lembremos que os conceitos representam a realidade (n.º 88), que o raciocínio é um processo legítimo para chegar à verdade (n.º 97), que uma conclusão é criticamente demonstrada quando não se pode negar sem ter que negar também os primeiros princípios, leis supremas que regem os seres e a inteligência (ns. 102-104). Ora o nosso argumento não se baseia em puras abstrações lógicas, mas em um *fato real* — as mudanças — que a nossa experiência encontra a cada passo e que a nossa razão analisa até chegar à sua causa real última e completa: um primeiro movente imóvel. Donde, negar a existência dêste movente imóvel, seria admitir um fato real existente sem causa adequada nem razão suficiente: isso seria negar os princípios de causalidade e de contradição.

Mas é mesmo verdade que a primeira via está fora da nossa vida “vívida”? O tornar-se, o movimento, está embebido em todos os instantes da nossa vida fugitiva e a lei do movimento (*omne quod movetur, ab alio movetur*) impõe-se a nós enquanto existentes, vivos e ativos. Poderá o nosso pequeno *eu*, em fôrça de um egocentrismo passional, agir como se fôsse um absoluto, um independente; poderá proclamar-se “autônomo”, divinizar-se como “auto-criador”, adorar a Razão, o Pensamento, a Vontade, a Existência, o Capricho humano. Mas eis que a estas pseudo divindades vacillantes, se opõe inexorável a *vida*. Em nome da realidade, ela nos brada a nossa *dependência*: voam os dias, vem a dor, vem a morte; que é dêste absoluto? dêste auto-criador? dêste autônomo? É a vida, antes que a filosofia, a vida real e vívida, a vida “existencial”, que primeiro nos ensina a *primeira via*, proclamando a nossa inteira dependência de um Absoluto, distinto de nós e dos seres que nos rodelam.

Impossível reconhecer a existência de Deus, sem reconhecer esta nossa dependência d’Ele, expressa pelo *omne quod movetur ab alio movetur*.

Donde, qualquer que seja o modo pessoal como se processa a elevação do homem a Deus, sempre nêle está incluído êste sentimento de dependência. É o que a Humanidade sempre sentiu e lhe fêz adorar o Ser Supremo e cantar

La gloria di Colui che tutto muove (DANTE, *Par. I, 1*).

Com que direito, então, colocam o nosso argumento em opposição ao realismo da vida, só porque êle se apresenta sob uma forma mais severa, rigorosa e filosófica? Não é antes mais uma prova de que a metafísica perene não perde nunca o contacto com a *realidade*, mesmo a *realidade vívida*, indicando como último porquê, pelo qual e para o qual existimos e vivemos, o Ser Subsistente: o Deus de S. PAULO, “*in quo vivimus, movemur et sumus*” (*Act. XVII, 28*), porque com seu vigor tenaz, na sua imobillidade permanente, *Rerum Deus tenax vigor, immotus in te permanens* (Breviário,

Hymnus ad Nonam), é Princípio e conservação de tudo o que existe, se move e vive? (404)

ARTIGO SEGUNDO

A CAUSA EFICIENTE PRIMEIRA E INDEPENDENTE

(2.^a Via)

TESE XVII. — Pela existência real das causas eficientes essencialmente subordinadas demonstra-se a existência de Deus, como Causa Primeira não subordinada e não causada.

Prenoções.

279. 1. Esta *segunda via*, já desde os Santos Padres tida em grande aprêço, tem um andamento substancialmente idêntico à primeira. Ela parte, porém, não mais da mudança, da passividade observada nos seres, mas de outro fato não menos evidente, que é a *dependência*, a *subordinação* existente nas *atividades* dos seres do universo: constatamos cada dia a existência atual de seres cuja produção e conservação depende *atualmente* da *atividade* de uma *série de causas entre si subordinadas*. Leva-nos direta e imediatamente a uma causa eficiente primeira, que no exercício da sua causalidade é absolutamente independente de qualquer outra causa eficiente; mas desta independência *no agir* é fácil deduzir a independência no existir e todos os outros atributos próprios do ser que chamamos Deus.

2. Várias causas são *ordenadas*, quando concorrem para a produção de um *mesmo* efeito; são *subordinadas* entre si, quando há *influxo* de uma na outra. — Esta ordenação ou subordinação pode ser de dois modos:

essencial (per se), quando uma série de agentes (de causas), de espécie e gênero diversos, influi no efeito comum, de tal modo porém, que o influxo da causa próxima ao efeito não se pode exercer sem o influxo atual da causa precedente, nem o influxo desta sem o da causa superior, e assim por diante até à primeira da série. — Cada causa da série tem uma eficiência diversa (por isso devem as causas ser de espécies e gêneros diversos), sendo portanto necessário o influxo *simultâneo* e *atual* de *toda* a série (por isso a subordinação é essencial e só a primeira causa é independente). Assim, o fruto (o efeito) é produzido pela eficiência da planta, mas esta eficiência depende do influxo da terra e este, por sua vez, do influxo do ar, da água, do sol...;

(404) Cfr. OLGIIATI, *I fondamenti della filosofia classica*, pp. 307-310. GARRIGOU-LAGRANGE, *obra cit.*, p. 284.

accidental (*per accidens*), quando uma série de agentes da mesma espécie influi num efeito comum, não porém simultânea e atualmente, mas *sucessivamente*, enquanto cada um no passado foi produzido (causado) pelo precedente. Cada agente dependeu do precedente para existir; dêle, porém, não depende *atualmente* no agir (405); ~~por isso a subordinação na produção do efeito é só acidental~~ e os agentes da série são todos da mesma espécie. Assim, nas gerações sucessivas dos viventes da mesma espécie.

3. Como a apresenta Sto. TOMÁS, a *segunda via* considera tão somente as séries de causas *essencialmente* subordinadas. Vemos efeitos atualmente produzidos e conservados pelo influxo atual e simultâneo de uma série de causas essencialmente entre si subordinadas. Pode uma tal série, em relação ao efeito produzido, ser absolutamente independente, de modo a ser a causa primeira e adequada? *Primetra* : que no exercício da sua causalidade nada recebe atualmente de uma causa superior; *adequada* : que seja plenamente suficiente. Não procede o argumento da impossibilidade de algum regresso ao infinito, nem da negação da eternidade do mundo; mas da necessidade de existir *hic et nunc*, hoje, a causa *suficiente* dos efeitos reais *hoje* produzidos e da impossibilidade de subir ao infinito nas *causas atualmente subordinadas*, das quais dependem *hoje* estes efeitos.

Enunciado do Argumento.

280. “A segunda via procede da natureza da causa eficiente. Descobrimos, com efeito, que há nos seres sensíveis uma certa ordem das causas eficientes; nunca, porém, encontramos, nem é possível, que alguém seja causa de si mesmo... Ora, nas causas eficientes (ordenadas), é impossível proceder ao infinito... Logo é necessário admitir uma causa eficiente primeira, à qual todos dão o nome de Deus.” (Sto. TOMÁS, I, q. 2, a. 3.) — Isto é :

Existem séries de causas eficientes essencialmente subordinadas, como o atesta a experiência (I).

Ora, nas causas eficientes essencialmente subordinadas, não é possível proceder ao infinito, i. é, não pode existir uma tal série sem que haja no início dela uma causa primeira não-subordinada (II).

Logo existe uma causa eficiente primeira não-subordinada no seu causar.

(405) “Acontece (= é acidental) a este homem, enquanto se torna pai, que tenha sido gerado por outro; pois gera enquanto é homem e não enquanto é filho de outro homem.” S. TOMÁS, I, q. 46, a. 2, ad 7um.

Se os agentes da série não dependem um do outro nem no agir nem no existir, não há propriamente subordinação mas apenas sucessão, como quando numa construção são usados vários martelos, porque um após outro se foram quebrando.

Mas esta causa primeira necessariamente é incausada e possui os atributos do ser a quem chamamos Deus (III).

Logo existe Deus como Primeira Causa Eficiente não-subordinada e não-causada.

EXPLICAÇÃO.

I. — Existem séries de causas eficientes essencialmente subordinadas.

281. Consta pela experiência de cada dia, que nos apresenta seres sensíveis cuja existência e conservação dependem *atualmente* do influxo *simultâneo* de uma série de agentes diversos, de tal modo entre si subordinados que nenhum pode exercer a sua influência no efeito sem receber presentemente os influxos dos outros. Vemos, por ex., os viventes agirem e produzirem efeitos: outros viventes. Entretanto, constatamos que são eles mesmos efeitos dependentes atualmente, na sua existência, conservação e atividade, de uma série de outras causas: uma ovelha, por ex., não pode existir, permanecer com vida, gerar outra ovelha, sem o influxo atual do ar, da pressão atmosférica, do calor solar, da atividade química dos alimentos...; vemos também que, por sua vez, cada uma destas causas é o efeito resultante do influxo atual de inúmeras outras, algumas já conhecidas determinadamente, outras ainda não especificadas, mas de cuja existência ninguém duvida. E assim, as causas cósmicas todas se nos apresentam não como isoladas mas relacionadas, não como autônomas mas subordinadas e dependentes no seu ser e na sua atividade, i. é, formam séries de causas essencialmente subordinadas, exercendo todas atualmente o seu influxo para a produção e conservação dos efeitos constatados pela experiência. Eis o FATO, *real e evidente*, de que procuramos a causa adequada atual.

II. — Não é possível o processo ao infinito nas causas essencialmente subordinadas.

282. Não pode uma série de causas eficientes essencialmente subordinadas ser *infinita*, de modo que atualmente uma causa dependa de outra, esta de uma terceira, e assim até ao infinito, pois neste caso não se poderia dar o efeito:

É da natureza mesma das causas intermediárias e essencialmente subordinadas não ser o princípio suficiente da pro-

dução do seu efeito, por não poder exercer a sua causalidade sem a intervenção atual da atividade de uma causa superior (n. 279, 2.º). Por isso, sejam muitas estas causas subordinadas ou poucas ou uma só, nunca ficará removida a necessidade da dependência enquanto não chegarmos a uma causa não mais intermediária e subordinada, mas primeira e independente, que seja por si-mesma a fonte da atividade e da qual possam as intermediárias receber a força e a eficácia para exercer a própria causalidade. Assim, numa engrenagem, com as peças intermediárias (rodas, alavancas...) não se explica o efeito produzido enquanto não se chega ao dínamo, fonte da força e da eficácia de todas elas. (406)

Mas, se a série das causas subordinadas fôsse infinita, é evidente que não haveria esta causa primeira, mas somente causas intermediárias e subordinadas. E como, tirando a causa, fica suprimido o efeito, e as causas subordinadas não podem agir sem o influxo da causa primeira não-subordinada (como nem as rodas e alavancas sem o dínamo), faltando a causa primeira, não haveria causa para dar início à atividade; donde não haveria mais nenhuma atividade, nem por conseguinte efeito algum produzido: o que é contrário aos fatos constatados pela experiência.

Logo é impossível proceder ao infinito nas causas eficientes essencialmente subordinadas. O princípio de razão suficiente exige necessariamente a existência de uma causa *primeira não-subordinada*, que seja por sua própria natureza *fonte* de atividade, *início* (não no passado, mas presentemente) das séries das causas subordinadas e causa *adequada* da atividade de todas elas e dos efeitos produzidos e constatados pela experiência.

(406) Os esforços reunidos de um grupo de homens podem o que cada homem sozinho não poderia. Mas neste caso, cada um contribui para a força total com uma parcela que ele possui *por si e independentemente* dos outros; nem há propriamente subordinação, mas simples coordenação e soma; por isso o aumento do grupo pelo aumento das parcelas aumenta a eficácia do grupo até torná-la suficiente para um dado efeito. Quando se trata, pelo contrário, de causas subordinadas essencialmente enquanto causas, onde a eficiência de uma deriva do influxo atual das outras, *nada* pode cada causa sozinho, nem adianta aumentar o número das causas intermediárias. A série toda das causas subordinadas, por grande que seja, sempre permanece tão insuficiente quanto cada uma delas, nem pode exercer sua causalidade sem o influxo atual de uma causa primeira não dependente em que termine o processo de subordinação. Cfr. BILLOT, *De Deo Uno et Trino*, 7.ª edic., pp. 57-58.

III. — Mas esta causa primeira necessariamente é incausada e possui os atributos do ser a quem chamamos Deus.

283. Até aqui, a conclusão direta do argumento foi que cada ~~série de causas subordinadas deve necessariamente terminar~~ numa causa primeira absolutamente independente no seu agir e causar. Mas esta causa primeira é diferente para cada série ou é a mesma e única para todas? coincide ela com o ser a quem chamados Deus? Para ter disso evidência explícita basta analisar a natureza da causa primeira.

a) *A causa primeira é necessariamente incausada:*

não pode ser causada por outra: já não seria mais a primeira; nem poderia ser absolutamente independente no agir e causar, se não fosse também independente no existir (número 276, 1.º);

não pode ser a *causa de si-mesma*, porque isso inclui contradição: deveria juntamente existir e não existir; existir para poder causar, pois ninguém age se ainda não existe; não existir para poder ser produzida, pois o que já existe não pode mais ser produzido. Numa palavra, deveria existir antes de existir, *esset prius seipso* (S. Tomás, *ibid.*)

b) *A causa primeira deve necessariamente ser também:*

1. *Puro Ato*, porque qualquer potencialidade inclui mutabilidade e composição e portanto dependência;

2. *Eterna por si mesma*: senão, seria dependente no seu existir e portanto também no seu agir e causar. Deve, pois, ser a sua própria existência: *Ipsum Esse Subsistens*;

3. *Infinitamente perfeita, Imaterial, Inteligente e Única*, como o Primeiro movente imóvel e pelos mesmos motivos (n. 276);

4. *Presente em toda parte*, pois deve dar a todos os seres a eficiência no causar;

5. *Criadora*, i. é, causa de toda a entidade e da existência do seu efeito, senão no seu causar seria dependente de um ser preexistente, a quem poderia somente modificar conforme a potencialidade dêle, e por conseguinte não seria mais a causa adequada e suficiente da existência, conservação e causalidade das causas subordinadas.

c) É evidente que estes atributos

não podem competir a algum dos seres particulares do universo, pois cada um dêles é corpóreo, finito e dependente no agir e no existir; *nem ao conjunto todo* dos agentes naturais,

pois também este conjunto é finito e inclui potencialidade em todas as suas partes, não podendo, portanto, nenhuma delas ser apontada como o início absolutamente independente donde possa surgir uma primeira causalidade; e repugna que o ser ~~primeiro e existente por si mesmo seja um ser composto: todo~~ composto exige uma causa; por isso a causa primeira não-causada é necessariamente um ser distinto do universo; (407) *mas coincidem* com os atributos do Ser que chamamos Deus: é evidente.

Logo a existência das séries de causas essencialmente subordinadas, constatadas pela experiência, leva necessariamente a razão até à existência de Deus, *Causa Eficiente Prima, não subordinada e incausada.*

284. OBSERVAÇÕES. — 1. A causa primeira é requerida para explicar, não a origem do mundo no passado, mas a atividade que presentemente exercem as causas subordinadas do universo na produção dos seus efeitos. Portanto, o tempo não entra em nada neste modo de argumentar. Mesmo que agissem desde toda a eternidade, não deixariam por isso estas causas de serem subordinadas e, por conseguinte, incapazes por si mesmas de causar sem o influxo da causa primeira não subordinada. (408)

2. O argumento não está baseado, como pensa DESCARTES, no fato de “não compreendermos como possam infinitas causas suceder-se desde a eternidade de modo que não haja necessidade de

(407) Cfr. MATTEUSSI, obra cit., pp. 159-160.

(408) “Dieu est ainsi atteint non pas en remontant le cours des temps jusqu’au premier jour du monde; mais en interrogeant chacune des causes qui interviennent ensemble dans la production d’un effet donné, à partir de la cause prochaine, jusqu’à la source première de toute causalité.” (SERTILANGES, obra cit., p. 70). E depois de mostrar que o vivente, por ex., tanto na sua existência atual em cada um dos seus instantes como na sua origem e no seu nascimento, depende atualmente de inumeráveis influências do universo e da causa primeira, continua o mesmo Autor: “Pour montrer Dieu, nous ne racontons pas l’histoire du passé, nous constatons le présent; nous ne l’appelons pas comme un acteur destiné à ouvrir la scène du monde, nous le requérons comme l’anneau suprême auquel, aujourd’hui même, le monde est suspendu; comme l’Être premier, l’activité première d’où dérive, à toute heure, tout être et toute activité. Et, par conséquent, si l’on vient me dire: “Le monde a toujours existé”, j’en conclurai simplement: Dieu éternel a toujours donné l’être au monde. Si l’on me dit: “L’activité des êtres se déroule dans l’infini du temps”, j’en conclurai: Dieu éternel communique dès toujours l’énergie dont il est la source. Qu’est-ce que cela me fait, l’éternité du monde?... Ma démonstration subsiste donc toute entière. .. Ce n’est pas dans le vide des temps qui ont précédé le monde que nous cherchons Dieu: c’est dans le jour présent, tout plein de sa richesse et des manifestations de sa vie.” (ibid., pp. 71-72).

uma primeira", mas na evidência com a qual compreendemos que umas causas essencialmente subordinadas e atualmente causando não podem nem causar nem existir sem o influxo atual de uma causa primeira não subordinada.

3. Para estabelecer a existência da Causa Primeira incausada, poderia o argumento partir da consideração de causas *accidentalmente* subordinadas apresentadas cada dia pela experiência, como, por ex., as séries das gerações sucessivas dos vivos: cada vivo é evidentemente causado por outro. Mas, para ter eficácia, deve esta argumentação recorrer, em última análise, a causas essencialmente subordinadas em que é impossível o processo ao infinito e à necessidade de uma causa de *outra ordem*, fora da série dos vivos gerados. Porque, embora nesta subordinação accidental não apareça claramente a impossibilidade de ser infinita a série das causas sucessivas (ARISTÓTELES, S. TOMÁS e outros duvidaram); contudo, mesmo suposta infinita, uma tal série, composta *sòmente* de causas *causadas* (por ex., de homens gerados por outros desde sempre), não pode conter em si-mesma a razão suficiente do efeito (= a existência dos homens atuais), mas exige necessariamente *fora* dela uma causa de outra natureza que possua a perfeição dos vivos (por ex., a perfeição humana) de um modo melhor (= incluída numa perfeição de ordem superior). — Mas esta nova causa, se na sua existência e atividade depende essencialmente do influxo de outra, não pode ainda ser a razão suficiente da existência dos efeitos, os vivos atuais. E como não é possível o processo ao infinito nas causas essencialmente subordinadas, forçoso é chegar a uma Causa Primeira não subordinada e não causada.

4. As *objeções* que se costumam opor ao argumento das causas subordinadas são análogas às que vimos na primeira via e se responde de modo semelhante.

5. A causa eficiente, em relação ao seu efeito, pode ser:

a) *unívoca*, se a perfeição está na causa do mesmo modo que no efeito: assim, a humanidade está do mesmo modo no pai e no filho; — ou *análoga*, se a perfeição está na causa de um modo diferente e *melhor* que no efeito: assim, a luz está diferentemente na fonte luminosa e no objeto iluminado;

b) causa *fiendi*, i. é, causa do fazer-se, do produzir-se o efeito, não diretamente da sua existência e permanência; cessando o influxo da causa cessa o *fiendi*, a produção do efeito, não porém a sua existência se já fôr feito: assim, o escultor em relação à estátua, o pai em relação ao filho; — ou causa *essendi*, i. é, causa do existir do efeito e da sua permanência no existir. Neste caso, cessando o influxo da causa, o efeito cessa de existir ou *totalmente*, caindo no nada, se na sua entidade e existência substancial dependia da causa, que é então causa *essendi simpliciter*; ou *sòmente* numa sua *qualidade*, se *sòmente* nesta qualidade dependia da causa, que é então causa *essendi secundum quid* (= segundo um aspecto *sòmente*): assim, um objeto, corpo, casa, homem..., deixa de ser iluminado ao cessar o influxo da fonte luminosa, mas não deixa

de ser corpo, casa, homem . . . , porque nisso não dependia da fonte luminosa.

Como somente a Causa Primeira Incausada existe em virtude da própria essência (= sua essência é existir, é Existência subsistente) e como cada ser age conforme a sua essência, segue-se que o efeito próprio e exclusivo da Existência subsistente é fazer *existir*, assim como o efeito próprio da luz é iluminar. Donde, a Causa Primeira Incausada é a causa *universalíssima* e *suprema* de tudo o que existe fora dela: nada pode começar nem continuar a existir sem o seu influxo. Deus é pois a *Causa essendi simpliciter*. — Pelo contrário, as causas que encontramos neste universo, no exercício da sua causalidade pressupõem sempre um ser preexistente, ao qual, por conseguinte, não dão a existência, mas somente uma modificação, comunicando-lhe uma qualidade substancial ou accidental que elas têm: fazem com que êle seja *tal* ou *tal*, não fazem com que êle *seja* ou *exista*. Não são pois a causa *total*, nem a causa *essendi simpliciter* do seu efeito, nem na sua produção nem na sua conservação.

Como o modo de existir de quem é por sua própria natureza a existência e a perfeição Incausada é essencialmente diverso do modo de existir de quem somente por participação possui existência e perfeição causadas, nada pode haver de *univocamente* comum entre a Causa Primeira e os seus efeitos. Deus é pois Causa Primeira *Análoga*. Daí a distinção fundamental entre Deus e as criaturas e por conseguinte, a refutação de qualquer *panteísmo*.

ARTIGO TERCEIRO

O SER NECESSARIO

(3.^a Via)

TESE XVIII. — Pela existência real dos seres contingentes demonstra-se a existência real de Deus, como Ser por si mesmo absolutamente Necessário e Causa da existência de todos os seres.

Preenções.

285. 1. Também esta terceira via segue um processo semelhante ás duas primeiras. Mas, em vez de considerar os seres na sua passividade enquanto sujeitos a contínuas mudanças, ou na sua atividade enquanto de tal modo subordinados que nenhum pode produzir nada sem o influxo atual de muitos outros, penetrando mais intimamente na essência dos seres do universo, vamos agora buscar o ponto de partida na *entidade* mesma destes seres: reconhecida como contingente, i. é, dependente de outro ser para existir (*ens a b alio*), ela nos leva inelutavelmente a Deus, Ser Necessário

existente por si mesmo (*ens a se*), por uma simples aplicação direta do princípio de causalidade na sua fórmula universal: *Todo contingente existente tem uma causa, ou Todo ser que existe não por si mesmo recebeu a existência de outro ser que existe por si mesmo.*

2. *Contingente*, na sua acepção moderna e mais geral, é qualquer ser que de fato existe mas podia não existir, por não ter em si mesmo, na sua essência, a razão suficiente e a exigência da sua existência = na sua essência não envolve a razão da sua existência e por isso é *indiferente* e *indeterminado* quanto a existir ou não existir: acontece (*contingit*) que existe, mas podia ter acontecido que não existisse. — *Necessário*, pelo contrário, é o ser que existe de tal modo, que em nenhuma hipótese pode não existir, porque traz em si mesmo a razão suficiente e a exigência absoluta da sua existência = existe, e necessariamente, por si mesmo, i. é, em virtude da sua essência, porque, contendo a sua existência na própria essência, lhe repugna e seria contraditório o não existir, como repugna à circunferência não ser redonda (n.º 239).

3. Muitas vêzes, em Sto. Tomás e nos Escolásticos, a noção do ser contingente recebe uma significação *mais restrita* e é tomada como sinônima do ser *corruptível*, que consta de partes desagregáveis por conter na sua essência uma matéria com potência para receber sucessivamente diferentes formas substanciais. Por isso, o ser corruptível, além de envolver na sua essência a indiferença e indeterminação quanto ao existir de fato ou não existir, mesmo se de fato existe, não exige existir para sempre, mas tem uma potencialidade natural para deixar de existir: assim são todos os corpos. A estes seres corruptíveis, ponto de partida da sua 3.ª via, chama Sto. Tomás *possibilia esse et non esse*.

Em oposição ao ser corruptível, é chamado *Necessário* todo ser que, não tendo na sua essência potencialidade natural para deixar de existir, uma vez que existe de fato, exige por sua natureza existir para sempre: é pois sinônimo de *incorruptível*. Mas este necessário possui a existência de fato

ou *recebida de outro* (*ab alio, non per se*), quando a sua essência não contém a razão suficiente da sua existência, i. é, quando a sua essência não é a sua existência: assim, a natureza angélica e a alma humana naturalmente imortais, a matéria-prima (no sentido escolástico) que nenhuma força criada pode destruir, e para os antigos os corpos celestes (os astros) erradamente tidos como incorruptíveis. A estes necessários *ab alio* chama Sto. Tomás *necessaria habentia causam suae necessitatis*. Eles, têm, pois, uma necessidade somente relativa e dependente; ainda são contingentes na acepção mais geral = ainda são indiferentes e indeterminados na sua essência quanto ao existir de fato ou não existir;

ou *por si mesmo* (*a se, per se*), quando a sua essência contém a razão suficiente da sua existência e da sua necessidade, i. é, quando a sua essência é a sua existência. Este necessário em nenhuma acepção é contingente, mas tem necessidade absoluta e existe por si mesmo independentemente de qualquer ser. É o ser

necessário que definimos na 2.^a prenoção. Sto. Tomás o chama *per se absolute necessarium*. É Deus, ao qual precisamente conduz a terceira via.

286. Enunciado do Argumento.

a) Encontramos entre os seres **alguns** que podem existir e podem não existir, pois vemos que são gerados e que se corrompem. Ora é impossível que todos os seres sejam desta natureza (= sejam corruptíveis), pois o que pode não existir, deixa de fato algum dia de existir. Donde, se todos os seres podem não existir, houve um momento em que nada existiu. Mas se isto é verdade, como é impossível que do puro nada algo venha a existir, também agora nada existiria: o que é evidentemente falso. Logo nem todos os seres são corruptíveis, mas deve forçosamente existir um ser necessário (= incorruptível). Ora êste ser necessário ou tem num outro ser a causa da sua necessidade, ou não. Não é possível proceder ao infinito nos necessários causados. Logo forçoso é admitir um ser que seja necessário por si mesmo e não causado por outro, e que seja a causa da necessidade de todos os outros: é a êste ser que todos chamam Deus. (Cfr. Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 2, a. 3).

b) Vemos no mundo alguns seres que podem existir e podem não existir, a saber, os que podem ser gerados e que se podem corromper. Ora tudo o que pode existir e pode não existir tem uma causa: pois, sendo de si indiferente quanto a existir ou não existir, não lhe pode ser apropriada a existência (= não pode ser determinado a existir) senão por influxo de alguma causa. Mas nas causas (subordinadas) não se pode proceder ao infinito. Logo forçoso é admitir um ser que existe necessariamente. Ora êste ser necessário... (Como acima). (Cfr. Sto. Tomás, *Summa Contra Gent.*, I, I, c. 15: *Amplius*). — Isto é:

Os seres existentes que a experiência nos apresenta são contingentes (I). Ora é impossível que tudo o que existe seja contingente (II). Logo forçoso é admitir a existência real de um ser que tenha em si mesmo a necessidade de existir (ens a se necessarium).

Mas êste ser absolutamente e por si mesmo necessário

a) *deve ter tais propriedades,*

b) *que não podem competir a nenhum dos seres do universo,*

c) *mas somente ao Ser que chamamos Deus (III).*

Logo existe Deus como Ser a se necessário, existente em força da sua natureza, distinto do universo e causa da existência e duração de todos os outros seres.

EXPLICAÇÃO.

I. — A existência real de seres contingentes é um FATO que diagnosticamos e deduzimos do que a experiência de cada dia nos apresenta. (409)

287. Olhemos para os seres que nos rodeiam. Vemos os viventes nascer, evoluir e transformar-se durante algum tempo, para depois acabarem na corrupção da morte. Vemos os corpos anorgânicos, os próprios átomos, comporem-se, mudarem e desagregarem-se pelas sínteses e análises químicas. Assim é de cada um dos seres individuais subsistentes neste universo: este homem, este animal, esta planta, este anorgânico é corruptível; de nenhum deles se pode dizer que existe necessariamente, que repugna a sua não-existência.

Mas ser contingente, como vimos, é precisamente poder existir ou não existir, é indiferença para o estado de actualidade ou de possibilidade, é não ter em si mesmo a razão suficiente da própria existência, e portanto é dependência no ser e no agir. Donde, começar, acabar, mudar são sinais evidentes de contingência:

o que começa, antes não existia; o que acaba, depois não existe mais: os dois casos supõem possibilidade de não existir e por conseguinte excluem a necessidade de existir;

o que começa depende de outro para existir, porque nada pode ser causa de si mesmo: não pode, pois, ter em si mesmo a razão suficiente da sua existência;

o que muda perde ou adquire algo; o que perde algo, não o possuía necessariamente; o que adquire algo, antes não o possuía, nem agora o possui em virtude da própria essência mas como recebido de outro, pois ninguém dá, nem a si próprio, o que não tem; donde não é necessariamente nem em virtude da própria essência, mas contingentemente e por influxo de outro ser, que aquêle que muda era o que foi ou será o que virá a ser.

(409) A contingência não é um dado de imediata constatação, mas a explicação racional de fatos conhecidos por experiência imediata (Cfr. VANNI-ROVIGHI, obra cit., II, p. 145). Condensa Sto. Tomás estes fatos nas expressões *generatio* e *corruptio*, que manifestam claramente a *indiferença com respeito ao existir ou não existir*, em que consiste propriamente a *contingência*. Entende-se aqui por *geração*, não apenas a produção dos viventes, mas qualquer começo por composição substancial: por ex., a geração do sal por combinação química de sódio com cloro; e por *corrupção*, qualquer decomposição pela qual deixa de existir um ser individual: a morte para os viventes, a decomposição química para os não viventes.

Logo os seres que nos rodeiam e que vemos começar, mudar, acabar, não são seres necessários, mas contingentes.

E nós homens, a parte mais perfeita d'êste universo? Entre cada um em si mesmo, e a sua consciêcia lhe bradará a ~~sua contingência. Na persuasão de ter começado, na fuga irreparável dos anos que lhe vão gastando as energias, na inquietação das suas necessidades, no dinamismo da intelligência e da vontade, nossas faculdades espirituais "que tendem incessantemente para um bem que não possuem, para um complemento de ser que encherá uma capacidade vazia, uma exigência de perfeição ulterior"; em tudo isso perceberá que não é um ser necessário existente por si mesmo e auto-suficiente, mas um ser que podia não existir, um ser deficiente e dependente de outro na existência, na duração e no aperfeiçoamento. O *Eu* é a prova mais convincente da contingência (410).~~

II. — Ora é impossível que tudo o que existe seja contingente.

288. O ser contingente, indiferente e indeterminado quanto a existir ou não existir, não tem em si mesmo a razão suficiente da sua existência (*Definição do contingente*). Tudo o que existe tem a sua razão suficiente ou em si mesmo ou num outro (*Princ. de razão suficiente*, n. 239). Logo o contingente tem a sua razão suficiente num outro, que é a sua causa (*Princ. de causalidade*, *ibid.*). — Admitir um contingente existente incausado, é admitir um ser que, quanto à sua existência, seria de si indiferente e indeterminado e juntamente determinado, não teria e juntamente teria em si mesmo a razão suficiente: o que é contraditório (n. 240). — Logo a existência do ser contingente implica forçosamente a existência de outro ser, a sua causa.

Mas esta causa ou existe necessariamente por si mesma em virtude da própria essência, ou recebeu de outro a sua existência. Se tem uma existência causada por outro, longe de

(410) Cfr. Descoqs, *obra cit.*, I, pp. 248-249. Com muita riqueza de análises descrevem os Existencialistas esta contingência da existência humana. Se dela fizeram um começo absoluto e "irracional" em vez de subir até a um Ser necessário, é por causa dos seus preconceitos anti-intelectualistas que não reconhecem o valor absoluto e objetivo do princípio de contradição. (Cfr. G. GIANNINI, *Può essere utilizzata l'analisi "esistenziale" nell'espore la terza via di S. Tommaso?*, em *Acta III Congressus Thomistici Internationalis* — set. 1950, Marietti, pp. 207-211.

explicar a existência do contingente, ela também é um contingente que requer outra causa. Uma série composta *unicamente* de seres *ab alio*, de causas causadas entre si subordinadas, seja ela temporária ou eterna, finita ou infinita (mesmo que isso fosse possível), não contém em si mesma a razão suficiente da sua existência, como já vimos nas vias precedentes. E sem um ser por si mesmo determinado a existir, nada pode vir a ter existência, porque da pura indeterminação nada pode provir de determinado: donde, nada existiria. Portanto, não pode existir uma série de contingentes sem que exista *fora* dela um primeiro ser *não causado*, que contenha na sua própria essência a absoluta necessidade da sua existência, i. é, que seja por essência a sua existência (= *ens per se et a se necessarium*) e possa deste modo ser a *fonte* primeira da existência da série toda dos seres *ab alio*.

Logo um nexa absoluto de dependência relaciona o ser contingente com o ser necessário: afirmar a existência de um contingente, é afirmar implicitamente a existência do ser *per se* necessário, como afirmar o condicionado é afirmar a condição. E se é real a existência do contingente, real também deve forçosamente ser a existência do ser necessário.

Por conseguinte, é impossível que tudo o que existe seja contingente. Donde, o *fato* incontestável da existência *real* dos seres contingentes neste universo nos demonstra com absoluta evidência a existência também *real* do ser absolutamente e por si mesmo necessário.

A esta conclusão chegam todos, mesmo os ateus. Mas estes pretendem que o ser por si mesmo necessário é o próprio universo, a matéria com suas leis e energias. Continuemos, pois, a argumentação e, pela análise das propriedades do ser por si necessário, evidenciemos que estas propriedades não podem de modo algum competir ao universo sensível, mas somente ao Ser que chamamos Deus. (411)

(411) Na realidade, a noção do Ser por si mesmo necessário, que existe *a se* e é a causa universal de tudo o que existe *fora* dele, a cuja existência já nos conduziu o argumento, identifica-se *formalmente*, embora ainda de modo implícito, com o conceito que temos de Deus. Donde, o argumento já demonstrou que Deus existe. Não será, porém, inútil evidenciar explicitamente esta identidade e desfazer as objeções dos materialistas.

III. — Mas este Ser absolutamente necessário por si mesmo

a) deve ter os seguintes atributos :

289. 1. ser *imutável*: o ser absolutamente necessário por si mesmo, sendo *per se, a se*, tem na sua própria essência, *independentemente* de qualquer outro ser, a razão suficiente e a necessidade de ser *tudo* o que ele é; por isso, nada pode adquirir, pois a qualidade adquirida proviria *ab alto* e portanto haveria dependência *ab alto*; — sendo *necessário* por sua essência, é com necessidade intrínseca que ele deve ser tudo o que ele é: por isso, nele nada pode ser contingente, nem começar ou deixar de ser; nada, portanto, pode ele adquirir ou perder, pois uma qualidade adquirida ou perdida seria sempre uma qualidade contingente, não exigida necessariamente pela essência e implicando sempre uma dependência *ab alto*; donde o ser *per se* necessário não é susceptível de nenhuma mudança, de nenhuma evolução, mas é *necessariamente tudo* o que ele é e *com* o ele é; numa palavra, o ser por si mesmo necessário, tudo o que ele é, o é *por sua essência* e não por outro: donde, nada pode adquirir; tudo o que ele é, o é *necessariamente* e não pode deixar de sê-lo: donde, nada pode perder; é pois necessariamente imutável;

2. ser *eterno*: senão, teria começado e portanto seria contingente;

3. ser *increado*: senão, seria *ab alto* e não por si necessário e existente em virtude da sua própria natureza;

4. ser a *Existência subsistente*: se a existência do ser por si necessário não fôsse a sua essência, não teria nela a sua razão suficiente, mas seria uma existência recebida *ab alto*, acrescentada à essência, com a qual formaria um composto e da qual seria separável; donde, o ser seria contingente e causado e não *per se* necessário;

5. ser *puro ato*: pois qualquer potencialidade inclui mutabilidade e composição e por conseguinte dependência *ab alto*;

6. ser *infinitamente perfeito*: porque, sendo a Existência subsistente, não limitada nem por um ser extrínseco (pois é increada) nem por potencialidade alguma em que seja recebida (pois é subsistente por si mesma), deve ter toda a perfeição do ser, i. é, todos os modos de existir: qualquer perfeição é um modo de *ser*, um modo de existir; quem é a existência subsis-

tente sem limite, possui todos os modos de existir, todas as perfeições possíveis;

7. ser *simples* e *indivisível*: porque o composto exige ~~uma causa e portanto depende ab alto~~, exige potencialidade e portanto, mutabilidade e contingência; porque o divisível inclui potencialidade e mutabilidade;

8. ser *incorpóreo* e *imaterial*: porque o corpo e a matéria são divisíveis, compostos, mutáveis, finitos...;

9. ser *espiritual*: porque subsistente imaterial;

10. ser *inteligente*: porque espiritual;

11. ser *único*: porque infinito;

12. ser *criador*: porque é a razão suficiente e a causa de tudo o que não é ele, i. é, de todos os seres contingentes, os quais não existem senão por ele.

b) **Estes atributos não convêm a nenhum dos seres d'êste universo, nem ao conjunto d'êles (412):**

não a cada ser que vemos: cada um é mutável, finito, composto..., e portanto é contingente;

não à coletividade d'êstes seres: um conjunto é da mesma ordem que as suas partes, pois adicionando partes contingentes não se obtém um todo necessário, como adicionando bolas pretas não se obtém um conjunto branco; uma série composta unicamente de seres contingentes, como vimos, não possui em si mesma a razão suficiente da sua existência;

não à lei que os rege: a lei não é um ser subsistente em si mesmo, mas uma simples relação que exprime os vários modos constantes de agir dos seres do universo; sua existência depende, pois, da existência d'êstes seres, é contingente como êles; o calor dilata realmente o metal, se realmente houver calor e metal aplicado ao calor; a energia se conserva realmente, se realmente houver energia e as outras condições exigidas; tirada a existência real dos seres, a lei só pode existir na ordem ideal, numa inteligência, como verdade objetiva mas hipotética;

nem ao "tornar-se", à "évolution créatrice", porque, como já vimos na primeira via, o "tornar-se", por ser união sucessiva de elementos diversos, não se pode explicar por si mesmo sem

(412) Cfr.. GARRIGOU-LAGRANGE, obra cit., pp. 270-2.

negar o princípio de identidade, mas depende necessariamente *ab alio*; a expressão “*évolution créatrice*” inclui contradição: para evoluir é preciso ainda não ter uma determinada qualidade, para criá-la é preciso tê-la;

nem à matéria ou princípio *substancial comum* a todos os seres contingentes corruptíveis, porque é potência sujeita às mudanças e não a causa delas; é precisamente o “*subjectum*” que muda, que passa de um estado a outro, que tem sucessivamente modos diversos de existir, que os adquire não os dando a si mesma (ninguém dá, nem a si mesmo, o que não tem), mas recebendo-os de outro; donde, é dependente *ab alio*, mutável, finita e portanto contingente; é impossível, por conseguinte, que ela seja o ser *per se absolutamente necessário*. Enquanto não fica destruída e aniquilada mas só mudada, ela é um necessário *relativo e hipotético*, um necessário *ab alio*. A duração da sua existência não lhe muda a natureza: mesmo que fôsse eterna, permaneceria *ens ab alio* a exigir eternamente o *Ens a se necessarium do qual receba a existência*;

c) mas são atribuíveis somente ao Ser que chamamos Deus : é evidente.

Logo existe Deus, como Ser por si (*a se*) absolutamente necessário, distinto do universo e causa dêle.

Não é a um Deus distante e indiferente na sua gélida transcendência, que nos conduz a terceira via. Sob a sua aparência severa de raciocínio frio e impessoal, ela, quando meditada, vem também despertar em nossa vontade os ardores dos atos e dos sentimentos mais elevados da vida religiosa, firmados numa convicção inabalável da inteligência. O Deus a que chegamos nos aparece como o *Ser*, o único que plenamente *É*, sem limitação ou dependência alguma. *Ego sum qui sum*, Aquêle que *É*: assim se definiu a Moisés o próprio Deus. Só *Ele*, portanto, pode ser a Fonte de qualquer outra existência. *É* pois o *Criador*, de quem tudo essencialmente depende na existência, duração e atividade. *É* precisamente nesta *dependência total* do Ser Supremo, Criador, Supremo Senhor e Providência que não abandona suas criaturas, que está a razão primeira e a raiz mais profunda dos atos religiosos de adoração, submissão, gratidão e amor.

290. OBSERVAÇÕES. — 1. — No argumento, partindo das gerações e corrupções apresentadas pela experiência, como de um sinal

evidente de contingência no seu sentido mais essencial de *indiferença* quanto a existir ou não existir, reconhecemos como *contingentes* os seres reais dêste universo e deduzimos o ser por si mesmo necessário, única razão suficiente da existência do ser contingente.

~~Para se adaptar à especial significação dada no seu tempo às~~ noções de contingente e de necessário (cfr. a prenoção 3.^a) e para tomar como nas outras vias, um ponto de partida de imediata experiência, inicia Sto. Tomás a sua argumentação com a constatação do fato da existência dos seres corruptíveis; dêste fato deduz primeiro a necessidade de um ser incorruptível; da existência do incorruptível passa depois para a existência do ser por si mesmo e absolutamente necessário, Deus. (413)

2. — Contra o valor desta argumentação de Sto. Tomás foi por alguns levantada uma dúvida, por não lhes parecer evidente o princípio sobre o qual se baseia a argumentação toda, a saber: *O que é corruptível, algum dia se corrompe de fato e não existe mais*. Poder corromper-se, dizem, não é o mesmo que corromper-se de fato. Porque, pois, aquilo que *por si* é corruptível, não poderia, por um motivo *accidental*, de fato não se corromper? (414)

Não parece fundada esta dúvida. Não a ignorou Sto. Tomás e já respondeu no seu Comentário *In I de coelo et de mundo*, lect. 28-29, notando com ARISTÓTELES: “É impossível que o corruptível não se corrompa algum dia, porque se nunca se corrompe, pode não se corromper, e assim será incorruptível.” E na verdade, o ser

(413) Querem alguns autores ver uma diferença substancial entre esta fórmula da *terceira via* apresentada na *Summa Theol.*, onde SANTO TOMÁS argumenta do contingente tomado no sentido restrito de corruptível, e a fórmula que se lê na *Summa Contra Gent.*, onde argumentaria do contingente tomado no seu sentido geral e essencial de indiferente em relação à existência. (Cfr. GISQUIÈRE, obra cit., I, pp. 177-178 e p. 184).

Segundo outros porém, as duas fórmulas são fundamentalmente idênticas. Em ambas entende Sto. Tomás demonstrar que nem tudo o que existe pode ser corruptível, senão agora nada existiria. A diferença consiste apenas no motivo indicado em cada fórmula. Na *Summa Contra Gent.*: o que é corruptível, sendo indiferente quanto a existir ou não existir, para existir de fato requer uma causa, que em última análise não deve ser corruptível (i. é, indiferente...), senão faltaria ainda a razão suficiente da determinação na existência de fato; donde se não houvesse um ser incorruptível nada teria podido vir a existir, e assim ainda agora nada existiria. Na *Summa Theol.*: para que agora algo exista, sempre deve ter existido algo, porque do puro nada, nada provém; mas o que é corruptível, algum dia deixa de fato de existir; donde, se desde sempre tudo o que existia era corruptível, tudo teria já acabado e assim agora nada mais existiria. — Numa palavra: se tudo fôsse corruptível, agora nada existiria, ou porque tudo teria já acabado por falta de causa *material* (*Summa Theol.*), ou porque nada teria podido vir a existir por falta de causa *eficiente* (*Summa C. Gent.*). (Cfr. DEGL'INNOCENTI O. P., *De sensu Tertiae Viae*, em *Acta III Congr. Thom. Intern.*, pp. 253-257 e 282-284.).

(414) Assim, por ex., GENY S. J., na *Revue de Philosophie*, 1924, p. 581 e segs.; DESCOQS, obra cit., I, p. 261.

por sua natureza corruptível, não somente *pode ser* corrompido pela ação de um ser exterior, mas traz em seu selo os germens de corrupção que *devem* algum dia produzir o seu fruto, i. é a corrupção de fato. Assim como, quem por sua essência é mortal, se deixado a si mesmo não morresse nunca, equivaleria de fato a um imortal; ~~assim também, um ser que por sua essência é corruptível e que por esta mesma essência pudesse não se corromper nunca, equivaleria a um incorruptível.~~ Por isso, o motivo de não se dar a corrupção de fato não pode provir da natureza mesma do corruptível, mas de uma causa *exterior* que lhe mude e corrija esta natureza impedindo a sua corrupção. Esta causa, porém, se é também ela corruptível, poderá apenas retardar a corrupção por algum tempo, não para sempre, pois ela mesma se corromperá. Num mundo, portanto, onde *absolutamente tudo* fôsse corruptível, nada haveria que pudesse para sempre impedir a definitiva corrupção universal. E se o nosso universo perdura, conservando-se as espécies apesar da perda dos indivíduos, produzida pelas ações e reações dos corpos em contínua luta entre si, é porque *a corrupção de um é a geração de outro*. Isto, porém, pode acontecer somente se na corrupção dos indivíduos *nem tudo* perece e acaba, mas algo permanece e passa, não corrompido mas mudado, de um indivíduo para outro. Este elemento, no universo físico, é a matéria-prima dos Escolásticos, que na terminologia de Sto. Tomás, pertence aos incorruptíveis *ab alto* de que trata depois o argumento. Donde, legitimamente deduz Sto. Tomás: Se tudo o que existe fôsse corruptível, tudo já teria acabado e agora nada mais existiria. (415)

3. — As séries de que falamos no nosso argumento são séries de contingentes (corruptíveis ou necessários *ab alto*) *acidentalmente* subordinados entre si por gerações sucessivas, ou séries de contingentes *essencialmente* subordinados e necessários atualmente para dar "hic et nunc" a razão suficiente da existência dos corruptíveis atuais? Por quanto parece considera Sto. Tomás o segundo caso, mas o argumento conserva o seu valor em ambas as hipóteses. No 1.º caso, não parece repugnar que possa ser infinita e eterna a série dos contingentes, mas, como já vimos, deve forçosamente existir *fora* dela um ser não contingente; no 2.º caso, não pode a série dos contingentes ser infinita, mas requer-se necessariamente uma *primeira* causa não contingente e não subordinada, da qual recebam os contingentes a sua existência (n.º 282). Nos dois casos, portanto, a razão suficiente acha-se, não nos contingentes subordinados, mas somente num ser por si mesmo necessário *fora* ou *primeiro* da série.

4. — O nosso argumento não é construído pura e simplesmente na ordem *ideal* dos conceitos de contingência e necessidade, mas tem o seu ponto de partida num *fato* incontestável, a *existência*

(415) Cfr. DEGL'INNOCENTI, *loc. cit.*; BOYER, *obra cit.*, II, p. 319; SERTILLANGES, *A propos des preuves de Dieu: La troisième "Voie" thomiste*, Revue de Philosophie, 1925, pp. 24-37.

tência real dos seres contingentes, reconhecidos como tais pelas gerações e corrupções a que os vemos sujeitos. Ao procurar a razão suficiente e condição de inteligibilidade dêste fato, vê-se constringida a nossa razão a subir até a um Ser por si mesmo necessário, cuja existência é certamente *real*, pois os seus efeitos, os seres contingentes, são reais. (416) E é somente depois de demonstrada assim a existência *real* dêste ser necessário, que, analisando-lhe os atributos e constatando que êles coincidem com os de Deus, Ser perfeitíssimo, estabelece o argumento a identidade entre o Ser necessário e Deus e afirma a existência *real* de Deus. E por não ter atendido a isso que KANT, por meio das regras lógicas da conversão das proposições, pretendeu reduzir a terceira via ao argumento ontológico de STO. ANSELMO e negar-lhe a eficácia. (417)

5. — Tanto se existissem desde a eternidade, como tendo tido um começo, os seres contingentes precisam sempre do ser necessário para existirem, pois a essência da contingência consiste na dependência e não numa menor ou maior duração. Sabemos pela fé que, de fato, o mundo começou. Juntamente com êle começou então o tempo. Não se deve pois imaginar um tempo anterior e vazio de acontecimentos, *no qual* um belo dia, teria sido inserido o mundo. Nem o fato do mundo ter tido um começo introduz em Deus mudança ou relação alguma real, pois em Deus, o ato criador, sendo a própria essência divina, é eterno e sempre em ato (n.º 278, III Objeção). Donde, são falsas as *anti-teses* da 1.ª e da 4.ª antinomia de KANT: nascem do imaginar que o ser necessário não pode existir nem agir senão sob as condições do espaço e do tempo. (418)

(416) A necessidade absoluta de um ser necessário é reconhecida pelo próprio KANT: "Uma coisa há absolutamente notável, e é que supondo que algo existe, não nos podemos recusar a esta consequência de que algo existe necessariamente". (*Critique de la raison pure*, l. 2, c. 3, s. 5, trad. TREMESAQUES, p. 505, *apud* DESCOQS, I, p. 266). Mas, por causa do seu sistema subjetivista, reconhece KANT nesta inferência natural apenas uma lei da nossa razão em busca da unidade em nossos conceitos, e não a existência real de um ser necessário.

(417) Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 274-276; BOYER, II, p. 320. O argumento de STO. ANSELMO, pelo contrário, não parte de um fato mas da análise de conceitos, e só faz ver que a noção de "perfeito" (o Ser Máximo) inclui o predicado "necessário". Encerrado, porém, na ordem puramente ideal dos conceitos, a sua única conclusão legítima é: o ser perfeito existe necessariamente por si mesmo, *se existe*. Cfr. a crítica dêste argumento feita supra, ns. 223-225.

Da noção de circunferência, pela análise, deduzimos todas as suas propriedades e dizemos: se existir alguma circunferência, terá necessariamente estas propriedades. Até aqui, tudo é ainda de ordem ideal. Mas, encontrando, de fato, uma circunferência existente, por ex., a roda de um carro, entramos na ordem da realidade e imediatamente desta roda real afirmamos como reais todas estas propriedades. Assim, da existência real do contingente, deduzimos a realidade da sua condição necessária, a existência real do ser necessário. Cfr. LEONEL FRANCA, *O Problema de Deus*, pp. 215-217.

(418) Cfr. DESCOQS, I, pp. 256-258.

ARTIGO QUARTO

O SER SUPREMO INFINITAMENTE PERFEITO

(4.^a Via)

TESE XIX. — Pela existência real de perfeições simples diversamente limitadas demonstra-se a existência de Deus, como Ser Supremo infinitamente perfeito.

Prenições.

291. Nesta quarta via, o ponto de partida, sinal certo da contingência dos seres do universo, é constituído não mais pela mudança, pela atividade ou pela geração e corrupção, mas *pela diversa limitação com que certas perfeições existem nos vários seres*. Da existência real destas perfeições assim limitadas infere-se a existência de um ser perfeitíssimo. Este argumento enunciado já de algum modo por PLATÃO (419) e STO. AGOSTINHO (*De Civitate Dei*, l. 8, c. 6), está relacionado com a doutrina do ato e da potência, que é fundamental no sistema aristotélico-tomista (420). — Lembremos antes algumas noções necessárias.

1. — Uma coisa é *perfeita* (per-facta, acabada) quando nada lhe falta do que convém à sua natureza, i. é, quando está totalmente atualizada, *em ato*; é ainda *imperfeita*, quando está ainda *em potência* de adquirir ulterior atualização; donde, *ato*, de si, diz *perfeição*; *potência* diz *imperfeição*, capacidade de perfeição.

2. — Entre as várias perfeições existentes

a) umas não são susceptíveis de aumento ou diminuição, *não admitem graus* maiores ou menores. Assim são as perfeições genéricas e específicas que constituem os seres: o ouro não é *mais* corpo do que a pedra; o homem não é *mais* animal do que o leão, em ambos a animalidade tem o mesmo grau de perfei-

(419) No fim do *Banquete* (211 C), PLATÃO exorta a alma a amar a beleza, elevando-se da beleza das cores, das formas, do corpo, para a beleza da alma e das belas ações, para a beleza das ciências... até desejar contemplar a beleza em si mesma "isenta de acréscimo e de diminuição", bela em tudo, sob todos os aspectos, sempre e em toda parte, "*beleza que não reside num ser diferente dela mesma...*", mas que existe eternamente e absolutamente *por si-mesma e em si-mesma*; da qual *participam todas as outras belezas*, sem que o nascimento destas ou a sua destruição lhe traga a menor diminuição ou o menor acréscimo, nem a modifique em qualquer coisa que seja." (*Apud GARRIGOU-LAGRANGE, Dieu*, p. 283).

(420) Este argumento, talvez o mais profundo de todos, é efficacíssimo, e na sua forma vulgar é de evidência espontânea; por isso os homens sempre admitiram um Ser Supremo e perfeito, do qual provinham as perfeições deste mundo. Mas para compreender intimamente a sua exposição filosófica, é mister um certo traquejo metafísico.

ção : o do conhecimento sensível; Pedro não é *mais* homem do que Paulo, em ambos a humanidade tem o mesmo grau de perfeição : o do conhecimento racional;

b) outras admitem aumento ou diminuição, *admitem graus*: 1) assim certas *qualidades accidentais*, como a ciência, a virtude, o calor..., que podem ser possuídas de um modo *unívoco*, mas em graus diversos por vários indivíduos ou pelo mesmo sucessivamente; 2) assim também certos *caracteres substanciais* que são possuídos de modos análogos, com maior ou menor perfeição, por seres de gêneros diversos, como por ex.: a perfeição de *cognoscitivo* no animal, no homem, no anjo; a perfeição de *vivente* na planta, no animal, no homem, no anjo (a imanência da ação vital é cada vez maior); 3) assim ainda os *caracteres gerais, transcendentais*, i. é, que dominam todos os gêneros e as espécies, e se acham em todos os seres, mas *analógicamente* e a *títulos e graus diversos*, como as perfeições de *ser*, de *unidade*, de *verdade*, de *bondade*...

3. — Uma perfeição pode ser

a) *simples (pura)*, quando na sua razão formal (= essência, definição) diz somente perfeição, sem envolver necessariamente alguma imperfeição nem alguma impossibilidade com qualquer outra perfeição, de modo que em qualquer hipótese é sempre melhor possuir esta perfeição do que não a possuir (421). — Destas perfeições simples

algumas por sua natureza excluem positiva e necessariamente qualquer imperfeição no seu modo de existir, i. é, *só podem existir de um modo perfeito e infinito*: assim, a eternidade, imensidade, infinidade, imutabilidade, assedade (*ser a se*)...; tais perfeições não admitem graus diversos, mas só se podem encontrar no ser infinito, Deus;

outras podem existir *tanto de um modo perfeito e infinito, quanto de um modo imperfeito e finito*, e por conseguinte admitem *graus diversos e analógicos* nos vários seres: assim, as perfeições de ser, de verdade, de bondade, de unidade, de vida, de intelectualidade, de sabedoria, de justiça...;

b) *mista*, quando na sua razão formal diz uma perfeição que envolve necessariamente alguma imperfeição e alguma impossibilidade com outra perfeição, *donde não pode existir de um modo infinito*: assim, as perfeições de racionalidade, corporeidade, sensibilidade, quantidade, cor, materialidade... A racionalidade, por ex., para chegar à verdade precisa do raciocínio, o que é uma imperfeição : melhor seria atingir a verdade sempre imediatamente e por intuição; a racionalidade supõe conceitos abstraídos dos dados dos sentidos, logo supõe uma alma unida à matéria corruptível: melhor seria ser puro espírito.

A quarta via toma seu ponto de partida na existência *real* de perfeições *simples realizadas imperfeita e limitadamente*, segundo graus diversos e analógicos nos vários seres.

(421) STO. ANSELMO, *Monologium*, c. 14 : "semper melior est ipsa quam non ipsa."

Enunciado do Argumento.

292. "A quarta via procede dos graus que se encontram nas coisas. — Encontram-se, com efeito, nos seres, em proporção maior ou menor, a bondade, a verdade, a nobreza e outras perfeições enquanto se aproximam diversamente de um máximo... Há, portanto, algo que é sumamente verdadeiro, e ótimo e nobilíssimo e, por conseguinte, sumamente ser : pois, as coisas máximamente verdadeiras são máximamente seres, como diz o Filósofo (*II Metaphys.*, lect. 2). Mas, o que é máximamente tal em algum gênero, é causa de tudo o que pertence a este gênero... Logo existe um ser que é causa do ser e da bondade e de qualquer perfeição em todas as coisas. E este ser chama-se Deus." (Sro. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 2, a. 3) (422). — Isto é:

Existem nos seres do mundo perfeições simples diversamente limitadas. (I)

Ora uma perfeição simples limitada é necessariamente uma perfeição participada e causada, que um ser possui como recebida de outro. (II)

Logo existe este outro, esta causa que a produziu.

Mas esta causa, em última análise, não deve também ela possuir esta perfeição de um modo limitado (seria causada, participada, recebida de outro), mas deve ser por sua essência esta mesma perfeição subsistente realizada plenamente sem nenhuma restrição ou limite. (III)

Logo cada perfeição simples, para ser realizada de um modo limitado ou possuída diversamente por vários seres, exige a existência desta mesma Perfeição por si subsistente e infinita.

Mas perfeições simples subsistentes de um modo ilimitado implicam-se umas as outras num único Ser infinitamente perfeito. (IV)

Logo existe um Ser infinitamente perfeito, que possui e é todas estas perfeições ilimitadamente, não como um agregado infinito de perfeições, mas numa essência infinitamente perfeita na sua absoluta simplicidade e unidade.

Ora este Ser infinitamente perfeito é certamente distinto dos seres deste universo, todos finitos, imperfeitos e causados, e corresponde evidentemente ao ser que chamamos Deus.

Logo existe Deus, como Ser Supremo, Infinitamente Perfeito.

(422) Cfr. em GILQUERRA, I, pp. 195-207, as várias interpretações e as várias formas dadas a esta quarta via.

EXPLICAÇÃO.

293. I — O *Fato real* sobre o qual se baseia o argumento é evidente: ~~as perfeições de ser, de verdade, de unidade,~~ de bondade, de inteligência, de vida são perfeições simples que no seu conceito não implicam necessariamente nenhuma imperfeição; ora vemos que estas perfeições se encontram nos seres limitadamente segundo vários graus analógicos:

São *bons*, cada um a seu modo, o fruto refrescante, a pedra resistente, o cavalo robusto ou veloz, o relógio exato, o aluno diligente, o professor sábio e ordenado; bom é o homem virtuoso, melhor é o santo; bom é o útil, melhor é o honesto; bom é o melo, melhor é o fim, etc. . . , e cada uma destas bondades é limitada; — têm *unidade*, mas em graus diversos, o espírito, o corpo, a máquina, o indivíduo, a família, a sociedade; em nenhum porém, a unidade é perfeita, nem no espírito no qual são realidades diferentes sua essência, sua existência, seus atos; — têm *verdade*, em graus diversos, o princípio de contradição, o mais universal em toda a ordem do ser, e as verdades menos universais; um princípio por si evidente é mais verdadeiro que uma conclusão derivada d'êle; uma conclusão necessária e eterna (por ex., a natureza humana é racional) é mais verdadeira que um fato contingente, temporário, que pode deixar de ser (por exemplo, Pedro existe); nenhuma destas verdades, porém, contém tudo o que é e pode ser verdade; — cada um de nós é mais ou menos bom, verdadeiro, nobre, conforme a sua vida corresponde mais ou menos ao que deve ser; — a *vida*, que consiste na imanência e independência da operação, é possuída em graus diferentes pelo vegetal, pelo animal, pelo homem, pelo anjo: em todos, porém, é limitada, imperfeita, pois nenhum é a sua operação e para agir todos dependem, de algum modo, de um influxo externo; — o *conhecimento* existe segundo graus mais ou menos imperfeitos no animal, no homem, no anjo; — a perfeição de *ser*, de *entidade*, existe em todos os seres, mas segundo graus maiores ou menores, conforme realizam um número maior ou menor de *modos de ser*: qualquer perfeição é uma entidade, uma atualização; donde, quem tem mais e maiores perfeições, tem mais e maior entidade, é mais *em ato*, é mais, é mais *ser*; assim, numa escala ascendente, o mineral, o vegetal, o animal, o homem; nenhum, porém, dos seres do universo, como nem o conjunto d'êles, possui todos os modos possíveis de ser, todas as perfeições em grau ilimitado. (423)

Eis o fato real, cuja explicação e razão suficiente a quarta via se propõe indicar.

(423) Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, obra cit., pp. 280-281.

II. — Ora uma perfeição simples limitada é necessariamente uma perfeição causada e participada, que um ser possui como recebida de outro.

294. Uma perfeição simples é infinita, limitada na sua ordem, quando exclui toda negação de perfeição desta ordem, quando possui toda a perfeição significada pela sua natureza: por ex., uma justiça é infinita quando exclui toda negação de justiça = quando possui tudo o que é justiça; uma vida é infinita, se exclui toda negação e restrição de imanência no seu ato vital = quando possui imanência total sem dependência alguma; um ser é infinito quando exclui todo não-ser, quando possui todos os modos de ser. — Pelo contrário, uma perfeição simples é *finita*, limitada na sua ordem, quando inclui uma *negação* de ulterior perfeição nesta mesma ordem: por ex., uma justiça limitada é uma parte, uma participação de justiça, à qual falta ulterior justiça; um ser limitado é uma entidade, um modo de ser, ao qual faltam outras entidades, outros modos de ser; uma vida limitada é uma vida a cuja operação falta alguma imanência ou independência. . Lembradas estas noções, vamos à prova.

Existir sem ser causado, é existir em virtude de si mesmo, independentemente de qualquer outro ser. Quem, portanto, existe sem ser causado, deve ter na sua própria essência a razão suficiente de *tudo* o que é e do modo *como* é. Por isso, uma perfeição simples, existente sem ser causada, deve ser esta perfeição mesma enquanto subsiste por si mesma e contém na sua razão formal ou essencial a razão suficiente de tudo o que é e do modo como é.

Ora na essência ou razão formal (= conceito, compreensão, conteúdo) de uma perfeição simples não se encontra a razão suficiente de uma limitação, e muito menos desta ou daquela determinada limitação: pois, como vimos (n. 290, 3), a perfeição simples, no seu conceito formal, não implica nenhuma imperfeição, não contém nenhuma falta ou negação desta mesma perfeição. Assim, na essência da justiça, da bondade, da beleza, da ciência... , *enquanto tais*, não está contida nenhuma falta e negação de justiça, de bondade... : senão, deveríamos admitir que por sua própria essência a justiça é juntamente injustiça, a bondade é maldade, a beleza é fealdade, a ciência é ignorância: o que é contraditório. Por conseguinte, à justiça, à bondade... enquanto tais, nada do que é justiça, bondade... pode faltar.

Logo uma perfeição simples, não causada mas subsistente em virtude da sua essência, é *necessariamente infinita* na sua

ordem, i. é, possui toda a perfeição da sua ordem: a Bondade subsistente inclui forçosamente tudo o que é bondade... Por isso é que, quando queremos, com hipérbole, exaltar a suma prudência, bondade ou sabedoria de alguém, dizemos que êle é a prudência personificada, a bondade em pessoa, a sabedoria mesma subsistente.

Segue-se, portanto, que uma perfeição simples limitada não pode ser esta perfeição mesma subsistente por si mesma em virtude da própria essência; e quem possui *limitadamente* uma perfeição simples, *não é* esta perfeição subsistente por si mesma.

Mas, quem existe não por si mesmo, forçosamente existe por outro que é a sua causa; quem possui uma perfeição como não subsistente por si mesma, a possui como produzida nêle por outro; quem não é por essência uma perfeição subsistente por si mesma, só pode possuir esta perfeição como recebida de outro em participação.

Donde, para uma perfeição simples, *a razão e a condição necessária da sua limitação* consiste em não subsistir por si e em si mesma, mas em ser causada e recebida num ser, numa potência, que dela participará segundo a própria capacidade e não mais: Pedro é sábio só limitadamente, porque não é a Sabedoria mesma subsistente, mas dela tem apenas uma participação proporcionada à sua capacidade, i. é, à sua *potência* de saber, que passa progressivamente ao ato.

Além disso, como a perfeição simples por sua própria essência não é limitada, quem diz *imperfeição* e *limitação* diz *composição* da perfeição com algo de diverso que a limita. Ora, elementos por sua natureza diversos não exigem por sua natureza estarem unidos: seria a negação do princípio de identidade. Logo a união da perfeição com o que a limita exige uma razão de ser extrínseca, i. é, exige uma causa.

Ficou, pois, evidente que uma perfeição simples *limitada* é necessariamente uma perfeição *participada*, recebida num ser como *causada* por outro.

A mesma conclusão chegaríamos, considerando não mais a limitação com que uma perfeição simples existe num ser, mas o fato de se achar esta perfeição em *vários seres diferentes*. Cfr. STO. TOMÁS, *Summa Contra Gent.*, lib. II, c. 15; *De Potentia*, q. 3, a. 5; e a exposição de GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, pp. 285-287).

Logo, sendo real, como vimos, a existência de perfeições simples limitadas, *real* também deve ser a existência da causa.

295. III. — Mas esta causa pode também ela possuir a perfeição simples de modo limitado? Evidentemente que não, pois a possuiria como causada por outro e participada; donde, não teria ainda *em si* a razão suficiente desta perfeição. ~~Nem adianta, como vimos nas séries de causas subordinadas, multiplicar os participantes: todos eles não passam de intermediários igualmente insuficientes.~~ Logo, para encontrar a razão suficiente da existência de uma perfeição simples limitada, forçoso é subir até a uma causa, que por própria essência *seja* esta perfeição mesma subsistente e portanto sem limitação alguma. Em última análise, nada tem existência e é ser senão pelo Ser que é Existência subsistente, nada tem verdade senão pela Verdade subsistente, nada é bom senão pela Bondade subsistente, nada tem perfeição senão pela Perfeição subsistente, nada está em ato senão pelo Puro Ato. Donde, seres *limitados*, verdades, bondades, atualidades, perfeições simples *limitadas*, para existirem realmente exigem necessariamente a existência real do Ser infinito, da Verdade, da Bondade, da Perfeição infinita. (424)

Exprime Sto. Tomás esta verdade com os seguintes princípios, cuja evidência se tornou manifesta pela análise feita até agora: “O mais e o menos se dizem de vários seres, enquanto se aproximam diversamente de um ser que é máximamente tal” e “O que é máximamente tal em algum gênero é causa de todos os seres que pertencem a este gênero” (425). Isto é, as perfeições limitadas dependem e participam da perfeição ilimitada por si mesma subsistente: como de sua causa *exemplar*, enquanto dela se aproximam com uma menor ou maior imitação verdadeira, embora analógica; e como de sua causa *eficiente*, enquanto dela recebem a sua existência. (426)

(424) Mas, não é isso reconstruir o mundo utópico de PLATÃO, com o seu realismo exagerado que já refutamos? (Cfr. n.º 68 e a nota 57).

De modo algum. Errou PLATÃO pondo como existentes as Idéias *universais* separadas, *concedo*; foi provado que errou pondo as perfeições transcendentais (e simples) existentes puras no seu sumo grau, *subdistingo*; enquanto as pôs talvez como várias realidades distintas entre si, *concedo*; se as colocou (como identificadas) na unidade da divindade (como logo vamos fazer), *nego*. Cfr. BOYER, obra cit., II, pp. 326-329.

(425) Cfr. Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 2, a. 3; *Summa Contra Gent.*, lib. II, c. 15, 1.º e 2.º.

(426) Valem estes princípios para as perfeições *simples* — as únicas de que trata a *quarta via* — porque, não incluindo imperfeição alguma na sua natureza, *podem*, na realidade, existir *formalmente* (= enquanto tais) de um modo infinito e por si mesmas e *devem*, para ser a causa adequada das suas várias participações finitas que existem nas criaturas.

296. IV. — Mas a Existência infinita, a Bondade infinita, a Verdade infinita, a Justiça infinita... são porventura realidades diversas constituindo outros tantos seres distintos? De modo nenhum. Pelo contrário, cada uma destas perfeições, quando infinita e por si mesma subsistente, contém todas as outras; e todas se identificam numa única realidade simplicíssima (= sem composição alguma), num único Ser infinitamente perfeito. De fato:

a) A *Existência infinita*, subsistente por si mesma, inclui em si todos os modos de existência, i. é, todos os modos de ser; ora qualquer perfeição é um modo de existir, um modo de ser; logo a Existência infinita inclui em si todas as perfeições possíveis e sem limites; e as inclui não por composição com elas (seria causada, como qualquer composto), mas *por identidade*, pois ela é precisamente, por sua natureza, todos os modos de existência; donde, a Existência infinita é a Bondade, a Verdade, a Justiça...

b) Do mesmo modo, qualquer Perfeição infinita, pelo fato de ser subsistente por si mesma (*a se*), inclui na sua essência a própria existência, antes é a própria existência (senão, a teria

-- Pelo contrário, as perfeições *mistas*, que incluem necessariamente na sua natureza alguma imperfeição, não podem ser realizadas formalmente e como tais de um modo infinito. Assim, as perfeições de homem, côr, calor, visão sensível... não podem ser infinitas e portanto não pode existir um ser que seja *formalmente* homem infinito, côr infinito... E a razão desta impossibilidade é porque estas perfeições exigem essencialmente serem recebidas numa matéria extensa, determinada e individualizada, e portanto finita. Por isso, a causa suprema e última do homem, da côr... não é um ser formalmente homem, côr..., mas só *virtual* e *eminentemente*, i. é, tendo o poder de produzir estas perfeições e os seus efeitos como incluído numa perfeição de ordem superior, que compreende, de um modo diferente e melhor, tudo o que há de bom na perfeição mista, sem o que há de defeituoso. Assim, a racionalidade (i. é, poder conhecer a verdade) se acha de um modo melhor (i. é, por intuição imediata), sem o que há de defeituoso (i. é, o ter que proceder por raciocínio).

Donde, em Deus, as perfeições *mistas* não se acham formalmente, mas somente virtual e eminentemente. As perfeições *simples*, pelo contrário, se acham formalmente e como tais; o modo, porém, de existir que elas têm em Deus (i. é, por si mesmas e infinitamente) é diferente do modo como existem nas criaturas (i. é, por participação e limitadamente); são pois *analógicas* em relação às perfeições simples das criaturas. Por isso, as perfeições mistas não podem ser atribuídas a Deus no seu sentido formal, próprio, mas apenas metafóricamente; mas as perfeições simples podem e devem. Assim, Deus não é própria e formalmente colorido, quente, homem, sensível, zangado, arrependido; mas é real e propriamente justo, inteligente, bom... porém, de uma justiça, inteligência, bondade... infinitas e por si subsistentes e portanto analógicas com as nossas.

como recebida de outro, como causada); esta existência então é subsistente por si mesma, donde é infinita, e por conseguinte ela é por identidade todos os modos de existir, como acabamos de ver. Logo qualquer perfeição simples infinita, *sendo a Existência infinita, é também todos os modos de ser, todas as Perfeições*: assim, por ex., a Bondade infinita é Existência infinita, é Verdade infinita, é Justiça infinita..., é Ser infinito, *Ipsum Esse Subsistens*.

Por isso, no Ser infinitamente perfeito as várias perfeições não constituem várias realidades distintas, nem conceitos diversos dos quais um não contenha os outros, mas um único conceito infinito: cada perfeição significa *explicitamente* aquela perfeição e *implicitamente* todas as outras: a Justiça divina significa explicitamente justiça e implicitamente bondade, existência, verdade..., porque, como vimos, a justiça, como existe no Ser infinito, é infinita e inclui por identidade todas as perfeições. E assim é que, sem composição real nem lógica, mas numa única e simplicíssima realidade, o Ser infinitamente perfeito possui e é todas as perfeições. Nós as distinguimos por causa da limitação da nossa inteligência, incapaz de exprimi-las todas num conceito único que deveria ser infinito.

Dêste modo a *quarta via*, para achar a razão suficiente das perfeições simples *existentes* no mundo, onde elas são imperfeitas, múltiplas e compostas, nos levou necessariamente até à existência *real* de um Ser perfeito, único e simples (427), o qual por isso mesmo é evidentemente distinto dos seres do universo e coincide com o ser que chamamos Deus.

Foi necessário, no decurso da argumentação, analisar conceitos (de perfeições mistas; de perfeições simples, limitadas e infinitas) e fazer ver a necessária dependência que uma perfeição simples limitada tem para com esta mesma perfeição infinita; mas o argumento não é de ordem *puramente ideal*, pois é parte do *fato* da existência *real* de perfeições simples limitadas; donde, é legitimamente que é deduz a existência *também real* do Ser infinitamente perfeito, Deus.

Por este argumento, fica Deus conhecido como Puro Ato, Ser infinitamente perfeito, porque Ser supremo, i. é, *Existência*

(427) O finito não se explica senão pelo Infinito; o imperfeito não se explica senão pelo Perfeito; o múltiplo não se explica senão pelo Um; o composto não se explica senão pelo Simples; assim como o ato misturado com potência não se explica senão pelo Ato puro; o que muda, senão pelo Imutável; o contingente, senão pelo Necessário.

mesma subsistente, que é o constitutivo mais íntimo da natureza divina, a sua essência metafísica, da qual, como de sua raiz, segundo o nosso modo de entender, dimanam todos os atributos de Deus, Ser Supremo, que é juntamente: *causa exemplar*, que todos os seres imitam pelo fato da participação limitada de suas perfeições; *causa final*, para a qual todos tendem; *causa eficiente*, da qual todos os seres recebem a existência participada. — Não é, pois, um Deus frio e isolado nas regiões dos puros conceitos metafísicos, mas a Perfeição que Cristo nos deu por modelo: *sêde perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito*, para a qual tendem todos os nossos anseios e que constituirá a nossa felicidade perfeita na participação eterna da sua mesma felicidade divina.

296a. NOTA. — É somente reduzindo-o a esta quarta via, que o célebre argumento deduzido das *verdades eternas*, já apresentado por S. AGOSTINHO, DESCARTES e LEIBNIZ, pode ter valor apodítico. — Porque vemos que um predicado é um elemento essencial de um sujeito ou decorre necessariamente da essência, formamos juízos, nos quais exprimimos verdades absolutas, necessárias e eternas, que se impõem a qualquer inteligência, que não dependem da existência dos seres contingentes. Assim, mesmo antes de existirem homens, a essência humana era e será sempre animal racional; a soma dos ângulos internos de um triângulo plano é, necessariamente e sempre, igual a dois retos. Tais verdades, porém, representam realidades (existentes ou possíveis) determinadas e limitadas, que, portanto, não realizam a plenitude do ser nem das perfeições simples. São, pois, verdades *finitas, limitadas* e por conseguinte *participadas*, que não podem ter em si mesmas a razão última da sua inteligibilidade. Mas a inteligibilidade de uma realidade, i. é, a sua verdade transcendental ou ontológica, provém da sua entidade, objeto formal da inteligência. Onde, somente quem existir por si mesmo, quem for a Existência subsistente e o Ser perfeitíssimo, pode ser a *Verdade* suprema (*maximè verum*), o primeiro inteligível absolutamente independente, fonte e causa universal de toda inteligibilidade. E assim, as verdades eternas nos conduzem a afirmar a existência de Deus, como Verdade Primeira e Subsistente, pois: “estão fundadas na primeira Verdade, como em causa universal que contém toda verdade”. (SANTO TOMÁS, *C. Gent.*, l. II, c. 84). (427a)

(427a) Cfr. BOYER, obra cit., II, pp. 329-334; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 296 e segs. — Acerca do argumento de Sto. AGOSTINHO, cfr. BOYER, *La preuve de Dieu augustiniennne*, nos “Arch. de Phil.”, vol. VII, Cah. 2, pp. 105-141; *L'idée de Vérité dans la Philosophie de S. Augustin*, Paris, 1927, pp. 47-71; *Essai sur la doctrine de S. Augustin*, Paris, 1932, pp. 45-96.

ARTIGO QUINTO

A INTELIGÊNCIA ORDENADORA E CRIADORA
(5.^a Via)

TESE XX. — Pela ordem existente no universo demonstra-se a existência de Deus, como Inteligência ordenadora e criadora.

297. O ponto de partida é um fato evidentíssimo, constatado e admitido por todos: a *ordem* maravilhosa que encontramos no Universo, tanto na perfeição de cada ser particular, principalmente nos viventes, como nas gigantescas proporções do seu conjunto harmonioso e nas atividades e relações dos seres entre si. Consideramos, pois, o Universo, enquanto constituído por seres *ordenados* em si mesmos e entre si. — Procurando a razão suficiente desta ordem, a *quinta via* nos conduz até a uma Inteligência infinita e criadora. Este argumento é chamado às vèzes “prova pelas causas finais”, não no sentido que nos leve diretamente a Deus como Flm Último do universo, mas porque a ordem se apresenta como *finalista*, i. é, resultante de atividade *dirigida*, de agentes que agem *para um fim*, em oposição à atividade *casual*. É também chamada “*prova cosmológica*” (de *cosmos* = ordem, beleza, universo ordenado). Como as outras vias, também a quinta tem valor *metafísico*, fundado nos princípios metafísicos de causalidade e de finalidade.

Não é senão a forma científica e filosófica da prova mais acessível, mais universal e mais impressionante, pela qual a humanidade toda, no raciocínio espontâneo das suas massas, como na reflexão das suas maiores inteligências, ao contemplar a grandiosidade da maravilhosa arte da natureza, viu logo a necessidade de uma Inteligência ordenadora, o Primeiro Artista do Cosmos. (428)

Em face da *quinta via*, muitos dos que rejeitam as outras provas perdem a sua arrogância e o seu desdém. (429)

(428) Para a BIBLIOGRAFIA dêste argumento, cfr. DESCOQS, obra *cit.*, I, pp. 328-7; sôbre a origem do mundo, cfr. THONNARD, *Précis de Philosophie*, p. 1101.

(429) Assim. por ex., VOLTAIRE :

L'Univers m'embarasse et je ne puis songer
Que cette horloge marche et n'ait point d'horloger.
(*Satire*, “les Cabales”)

Também DAVID HUME, no início da sua *História Natural da Religião*, escreve: “A organização de toda a natureza nos fala de um Autor inteligente; o não há pensador filósofo que possa, após madura reflexão, suspender um instante sequer o seu juízo diante dos primeiros princípios do deísmo e da religião natural”. Cfr. a nota 269.

Para KANT, o argumento das causas finais é “o mais antigo, o mais claro, o mais apropriado à inteligência comum” e merece “ser sempre

298. Enunciado do Argumento.

"A quinta via procede do govêrno das coizas. — Pois vemos que alguns seres desprovidos de conhecimento, isto é, os corpos naturais, agem em vista de um fim: o que se deduz do fato de agirem êles sempre ou muito freqüentemente do mesmo modo e de conseguirem o que é ótimo; donde se vê que chegam ao fim não por acaso, mas por uma intenção. Ora os seres desprovidos de conhecimento não tendem ao fim senão dirigidos por alguém que tenha conhecimento e inteligência. Logo existe um ser inteligente, pelo qual todas as coizas naturais são ordenadas ao fim. E a êste ser chamamos Deus." (STO. TOMÁS, I, q. 2, a. 3). — Isto é:

Existe realmente no mundo, em seres que não têm inteligência, uma ordem elevada, obtida de um modo constante ou muito frequente, com um número incalculável de elementos diversos, cuja natureza é indifferente para esta ou aquella combinação. (I)

Ora: a) uma tal ordem exige uma intenção finalista (II); b) e uma intenção finalista exige necessariamente uma inteligência (III).

Logo existe uma inteligência ordenadora do mundo.

Mas esta inteligência, para explicar totalmente a ordem, deve ser substistente por si mesma, infinita e criadora: o que convém somente ao Ser que chamamos Deus. (IV)

Logo existe Deus, como Inteligência ordenadora e criadora.

EXPLICAÇÃO.

299. I. — O FATO da ordem no universo é por demais evidente e não há quem o não admire. Cada ciência, na sua especialidade, procura descrever uma parte e com o progresso cresce a admiração.

Ordem é uma especial disposição de vários elementos de acôrdo com algum critério, que determina a natureza das relações de coordenação ou de subordinação que unem êstes elementos num todo. Há, pois, num todo ordenado, além da multiplicidade dos elementos, um princípio de unidade, que é a razão de ser da especial disposição e composição das partes entre si. Este princípio de unidade é o *fm*. Donde, a ordem é "a conveniente adaptação das

lembrado com respeito". (*Crítica da Razão pura*, Dialectica Transcendental, cap. 3.º, secc. 6.ª. Citado por JOLIVET, *Métaphysique*, p. 408). KANT, porém, parou no caminho, julgando que a prova levava tão somente a uma inteligência superior à nossa, mas não necessariamente a uma inteligência infinita e criadora: no que errou, como veremos.

coisas aos seus fins". Ordenar, é dispor elementos diversos de tal modo que, pela convergência de suas atividades próprias, se torne possível um determinado efeito de conjunto, que é a finalidade desta ordenação.

~~Se estes elementos são as várias partes diversas que constituem~~ e integram a natureza de cada ser, como os vários órgãos de um vivente, temos a ordem *interna* ou *absoluta*; se, pelo contrário, são outros tantos seres individuais, já completos em suas essências, que, reunidos ordenadamente em grupos mais ou menos complexos (ou mesmo num só grupo universal), cooperam para um efeito e um bem mais geral (ou universal), temos a ordem *externa* ou *relativa* (particular ou universal).

Há no Universo ordem *interna*: a perfeição individual de cada ser, obtida por uma admirável coordenação e convergência de uma infinidade de elementos diversos, no macrocosmos como no microcosmos, no mundo anorgânico e muito mais no mundo orgânico dos viventes. Desde as microscópicas diatomáceas (430) até aos gigantes multisseculares das florestas virgens, desde o micróbio até ao leão, até ao homem, cada organismo vivo é uma maravilha. Leram nos tratados de anatomia as descrições do organismo humano. (431) Em cada órgão (olhos, ouvidos, cérebro, pulmões, fígado...) que complexidades, que delicadezas, que adaptações e convergência de inumeráveis elementos para um determinado resultado, a unidade da função! Que harmoniosa coordenação ou subordinação de todas as funções elementares ou particulares, a partir da célula-mãe, na construção e conservação do individuo e na perpetuação do tipo específico! E tais maravilhas, a natureza as multiplica na variedade incontável das espécies da flora e da fauna.

Há também ordem *externa*: as leis todas que os seres seguem nas suas mútuas atividades e nas reações de uns nos outros, numa íntima solidariedade dinâmica, donde resulta um bem extrínseco universal, a síntese e harmonia do Cosmos, no qual, já dizia ARISTÓTELES, "se verifica o que vemos numa casa bem governada" (*Metaphys.*, XII, 10).

(430) Algas do tamanho da ponta de um alfinete, que pela extrema delicadeza e beleza dos seus rendilhados multicores foram chamadas as "jóias" das plantas. Cfr. GABRIEL RÉMY, *Clartés sur la route*, 2.^a edic., 1946, pp. 56-58.

(431) Cfr. também os excelentes trabalhos dos Drs. L. e P. MURAT: *Le Firmament, l'Atome, le Monde Végétal, Les Merveilles du Monde Animal, Les merveilles do Corps Humain* (Téqui, Paris), resumidos em *Les grands témoignages de Dieu dans la Nature*, Téqui, 1940; HENRI FABRE, *Souvenirs Entomologiques*, edic. defn. 1919, Paris.

Ordem no mundo *sideral*, com seus bilhões de gigantes a se moverem vertiginosamente pela imensidade dos espaços celestes; com a regularidade e variedade de seus movimentos elipsoidais, circulares, espiroidais...; com a harmonia entre as massas, as distâncias e as velocidades, que equilibra as forças centrífuga e centrípeta: leis de NEWTON, de KEPLER, etc...

Ordem nos *três reinos*, mineral, vegetal e animal, com suas mútuas dependências: alimentação, função clorofiliana, e mil outros fenômenos pelos quais vemos que os seres com as suas propriedades e leis estão em função uns dos outros.

E esta ordem maravilhosa, não é de hoje apenas, mas é mantida *constante* e *regular* através de milhões de séculos, no meio de lutas ininterruptas em que mudam os fenômenos, não as leis; morrem os vivos, não a vida; desaparecem as formas, não a matéria nem a energia; passam as coisas, permanece a ordem.

Impossível é negá-lo, o Universo apresenta uma organização de conjunto, onde tudo está disposto em "número, peso e medida" (*Sap.*, XI, 21). É a unidade na *variedade e multiplicidade*, característica da ordem. Qual é a causa, a razão de ser desta imensa *convergência* de tantos elementos diversos?

II. — A ordem do universo exige uma intenção finalista.

300. *Fim* é o porque uma coisa é feita, é o bem para o qual tende uma atividade.

Meios são os elementos aptos para a realização de um fim.

Eis uma estátua de Moisés. É um todo ordenado. Por quem foi feita? Por MIGUEL ANGELO: causa *eficiente*. Mas quem guiou o cinzel na mão do artista, de modo a introduzir no mármore *estas* formas severas e majestosas e não outras? A forma ideal de Moisés que o genial escultor tinha na sua poderosa imaginação criadora: causa *final*. A estátua, como termo da atividade da causa eficiente, é um *efeito*, um *resultado*; como termo de intenção, é um *fim*. Como resultado, na ordem das realidades, ela existe só depois e em força da atividade; como fim, na ordem das intenções, preexiste à atividade e a dirige. O fim é *primus in intentione, ultimus in executione*. (432)

Finalidade é a causalidade do fim, o seu modo peculiar de influir. É enquanto visado e querido que o fim move a causa eficiente a agir, e determina e orienta a série toda dos seus atos. A finalidade é, pois, a *tendência* para o fim. Portanto, ter *finali-*

(432) Cfr. L. FRANCA, obra cit., pp. 230-231. — Além do fim próprio, ao qual está ordenada por sua natureza a atividade (*finis operationis*: fazer tal estátua) e a obra mesma (*finis operis*: representar tal personagem), pode o agente ter em vista outra finalidade accidental (*finis operantis*: por ex., alcançar honra, dinheiro...). É do fim próprio *operationis et operis*, que nos vamos ocupar no argumento.

dade, ter intenção *finalista*, para a atividade, é ser determinada por um fim e tender, pela aplicação ordenada dos meios, à realização dêste fim.

Como a ordem, a finalidade é interna ou externa. — A *interna* visa o bem de um determinado ser, em si, e provém da natureza mesma dêste ser, que por sua organização tende a realizar uma determinada atividade específica que lhe é própria: assim os olhos, organizados de modo a assegurar a visão, têm por finalidade "ver". — A *externa* visa o bem dos outros seres e provém da adaptação, como de meios a fins, que uns seres manifestam para com outros: assim vemos o reino mineral servir ao vegetal, e êste ao reino animal. — É a finalidade interna dos viventes, que a nossa argumentação val principalmente considerar.

A intenção ou tendência finalista é *consciente* no ser inteligente que, conhecendo o fim como fim e os meios como meios e querendo o fim com um ato *elícito* da vontade, escolhe e adapta os meios para a consecução do fim. Desta nossa atividade finalista fornece-nos a consciência uma evidência imediata. Mas devemos reconhecer uma tendência finalista também nas atividades dos seres naturais desprovidos de inteligência?

A ordem que admiramos em cada ser no Universo e que estas atividades asseguram pela adaptação e convergência de tantos meios, é o fim que elas tendem inconscientemente a realizar, ou é simples *resultado* de forças que agem sem orientação? Numa palavra, a ordem do Universo é *finalista* ou *casual*?

A resposta evidente, que na forma espontânea foi dada sempre pela Humanidade e na sua forma filosófica foi apresentada pelos maiores filósofos, desde ANAXÁGORAS, SÓCRATES, PLATÃO, ARISTÓTELES, OS SANTOS PADRES e todos os *filósofos* cristãos, e que foi proclamada pelos maiores *sábios*, é a concepção *finalista*: a ordem do universo obedece a um *plano* concebido e realizado por uma inteligência, que ordenou todas as causas naturais, em si-mesmas em vista de fins imediatos (*finalidade interna*) e entre si em vista de uma ordem e harmonia universal (*finalidade externa*).

Alguns contudo, os *Materialistas* e *Positivistas*, como LITTRÉ, DARWIN, SPENCER, BÜCHNER, HAECKEL, LE DANTEC, JULIAN HUXLEY, GEORGE TEISSIER, retomando uma afirmação de DEMÓCRITO, EPICURO e LUCRÉCIO, consideram a ordem existente como uma simples *resultância casual* do entrelaço de átomos com suas forças físico-químicas, sem nenhuma intenção finalista: o efeito determinado produzido por uma causa é uma simples resultância, não o seu fim; é pela combinação fortuita das circunstâncias, *sem direção nem finalidade*, que tudo está

sendo produzido; dados, dêste modo, os órgãos, são possíveis as funções; colocados, por acaso, os seres todos na disposição atual, temos uma certa harmonia universal;; e assim, os pássaros voam *porque* têm asas, o sangue circula *porque* temos coração...; ~~mas dizer que as asas foram feitas para voar e o coração para fazer circular o sangue, que as causas atuais foram assim ordenadas, intencionalmente, em vista de uma harmonia universal, é uma interpretação arbitrária, antropomórfica, que atribui à natureza o nosso modo de proceder; nada há que ir procurar além dos fatos que a ciência constata e coordena mediante leis. É a concepção antifinalista. (433)~~

Ninguém pode proibir ao positivista de limitar suas pesquisas à observação dos fatos e à formulação das leis. Isso, porém, não é ainda a explicação da ordem, mas apenas a sua constatação e descrição. Nem basta aduzir forças que reúnem as partes: são elas as causas eficientes próximas. Mas é preciso ainda explicar o *porque* estas causas deram e dão às partes uma *ordem e constantemente esta determinada ordem* e não uma outra qualquer também

(433) Muitos foram levados a esta concepção pelos preconceitos filosóficos do materialismo, que reduz a realidade toda à matéria sensível e aos fenômenos experimentáveis em si mesmos. Assim, por ex., A. LABBÉ: "Um fim não pode ser uma causa, porque isso implicaria uma previsão do que não existe ainda, uma intuição profética, coisa impossível porque introduziria metafísica na ciência objetiva dos fatos." (*Le conflit transformiste*, Paris, Alcan, 1937, p. 95). No estudo da natureza, porém, não podemos *a priori* negar uma parte da realidade, não devemos criar um universo de acordo com as nossas inclinações e preferências, mas é mister conformarmo-nos a ele e aceitá-lo como é. Recusar *a priori* uma entidade exigida pela explicação racional dos fenômenos, só porque esta entidade não é de ordem sensível, é procedimento arbitrário e irracional. Não é em nome da ciência positiva que é tomada uma tal posição, mas por uma metafísica preconcebida. De resto, a negação sistemática das causas finais está em contradição com as próprias explicações que estes autores apresentam do universo: falam sempre em organizações, utilidades, aptidões, sobrevivência dos mais aptos..., expressões todas que implicam, evidentemente, a idéia de finalidade. Cfr. MARCOZZI, *La vita e l'uomo*, Ambrosiana, Milano, 1946, pp. 28-31.

Não apurando a noção exata da causalidade final, alguns cientistas quiseram ver um antagonismo irredutível entre causas eficientes e causas finais. (Cfr. citações em GISQUIÈRE, I, pp. 233-234). E como a ciência no seu progresso consegue determinar cada vez melhor as causas eficientes próximas dos fenômenos, o recurso a causas finais foi considerado uma ignorância ou uma ficção destinada a desaparecer. — Mas, se é pela atividade da causa eficiente que o fenômeno é produzido, é a causa final, como vimos, que move a eficiente a agir. Não há portanto, nenhum antagonismo, mas antes mútuo e necessário complemento.

Sobre a história do argumento teleológico, cfr. SERTILLANGES, *Les Sources...*, pp. 79-94, ou DESCOQS, I, pp. 428-436. (Ver, *ibid.*, pp. 327-342, as várias sentenças sobre a finalidade).

possível. Donde, não tem direito o positivista de proibir a quem não quer, como êle, "renunciar a qualquer explicação" e permanecer "diante de um enigma cosmológico", de indagar para além da constatação dos fatos, até chegar à sua explicação. E a única explicação racional reside na *finalidade*, como vamos demonstrar.

A. — A ORDEM EXIGE FINALIDADE INTERNA.

301. I. ARG — *Pelo Princípio de Finalidade.* — Para toda causa eficiente, ter uma finalidade é uma exigência necessária: *omne agens agit propter finem*, todo agente age por um fim. E é evidente para quem considera os termos. Com efeito:

A primeira propriedade que constatamos nos agentes naturais é a *constância e estabilidade*: nas mesmas circunstâncias o mesmo agente produz sempre o mesmo efeito determinado. Os olhos vêem, não ouvem; a videira dá uvas, não cerejas; as massas se atraem conforme uma lei determinada; e assim cada agente tem a sua atividade própria, que as ciências procuram e utilizam para prever e prover, baseando-se precisamente nesta constância.

Esta determinação constante do efeito supõe, claro está, no agente natural e na sua operação, uma *determinação* relativa a *êste* efeito. Negá-lo, seria negar o *princípio de razão suficiente*: se o agente na sua atividade não fôra determinado para um dado efeito antes que para outro, não haveria razão para que o efeito fôsse e constantemente *um*, ao invés de outro; donde, a determinação constante e regular do efeito seria sem razão suficiente. (434) — Além disso, como no indeterminado não se pode achar a razão suficiente do determinado (pois o mais não pode vir do menos, nem o perfeito do imperfeito), nenhum efeito seria possível, nenhum agente poderia agir.

Mas, donde provém esta determinação? Evidentemente da natureza do ser, primeiro princípio interno de atividade, pois cada ser age conforme o que é. Portanto, cada ser, pela estrutura da própria natureza, é uma causa eficiente orientada para uma determinada atividade, um determinado efeito, de modo que quando age *tende* a produzi-lo.

Donde, dizer que um agente produz natural e constantemente um determinado efeito, significa que êle *tende* para êste efeito, que a sua organização tem por *finalidade* êste efeito, ao qual chega não por acaso, mas *ex intentione*. E nisso, pre-

(434) Cfr. Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I-II, q. 1, a. 2.

clisamente, que consiste a *tendência* ou *intenção finalista interna*. (435)

E como não pode haver ação indeterminada, pois não seria inteligível (436), segue-se que não pode haver atividade ~~de causa eficiente sem finalidade~~. "*omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis ejus*" (Sto. Tomás, *C. Gent.*, l. 3, c. 2). — A análise pôs em evidência o nexó necessário que une os dois termos do princípio de finalidade: ter um fim resulta necessariamente da natureza do agente e da sua atividade, como ter uma causa resulta da natureza do contingente. O princípio de finalidade é, pois, analítico e universal como o princípio de causalidade, nem pode ser negado sem contradição. Não é, portanto, apenas na atividade humana, onde o fim é explicitamente conhecido e querido, mas é em qualquer atividade, que a palavra "para" tem uma significação objetiva: é toda atividade que necessariamente tende para um fim. (437)

Logo a ordem interna, da qual provém a atividade determinada de cada ser natural do Universo é finalista, i. é, *exige uma finalidade interna*.

302. II ARG. — *Pela analogia com as obras da arte humana*. — A nossa arte não é senão uma imitação muito imperfeita da natureza. Ora é impossível não reconhecer a intenção finalista nas obras da arte humana. Logo muito mais se deve reconhecer esta intenção nas obras da natureza.

a) Quem, com efeito, ousaria negar a intenção finalista na adaptação das partes de uma máquina fotográfica, de um aparelho telefónico, de um avião? Ninguém admite que esta adaptação

(435) "A determinação de um agente enquanto tal, é a determinação do seu fim. Fazer um soldado, é fazer um homem capaz de vencer; fazer um relógio, é fazer uma máquina capaz de marcar a hora. O relógio *encarna* de algum modo a intenção de indicar a hora, como o soldado *encarna* a intenção de vencer o inimigo comum. Do mesmo modo, um agente natural *encarna*, pela determinação que possui, a intenção de produzir tal ou tal efeito." SERTILLANGES, *Les Sources...*, p. 96.

(436) "Quem diz *faço*, nada afirma de inteligível enquanto não acrescenta um objeto direto, diriam os gramáticos, um *térmo*, diremos nós, que especifique o fazer e o possa tornar significativo de uma ação concreta, real: *faço um relógio*, *faço um discurso*. Não há, pois, ação sem *determinação*, sem fixação prévia de um *térmo*." L. FRANCA, *obra cit.* p. 241.

(437) Sobre o carácter analítico e universal do princípio de finalidade, cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, pp. 187-191, 328-332; *Le Réalisme du Principe de Finalité*, pp. 112-117, 119-120; OLGIATTI, *obra cit.*, pp. 107-110.

é efeto do puro acaso. Ora, quanto mais complexa, quanto mais delicada, quanto mais perfeita é a adaptação das partes nos órgãos da vista, do ouvido, nas asas de um pássaro! Que organização, que adaptação de melos a um fim numa simples folha para a função clorofiliana! nos vários dispositivos de uma planta para a *fecundação*! (438)

b) Para fins determinados o homem inventa *instrumentos* diversos. Ora na natureza achamos inúmeros órgãos que têm formas e funções análogas às dos nossos instrumentos: a “espada” de muitos peixes, as “bombas” de muitos insetos para colher o nectar ou o sangue, as “seringas” para injetar venenos, as “pilhas elétricas” das lampreias, as “lâmpadas” dos peixes de grandes profundidades, os “paraquedas” de tantas sementes. (439) Portanto, se não é possível negar a intenção finalista nos instrumentos da nossa arte, o argumento de analogia nos obriga a reconhecê-la também e com maior razão nos instrumentos naturais, nos órgãos.

(438) Cfr. MARCOZZI, *La Vita e l'Uomo*, Milano, 1946, pp. 34-38; *Il problema di Dio e le Scienze*, Morcelliana, 5.ª edic., p. 104 e segs.

(439) “Poderia citar-vos mil exemplos de paralelismo entre órgãos de animais e instrumentos do homem: pás, enxadas, limas, serrotes, pinças, instrumentos musicais, ventosas, seringas, flexas, âncoras, remos, pentes, escovas, pilhas elétricas, paraquedas, lanternas, aparelhos de iluminação, gases tóxicos, anzóis, perfuradoras, botões de pressão, redes, picaretas, etc... A solução dada pela natureza não difere daquela do artífice senão pela sua maior perfeição, flexibilidade e solidez, pela sua elegância e luxo dos mínimos pormenores.” LUCIEN CUVÉNOT, *L'état actuel du problème de l'évolution*, na *Revue des Questions scientifiques*, jan. de 1924, p. 61 e segs. (Apud MARCOZZI, *Il problema di Dio...*, p. 109). — E nas duas conferências *Hasard ou Finalité* e *L'Inquiétude Métaphysique* (publicadas em brochura em *Rencontres* (V), Edit. du Renouveau, Bruxelles), o mesmo autor, depois de acrescentar muitos outros exemplos: “boîte à couvercle, poudrier du Pavot, appareils de fermeture depuis le simple bouchon jusqu'à la porte mobile à chanière (terrier de Mygale maçonne), rail et rainure de guidages..., plège à ressort, appareils de grimpage..., bouteille thermos, etc...” (p. 25-26), faz notar que: “Il y a chez le vivant une *finalité de réalisation*, car la ressemblance avec les outils humains est non seulement morphologique, mais fonctionnelle; une pince de Crabe est bien une pince efficace; une mâchoire de sangue est bien une scie qui sectionne...” (ibid.). Donde conclui: “La finalité organique n'est pas une idée théorique, une interprétation hardie; c'est le plus incontestable des faits” (p. 27). Faz ver em seguida a insuficiência da *seleção darwiniana* para explicar a *gênese* gradual de um órgão, de um instrumento, cujos esboços imperfeitos no início, por serem ainda inúteis, não podiam motivar uma preferência na conservação; daí a necessidade de recorrer a um Anti-acaso, Espírito organizador, Vontade ou Intelligência que guia a Natureza sob o véu das causas segundas (pp. 27-36 e 57-62). — Cfr. também TÉTRY, *Les Outils chez les êtres vivants*, Paris, 1948.

O próprio materialista HAECKEL, falando dos órgãos dos animais, confessava que: “Estes órgãos se apresentam tão maravilhosamente adaptados para um fim absolutamente determinado, que os mecânicos mais engenhosos não seriam capazes de imaginar um órgão mais perfeito para o mesmo fim.” (Cit. na *Revue des Objections*, 1920, p. 111).

c) Além disso, a construção de um instrumento, como qualquer intervenção nossa na natureza e qualquer experiência, "é um ato de fé na finalidade, conhecida ou pressuposta, da natureza." Como dizia CLAUDE BERNARD, em última análise, a nossa intervenção se limita a trazer material à oficina da natureza. "~~Conhecemos, pela ciência, a especialidade de cada operário e entregamos à sua~~ ação o que êle está em condições de transformar para nosso uso"; "agir na natureza, para nós, é tão somente sollicitar a ação dela; propor-nos uma finalidade da nossa intervenção, se reduz a convidar a natureza a realizar seus próprios fins." O resultado é pois, "por parte da natureza, a manifestação de uma espontaneidade e de uma intenção". (440) Por isso é que não podemos obter qualquer resultado com qualquer material, mas devemos escolher em cada caso o material natural que fôr apto pelas suas propriedades, i. é, pelas suas tendências e finalidades, e toda a nossa arte se reduz em saber utilizar estas tendências. Donde, a nossa intenção finalista, nas nossas intervenções e experiências, na construção dos nossos instrumentos, pressupõe sempre a finalidade natural dos materiais empregados: sem esta finalidade natural, a nossa nunca se poderia realizar.

303. III ARG. — *Pela harmoniosa organização e pelo poder de adaptação de inumeráveis elementos diversos a um determinado efeito, que é a função ou o organismo.*

a. — Todos êstes órgãos delicados, todos êstes instrumentos complicados que admiramos na natureza, exigem a união harmoniosa de um sem número de elementos diversos, que por si são completamente indiferentes em se organizar dêste ou daquele modo. Ao produzir esta determinada união organizada, não procede a natureza por acaso, mas tem em vista uma finalidade: a *função*, único ponto comum para o qual convergem as adaptações das várias partes de um órgão e dos vários órgãos de um organismo.

Que não proceda por acaso, já aparece na constância e regularidade da sua atividade, com a qual sempre ou na maioría das vezes alcança um resultado ótimo. (STO. TOMÁS, I, q. 2, a. 3)

Porém, há mais. Se na construção dos órgãos e dos organismos procedesse por acaso, e não realmente em vista da função, destruído ou modificado que fôsse um órgão, não se *esforçaria* a natureza por *repará-lo, readaptá-lo* ou mesmo *supri-lo, a fim de restabelecer a função*, como nos ensina a experiência. É de toda evidência, neste fato, a relação natural entre *meios e fins, órgão e função*: a natureza constrói os órgãos *para* obter a função. (441)

(440) Cfr. SERTILLANGES, *Les Sources*, pp. 99.

(441) A afirmação "A função cria o órgão" não pode significar que a função seja causa eficiente da construção do órgão, pois lhe é posterior:

Esta relação de finalidade entre cada órgão e a sua função particular verifica-se também na subordinação, convergência e adaptação dos órgãos e de suas funções todas para a formação e conservação de um *organismo* completo, o indivíduo de tipo específico. “O organismo possui meios aperfeiçoados e complicados para regular as várias funções: em todos os órgãos os vários atos metabólicos decorrem com medida e ritmo determinado e cada célula trabalha em harmonia com todas as outras; antes, mesmo no estado mórbido permanecem em atividade e eventualmente se refinam os mecanismos de correlação, de adaptação, de compensação, e novas adaptações e compensações se estabelecem para suprir as deficiências ou os desvios funcionais dos órgãos doentes.” (442)

Destas formas de adaptação essencialmente teleológicas, os exemplos são inumeráveis. (443) “É inegável, pois, a existência de

ninguém pode ver antes de ter olhos, e olhos já totalmente organizados; mas somente que a função influi como causa *final*, como *térmo* a atingir, i. é, que o órgão é exigido *em vista da* função.

(442) P. RONDONI, *Trattato di Biochimica*, Torino, U. T. E. T., 1936, página 782.

(443) *Ofr. por ex. ALEXIS CARREL, O Homem esse desconhecido*, (Porto, 1938), cap. VI: As funções de adaptação, pp. 225-271.

“Se se fizer a ablação da metade da glândula tiróide, o volume da outra metade aumenta, mais até do que seria necessário. A ablação de um rim segue-se igualmente o aumento do outro, embora a secreção da urina seja amplamente garantida por um único rim normal. Se, em qualquer momento futuro, o organismo exigir um esforço intenso, quer à tiróide, quer aos rins, estes órgãos são capazes dêsse excesso de trabalho. Em toda a história do desenvolvimento do embrião, os tecidos comportam-se como se conhecessem o futuro...” (*ibid.*, p. 232).

Bem conhecidos são os processos de adaptação do organismo *todo* nos casos de hemorragia, de infecção, de fratura.

Na hemorragia: “A princípio, todos os vasos se contraem, aumentando assim o volume relativo do sangue existente. A pressão arterial restabelece-se suficientemente para permitir que a circulação continue. O líquido dos tecidos e dos músculos atravessa a parede dos vasos capilares e penetra na corrente circulatória. O paciente sente uma sede intensa. A água que bebe dá imediatamente ao plasma sanguíneo o seu volume primitivo. As reservas de glóbulos vermelhos saem dos órgãos onde estavam armazenados. Finalmente, a medula dos ossos começa a fabricar (mais rápido) elementos celulares que concluem a regeneração do sangue.” (*ibid.*).

Nas infecções, a função fagocitária faz acorrer de todo o organismo um exército de glóbulos brancos, os leucócitos, chamados também fagócitos (comedores de células), em número proporcionado ao das toxinas, contra as quais lutam, atraindo-as a si e absorvendo-as. Se não bastarem, entram em ação outros elementos, células gigantes de formas e disposições especiais e variadas, como tropas especializadas. Enquanto isso, no foco de infecção, as células dos tecidos se adaptam às necessidades da luta, readquirindo caracteres que possuíam na vida embrionária e que permitem uma rápida multiplicação destas células. A sua nutrição provê o organismo com uma circulação mais ativa e com a formação de novos

uma finalidade no organismo. Cada elemento parece conhecer as necessidades presentes e futuras do conjunto e modificar-se de harmonia com elas." (444) É uma intenção finalista que preside a toda atividade natural e que a dirige na formação dos organismos. Somos assim constrangidos a reconhecer que os animais e as plantas exercem suas funções não apenas porque por acaso possuem órgãos, mas porque estes órgãos lhes foram fornecidos precisamente para poderem exercer as funções: têm olhos para ver, têm asas para voar.

b. — Com a evidência de uma luz meridiana, aparece ainda esta finalidade na *previsão*, manifestada

1) nas *plantas*: pelos seus ciclos de crescimento desde o germe até ao fruto;

2) nos *animais*: a) pela formação, durante o período embrionário, de órgãos que terão serventia só depois do nascimento (445); b) pelos prodígios do *instinto*: caça aos alimentos, cons-

canais que trazem aos combatentes todos os meios de reabastecimento e de defesa necessários. Muitos morrem no combate; supura então um abcesso, que liberta o organismo destes cadáveres nocivos. Depois da vitória, os soldados se transformam em operários, que limpam as ruínas, constróem canais de alimentação, reparam as brechas e os danos produzidos. (Cfr. *L'organismo umano rivelatore di Dio*, Confer. do Prof. GIOVANNI PEREZ, nos *Quaderni di Cultura Religiosa*, Univ. Gregoriana, Novembro 1934).)

Nas *fraturas*, parte do músculo se transforma não raro em cartilagem e depois em osso. Solda-se o osso não de qualquer modo, mas conforme leis maravilhosas, como o faria um arquiteto providente, fortificando o ponto fraco da soldadura mediante finos e numerosos contrafortes, de acórdio com as linhas de maior esforço que o osso terá depois que sustentar. (Cfr. J. PUJOLA, *Problemas biológicos*, Barcelona, Casals, 1941, pp. 90-91. *Apud* MARCOZZI, obra cit., p. 126).

Outro esplêndido exemplo da finalidade da natureza na adaptação do órgão à função, encontramos nas engenhosas estruturas dos olhos nas várias espécies de animais, todas em harmonia com o ambiente e o modo de vida de cada espécie. Cfr. G. OVIO, *Anatomia e fisiologia dell'occhio nella serie animale*, Milano, Vallardi, 1925. (Citado por MARCOZZI, páginas 104-109).

(444) A. CARREL, *ibid.*, p. 231. — A negação desta finalidade irritava o próprio VOLTAIRE:

"Affirmer que ni l'oeil n'est fait pour voir, ni l'oreille pour entendre, ni l'estomac pour digérer, n'est-ce pas là la plus énorme absurdité, la plus révoltante folie qui soit tombée dans l'esprit humain? Tout douteur que je suis, cette démente me paraît évidente, et je le dis. Pour moi, je ne vois dans la nature, comme dans les arts, que des causes finales et je crois un pommier fait pour porter des pommes, comme je crois une montre faite pour marquer l'heure." (Citado por DUPLESSY, *Apologétique*, Vol. I, p. 50).

(445) A *ontogénese* é essencialmente finalista. A célula-mãe não é uma miniatura, a que faite somente, para que seja um adulto, um desenvolvimento quantitativo de partes já existentes e diferenciadas; ela é apenas uma delicada e minúscula esfera cheia de vários colóides. A

trução dos *ninhos* e toda a série das ações ordenadas à *geração e reprodução* (446).

Impossível é, pois, negar a finalidade interna. Encontramo-la: *a priori*, como exigência essencial e razão de ser de toda atividade; *a posteriori*, como única explicação racional das inimitáveis produções da natureza, das complicadíssimas adaptações dos órgãos para as funções e das previsões na construção e reprodução dos organismos. Negar esta finalidade, é negar a *inteligência*, renunciando às suas necessidades mais absolutas. É também suprimir a *ciência*, pois: “É porque em cada caso os caminhos da natureza estão traçados de antemão, que podemos, depois de os ter reconhecido, descobrir-lhes a lei e fazer dela a base de um sistema.” (447)

B. — A ORDEM EXIGE FINALIDADE EXTERNA.

304. Alargando “o campo de nossas observações até abranger todo o jôgo complexo e regular, toda a trama ardente e calma da natureza... constatamos logo, além da adaptação de cada um de seus agentes a um efeito especial e determinado, uma adaptação de *conjunto*, uma *organização* admirável. Os seres não estão isolados; eles manifestam uma *tendência* para um resultado do seu concurso. A natureza, numa palavra, *segue um plano*”. É a *finalidade externa universal*.

A ciência toda não faz senão descrever este plano, e “as ciências particulares convergem hoje, e chegarão em breve a confinar-se, para o conhecimento cada vez mais profundo desta trama universal, tecida com elementos infinitamente simples em si mesmos, que alcançam, porém, uma variedade de desenho desconcertante até para a vista mais exercitada e sagaz.”

partir desta célula-zinha, a construção do organismo é feita por *epigênese*, i. é, por uma série de transformações, diferenciações e adições sucessivas; os órgãos vão sendo construídos uns após outros, “em harmonia com um plano determinado, com um tipo específico definido, com a *idéia de um todo* anterior ao desenvolvimento de suas partes e que preside a esta evolução admirável”. L. FRANCA, *obra cit.*, p. 238. — Quem pode admitir que a construção dos olhos, dos ouvidos... num ambiente sem luz e sem ondas sonoras, seja simples resultância casual d'êste ambiente, e não uma preparação em previsão da vida extra-uterina? (Cfr. citações em SINIBALDI, *obra cit.*, I, pp. 766-768; DESCOQS, *obra cit.*, I, p. 350-361).

(446) Em várias espécies, quem com tanto desvelo e acerto prepara o ambiente favorável à nova vida, nunca a viu nem verá desabrochar, porque tem uma única postura e morre antes de que ela venha a termo.. Cfr. exemplos nas obras indicadas na nota 431.

(447) SERTILLANGES, *obra cit.*, p. 99.

Afirma este plano: o naturalista, que distribui e classifica cuidadosamente os seres todos em gêneros e espécies; o astrônomo, que nos descreve o sistema do universo desde a nebulosa ou o átomo primitivo; o paleontólogo, que nos apresenta a série toda dos seres desde a formação da terra até à vida, desde os primeiros ~~viventes até ao homem, o qual vem colher a herança de um passado;~~ que não parece feito senão em vista d'ele; o historiador, que nos conta o desenvolvimento da humanidade através das idades, seu progresso lento mas real.

Quem fôr sincero, não poderá negá-lo. E quem diz plano, diz *intenção dirigida*, diz *finalidade*, e nega o acaso: "O acaso é cego; não se põe a caminho para o melhor; não se estabelece num equilíbrio estável, não progride segundo uma ordem: pois o acaso é o contrário exato da estabilidade e da ordem." (448)

Conclusão: Logo a ordem interna e externa existente no universo exige uma *intenção finalista*. — Donde provém esta finalidade?

III. — Esta ordem ou intenção finalista só pode ser produzida por uma Inteligência.

305. É a única resposta objetiva que satisfaz a razão. — Prova-se:

a) *Pela analogia com as obras da arte humana.* — Pela presença de objetos de arte, por imperfeitos que sejam, encontrados numa caverna ou numa ilha deserta, a ciência etnológica deduz logo que por ali passou a inteligência do homem e avalia o grau desta inteligência pela perfeição de sua arte. Quem ousaria explicar a produção destes instrumentos pela força dos ventos e das chuvas que destacaram dos montes a matéria de que são compostos; pela ação do tempo, que afeiçoou o mármore ou trabalhou as peças, reunidas depois pelo furor e pelos rodamosinhos das tempestades, que também as encaixaram? — O simples bom senso se rebelou.

Ora, como vimos, constatamos nas obras da natureza uma adaptação finalista muito mais perfeita e complicada e delicada que naquelas obras da arte humana.

Logo os mesmos princípios racionais que nos obrigam a reconhecer o influxo de uma inteligência nas obras da arte humana, nos obrigam também a exigir uma inteligência, e muito maior que a humana, para explicar as obras da natureza.

(448) Cfr. SERTILLANGES, *ibid.*, pp. 101-104.

“Em todas as coisas movidas pela inteligência, aparece a ordem da inteligência que as move, embora as coisas mesmas... não tenham inteligência. Assim, a flexa se move diretamente para o centro do alvo pelo movimento recebido do arqueiro, como se ela tivesse uma razão que a dirige; o mesmo aparece em todos os movimentos das obras da arte humana. Ora, como as coisas artificiais estão para a arte humana, assim as coisas naturais estão para a arte divina; por isso aparece a ordem nas coisas movidas pela natureza como nas coisas movidas pela arte.” (449)

Se os *cérebros mecânicos* não podem ser construídos sem um cérebro humano inteligente, muito menos o poderá o mesmo cérebro humano; se a *Ilíada* exige um Homero inteligente, muito mais exigirá uma Inteligência o próprio Homero.

“Deveis convir que seria loucura recusar a vossos semelhantes a faculdade de pensar. Sem dúvida, mas que se segue daí? Segue-se que se o universo, que digo, o universo? se a asa de uma borboleta me oferece vestígios de uma inteligência mil vezes mais distintos que os indícios que tendes acêrca da faculdade de pensar dos vossos semelhantes, negar a existência de Deus é uma loucura mil vezes maior do que negar o pensamento a vossos semelhantes. Ora, que assim seja, é às vossas luzes, é à vossa consciência que faço apêlo. Já notastes nos raciocínios, nas ações e na conduta de qualquer homem, mais inteligência, ordem, sagacidade, consequência, do que no mecanismo dos insetos? Não está a Divindade tão claramente impressa no olho de um mosquito quanto a faculdade de pensar nos escritos do grande Newton? Como? o mundo formado argüiria menos uma inteligência que o mundo explicado? Não me é melhor demonstrada a inteligência de um Primeiro Ser pelas suas obras que a faculdade de pensar de um filósofo pelos seus escritos? E notal bem que eu vos oponho só a asa de uma borboleta, quando poderia esmagar-vos com o péso do universo.” (450)

b) *Pela causalidade final.* — Finalidade é tendência orientada, é adaptação dos meios e da atividade em vista de um termo a alcançar. Exerce, pois, o fim uma verdadeira causalidade: fornece a razão de ser e a determinação da atividade da causa eficiente. Logo, já antes desta atividade, deve o fim existir de algum modo, senão seria um puro nada, incapaz de influir. Ou existe em si mesmo como ser real, ou existe numa inteligência como idéia (i. é, como exemplar de uma coisa por fazer, *imago rei faciendae*).

(449) S. TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, q. 13, a. 2, ad 3um.

(450) DIDEROT, *Pensées philosophiques*, citado por GUILLOIS, *Catéchisme de Persévérance*, I, p. 38.

Ora, antes da atividade do agente, não pode ainda existir em si mesmo, porque, assim considerado, o fim é o efeito que o agente pretende realizar (*finis intentus*), posterior, portanto, a esta atividade.

~~Logo, só pode existir como idéia numa inteligência: não é a estátua mesma, na sua realidade física, que dirige a ação do escultor, mas a idéia existente na mente d'ele.~~

Por conseguinte, a finalidade exige uma inteligência.

c) *Pela natureza da ordem.* — A ordem é uma conveniente disposição de elementos diversos, pela qual fica determinada uma cooperação destes elementos em relação a um efeito comum. É, pois, uma adaptação antecipada, uma coordenação e subordinação de meios em vista de um resultado futuro, a ser obtido pela convergência destes meios; é uma relação estabelecida entre dois fatos, dos quais o segundo (o fim) não existe ainda na realidade, mas é a razão de ser do primeiro (a adaptação e coordenação dos meios), que só existe para produzir o segundo. (451)

Logo, para poder ordenar deste modo elementos diversos, é necessário ter um fim e conhecê-lo como fim; conhecer a aptidão destes elementos para produzir o fim, i. é, reconhecê-los como meios pelo conhecimento da relação entre eles e o fim.

Ora somente uma inteligência

pode pensar num objeto futuro e propor-se um fim: porque só ela, sendo espiritual, pode conhecer abstratamente objetos não sensíveis e que prescindem do *hic et nunc*;

pode conhecer o fim enquanto fim e os meios enquanto meios: porque o fim é a razão de ser dos meios, e só a inteligência, que tem por objeto formal o ser, pode perceber a razão de ser das coisas;

pode conhecer a relação entre meios e fim, i. é, reuni-los num único ato representativo e realizar idealmente, pela adaptação mental dos meios, o conjunto ordenado (= o fim) que se quer produzir: porque, para isso são necessárias comparações e juízos, e somente a inteligência é capaz do ato de julgar.

Logo a ordem só pode ser produzida por uma inteligência. (452)

(451) Cfr. SERTILLANGES, *Les Sources*, p. 97.

(452) Cfr. STO TOMÁS, *Contra Gent.*, l. II, c. 24, *Amplius: Ordinare sapientis est...*

Existe, portanto, uma Inteligência ordenadora do Universo.

IV. — Mas qual é esta Inteligência ordenadora ?

306. 1. *É certamente distinta dos seres da natureza*, pois os anorgânicos e as plantas não têm conhecimento de espécie alguma; os animais não dão nenhum sinal de conhecimento intelectual.

2. *É certamente distinta da inteligência humana*, que encontra, percebe e descreve a ordem existente, mas não a cria. Dizer com A. COMTE que os céus narram tão somente a glória de Kleper, de Newton... , é ridículo: seria como dizer que é o leitor que faz o livro, porque consegue entendê-lo.

3. *É certamente uma Inteligência sapientíssima*, pois a ordem do universo é maravilhosa e supõe no ordenador o conhecimento de todos os seres com todas as suas propriedades e aptidões, de todas as leis e do modo melhor de harmonizá-las para obter um conjunto tão esplêndido.

4. Até aqui chegou também E. KANT; mas parou, dizendo que a ordem do universo, por grande que seja, não é infinita; donde, não supõe uma inteligência infinita e divina. E nisso errou: não procurou a explicação *total* da ordem.

a) Bastaria, sim, uma inteligência limitada e criada, se se tratasse apenas de uma ordem imposta externamente a seres já existentes com suas propriedades e aptidões, como faz o relojoeiro que somente justapõe peças diversas já existentes e aptas. Ele, porém, não é a causa total de toda a ordem existente no relógio (não é causa da resistência do metal ou dos rubis, nem da elasticidade da mola...), como não é causa total de uma biblioteca, o bibliotecário que cataloga livros escritos por outros e os dispõe segundo os vários assuntos.

Bem diversa é a atividade natural dos seres e a ordem que dela resulta. Um ser natural, na sua atividade, não supõe nada, não é precedido por nada: suas propriedades e aptidões não são artificiais e exteriores, mas provêm da sua essência íntima, da sua realidade mesma; é esta realidade que constitui a ordem *interna* de cada ser; é das ações e reações destas essências entre si, que resulta depois a ordem externa do universo todo.

Donde, a causa *total* da ordem natural — que precisamente para ser total não deve pressupor nenhuma aptidão pre-

existente — só pode ser o Autor destas essências, Aquêle que as tirou do nada, que as criou. Logo a Inteligência ordenadora deve ser *Criadora*.

b) Além disso, esta Inteligência ordenadora, ou é ela ~~mesma criada e recebe de outra inteligência a idéia da ordem~~ do universo, ou não é criada e tem “a se” a idéia do universo. — Se é criada, não é a causa total da ordem, mas como qualquer outro ser do universo, é ordenada nas suas partes (essência e existência; substância, faculdades e operações) por esta outra inteligência, da qual depende no existir e no conhecer. — Se não é criada — e a ela se deve forçosamente chegar, para evitar ● processo *in infinitum* que nas causas *per se* subordinadas repugna — é a Inteligência por si subsistente, *Ipsum Esse subsistens*, e por conseguinte *Infinita*, como vimos na quarta via. (453)

Logo a Inteligência Ordenadora, para explicar totalmente a ordem (= ser causa total da ordem), deve necessariamente ser *Subsistente por si mesma, Infinita e Criadora*: atributos todos que convêm unicamente ao Ser que chamamos *Deus*.

E assim, a ordem do universo é a grande janela aberta sobre o *além*, pela qual vemos passar a sombra de Deus: “*Dieu est l’invisible évident*” (V. HUGO). A quem não percebe êste nome inscrito em toda a parte na natureza, podemos dirigir os votos que as crianças repetem nos caminhos de Corfú: “*Puissez-vous joutir de vos yeux!*” (454)

A alguém que lhe pedia uma prova da existência de Deus, NEWTON indicou o firmamento e respondeu com esta única palavra: “*Vêde*” (455).

E na verdade, somente olhos míopes, ofuscados por preconceitos ou cegos pelas paixões, não vêem como

La gloria di Colui che tutto muove
Per l’universo penetra e risplende.

Somente almas mesquinhas não compreendem como

lo primo ed ineffabile Valore
Quanto per mente e per occhio si gira
Con tant’ordine fè, ch’esser non puote
Senza gustar di Lui chi ciò rimira. (456)

(453) Cfr. ARNOU, *Theologia Naturalis*, Gregoriana, Roma, 1947, p. 105.

(454) P. BOURGET, *Sensation d’Italie*. Apud BUYSSE, obra cit., p. 124.

(455) DUPLESSY, *Apologétique*, t. I, p. 49.

(456) DANTE, *Paradiso*, c. X.

“O Deus eterno, o Deus imenso, sapientíssimo e onipotente, passou diante de mim. Não lhe vi a face, mas o reflexo de sua luz encheu de espanto minha alma. Estudei aqui e acolá os vestígios de sua passagem nas criaturas: e em todas as suas obras, mesmo nas menores, que fôrça, que sabedoria, que insuperável perfeição!” (457)

KEPLER assim conclui a sua grande obra *Os quatro livros da harmonia celeste*: “Ó Vós, que pelos esplendores sublimes que derramastes sobre toda a natureza, elevais os nossos desejos até à divina luz da vossa graça, sede bendito! Senhor e Criador de todas as consolações, que experimentei no êxtase a que me elevou a contemplação da obra das vossas mãos, eis acabado este livro, que contém o fruto do meu trabalho e de toda a inteligência que me destes. Proclamei diante dos homens toda a grandeza das vossas obras, mostrando-lhes, na medida das minhas fôrças, a sua imensa perfeição...”

Instado para escrever seu nome no livro de ouro dos visitantes da torre Eiffel, EDISON, o genial inventor do fonógrafo e do cinema, traçou estas linhas significativas: “A M. Eiffel, l'ingénieur, le courageux constructeur du spécimen si gigantesque et si original de l'art de l'ingénieur moderne — un homme qui a le plus profond respect et la plus profonde admiration pour tous les ingénieurs, y compris le bon Dieu.” (458)

SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES.

307. I OBJEÇÃO. — O Argumento cal no ANTROPOMORFISMO, atribuindo à natureza o modo humano de agir. É a nossa inteligência que introduz nos fatos esta classificação e subordinação de fins e meios, de intenções e de realizações. Prevemos resultados, e concluímos que a natureza os procurou. Isso é confundir a ordem do conhecimento com a ordem das realidades: é enquanto objeto da inteligência que a natureza revela intenções, mas ela, em si mesma, não tem nenhuma; nada prova que antes de agir ela precise conceber um fim, ou que alguém precise concebê-lo em seu lugar. A natureza não é um homem.

RESPOSTA. — a) Como vimos, não é somente a atividade humana que exige uma finalidade, mas qualquer atividade de qualquer causa eficiente (n.º 301). Assim também, não é por ser humana que uma ordem exige finalidade e inteligência, mas é por ser “ordem”: qualquer ordenação de elementos diversos, mais ainda se é complexa e constante, em que haja relações de meios a fim, exige uma intenção finalista, uma previsão, uma inteligência (n.º 305). — Ora, ao contemplar as obras da natureza, a nossa inteligência não “introduz” relações de meios a fins, mas tão

(457) LINNEU, *Systema naturae*, Introdução.

(458) *Revue pratique d'Apologétique*, 1.º de fev. de 1912. *Apud* BUYSSE, obra cit., p. 106.

sòmente as observa, as *constata*, e as reconhece como mais perfeitas, mais complexas e delicadas, que nas obras da arte humana. Donde, não é por "antropomorfismo", que na atividade natural ela reconhece a intervenção de uma inteligência, mas por necessidade racional, constringida pelo princípio de razão suficiente.

~~b) Os que nos acusam de antropomorfismo, são precisamente os deterministas; são os que, negando a liberdade, afirmam serem os nossos atos todos simples manifestações necessárias da natureza que age em nós. Como podem, sem contradição, afirmar agora que o homem tem finalidade, não porém a natureza? Triste necessidade a de quem se opõe a Deus: a cada passo, deve amparar o seu sistema com a resistência illusória de umas contradições!~~

c) Mas, deterministas ou não, todos devemos admitir que as finalidades nossas, pessoais e livres, estão baseadas todas numa finalidade interna mais íntima: *a tendência para a felicidade*. Tendência que não depende de nós, mas nos é *fornecida e imposta pela natureza mesma* desde o nascer, qual pressuposto necessário para toda a ramificação da atividade livre, como o fim último é pressuposto aos fins intermediários (n.º 175). Por isso, as finalidades humanas, em todas as suas manifestações, não são senão aplicações particulares desta tendência e finalidade natural. Portanto, reconhecer e louvar a finalidade no homem, é indiretamente, reconhecer e louvar a finalidade na natureza: ou conceder esta, ou negar também aquela. Mas quem ousará negar a evidência imediata da intenção finalista, que experimentamos em todos os nossos atos conscientes? (459)

308. II OBJEÇÃO. — Mas, no universo há tantas imperfeições, tantas DESORDENS, anomalias, monstros, males; há tantas inutilidades (órgãos sem finalidade, órgãos rudimentares...), tantos desperdícios (milhões de germes de vida que se perdem...). Como pode tudo isso ser o efeito de uma inteligência suprema ordenadora? (460)

RESPOSTA. — 1) Não se trata, no argumento, de saber se o mundo é ou não o mais perfeito possível, se a inteligência criadora podia ou não fazer outro melhor (461); mas unicamente de constatar se no mundo real existente há ou não há uma ordem sufi-

(459) Cfr. SERTILLANGES, *ibid.*, pp. 106-109.

(460) Cfr. J. DE TONQUÉDEC, *Une preuve facile de l'existence de Dieu: l'ordre du monde*, Beauchesne, 8.ª edic., pp. 22-29: exposição e solução da objeção; exposição e solução, que o P. FRANCA desenvolve esplêndidamente e com mais pormenores (*obra cit.*, pp. 286-281).

(461) Sendo Deus absolutamente independente das criaturas, podia escolher livremente um qualquer dos infinitos mundos possíveis. Em relação a este universo, são igualmente falsos e o *pessimismo* (o mundo é absolutamente mau) do BUDISMO, de LUCRÉCIO, de SCHOPENHAUER, e o *optimismo absoluto* (o mundo é absolutamente perfeito) de PLATÃO, PLOTINO, LEIBNIZ, MALEBRANCHE e ROSMINI. Cfr. SINIBALDI, *Elementos de Phil.*, Vol. I, 4.ª edic., pp. 751-754.

ciente, se há ou não há um plano que requeira uma causa inteligente. Uma ordem intencional pode muito bem ser manifesta mesmo onde se encontram desordens: é suficiente, por ex., uma cabeça bem pintada, embora o resto do quadro seja simples confusão de côres. Por isso, dado e não concedido que as desordens ~~apontadas sejam reais e verdadeiras desordens, não fica suprimida~~ a ordem evidente em tantas organizações e adaptações.

2) Pelo contrário, desordens parciais, anomalias, monstros..., não podem ser reconhecidos como tais, senão por comparação com uma norma, uma ordem (desordem = fora da ordem). Donde, ao ateu imprudente, que nos objeta desordens para negar a ordem, podemos responder retorquindo: existem desordens? Logo existe ordem.

3) Os próprios defeitos e as anomalias, o corcunda e a ovelha de cinco pernas, são efeitos dos cruzamentos das leis naturais; leis tão maleáveis, tão poderosas e tão fecundas, que souberam contornar os obstáculos, melhores nisso do que as nossas máquinas rígidas, que logo param com qualquer pedrinha caída na engrenagem. A atividade da natureza, que, perturbada pelo encontro accidental de vários elementos, do germe de um homem formou um corcunda, apresenta uma finalidade evidente: *tendia* à formação de um homem e não de um leão ou de uma videira, e o conseguiu.

4) É mister andarmos muito cautelosos em afirmar a inutilidade de algum órgão ou de algum ser natural. Da necessidade desta prudência já se convenceu a ciência, que descobre cada dia novas funções, utilíssimas ao organismo, em órgãos considerados antes pela nossa ignorância como supérfluos: assim, as funções da hipófise, do apêndice, das glândulas endócrinas...

5) Órgãos rudimentares totalmente inúteis, será mesmo que se encontram? Admitâmo-lo. Opõem-se êles ao finalismo? Pelo contrário, constituem mais um argumento a seu favor: se um órgão permanece enquanto é possível e útil à função e vá desaparecendo quando esta se torna impossível ou nociva, é sinal de que o órgão é para a função, e não vice-versa. (462)

6) Na aparente prodigalidade dos germes de vida, não há êsse desperdício apregoado por mecanicistas parcimoniosos, mas antes prova evidente de sábia providência. O fim da natureza é a conservação das espécies. Sem esta abundância de germes, dado o entrechoque de tantos elementos, não seria assegurada esta conservação. De resto, os germes que não medram, sabe a natureza aproveitá-los e com êles alimentar outras vidas.

7) A ordem do universo é como uma sinfonia em que tocam simultaneamente muitos instrumentos. Num dado instante, podem produzir um efeito menos agradável, mas os acordes se sucedem em grupos harmoniosos. A quem julgasse a sinfonia por um acorde dissonante diríamos: "Escute a obra toda e não apenas um com-

(462) Cfr. MARCOZZI, obra cit., pp. 121-125 e *La Vita e l'Uomo*, pp. 44-46.

passo". Porventura, o artista poderoso tem medo da desordem na sua obra? Pelo contrário, êle a introduz e como que se compraz nela, em proporção com sua fôrça, porque sabe muito bem que poderá dobrá-la a seus fins, fazê-la escrava da beleza. Não a expulsa : domina-a. Permite a dissonância, mas só até à *resolução*. ~~Deixa-a atormentar o ritmo com uma aparência febril, mas até à hora prevista para a marcha arrastadora ou o final majestoso.~~ Assim caminha o mundo. (463)

Quís Deus os vários seres, não isoladamente, nem num sistema imóvel e morto, mas relacionados entre si e condicionados uns pelos outros num conjunto de fôrças em perpétuos cruzamentos, cada uma com sua lei, sua ordem, suas proporções e medidas, visando com elas todas vários fins e equillibrando-os, como quem quer estudar várias matérias conjuntamente e dá a uma todo o tempo possível, sem descuidar as outras. Nada há nisso de incoerente, nada que se oponha à Intelligência ordenadora. E o resultado não é um caos, mas a ordem que admiramos. A consequência, porém, será que, não existindo nenhum ser querido e protegido exclusivamente e à custa dos outros todos, a marcha do universo não se dará sem reações e gastos mútuos. Assim, os seres vivos não poderão subsistir sem dissolver e assimilar substâncias : é a lei da vida orgânica. Eliminá-la, seria destruir a vida no mundo. Portanto, desordens reais, i. é, efeitos subtraídos ao plano universal, não os há. O que chamamos "desordens" são acidentes desagradáveis para êste ou aquêle indivíduo, provenientes precisamente do funcionamento imperturbável da ordem.

8) Pode Deus impedir tal ou tal dêstes acidentes (e o fêz algumas vêzes, para fins de ordem superior); mas multiplicar a cada passo a freqüência destas intervenções milagrosas, seria matar no mundo a espontaneidade da atividade natural e impedir o seu desenvolvimento normal. Suprimir *todas* estas pretendidas "desordens", é impossível : impedir uma, seria suscitar outra. Salvar a erva dos dentes da ovelha, é favorecer a erva à custa da ovelha. Se o fogo não pode consumir mais nada, não haverá fogo. É assim em tudo. Qualquer mudança tem duas faces : é produção e destruição. *Generatio unius est corruptio alterius*, dizia já ARISTÓTELES. É impossível favorecer juntamente todos os elementos do mundo. É contraditório dispor simultaneamente o universo em função das conveniências exclusivas de cada ser, pois são elas opostas entre si. Seria pretender afinar o mesmo instrumento musical conjuntamente em vários diapasons dissonantes. Pode Deus escolher e realizar qualquer um dos mundos possíveis; mas uma vez escolhido e realizado um dêles, não pode fazer que êste seja outro, que não tenha sua essência, suas propriedades e condições de existência : seria contraditório. (464)

(463) Cfr. SERTILLANGES, *Les Sources* p. 113.

(464) Cfr. J. DE TONQUÉDEC, *obra cit.*, pp. 26-29.

9) Os defeitos, os males, as dores — conseqüências às vezes da atividade livre do homem e mais freqüentemente da condição humana sujeita às leis da natureza — longe de implicarem a ausência de ordem e de Intelligência ordenadora, concorrem como meios eficazes para o conseguimento de uma finalidade mais elevada (~~aperfeiçoamento humano, expliação de culpas, exercício de virtude, aumento de méritos...~~), em vista de uma vida melhor, a vida verdadeira, que é a vida eterna. Donde, são desordens em relação a ordens *particulares* e *subordinadas* (uma doença, em relação ao organismo de um individuo perfeito), mas entram no conjunto ordenado do *plano universal*: quer na ordem *física*, onde o bem comum é maior deixando-se que as leis produzam seus efeitos naturais; quer na ordem *moral*, onde a Providência é bastante boa e poderosa para saber tirar do mal permitido um bem maior. (465)

Donde, não se pode, da existência das desordens e males particulares, deduzir a ausência da ordem e da Intelligência ordenadora. Fazem parte de uma ordem mais universal e provam apenas que os seres dêste mundo não são a plenitude do ser, mas contingentes, sujeitos a mudanças e imperfeições inerentes à sua condição de criaturas.

309. III OBJEÇÃO. — O estado atual do mundo, com sua ordem maravilhosa, não passa de um *resultado de combinações fortúttas, casuais, dos átomos*, entre milhares de outras também possíveis e

(465) O plano da Providência não consiste em colocar o céu sobre a terra, mas em dar aos homens sobre a terra o meio de merecer o céu. Eis o ponto de vista de Deus. Para compreender alguma coisa sobre a Providência, é mister considerar o mundo nesta perspectiva. Olhá-lo pelos "petits côtés", ou mais ainda pelos "mauvais côtés", é como olhar uma tapeçaria pelo avesso. A criança no seio de sua mãe, se tivesse o uso da razão, sabendo tudo sobre aquêle seu pequeno mundo, mas ignorando que um dia deve nascer, nada compreenderia do acaso que ali a colocou, dos choques misteriosos que a sacodem, dos seus pulmões que não têm ar, dos seus olhos que não têm luz, dos seus membros sem emprêgo. Acharia sua vida absurda e teria razão: ela não tem sentido senão pelo termo onde deve chegar. A vida fora do seio materno, eis a única explicação desta primeira etapa. A vida no céu, eis a única explicação da vida humana neste mundo. É para o céu que nos conduz a Providência; e as coisas que parecem sacudir-nos com dor, não são senão meios mais eficazes de nos levar ao termo, de assegurar o nosso nascimento para o mundo eterno. Cfr. A. FYMIEU, *La Providence et la guerre*, p. 30 (Citado na *Revue des Objections*, 1920, p. 183-4. — O Problema do mal, em toda a extensão das suas manifestações angustiosas de dores e de males morais (pecados), será exposto no tratado do dogma da Providência, pois a revelação cristã trouxe não poucas luzes para uma solução definitiva. Bastou, por agora, notar que os males podem ter uma função importante na ordem do universo e condicionar bens maiores e que, por conseguinte, não se opõem à conclusão da quinta via: a existência de uma Intelligência ordenadora. Pelo contrário, é para quem rejeita Deus, que o problema do mal se torna absolutamente insolúvel: que o diga o pessimismo desesperador do existencialismo ateu.

cujo resultado seria talvez tão belo quanto a ordem presente. — O mundo é o efeito do ACASO.

RESPOSTA. — O Acaso tinha partidários no tempo de DEMÓCRITO e nos séculos XVIII e XIX; com o progresso no conhecimento das leis da natureza, o acaso vai sendo abandonado pelos sábios.

Notemos, antes de mais nada, que a objeção cal numa evidente *petição de princípio*. Supõe, sem mais, que a admirável combinação atual, ordenada e finalista, é uma das *possíveis* combinações *casuais* de átomos regidos unicamente por forças *cegas*, sem o concurso e a orientação de uma inteligência. Mas, é precisamente esta a questão: saber se uma tal ordem é possível sem inteligência. Os nossos argumentos provaram que não o é. Dizer que é, porque de fato existe, é confundir a possibilidade intrínseca, i. é, o não implicar contradição, com a possibilidade extrínseca, i. é, a causa eficiente capaz de realizar esta ordem. É raciocinar da seguinte maneira: "Este quadro é possível, pois existe; logo não houve pintor; esta combinação atual dos átomos é possível, pois existe; logo não houve intervenção de inteligência alguma". Sim, nem este especial arranjo de côres e de formas, nem esta ordem atual do mundo, incluem em si mesmos contradição; mas para existirem de fato, requerem o influxo de uma causa eficiente determinada: um pintor, uma inteligência. (466)

Que o concurso espontâneo e fortuito dos átomos tenha produzido a ordem atual, não é apenas improvável, mas é *absolutamente impossível*.

1. Já o próprio *bom senso* se recusa a admitir esta possibilidade. Aceita, porventura, o bom senso, que o "Juízo Final" de MIGUEL ANGELO seja obra do acaso? E como poderia admitir que o sejam coisas muito mais belas e mais complexas? Não é mais belo e mais complexo um homem vivo que um homem pintado? "Se o concurso dos átomos, observava CÍCERO, pode fazer um mundo, não poderia fazer coisas mais simples: um pórtico, um templo, uma casa?" (*De Natura deorum*, I, II, 37)

2. A reflexão confirma o bom senso. Baselam os mecanicistas esta possibilidade sobre o *Cálculo das Probabilidades*. Que firmeza tem esta base?

a) Supõe a concepção mecanicista que a ordem do universo é uma mera *agregação* e *justaposição* casual de átomos, como a justaposição das letras que formam um poema. Concepção falsa, evidentemente. Mas, mesmo nesta concepção, qual seria a *probabilidade* de um tal acaso? (467) Consideremos a vida no nosso globo. Podemos admitir, com base no cálculo das probabilidades, que a sua aparição foi obra do acaso? Tomemos, por ex., como faz LECOMTE DU NOÛY (*L'homme devant la science*, Flammarion, p. 137),

(466) Cfr. P. JANET, *Causes finales*, p. 434 e segs., *apud* DESCOQS, I, página 390.

(467) A probabilidade é indicada pelo quociente das combinações favoráveis pelo número total das combinações igualmente possíveis.

uma molécula de proteína, elemento básico de todos os organismos vivos, dando-lhe, para facilitar os cálculos, 2000 átomos, de duas espécies apenas, com peso molecular 20.000 e 0,9 de assimetria (488) : a realidade é muito mais complexa ainda. A probabilidade de se formar por acaso uma tal molécula seria de $2,02 \times 10^{-321}$, i. é, um número decimal com 320 zeros depois da vírgula (0,000...202). Supondo 500 trilhões de lances por segundo e com um volume de matéria igual ao do globo terrestre, o tempo necessário para se obter uma destas moléculas seria de 10^{243} bilhões de anos. Entretanto, a idade da terra, desde o seu resfriamento, não passa de 2×10^9 anos.

Mas não podia ser exatamente esta a combinação que, por acaso, saiu primeiro, sem esperar tantos bilhões de séculos? — Seja; concedamos até, que se produziu duas vezes seguidas. Esperar no cálculo de probabilidades, para que se venha a dar mais outra vez, "equivale a admitir um milagre" (p. 159). "Admitir que este fenômeno se tenha produzido bilhões de vezes num tempo extremamente curto equivale, pois, a *negar completamente a possibilidade da aplicação do cálculo das probabilidades a este problema.*" (página 144) "Admitir que, formada, por acaso, a primeira célula, a segunda teve que seguir por partenogênese, e assim da 3.^a e da 4.^a... é admitir um processo temporal sistemático, cíclico, que não se pode exprimir em termos do cálculo das probabilidades... Introduzindo um processo cinemático, saímos, pois, da possibilidade de explicar a criação das células unicamente pelo acaso." (p. 160)

Entretanto, para formar uma célula viva são necessárias milhares de moléculas; num ser vivo há bilhões de células, e a paleontologia nos ensina que bilhões de seres vivos apareceram sobre a terra num lapso de tempo extremamente curto. É impossível, portanto, apelar para o cálculo das probabilidades, a fim de explicar pelo puro acaso a existência da vida sobre a terra. (489)

(488) Na molécula, as várias espécies de átomos não são dispostas de qualquer modo, mas orientadas segundo uma ordem assimétrica.

(489) Como exemplo de probabilidade mínima, BOREL, no seu livro *Le Hasard* (Paris, Presses Universitaires, 1948, p. 124), dá o "milagre dos macacos datilógrafos". Suponhamos um milhão de macacos ensinados a bater por acaso sobre o teclado de um milhão de máquinas de escrever: eles trabalham com afinco 10 horas por dia, e outros macacos recolhem as folhas e as encadernam em volumes. Depois de um ano, estes deveriam conter a cópia exata de todos os livros de qualquer espécie, escritos em todas as línguas e conservados nas mais ricas bibliotecas do mundo. — Impossível! Não, mais sumamente improvável. Ninguém, entretanto, hesitaria em chamar de "louco" a quem esperasse obter deste modo a cópia exata de todas as publicações do dia em todo o mundo... e isso sem nunca cometer erro algum? É fantástica e incrivelmente improvável. O certo é, como nota BOYER (*obra cit.*, II, p. 348), que ninguém apostaria nem um vintém sobre uma tal probabilidade! — Ora, imensamente mais improvável é ainda a hipótese de terem sido formadas por acaso as células e os organismos vivos, que são combinações imensamente mais complexas do que uma página ou um livro, e se dão regularmente

b) Até aqui, a probabilidade foi considerada em abstrato, na ordem puramente matemática dos números, sem relação com o comportamento *real* das coisas. Nem sempre, porém, o que é possível matematicamente o será também *fisicamente*. Por ex., que 100 alfinetes lançados desordenadamente no ar caíam todos em equilíbrio sobre a sua ponta, é possível matematicamente, em abstrato, mas se em vez de fazer a operação só no pensamento, quiser alguém realizá-la num ambiente físico, ela se torna absolutamente impossível, porque a natureza não funciona abstratamente, mas exige condições objetivas, segue leis bem determinadas e fixas e leis de mínimo esforço e de economia... (no caso, a cabeça dos alfinetes, sendo mais pesada, cairá mais depressa que a ponta). O cálculo das probabilidades e a lei dos grandes números (470) supõem que *todas* as combinações são igualmente possíveis e com probabilidade igual. Isso requer que as combinações sejam instáveis, senão multíssimas das possíveis se tornariam irrealizáveis. Ora tais condições nunca se acham realizadas no universo real, onde os fenômenos físicos se sucedem segundo um determinismo rígido e onde muitos permanecem de modo estável. Por isso, este cálculo e esta lei não podem ter aplicação.

Donde, com base num cálculo abstrato de probabilidade, esperar que venha a dar-se, por acaso, um conjunto de espantosa complexidade, estável, fecundo, e dotado de prodigiosa capacidade de desenvolvimento, é absurdo vulgar. (471) "O que estas leis (do acaso) não podem ter em conta nem explicar, é o fato de que as *propriedades da célula provêm da coordenação da complexidade* e não da complexidade caótica de uma mistura de gaz. Esta coordenação transmissível, hereditária e contínua, escapa inteiramente às leis do acaso." (LECOMTE DU NOÛY, *L'homme et sa destinée*, p. 44).

c) Há mais. A ordem do universo, além de complexa, é também *constante e regular*. A vida, por ex., nascida sobre a terra há um bilhão e meio de anos, e em pouco tempo espalhada em bilhões de indivíduos, mantém-se constantemente e se renova a cada ins-

desde milhares de séculos. Cfr. MARCOZZI, *Il problema di Dio e le scienze*, página 116.

Que diriam os ateus, se fôsse a Religião que baseasse suas afirmações numa tal probabilidade? Entretanto, eis o fundamento deles para negar a Inteligência criadora e ordenadora!

(470) "Numa série de experiências, repetidas um grande número de vezes nas mesmas condições, cada um dos acontecimentos fortúitos possíveis se manifesta com uma frequência relativa, sensivelmente igual à sua probabilidade matemática." DU PASQUIER, *Le calcul des probabilités*, p. 76. *Apud* DESCOQS, I, p. 385 e segs., onde faz ver como o cálculo das probabilidades e as leis estatísticas, longe de substituírem a ordem pelo acaso, supõem, na natureza, uma ordem já estabelecida e bem determinada e não servem senão para compensar de algum modo a nossa ignorância, proveniente da incapacidade em que estamos de determinar cada um dos fenômenos elementares, principalmente no microcosmos.

(471) SERTILLANGES, *Dieu ou rien*, Vol. I, p. 16.

tante, desde então até hoje, obedecendo tudo o que nasce, cresce, vive, faz viver, declina e morre, a uma mesma lei seguindo uma mesma ordem bem determinada. Como é possível atribuir esta constância e regularidade dos fenômenos a encontros casuais de átomos indiferentes?

Ou os átomos possuem em si mesmos propriedades e forças que os dispõem e ordenam à produção destes fenômenos, ou não. — *Se não possuem*, já que o fato de se combinarem uma vez ordenadamente (*dado* mesmo que fôsse possível e se tivesse realizado) não comunica por si nenhuma qualidade estável aos átomos, então, depois de um instante, em nova combinação, voltaria o caos anterior, e segundo as leis do cálculo das probabilidades, deveria dar-se um número incalculável de combinações desordenadas antes de se repetir outro lance feliz. Ora, onde estão na natureza todas estas tentativas frustradas? Onde, todos estes organismos inaptos? Porque não assistimos também hoje a tais combinações inúteis e caóticas, na proporção pedida pelas leis do cálculo das probabilidades? A geologia nos apresenta, sim, fósseis de organismos desaparecidos, mas todos eles tão ordenados e aptos para a vida quanto os atuais (472). Logo é evidente que a constância e regularidade da ordem natural não provém do acaso, segundo as leis da probabilidade. Estas leis não têm aqui aplicação; antes, são desmentidas pelos fatos. Donde, a hipótese do ateísmo é positivamente contrária às mesmas leis do cálculo sobre o qual pretende fundar-se. — *Se possuem*, então a ordem atual não provém do acaso, nem é simples disposição local dos elementos naturais, mas deriva *primariamente* da ordem *intrínseca* existente nêstes elementos, das suas forças, das leis com que agem e reagem, formando um encadeamento, onde as partes se chamam mutuamente e se encaixam como melos adaptados a um fim. Ora tudo isso diz *finalidade*, e para combinar estas finalidades se requer, como vimos no argumento, uma Inteligência ordenadora, aquela mesma que, depois de pensá-las, criou e constituiu estas essências com suas propriedades. Donde, mais uma vez aparece a *impossibilidade* de recorrer ao acaso e ao cálculo das probabilidades para explicar a ordem do universo. Únicamente com forças mecânicas cegas e tempo suficiente, poderão ser realizadas todas as combinações *desordenadas* possíveis, não porém uma combinação, onde se manifeste uma nova realidade: a ordem intencional.

d) Malor evidência ainda adquirimos desta impossibilidade, se considerarmos, no universo, a sua parte mais bela, qual é a *vida*, o *sentido*, a *alma humana*, o mundo *intelectual e moral*, que *transcendem* de modo absoluto as forças mecânicas da matéria. Mesmo que, lançando no ar, por acaso, as letras do alfabeto, fôsse possível

(472) E de fato, estas espécies se estenderam por inúmeras gerações: os répteis gigantes e as amonites viveram durante perto de 15 milhões de anos, as trilobites teriam durado mais de 47 milhões. Cfr. MARCOZZI, *ibid.*, p. 122.

salir uma poesia, *não é possível absolutamente* que saia um sentimento sobre esta poesia, um julgo, um pensamento consciente.

3. A todas estas impossibilidades, a *Razão* o acrescenta ainda uma impossibilidade absoluta, *metafísica*, fundada na natureza mesma do Acaso. Com efeito, que coisa é o Acaso?

O Acaso é o encontro, o cruzamento accidental. i. é, não necessário, não harmonizado (não ordenado), *nem previsto, de duas séries de causas mutuamente independentes, cada uma das quais é intencional e age por um fim próprio determinado.* Assim, alguém cavando a terra num jardim para plantar uma árvore acha, por acaso, um tesouro que outra pessoa enterrara aí para escondê-lo; dois amigos se encontram, por acaso, numa cidade para onde cada um, sem saber do outro, fôra a negócios; num lance de dados sai, por acaso, o número prelado; uma telha cai, por acaso, na cabeça de um transeunte. — Donde

a) O Acaso *não é uma pessoa, um ser existente, uma causa com atividade própria*: o acaso não é um agente distinto das duas pessoas que por seus motivos próprios cavam a terra, ou que a seus negócios vão a uma cidade em dia determinado; o acaso não é nenhum espírito maligno escondido no "cornet" e que faça sair o número prelado, ou que encarapitado no telhado desprenda a telha para acertá-la na cabeça de alguém. O "Sr. Acaso" não existe.

b) Por isso, o efeito atribuído ao acaso nunca é uma substância ou um ser, mas uma *relação* entre várias substâncias ou agentes, i. é, um *acontecimento*: quando um trabalhador cai de um andaime, o acaso não é nem o trabalhador nem o andaime, mas o acontecimento da queda; quando algumas moléculas de H e Cl, combinando-se, dão HCl, o que pode ser fruto do acaso, não é o HCl, que decorre essencialmente das propriedades do H e do Cl, mas o encontro das moléculas de H com as de Cl, que pode ser accidental.

c) Portanto, o Acaso supõe sempre umas séries de causas *que agem por um fim*, supõe sempre ordem e *finalidade*: se ninguém esconder o tesouro e ninguém cavar a terra, o acaso do encontro do tesouro é impossível... Logo, o que se diz acontecer por acaso, *de fato é o efeito das causas que concorreram na sua produção.*

d) Porém, este concurso é *accidental*, porque o acontecimento (encontro do tesouro, encontro dos amigos, encontro da telha com a cabeça...) não era o efeito próprio (*per se*) para o qual tendia intencionalmente, por sua natureza, *cada série* de causas. Donde, o acaso, o acontecimento casual, pressupõe sempre uma finalidade própria em cada série das causas (esconder o tesouro; plantar uma árvore, tratar dos seus negócios, as leis naturais no caso da telha ou do HCl); pressupõe também que, no tender para esta sua finalidade própria, cada série de causas é *independente* da outra, i. é, que as séries não estão subordinadas ou ordenadas entre si, senão o efeito comum seria *per se* e não accidental.

e) Por isso, o fato casual nem chega mesmo a ter uma causa própria e intencional, mas é simples resultância de uma coincidência

cia fortúta entre séries causais. Donde, o puro *acaso*, que faz abstração de toda finalidade das causas agentes, é *impossível*: seria a supressão de toda atividade, pois, *omne agens agit propter finem*.

f) Sendo accidental às séries causais, o fenómeno é *imprevisível*. Se um efeito pode ser previsto e calculado, não se diz que aconteceu por acaso. Se alguém pudesse calcular exactamente o ângulo sob o qual serão lançados os dados, a força de projecção, a elasticidade da mesa sôbre a qual vão cair, o caminho que vão percorrer, as voltas que vão dar..., poderia, então, prever, com certeza, o número que apresentarão ao parar. Para essa pessoa, o número não teria sido casual. O mesmo se diga dos outros exemplos. Donde, um efeito é "casual" tão somente em relação à inteligência que é incapaz de prever o encontro das causas e o resultado da sua atividade, ou porque estas causas são numerosas e complicadas demais, ou porque não as pode observar sem perturbá-las (como é o caso das "incertezas" e "indeterminações" de HEISENBERG, acêrca de comportamento das particulas nos núcleos). Logo o Acaso é uma simples *palavra*, um sinónimo, para significar a nossa "*ignorância das causas*" (473). Ele, que por si não produz nada, não é a negação destas causas, mas apenas a máscara atrás da qual se escondem.

Por estas observações acêrca da natureza do "acaso", vê-se claramente a impossibilidade absoluta, *metafísica*, de atribuir-lhe a *existência* dos seres do universo e a *ordem essencial maravilhosa e constante*, com a qual êstes seres agem e reagem entre si.

Por isso, o Acaso é geralmente abandonado e os grandes cientistas reconhecem a necessidade de um outro fator para explicar a ordem do universo. (474)

310. IV OBJEÇÃO. — De fato, para explicar a ordem e a sua constância, não é suficiente o Acaso, mas nem por isso é mister recorrer a uma finalidade: basta a NECESSIDADE IMANENTE da natureza.

RESPOSTA. — a) Necessidade da natureza significa que a natureza no agir não goza de liberdade, mas é regida pelo determinismo; significa que ela constitui um encadeamento de causas necessárias tal, que *dados* os primeiros elementos com propriedades, colocações e movimentos determinados, todo o resto daí decorre

(473) Cfr. HENRI POINCARÉ, *Science et Méthode*, citado na *Revue des Objections*, 1920, Paris, p. 139-40.

"Le hasard est un mot qu'inventa l'ignorance

Et qui de nos esprits marque l'insuffisance." (BERNIS)

(474) Este fator foi chamado por EDDINGTON o *Anti-Acaso*. Seria talvez mais simples dar-lhe o nome que sempre lhe deu a humanidade: *Deus*. A êste reconhecimento sincero, já chegaram não poucos cientistas atuais. Lamentam outros estarem ainda retidos nas incertezas da dúvida. Que a lealdade de suas pesquisas possa conduzi-los cédo às consolações da plena luz!

necessariamente. Isso, porém, não é uma *explicação* da ordem, mas simples *constatação* da sua existência.

Trata-se de explicar a *origem* da ordem, i. é, a origem destes elementos, com estas suas propriedades, colocações e estes movimentos iniciais, que evidentemente foram contingentes e podiam ~~ter sido diferentes. Não se deve, pois, começar supondo uma ordem primitiva determinada já estabelecida~~ e contentar-se com a constatação de que esta ordem se mantém e se desenvolve por meio de leis necessárias.

É claro que, dada a distribuição ordenada das partes de uma casa, das rodas de um relógio, a casa serve necessariamente para moradia e o relógio para marcar as horas. Isso, porém, não explica ainda o *porquê* as partes da casa e as rodas do relógio têm tal disposição e não outra também possível, mas o pressupõe; donde, não dispensa o arquiteto e o relojoeiro, mas os pressupõe. Assim também, dadas as forças naturais, i. é, as propriedades resultantes das essências e as disposições das partes no ôlho, no ouvido..., necessariamente vemos, ouvimos...; mas *porque* é que as essências têm *tais* propriedades, *porque* é que estas partes têm *tais* disposições aptas para ver, ouvir..., e *não outras* também possíveis, pois os átomos e as partículas que as compõem se podiam ter combinado de muitos outros modos? A origem, a escolha *destas* determinações e disposições iniciais, a necessidade ou determinismo da natureza não as explica, mas as pressupõe. Donde, o determinismo da natureza não dispensa a Causa Criadora e ordenadora, mas a pressupõe.

b) Nem mesmo o *próprio* determinismo da natureza se pode explicar sem finalidade. Pois, porque é que as causas naturais, nas mesmas circunstâncias, produzem *sempre* os mesmos determinados efeitos, senão porque, por sua própria constituição, elas são determinadas a produzir *estes* efeitos, i. é, são *ordenadas a êles* como a seu fim? (n.º 301).

Antes, é precisamente esta constância e necessidade da natureza nas suas obras, resultante da ordem interna de cada essência, que exige uma Inteligência criadora, Deus. Pois, se é pela necessidade de suas essências, que todos os seres formam esta ordem externa admirável, é sinal de que existe em todos êles e nas suas mútuas relações uma *unidade de plano*, cuja causa só pode ser o Autor e Criador destas mesmas essências (n.º 306, 4.º).

c) Nem se objete que isso é confundir a ordem *resultante* com uma ordem *preconcebida*. O universo é, sim, a resultante da necessidade com a qual agem as essências. Mas, do fato desta resultante constituir uma ordem e não um caos, a razão se vê restringida pelo princípio de razão suficiente a deduzir outro fato: a existência de uma Inteligência, da qual proceda a ordenação na atividade destas essências; e o ponto de apóio da demonstração é precisamente a necessidade e constância com a qual agem. (475)

311. V OBJEÇÃO. — Não, diz o *Evolucionista*, não é uma inteligência, mas uma série de fatores naturais, que produziu esta adaptação ordenadora dos seres :

No universo primitivo, os elementos do mundo atual se achavam já todos, formando uma *nebulosa*, massa de partículas animada ~~de um determinado movimento de rotação. Pouco a pouco, em~~ virtude do movimento inicial e das qualidades dos elementos, formaram-se combinações, triagens, separações. A força centrípeta condensou uma parte da massa, enquanto outras partes se destacaram pela força centrífuga; os fragmentos separados foram mantidos nas suas posições e movimentos respectivos pela atração e foram-se progressivamente solidificando por resfriamento : assim se explicam os sistemas solares com seus planetas. (475a) Entre os elementos da massa primitiva, alguns (carbônio, oxigênio...), ao encontrarem-se nas condições requeridas, deram origem às células e aos primeiros seres vivos, que numa série de circunstâncias favoráveis, no decurso dos milênios, se desenvolveram aos poucos em organismos, diversos entre si por influências externas de temperatura, luz, eletricidade, natureza do solo... A *adaptação* entre o meio ambiente e os seres vivos nasceu espontânea e naturalmente pela *necessidade* que criou o órgão, pela *seleção natural* e a *luta pela vida* que eliminaram os indivíduos inaptos, pela *hereditariedade* que transmitiu as organizações felizes... Dêste modo, por progressos infinitesimais, constituiu-se pouco a pouco, *sem plano algum premeditado e sem alguma intervenção inteligente*, o Universo harmonioso que admiramos. A EVOLUÇÃO, eis a explicação da ordem atual : por ela, Deus é despedido cortezmente, com os devidos agradecimentos pelos serviços por Ele até agora prestados (A. COMTE).

RESPOSTA. — Como se vê, esta teoria, muito em voga no fim do século XIX, *pressupõe* no início, *antes* de qualquer evolução, todo o necessário para se obter a ordem atual : *pressupõe* elementos existentes, e precisamente os que se requerem para compor os seres atuais; *pressupõe* êstes elementos escolhidos, variados, em proporção requerida, dotados de determinadas qualidades, sujeitos a determinadas forças e movimentos, agrupados num espaço tal que se possam influenciar mutuamente e unir em combinações; *pressupõe* massas e posições tais, que o movimento de rotação e de tal rotação seja possível; *pressupõe* (e contra todas as experiências) que a vida possa brotar espontaneamente de elementos anorgânicos,

(475a) A esta nebulosa da teoria de LAPLACE, o sistema do Cônego LEMAITRE substitui hoje *um átomo primitivo gigantesco* (com as dimensões do nosso sistema solar), em que toda a matéria existente no Universo hodierno se achava condensada, *sem vácuo nem intervalos*, e continha "virtualmente" (= tendo capacidade para formar) as diversas espécies de elementos. Este átomo, há cerca de 5 bilhões de anos, cindindo-se por uma violentíssima explosão radioativa, projetou seus fragmentos no espaço, onde se originaram os corpos celestes, as constelações e galáxias, que se vão distanciando com um movimento de expansão cada vez mais acelerado.

apelando para um número infinito de circunstâncias favoráveis, para forças cegas e contudo coordenadas e harmonizadas bilhões e bilhões de vezes do modo mais complicado, feliz e constante, funcionando conjuntamente cada vez que é necessário. (476)

1. Será isso, porventura, explicar a *origem* da ordem? Não, ~~é pressupô-la: só o que já existe pode evoluir, pode evoluir num sentido determinado, só o que tem aptidão para isso e é dirigido por leis determinadas.~~ Logo a *existência* dos elementos, das aptidões destes elementos para evoluir, das leis segundo as quais evoluem, longe de ser explicada pela evolução, é pressuposta como um *dado anterior* necessário, que condiciona a mesma evolução. *Donde provêm estes elementos, estas aptidões, estas leis?* Eis a *QUESTÃO*. Nenhuma ciência experimental a resolve; nem a pode resolver, pois a *origem primetra* dos seres do universo não é do domínio da observação, mas da razão que vê a necessidade absoluta de uma criação.

2. Como se processa esta Evolução?

a) Por encontros *fortúttos* dos elementos? — É voltar à idéia ingênua e infantil do "acaso", verdadeiro *deus ex machina*, que não condiz com as pretensões racionais e científicas da teoria, pois, como vimos na II objeção, está em oposição flagrante com o bom senso, com o cálculo das probabilidades e com a razão. Admite bilhões de acasos favoráveis milagrosamente concordantes; admite a simultaneidade de inumeráveis casos felizes e de modo constante, determinado e sempre no momento propício, sem nenhum princípio determinante; numa palavra, a *ordem realizada pela incoerência*: o que é uma contradição. (477)

b) Por *causas necessárias*, de modo que, dados os primeiros elementos, a ordem atual deverá seguir-se fatalmente? — Então, *antes* de qualquer evolução, a organização já existe *in causis*; já está decidida e regulada até nos seus mínimos pormenores; a trama toda está urdida, a máquina está montada, não falta nem um parafuso. O sucessivo desenrolar-se da trama, i. é, a Evolução, nada acrescentará nem explicará; pelo contrário, cumpre que ela mesma seja explicada por esta ordem primordial. O evolucionista opera como o prestidigitador, que coloca de antemão e ordenada-

(476) DE TONQUÉDEC, obra cit., pp. 13-15.

(477) A evolução incompreensível e absurda é aquela que o materialismo apresenta em oposição a Deus, subtraída a toda influência de uma Inteligência ordenadora e baseada no acaso puro e absoluto. Tal não seria uma evolução, em que os fatores fôssem dispostos e dirigidos pelas intervenções de uma Inteligência criadora. Mas o evolucionismo que de fato se espalhou, contrário aos dados da ciência e à intenção de LAMARCK (crente) e de DARWIN (deísta), é fruto do fanatismo antireligioso e das falsificações de HAECKEL. "Malheureusement, l'on attribue souvent aux deux grands naturalistes les erreurs et les fantaisies du vulgarisateur athée." (LECOMTE DU NOÛY, *L'Avenir de l'Esprit*, Brentano, New York, pp. 145-6). Cfr. os art. de A. VELOSO: *Sentido espiritualista dos fundadores do Transformismo*, em *Brotéria*, 43 (1946), pp. 170-180; *O pecado original do Transformismo*, *ibid.*, 60(1955), pp. 632-644.

mente, no fundo duplo da sua caixinha, aparentemente vazia, tudo o que depois irá extrair dela. (478) Quem urdiu a trama? Quem montou a máquina? *Eis a questão*. A evolução deixa-a sem resposta.

3. A ser verdadeira, e não simples hipótese de trabalho, a teoria evolucionista seria, quando muito, a descrição do *como se processa a ordem*, e de modo algum a explicação do ~~porque existe~~ esta ordem, e portanto, não dispensaria a Inteligência criadora e ordenadora. Saber descrever o funcionamento do relógio, explicando o movimento de uma roda pelo de outra, até a mola central, dispensa acaso o relojoeiro? O historiador que descreve as fases porque passou um país, não criou este país. Assim, a evolução descreve as fases sucessivas do universo, mas não cria o universo ordenado. A lei não é uma *causa*, mas apenas a *expressão* sistemática de um fato: ao enunciar a fórmula segundo a qual os corpos se atraem, só *exprimo* a lei da gravidade, não dou ainda o *motivo* pelo qual ela *existe*. Assim, não basta constatar que na ordem do universo há um processo evolutivo e descrevê-lo. Falta ainda dizer *porque* é que existe na natureza uma evolução e *esta* evolução assim ordenada, do imperfeito ao mais perfeito, do simples ao mais complexo; pois é claro que os elementos podiam combinar-se de outros modos. Donde, esta evolução, se existe, é contingente e por conseguinte requer uma causa.

Fica talvez explicada cabalmente a origem da planta, com o dizer-se que ela resulta do desenvolvimento lento da semente? Não. É preciso ainda explicar porque é que existe esta semente e porque nela toda a atividade, todos os esforços, que por si poderiam ser desordenados e terminar em resultados tão diversos, vão, entretanto, seguindo sempre uma linha determinada, resistindo a influxos estranhos, e numa cooperação admirável das partes, numa escolha sapiente dos alimentos, vão dar numa árvore gigantesca, chela de vida e capaz de se perpetuar pela fecundação. Explicar uma combinação pela outra, uma função pela outra, é apenas descrever o *como* do processo ordenado, não é ainda explicar o *porque* existe este processo, que podia não existir ou ser outro.

4. Mesmo que a ciência chegue algum dia a demonstrar ser a ordem atual do cosmos a resultante progressiva e necessária de uma matéria primitiva, de uma nebulosa de elétrons e prótons, e consiga descobrir a lei *suprema* tão universal e tão fecunda que dela proceda o desenvolvimento todo do universo, terá, sim, terminado sua tarefa, terá descoberto a concepção suprema e como que a semente donde tudo decorre; não terá, porém, achado um substituto à Inteligência criadora e ordenadora. A razão continuará ainda a perguntar, porque é que estes elementos têm tendência evolutiva ordenada, em vez de não ter? porque esta tendência e não outra igualmente possível? E subindo mais um degrau, achará Deus, pois: posta a semente, é verdade, tudo se segue; *mas é mister formar a semente*. Ora uma semente não é menor maravilha do que

a árvore que dela sairá. Uma nebulosa ou um átomo primitivo, capaz de vir a produzir a ordem atual, não é menos admirável do que a própria ordem que dela decorre. Não se requer menos arte e inteligência em dispor um sistema tão preciso, que faz surgir, cada um à sua hora, todos os resultados desejados. O que é mais fácil, ~~pergunta-se: imprimir a um pouco de metal uns movimentos tais, que~~ o dividam em fragmentos, que, por sua vez, venham, por si mesmos, afiar-se em agulhas, retorcer-se em espirais, contornar-se em rodas, guarnecer-se de dentes, articular-se em movimentos coordenados e uniformes de modo que indique as horas? ou, ao contrário, compor o relógio, peça por peça, como faz o relojoeiro? Experimentem! Logo a nebulosa, o átomo primitivo, pressuposto pelo Evolucionista e do qual faz êle brotar a ordem toda, não exige menos uma causa inteligente do que a mesma ordem atual resultante.

5. Uma Evolução *ordenada* não é senão o *processo do desenvolvimento de um plano*. Logo, se existe esta Evolução, existe um plano; donde, existe finalidade; donde, existe a Inteligência que traçou o plano. Portanto, uma Evolução ordenada, não é uma objeção, mas um argumento refulgente, que proclama a existência de Deus, Inteligência criadora e ordenadora. Por isso, é em nome da geologia, da paleontologia, da biologia... que o transformismo *mecanicista* e *casual* vem sendo refutado e rejeitado pelos sábios. (479)

(479) Cfr. Abbé GABRIEL RÉMY, *Clartés sur la route*, pp. 124-141.

Eis alguns testemunhos sôbre este transformismo mecanicista e monista, tipo E. HABCKEL.

DR. H. ROUVÈRE, professor de anatomia em Paris e membro da Academia de medicina: "Après une longue période de triomphe, le transformisme s'est effondré... La plupart des biologistes qui l'avaient soutenu sont, parmi ses détracteurs, les plus actifs à combattre l'erreur dans laquelle ils ont plus ou moins longtemps vécu... La plupart des biologistes, au contraire, se sont éloignés d'elle, parce que les défenseurs du transformisme n'ont jamais apporté la moindre preuve à l'appui de leur théorie et que tout ce qu'on sait de l'évolution plaide contre elle." (*Anatomie philosophique, la finalité dans l'évolution*, Masson, 1941, p. 37).

Prof. E. RAGUIN, eminente geólogo: "Constatant, comme la plupart des personnes ayant étudié ces questions, un abandon total ou partiel du système du transformisme par les *leaders* des sciences de la vie, j'ai toujours été choqué de voir cependant continuer, dans l'instruction de la jeunesse, l'enseignement des doctrines transformistes, présentées comme une synthèse définitivement acquise au patrimoine intellectuel de l'humanité." (Prefácio de *Évolution régressive* de G. SALET et L. LAFONT, Paris, 1943).

P. LEMOINE, professor no Museum, falando da exposição do Evolucionismo feita no t. V da Enciclopédia francesa: "Il résulte de cet exposé que la théorie de l'Évolution est impossible. Au fond, malgré les apparences, personne n'y croit plus...", "L'Évolution est une sorte de dogme auquel ses prêtres ne croient plus, mais qu'ils maintiennent pour leur peuple. Cela il faut avoir le courage de le dire, pour que les hommes de la génération future orientent leurs recherches d'une autre façon." (*Encyclopédie française*, Paris, 1937, 5.82.3 et 5.82.8).

312. VI OBJEÇÃO. — Seja. Uma evolução cega é absurda. Requer-se uma inteligência, que presida à sua organização. Mas basta uma INTELIGÊNCIA IMANENTE, espalhada nas várias partes do universo. Não é preciso um Engenheiro à parte. A máquina mesma é inteligente, constrói-se e dirige-se a si-mesma.

RESPOSTA. — Inteligência imanente, *i. é*, unida intimamente ao universo pela sua atuação, que é a sua essência mesma, mas permanecendo *distinta* da sua obra? — *De acôrdo.*

Inteligência imanente, *i. é*, os seres todos do universo são eles mesmos *pessoalmente* inteligentes? — *Ridículo* supô-lo. Foi porventura o estômago, que por sua prudência pessoal tomou conscientemente as precauções necessárias contra a dissolução dos próprios tecidos pelo suco gástrico?... — *Opõe-se à constatação óbvia*, base do nosso argumento: “Vemos coisas que não possuem conhecimentos, quais são as corpóreas, agir visando um fim.” (480)

— Mas, dizem (SCHOPENHAUER, HARTMANN...), trata-se de uma inteligência, não consciente e reflexa, mas adormecida, *inconsciente e cega*, que escolhe seus meios sem vê-los e sem conhecer o fim.

RESPOSTA. — Uma inteligência cega não é inteligência, mas o puro acaso, que procede sem nenhuma orientação. A escolha de meios e a sua adaptação a um fim requerem uma faculdade que sabe o que faz: escolher e adaptar meios é ordená-los de modo conveniente para alcançar um fim; logo se requer o conhecimento do fim.

Por isso, falar em inteligência e vontade cósmicas inconscientes, em finalidade cega da natureza, é ou pagar-se com palavras sem significação, sob as quais permanece não resolvido o problema da ordem, ou afirmar contraditórias. Como pode um princípio inconsciente ser causa adequada de uma ordem tão maravilhosa e complexa? “O inconsciente faria tudo sem saber se está fazendo nada e, *pròpriamente*, sem saber fazer nada.” (481)

— De fato, replicam, esta inteligência *na origem* era consciente, mas com o tempo tornou-se rotineira e inconsciente; funciona agora automaticamente. Por isso, não inventa mais, nem cria mais; o hábito sucedeu à escolha, como acontece ao pianista que move os dedos inconscientemente. (BERGSON, E. LE ROY...)

RESPOSTA. — Seria supor que a inteligência é uma força material e mecânica; pelo contrário, ela é espiritual, portanto, inalterável. Não pode, pois, mudar-se de faculdade que vê, discerne e escolhe, em faculdade contrária, que não vê. No hábito, o que se torna rotineiro e inconsciente não é a própria inteligência, mas o resultado da sua ação, *i. é*, os movimentos dos membros: no pianista, poderá chegar a ser inconsciente a colocação dos dedos, mas a inteligência, que compõe ou interpreta a harmoniosa sequela das melodias e dos acordes, permanece sempre lúcida e consciente. Não se

(480) S. TOMÁS, *Summa Theol.*, I., q. 2, a. 3.

(481) A. GRAF, *Per una fede*, p. 63.

pode, portanto, identificar a inteligência com movimentos inconscientes, mecânicos ou orgânicos. Donde, a Inteligência consciente que organizou o universo e os mecanismos da vida, não é um simples estado antigo do universo e da vida orgânica, mas um ser distinto. “Estou convencido de que nas recentes especulações temos demais perdido de vista a necessidade de uma inteligência benéfica ordenadora. As suas provas se acham em toda parte e se por acaso alguma perplexidade nos distraiu dela por algum tempo, para ela somos logo reconduzidos por uma força invencível, ao patentear-se no universo a ação de uma vontade inteligente e a dependência de todas as coisas de um Criador e Senhor infinito.” (LORD KELVIN) (482).

Conclusão das cinco Vias

313. DEUS ou CONTRADIÇÃO, DEUS ou NADA. — A existência de Deus, ser distinto e transcendente, a que nos levaram as *cinco vias*, é a conclusão necessária de cinco fatos gerais, sinais certos de contingência, aos quais aplicamos o princípio de causalidade: Deus é a causa *própria, única suficiente*, destes fatos universais. Donde, para negar a existência de Deus, é necessário negar estes fatos ou o princípio de causalidade.

Negar os fatos, é impossível: impõem-se êles inexoravelmente à nossa experiência quotidiana.

Negar o princípio de causalidade, é negar o princípio de razão suficiente, admitindo um ser existente sem razão de existir, nem em si mesmo nem num outro ser. Negar o princípio de razão suficiente, é negar o princípio de contradição, admitindo que nada se requer para que haja uma entidade e, por conseguinte, equiparando e reduzindo o ser, a entidade, ao nada.

Logo negar a existência de Deus, é pôr a contradição à base de tudo, é reduzir toda a realidade ao nada. Mas é impossível que o nada exista. Donde, negar a Deus, é impossibilitar qualquer existência.

Por outra. Cada via, como vimos, chega imediatamente a um atributo divino que convém, unicamente, ao Ser por si mesmo subsistente, *Ipsum Esse Subsistens*. Ora é evidente que, sem esta Existência por si mesma subsistente, se torna impossível qualquer participação de existência, i. é, qualquer ser. Logo **DEUS OU NADA!**

(482) Citado por A. GARAGNANI S. J., *Quaderni di Cultura Religiosa, Gregoriana*, Roma, dezembro de 1934, p. 32. — Vejam em *DESCOQS*, I, pp. 331-342, a exposição das teorias que admitem uma finalidade imanente à natureza, sem inteligência distinta e consciente.

Quem ousará afirmar que nada existe? Por isso, o evolucionismo e o existencialismo ateus preferiram estabelecer o *Absurdo*, o *Impossível* à raiz de tudo: é do menos que sai o mais, é o imperfeito que produz o perfeito, i. é, quem não tem uma perfeição é quem se dá a si mesmo esta perfeição, é a potência que se atualiza a si mesma: absurdos, êsses, todos evidentes.

Não admitir Deus não é apenas permanecer numa ignorância de explicação, que deixe, porém, outras possíveis. Deus é admitido, não porque, sem Ele, não sabemos *ainda* explicar o universo, mas porque *vemos positivamente* que é a *única* explicação *possível*, a única que evita as contradições. Logo DEUS ou a CONTRADIÇÃO!

Já o dissera o texto sagrado: "*Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus!* Disse o insensato no seu coração: Não há Deus." Para negar a Deus, é mister renunciar antes à razão e seguir as paixões do coração.

Deus ou a *Contradição*, *Deus* ou *Nada*: eis, portanto, o dilema inexorável a que nos conduzem as cinco vias. (483)

ARTIGO SEXTO

AS VIAS PARTICULARES

Qualquer ser, por mínimo que seja, é bastante para nos levar necessariamente a Deus. Encontramos, porém, no mundo alguns seres que, pela constituição peculiar da sua natureza, manifestam uma necessidade especial do influxo imediato de uma Causa primeira criadora. São *vias particulares*. Indicamos *brevemente* algumas na seguinte tese.

TESE XXI. — Pela existência da matéria com a sua limitação, suas energias e seus movimentos determinados, pela origem da vida sobre a terra, pelos instintos admiráveis dos animais e pela natureza do homem, demonstra-se a existência de Deus, como Causa e Inteligência criadora.

(483) Sem Deus, nada mais se justifica perante a razão: nem o mundo, nem o homem, nem o pensamento, nem a moralidade, nem a ordem social, nacional e internacional, nem a civilização. É o *absurdo universal*. Cfr. SERTILLANGES, *Dieu ou Rien?*, 2 vols., Flammarion, 1933.

I. — Pela existência da matéria...

314. A *Matéria* é o substrato comum que permanece em todas as mudanças corpóreas, passando de um estado para outro. Por isso, foi chamada "*ingenerabilis et incorruptibilis*".

Distinguem os Escolásticos, com Aristóteles:

a *matéria prima*: é o primeiro princípio potencial de toda essência corpórea, capaz de receber qualquer forma substancial com a qual constitui o corpo de natureza específica determinada;

a *matéria segunda*: é o corpo já constituído na sua essência substancial específica e ainda em potência para as formas accidentais: quantidade, qualidades... (os nove acidentes predicamentais).

Para o *Materialismo*, a matéria é o ser absolutamente necessário, existente por si mesma e não produzida por outro ser. É eterna e infinita por si mesma; é dotada de energias e movimentos eternos. Matéria e força tudo explicam, sem precisar recorrer a alguma causa eficiente fora do universo sensível (n. 192).

Julgou E. HAECKEL poder fundamentar o materialismo na união das duas leis da *conservação da matéria* e da *conservação da energia* (generalizada por CARNOT no primeiro princípio da termodinâmica).

Pelo contrário, *tanto a existência da matéria, como a determinação da sua quantidade, dos seus movimentos e das suas energias, tudo é contingente e requer uma Causa criadora.*

DEMONSTRAÇÃO.

315. I. — A *matéria* não é o ser absolutamente necessário, existente *por si mesmo*, em virtude de sua natureza: pois, como já foi demonstrado na *III via*, o ser absolutamente necessário deve ser a Existência mesma subsistente e portanto imutável, infinitamente perfeito...; a matéria, pelo contrário, é mutável e imperfeita (n. 289). Logo não existe por si mesma, mas exige uma causa que a tenha produzido.

Ora a matéria não pode ser produzida senão por criação: pois, é o primeiro substrato de toda mudança e portanto a sua entidade não pode ser o resultado da mudança de um substrato anterior, nem ser constituída por ele; donde, é do nada que deve ser produzida, o que é precisamente ser criada.

Logo a existência da matéria exige a existência de uma Causa criadora.

Mas a causa criadora, sendo independente no agir (pois, produz toda a entidade do seu efeito, sem se servir de algo preexistente), é também independente no existir (n. 276, 1^a), e portanto é a Existência mesma subsistente, imutável, infinitamente perfeita...: que são os atributos do ser que chamamos Deus.

Logo a existência da matéria demonstra a existência de Deus, como *Causa criadora*.

316. II. — *A quantidade* de matéria realmente existente é evidentemente contingente. Com efeito, a matéria não exige, por sua natureza, existir nesta ou naquela quantidade. Não exige necessariamente tal ou tal quantidade finita determinada, pois a vemos existir em corpos de tamanhos diversos. Não exige existir numa multidão infinita de corpos ou numa quantidade infinita, pois nenhuma repugnância haveria em que alguns dos corpos existentes não existissem, e poderia a matéria, no espaço que nos rodeia, ser mais ou menos densa e, portanto, existir em quantidade maior ou menor. Logo não é da própria natureza da matéria que provém a determinação da quantidade de matéria existente, mas de uma causa extrínseca: aquela mesma que criou a matéria, Deus. Por conseguinte, a *quantidade* de matéria realmente existente demonstra a existência de Deus, como causa criadora. (484). É uma aplicação da *III via*.

(484) Discutem os autores se é possível ou não demonstrar que o mundo é necessariamente finito. A solução depende da possibilidade ou impossibilidade de uma quantidade *actu* infinita, porque o infinito por parte da matéria seria um infinito no género da quantidade, propriedade necessariamente resultante da matéria. O nosso argumento prescinde desta discussão, pois, quer seja finita, quer fôsse infinita, a quantidade de matéria existente é sempre contingente.

Para Sto. Tomás, na *Summa Teológica*, nenhuma quantidade realmente existente pode ser infinita *em ato*, nem a grandeza ou volume de um corpo (quantidade *continua*), nem a multidão (quantidade *discreta*), porque uma quantidade infinita seria indeterminada, e nada do que existe pode ser indeterminado. — O corpo natural, *fisicamente* considerado, recebe a determinação específica da sua forma substancial; ora toda substância corpórea tem uma forma determinada finita; donde, não pode ser fonte de uma propriedade infinita. O corpo, *matematicamente* considerado, recebe a determinação específica da sua figura: nenhum corpo pode existir na realidade sem ter alguma figura, que é precisamente o ato do "quanto" como tal; ora uma figura é essencialmente delimitada pelas

317. III. — O movimento e as forças físicas e energias corpóreas que o provocam são contingentes à matéria. De fato, o que num ser é essencial, é nêle necessário e permanente. Ora a matéria, pura potência na ordem da essência, não tem por si mesma nenhuma determinação, mas é indifferente ao estado de repouso ou ao estado de movimento, a êste movimento ou a êste outro; num mesmo corpo pode dar-se diversidade de movimento e de energia. Esta indifferença é a mesma em todos os corpos: poderiam os movimentos e as energias todas dêste universo serem diferentes do que são. Logo esta determinação só pode ter sua razão suficiente numa causa extrínseca, que determinou a matéria reunindo-lhe outro elemento, a forma substancial, da qual resultam as qualidades, as energias e os movimentos: é da variedade das formas substanciais, informando distintas parcelas de matéria, que provém a variedade das espécies de corpos e portanto das qualidades, energias e movimentos.

Como tudo o que existe deve necessariamente ter um determinado modo de ser e uma essência determinada, a matéria prima, que, por si, é uma pura potência indeterminada, não pode existir sôzinha sem uma forma substancial, com a qual constitua um corpo determinado.

suas superfícies. Donde, nenhum corpo existente, físico ou matemático, pode ter uma quantidade *actu* infinita (I, q. 7, a. 3). — Do mesmo modo, nenhuma multidão pode existir realmente, sem pertencer a alguma espécie de multidão. Ora as espécies de multidões, *enquanto tais*, são determinadas pelos números; e um número por sua vez, é especificado e distinto de outro pela sua última unidade, sendo, portanto, contido entre dois termos, a unidade e si mesmo, e por isso, necessariamente finito. Logo qualquer multidão, para pertencer a alguma espécie, e por conseguinte para poder existir, deve ser finita (I, q. 7, a. 4). Cfr. A. M. D. G., *Praelectiones Philosophiae Scholasticae: Philosophia Naturalis*, Forojuli, 1912, pp. 278-294: arg. e solução das Objeções.

Segue-se, portanto, que a multidão dos corpos realmente existentes — multidão de quantidades contínuas mensuráveis por uma unidade comum e, por isso, constituindo um número propriamente dito ou predicamental — não pode ser infinita. Donde, a quantidade total de matéria existente no universo, soma finita de parcelas finitas, é finita.

Não aparece com evidência a impossibilidade de uma sucessão indefinida de seres, porque neste caso nunca teríamos uma multidão infinita realizada em ato, i. é, toda simultaneamente, mas apenas um infinito em potência, i. é, um indefinido. Por isso, Sto. Tomás não julga que se possa demonstrar com a razão a impossibilidade da criação eterna. Sabemos pela fé que *de fato* não foi eterna. Cfr. Sto. Tomás, *ibid.* e I, q. 46, a. 2; GISQUIÈRE, *obra cit.*, II, pp. 202-221; SERTILLANGES, em *S. Thomas, Création, Grandes thèses*; SINTBALDI, *obra cit.*, I, pp. 731-741.

Donde, a causa extrínseca que determinou a matéria, é precisamente aquela que criou os seres corpóreos, i. é, a causa criadora do universo, a quem todos chamamos Deus. (485)

Em resumo: O ser existente em virtude de si mesmo é absolutamente necessário, imutável, infinito e simplicíssimo. Ora, a matéria é: *contingente*, porque, não contendo a existência na sua essência, podia não existir sem repugnância; *mutável* com relação ao lugar, à quantidade e às qualidades; *finita*, porque não possui todas as perfeições possíveis; *composta*, porque só existe numa essência composta e dela resultam partes quantitativas. Logo a matéria não pode existir *por si mesma*, mas exige uma causa que deve ser criadora. Mesmo que a matéria existisse *ab aeterno*, seria sempre uma eternidade *contingente* e não necessária, *participada* e não essencial, e portanto *criada* e não existente por si mesma.

318. Nenhum fundamento encontra o materialismo nas leis da ciência experimental. Diz a lei da *conservação da matéria* (LAVOISIER): “nas reações químicas a quantidade de massa ou matéria permanece a mesma: nada se cria, nada se perde.” Isto significa apenas que cada átomo tem o seu peso e o carrega inseparavelmente consigo em qualquer combinação em que toma parte; que as forças naturais não têm poder para criar ou aniquilar. Diz a lei da *conservação da energia* (MAYER-HELMHOLTZ): “a soma total das diversas energias (vivas e potenciais) de um sistema fechado (i. é, sem relação com o exterior) mantém-se constantemente a mesma.” CARNOT, generalizando, considerou o Universo um sistema fechado e enunciou o seu primeiro princípio da termodinâmica: “a energia total do Universo mantém-se constante.” Eis o que diz a ciência experimental. Estes átomos, porém, e estas energias são eternos ou começaram a existir, existem por si mesmos ou foram criados? Em qualquer destas hipóteses continuaríamos igualmente a verificar-se as leis de LAVOISIER e de CARNOT.

A questão das origens, das possibilidades e das causas últimas transcende o âmbito da ciência experimental. O fato das forças materiais não poderem criar prova, porventura, a impossibilidade de existir, fora da matéria, uma Força criadora? Nada pode responder a experiência sensível, o problema está além da sua alçada. É do alcance da metafísica. Não é, pois, em nome da ciência que

(485) Deus não cria primeiro a matéria-prima sozinha, e depois, a forma substancial corpórea sozinha, para, em seguida, uní-las e formar o corpo. Mas o termo, *per se* e direto, do ato criador é o próprio corpo; os seus elementos são con-criados juntamente ao ser criado o composto, de cuja existência participam. Somente a alma humana, forma substancial *espiritual*, é criada *per se* com existência própria, que ela comunica ao corpo.

se pode apresentar o materialismo, mas de uma metafísica arbitrária e contraditória, que reduz o conhecimento e a realidade toda ao sensível e experimentável (n.º 199, d). A lei da *Substância*, ou da Conservação do Universo, não passa, portanto, de um atrevimento a mais de um autor (HÆCKEL) superficial, inescrupuloso e livado de preconceitos (Cfr. nota 266).

319. O ARGUMENTO DA ENTROPIA. — Observamos que as várias formas de energia (potencial, cinética, elétrica, química, calorífica) se transformam uma na outra. Mas em toda atividade sensível da natureza, estas energias vão declinando constantemente para uma forma que não é mais capaz de reentrar *totalmente* num novo ciclo de transformações. Se as energias mecânicas se podem transformar em calor, nem todo calor se pode de novo transformar de modo a restituir *integralmente* toda a energia mecânica que o produziu, porque uma parte do calor se dissipou. Daí resulta uma porcentagem sempre crescente de energia definitivamente mudada em calor inutilizável. É o fenômeno da *entropia*, ou lei da *degradação* da energia, que CLAUSIUS generalizou, aplicando-a a todo o universo: "a entropia do universo tende para um máximo", i. é, todas as energias da natureza tendem a se converter em calor, e a energia calorífica distribuindo-se uniformemente por todos os corpos do mundo, tende para um estado de equilíbrio, termo final em que será impossível qualquer intercâmbio de atividade. Este princípio da entropia (de CARNOT-CLAUSIUS) constitui o segundo princípio da termodinâmica. — Donde, o seguinte

Argumento: A atividade sensível do universo não se exerce sem uma perda crescente de energia utilizável. Ora, se este processo tivesse sido eterno, toda a energia utilizável do universo, por grande que se suponha, já devia estar esgotada: o que é contrário à realidade. Logo o processo da entropia começou.

Mas, ou a matéria não preexistiu a esta sua atividade: então, ela também começou e, portanto, requer uma causa criadora; ou preexistiu num estado potencial e de inércia: então, houve um Movente distinto dela, que lhe imprimiu o primeiro impulso poderoso e orientado, cujos efeitos ordenados ainda hoje admiramos. E este movente ou é o Primeiro Movente Imóvel: Deus; ou necessariamente depende dêle (1.ª Via).

Logo o fenômeno da entropia demonstra a existência de Deus.

Crítica. — Apesar da sua aparência sedutora, o argumento da entropia não é considerado por todos como apodítico:

1) A irreversibilidade total do calor em energia utilizável não é um princípio *a priori* e necessário, mas uma lei experimental, cuja causa foi atribuída à distribuição mais provável das moléculas, que é de serem uniformemente distribuídas. Donde, parece que a entropia seria apenas uma lei estatística, de suma probabilidade, sim, mas cujo contrário não apareceria absolutamente impossível.

2) Foi verificada esta lei no campo estreito das nossas experiências, feitas sobre corpos do macrocosmos. Deve forçosamente reger o universo todo? Não podemos afirmá-lo sem mais e *a priori*,

pois a lei contrária não é impossível. Rege *de facto* o universo todo? Nem isso sabemos e nem temos meios para verificá-lo. É, pois, uma simples hipótese. Antes, parece que a energia da gravidade escaparia à lei da degradação da energia; nem sabemos, se, na decomposição dos átomos ou na formação da matéria dos astros, não se ~~possa restaurar energia utilizável à custa do calor e assim fazer diminuir a entropia.~~

3) Donde, mesmo sem ter que recorrer aos problemáticos "universos em cascatas", que viriam, periodicamente, injetar novas energias vivas num universo de entropia mais avançada, retardando mas não impedindo para sempre o termo final de equilíbrio do calor (a menos que fôsem em número *actu* infinito: o que nem todos admitem ser possível), não aparece absolutamente impossível que se possam dar ciclos sucessivos (não os absurdos "retours" idênticos, eternos e universais, já sonhados na antiguidade e renovados modernamente, por ex., por NIETZSCHE), em que a entropia, depois de um período de crescimento, recomeçaria a decrescer em virtude de uma lei superior ainda desconhecida. (Cfr. SERTILLANGES, *Création*, p. 263).

4) *Concluindo*: a) pode o argumento ser usado *ad hominem*, com aquêles que reconhecem ao princípio da entropia um valor absoluto e universal; b) tomado como mudança, como contingente, como finalista, o fato da entropia não constitui um argumento à parte, mas entra como premissa na 1.^a, 3.^a e 5.^a vias; c) em si mesmo, se não possui absoluta certeza, conserva contudo uma suma probabilidade, pois é muitíssimo mais provável que o mundo não seja infinito, nem tenha tido um processo diverso de atividade anterior ao da entropia. (486)

II. — Pela Origem da vida.

I. — Tempo houve em que sobre a Terra a vida não existia, nem podia existir.

320. Este período *azóico* é demonstrado pela geologia:

a) não apenas pelo fato de não se encontrar vestígios de vida (fóssels) nas camadas terrestres correspondentes a este período, pois poderiam ter sido destruídos pelas enormes pressões e altas temperaturas a que foram submetidas estas camadas;

b) mas pela impossibilidade de qualquer vida, por causa do estado *incandescente* em que se achava a crosta terrestre nas origens da formação do nosso planeta (487): temperaturas

(486) Cfr. GISQUIÈRE, *obra cit.*, I, pp. 249-253; DESCOQS, *obra cit.*, I, pp. 652-663.

(487) O estado e a natureza das rochas primitivas supõem uma fusão do globo a pelo menos 3.000°. A densidade decrescente dos invólucros concêntricos de que é formada a Terra só pode ser explicada por

superiores a 600° dissolvem a água nos seus elementos, e sem água é impossível a união das moléculas dos corpos organizados (488); e por causa da *composição* da atmosfera, que por muitos séculos após o período de incandescência não preenchia ~~as condições necessárias para a vida (489).~~

Logo a vida sobre a Terra começou (490). Como apareceu?

II. — A vida não provém de outros astros mais antigos que a Terra.

321. Alguns biólogos aventaram a hipótese de que a vida teria existido sempre no Universo e que teria chegado à Terra, atravessando os espaços intersiderais, sob forma de pequeníssimos germes, trazidos quer por aerólitos ou meteoros em que estavam encerrados (os *cosmozoários* de RICHTER, HELMHOLTZ), quer pela poeira cósmica (COHN), quer pela pressão das radiações luminosas (ARRHÉNIUS e outros).

Mas esta hipótese, chamada *panspermia cósmica*:

a) não só não tem base nenhuma experimental, mas vai de encontro a dificuldades científicas insolúveis: como é, por ex., que teriam podido estes germes conservar-se vivos, durante milênios, nos espaços intersiderais, sob a ação de certas ondas curtas (como os raios cósmicos e os ultra-violetas), exterminadoras em pouco tempo de qualquer vida, como o demonstraram as experiências de BECQUEREL? (491)

um estado flúido e incandescente. Cfr. MARCOZZI, *Il problema di Dio e le scienze*, p. 69.

(488) W. PREYER (1872) apela para seres que viviam no fogo (*pirozoários*). Mas a única vida orgânica que conhecemos depende do protoplasma, incapaz de suportar uma temperatura superior a 100°. Como é que seres, que viviam tranquilos e incólumes no fogo, teriam gerado seres que o fogo mata? "Para ver nestes seres de fogo os pais da vida, preclarla que a vida ou o fogo tivesse mudado totalmente de natureza." EYMIEU, *Le Naturalisme devant la science*, pp. 62-63.

(489) Cfr. H. COLLIN, *De la matière à la vie*, Beauchesne, 1926, páginas 305-310.

(490) Segundo os últimos cálculos, as primeiras manifestações da vida datam de dois bilhões de anos, e as camadas fósseis precambrianas, de um bilhão e 500 milhões.

(491) Se o vácuo, o frio e a falta de umidade quase absolutos destes espaços, tornando quase nulas as reações com o meio ambiente, permitem uma vida latente muito prolongada; contudo, demonstrou BECQUEREL, que, mesmo nestas circunstâncias, nenhum germe resiste à ação dos raios ultra-violetas além de 5 ou 6 horas. Cfr. H. COLLIN, na obra cit., p. 298-300, ou na *Revue pratique d'Apolog.*, 1.º de fev. de 1912.

b) não resolve, mas apenas recua o problema, porque, dado mesmo que lhes fôsse possível acabar com vida uma tal viagem, qual foi a origem dêstes germes cósmicos? Não podiam, certamente, existir na primitiva *fornalha universal*; portanto, seriam posteriores à origem do Universo.

III. — A vida não é fruto de uma geração espontânea.

322. A) Nunca foi observada uma matéria anorgânica transformar-se espontâneamente em ser vivo. Pelo contrário, *omne vivum ex vivo*. Já FR. REDI (1668) o demonstrou para as moscas, LAZZARO SPALLANZANI (1748) para os infusórios, e depois, VAN BENEDEN (1855), e mais que todos o grande L. PASTEUR (1862), que estendeu a demonstração a todas as bactérias. (492)

323. B) Nenhuma experiência conseguiu, até agora, *construir* um ser vivo com matéria anorgânica. Nenhum sinal de vida havia nos "*radióbios*" de BURKE (em 1906). Nem nas "plantas artificiais de LEDUC (em 1906), que cresciam por um simples fenômeno de osmose. Já antes, o famoso *bathybius Haeckelii*, espécie de lama viscosa que HUXLEY, em 1868, retirara do fundo do oceano, fôra apresentado como o elo entre a matéria anorgânica e a vida; mas a análise revelou que não passava de um simples precipitado gelatinoso de sulfato de cálcio, e portanto, de pura matéria anorgânica, como o próprio HUXLEY reconheceu em 1879. (493)

(492) As substâncias orgânicas, ambiente propício ao desenvolvimento da vida, que Pasteur esterilizou, mantêm-se ainda hoje, no Museu de Paris, incorruptas, i. é, livres de bactérias.

Presentemente, as experiências estão sendo feitas sobre os ultravirus ou virus filtráveis, os virus-proteínas e os bacteriófagos, seres minúsculos, cuja grandeza (entre 250 e 8 milionésimos de milímetro) chega a não ser maior que uma molécula proteica. Até agora, nada de definitivo parece ter sido provado. Mesmo a ser verdadeira a *teoria endógena* de BEIJERINCK, segundo a qual os ultravirus seriam substâncias celulares originadas de células vivas de organismos superiores, não teríamos com isto uma geração espontânea proveniente de matéria não viva. Nem todos admitem que os ultravirus sejam seres vivos. Mesmo que o sejam, como são *parasitas*, que para viver precisam de outros viventes, não são certamente os primeiros seres vivos, e portanto, em nada podem servir para resolver o problema da origem da vida. Cfr. MARCOZZI, *obra cit.*, pp. 74-84.

(493) Cfr. EYMIEU, *obra cit.*, pp. 69-70. LABURU, *Origen de la vida*, Montevideu, 1943, pp. 13-20 e pp. 30-62: descrição e resultados destas e de outras experiências, como a síntese do bacilo de KOCH pelos irmãos MARY. H. FRAENKEL-CONRAT e ROBLEY C. WILLIAMS recentemente (em 1955) conseguiram separar e reunir novamente a proteína e o ácido nucleí-

324. C) *É impossível que a produção de um ser vivo seja o efeito das forças físico-químicas da matéria anorgânica.*

Cada ser age conforme o que é, segundo a perfeição da sua natureza: ~~porque ninguém dá o que não tem, nem o menos~~ pode produzir o mais. Portanto, pela atividade natural de um ser podemos conhecer a sua natureza e o alcance do seu poder. Ora a atividade do ser vivo é essencialmente superior à natureza destas forças e, por conseguinte, não pode ser produzida por elas. — Com efeito:

1) Pela *irritabilidade*, propriedade fundamental de toda célula viva, o ser vivo reage a um estímulo externo de um modo *útil* ao seu organismo; luta contra este estímulo, efetuando *por si mesmo* uma série de movimentos (contrações, secreções, reflexos...), que são destinados a manter ou aumentar o seu bem estar e obedecem a leis próprias com características irredutíveis às leis da física e da química. — No ser inanimado, pelo contrário, a reação é puramente *passiva*, matematicamente proporcionada ao estímulo,

co que constituem o vírus do mosaico do fumo. Nisso, porém, não houve geração espontânea ou reprodução artificial da vida, como articulistas apressados e superficiais deram a entender; mas uma separação e reunião de elementos orgânicos (produtos do ser vivo e não da matéria anorgânica), com as características de uma reação química, e que velu reforçar a opinião dos que consideram o vírus proteína, não como organismo vivo, mas como produto orgânico da vida, da mesma natureza em relação à vida que as enzimas, as vitaminas, os hormônios e outros produtos da síntese celular. De fato, este vírus não apresenta, com certeza, nenhuma das características do ser vivo; e a sua multiplicação é devida, não a uma verdadeira reprodução efetuada pelo próprio vírus, mas à célula invadida que vai formando novos vírus até o esgotamento das suas reservas de proteína e de ácido nucleico. (Cfr. Bosio, na *Civ. Catt.*, I, 1956, pp. 34-41).

Chegará algum dia o homem a produzir a vida nos seus laboratórios? As esperanças do ponto de vista positivo e experimental, são extremamente frágeis. Os especialistas, com raríssimas exceções, acham que a coisa é difficilíma ou até uma utopia. Certo, desde *Вольер*, que em 1827 fabricou a uréia, multiplicaram-se os produtos orgânicos alcançados nos laboratórios; mas estas sínteses estão muito longe da complexidade constatada na mínima célula do protoplasma, e nada manifestam que se pareça com a vida. — Mesmo que um experimentador genial conseguisse reunir todos os numerosos elementos necessários ao protoplasma, que entre as quase infinitas combinações possíveis ele acertasse a determinadíssima dissimetria da estrutura, o composto assim obtido seria matéria orgânica em estado estável e inerte e não ainda matéria *organizada* em equilíbrio instável e com atividade imanente e dirigida: faltar-lhe-ia a centelha da vida, este princípio interno de ordem superior, que domina e orienta todas as forças físico-químicas dos elementos na construção, manutenção e reprodução do organismo vivo. Cfr. *LABURU*, *ibid.* pp. 87-105.

quando é de ordem física, e provocando a destruição das substâncias que reagem, quando é de ordem química.

2) O ser vivo absorve do exterior materiais heterogêneos, que *assimila* e *vivifica*, transformando-os na *própria* substância. — Na matéria anorgânica, pelo contrário, a união química produz uma nova substância, a união física é uma mera justaposição.

3) O ser vivo, por *intussuscepção*, i. é, por assimilação dos alimentos, retendo o que lhe é útil e rejeitando o que lhe é nocivo, *desenvolve-se* em partes *heterogêneas*, que se vão diferenciando progressivamente a partir da célula-germe, não ao acaso, mas *segundo um plano* bem determinado e constante, até constituir um *organismo* completo, característico para cada espécie, em que as partes, intimamente integradas na *unidade* de um todo, por meio de funções *ordenadas* entre si, asseguram a *conservação* do organismo, defendendo-o contra os inimigos internos e externos, reparando as partes lesadas, restabelecendo as funções comprometidas, numa luta contínua e num esforço conjugado de estreita solidariedade, cuja cessação acarreta a morte (n.º 303). — Na matéria anorgânica, pelo contrário, o aumento não provém de uma atividade interna, mas é puramente extrínseco, por acréscimo e justaposição de moléculas homogêneas; nem se dá nunca a passagem espontânea para uma heterogeneidade maior.

4) O ser vivo, por uma série *ordenada* de atividades complexas, *reproduz-se*, elaborando, com sua própria substância, *germes* capazes por sua vez de se desenvolverem em indivíduos da mesma natureza. — Nada de semelhante se pode encontrar na matéria anorgânica.

Logo forçoso é reconhecer no ser vivo um *princípio ativo*, interno e permanente, pelo qual o vivente *se move a si mesmo* numa atividade *espontânea* e *imanente*, e que *se serve*, como de instrumentos, das forças físico-químicas, *dirigindo-as* e *coordenando-as* em vista da realização, conservação e reprodução de uma estrutura específica diferenciada.

São precisamente este princípio interno de atividade imanente e esta idéia diretriz, irredutíveis a puras forças físico-químicas e de ordem superior a elas, que faltam à matéria anorgânica. Daí a sua incapacidade essencial de produzir por si mesma um ser vivo. É uma conclusão geralmente admitida pelos biólogos contemporâneos. (494)

(494) Cfr. LABURU, obra cit., pp. 80-86: citação de WEISSMANN, RHUMLER, HERTWIG, J. REINKE.

“L'analyse des phénomènes physico-chimiques dont l'oeuf est le siège, ne laisse en aucune façon prévoir le résultat que nous constatons à l'échelle de la forme, de l'organisation et du fonctionnement...; ils appartiennent à deux ordres de phénomènes dont la qualité est différente... qualité dont la matière, telle que nous la connaissons, ne nous offre aucun

325. D) *Nem parece que esta impossibilidade tenha sido menor no passado do que agora.*

Não encontrando fundamento algum nos fatos observados, apelam os fautores da geração espontânea para um passado inobservável, em que uma diversidade nas leis, nas condições e nas forças da matéria teria permitido a passagem do ser anorgânico para ser vivo. — *Mas:*

1) *Cientificamente* falando, não só não há fundamento positivo algum para tais hipóteses, mas tudo o que sabemos da natureza opõe-se a elas.

Existindo entre o ser vivo e a matéria anorgânica uma diversidade de natureza e de ordem, somente uma diversidade essencial nas leis, nas condições e nas forças da matéria poderia ter tornado possível, no passado, a geração espontânea.

Ora não parece que se tenha dado esta diversidade tão essencial, pois:

a) a primeira característica, que a experiência nos aponta nas leis, é a sua *constância*, sobre a qual está construída toda ciência e em modo especial a geologia; supor, no passado, leis essencialmente diversas, é, portanto, além de arbitrário, também anti-científico: seria a desvalorização da ciência;

b) pela teoria da transformação dos astros, o que sabemos da evolução da Terra, é que, após um período de incandescência, começou o nosso globo a se solidificar e a se resfriar pouco a pouco; mas uma intensidade maior de calor, diferença puramente accidental, se permitia fenômenos mais intensos, não podia contudo transpor o abismo essencial que há entre a vida e a matéria anorgânica. (495);

exemple." (GUYÉNOT, *L'Invention*, 9e. sem. intern. de synthèse, Paris, 1938, p. 194) — "L'être vivant, qu'il soit adulte ou en voie de formation, propose à l'analyse scientifique une donnée d'un ordre supérieur aux éléments du monde inanimé..." (DALCQ, *L'organisation de l'oeuf chez les chordés*, Paris, 1935, p. 3) — "Les moyens d'action particuliers sont (dans les vivants) d'ordre physico-chimique, mais leur enchaînement précis n'a lieu que si une organisation initiale le permet... L'ordonnance initiale du germe... ne relève plus originellement des seules lois de la Physico-chimie; son organisation est propre au vivant et ne se transmet que par lui." (MOYSE, *Biologie et Physico-chimie*, Paris, 1948, pp. 50 e 101). (Citado por GISQUIÈRE, I, p. 256).

Ofr. em MARCOZZI, *obra cit.*, p. 96, outras citações, mesmo de materialistas dialéticos.

(495) "A l'aurore de la vie, la température était plus élevée que maintenant et l'atmosphère plus riche en acide carbonique. Or semblables circonstances n'apportent pas l'ombre d'un fondement à la production spontanée d'êtres vivants. On peut bien, par l'élévation de la température, tuer des organismes; mais on ne peut pas, par ce moyen, transformer en êtres vivants, des composés chimiques." REYNKE, *Philosophie der Botanik* (apud BUYSSÉ, *obra cit.*, pp. 81-2).

c) embora não conheçamos cabalmente a natureza^{h.} da matéria, vemos contudo, que entre as leis fundamentais da vida e as da matéria anorgânica não há apenas diversidade, mas *oposição*: o ser vivo age imanentemente, movendo-se a si mesmo, e forma em si estruturas com dissimetria crescente, em oposição à lei da entropia; ~~a matéria anorgânica, pelo contrário, não se move a si mesma, mas é inerte e tende para estados de simetria crescente, segundo a lei da entropia; são, pois, comportamentos opostos; donde, não se vê bem como poderia a matéria anorgânica, permanecendo anorgânica, possuir contudo propriedades e forças de ordem vital.~~ (496)

Logo não quadram estas hipóteses com a ciência que temos da natureza.

2) *Filosóficamente* falando, não parece que se possa, sem contradição, atribuir à matéria anorgânica forças de ordem vital.

Circunstâncias externas favoráveis são apenas *condições* prerequisites para que seja possível o aparecimento da vida, e não causas positivas que a produzem. Devia, portanto, esta causa encontrar-se na própria matéria anorgânica: o que exigia nela qualidades ou forças de ordem vital. Mas, como as propriedades emanam da essência, nenhum ser pode ter as propriedades de uma essência sem possuir esta essência. Logo não podia a matéria anorgânica ter forças de ordem vital, que são propriedades do vivente, sem ser viva. Mas então, esta matéria teria sido juntamente não viva e viva, o que é contraditório.

(496) "L'un des plus grands succès de la science moderne a été de relier la loi fondamentale de CARNOT-CLAUSIUS (appelée aussi seconde loi de thermodynamique), clef de voûte de notre interprétation actuelle du monde inorganique, au calcul des probabilités. En effet, le grand physicien BOLTZMANN démontra que l'évolution inorganique, irréversible, imposée par cette loi, correspond à une évolution vers des états de plus en plus "probables" caractérisés par une toujours croissante symétrie, par un nivellement d'énergie... D'autre part, nous autres hommes sur terre sommes témoins d'une autre sorte d'évolution: celle des choses vivantes. Nous avons vu déjà que les lois du hasard, dans leur état actuel, ne peuvent expliquer l'apparition de la vie. Mais nous constatons maintenant qu'elles *interdisent* toute évolution autre que celle qui conduit à des états de moins en moins dissymétriques; au contraire, l'histoire de l'évolution de la vie révèle, tant à l'égard de la fonction qu'à celui de la structure, un *accroissement* systématique dans les dissymétries... Cette formidable contradiction s'avère aujourd'hui un obstacle insurmontable sur le chemin du matérialismo... En conséquence, tout essai pour subordonner l'évolution biologique à l'évolution inorganique ne peut *a priori* être considéré comme scientifique ou philosophique. Ce n'est même pas intelligent, si l'on donne à ce mot son sens étymologique (*intelligere* = comprendre)." LECOMTE DU NOUY, *L'homme et sa destinée*, pp. 47-48.

rio: *não viva*, porque, por hipótese, se afirma que era matéria anorgânica, e se trata, precisamente, de explicar a origem da vida por geração espontânea, i. é, partindo de matéria não viva; *viva, porque se afirma que ela possuía forças vitais.*

E se a matéria tivesse possuído estas propriedades, não em ato, mas apenas *virtualmente*? — Se não as possuía em ato, não podia causar a vida: somente quem tem de fato umas forças pode agir com elas. Além disso, *virtualmente* não se opõe a *em ato*, mas a *formalmente*. Possuir *virtualmente* uma perfeição, é tê-la como incluída de um modo melhor (*eminenter*) numa perfeição de ordem superior, que pode realizar tudo o que pode aquela perfeição (cfr. nota 426). Evidentemente, não é este o caso da matéria anorgânica, pois não pode ser viva de um modo melhor que os vivos corpóreos. (497)

Inútil é, pois, recorrer ao passado: tão anticientífica e impossível se nos apresenta então a geração espontânea, quanto atualmente. A vida não pode ser simples resultado da evolução da matéria; o seu aparecimento na terra representa um começo absoluto. (498)

(497) Por conseguinte, tratando-se da matéria anorgânica, possuir forças de ordem vital “não em ato, mas virtualmente”, só pode significar que as possui *em potência*: enquanto pode ser integrada, por assimilação, na unidade substancial de um ser vivo; ou enquanto pode receber estas forças como infundidas nela juntamente com a vida por um ser superior que as possui eminentemente. (Este ser só pode ser Deus, o único independente na sua atividade e, portanto, capaz de agir diretamente num ser, sem pressupor nêle uma disposição prévia suficiente). — Nos dois casos, porém, a matéria já não é mais anorgânica, mas organizada e viva; nem há geração espontânea, mas produção da vida por um ser vivo.

(498) Magnificamente Cuvénor, um dos grandes mestres da biologia moderna: “La première difficulté qui apparaît dans l'interprétation positiviste du Monde concerne la Vie elle-même; quand on analyse le fonctionnement d'un être vivant, on trouve assurément des déterminismes physico-chimiques sans nombre, mais l'ensemble de la Vie constitue un phénomène si particulier, avec sa tendance à capter toujours plus d'espace et de matière, avec son écoulement perpétuel et irréversible, qu'il n'est pas douteux que le vivant est séparé du non-vivant par un abîme infranchissable, non pas en ce qui concerne les matériaux, mais par la façon dont ils sont organisés et comme dirigés. En fait, on ne connaît aucun intermédiaire entre l'un et l'autre, et on ne conçoit pas qu'il puisse y en avoir... Il est donc incroyable que le premier être vivant ait été le résultat d'une combinaison chimique fortuite...; je tiens pour certain que si l'on réussissait à refaire un composé chimique analogue à celui constituant les êtres primordiaux, ce qui n'est peut-être pas impossible, il serait inerte et non pas vivant; il lui manquerait cette étincelle qu'on appelle la Vie, qui se transmet seulement d'être vivant à être vivant, comme le

IV. — Logo, a vida na terra depende de uma ^{causa} causa superior à matéria e que só pode ser Deus.

326. Há apenas duas hipóteses. Ou, nascendo do jogo das leis naturais, a vida procede do universo, o que vimos ser impossível; ou a centelha da vida foi acesa na terra por um ser exterior ao mundo. (499) — Este Poder, criador da vida, ou é a

traduit la belle image de LUCRÈCE: *Et quasi cursores vitali lampada tradunt* (*De Nat. Rerum*, l. II, vers. 79)..

Il nous faut donc admettre que la Vie est transcendante à la matière inerte; si elle ne peut se manifester que sur un support matériel avec toutes ses propriétés physico-chimiques, elle est quelque chose de superposé à celle-ci, qu'elle coordonne et domine; en d'autres termes, elle est un principe différent de la matière. Donc, à moins d'être panspermiste, ce qui est une tentative désespérée pour reculer la difficulté, mais pour la reculer seulement, nous sommes contraints de reconnaître que la Vie sur la Terre a eu un commencement absolu." (*L'Inquiétude métaphysique*, pp. 55-57).

(499) O dilema é evidente, e todos o aceitam. Assim o materialista VIRCHOW: "Não conhecemos um único fato positivo que venha confirmar a transformação de uma massa anorgânica em orgânica; porém, se não quero crer na existência de um Criador especial, devo recorrer à geração espontânea; a coisa é evidente: *tertium non datur*. Quando se diz: não admito a criação e quero uma explicação da origem da vida, enuncia-se uma primeira tese; mas é preciso, queramos ou não, chegar à segunda: *ergo*, admito a geração espontânea. Mas, não temos dela nenhuma prova; ninguém viu jamais uma geração espontânea de matéria anorgânica; não a rejeitam (apenas) os teólogos, mas os cientistas. É forçoso escolher entre a geração espontânea e a criação; e, a falar verdade, nós cientistas (materialistas) tínhamos uma pequena preferência pela geração espontânea. Oh! tivesse vindo uma única demonstração sequer... Mas com o Bathybius desapareceu para sempre qualquer esperança..." (*La liberté de la science*, na *Revue scientifique*, 8-XII-1877) — HAECKEL. "aprova completamente" o dilema no *Enigmes de l'Univers*, p. 296.

Entretanto, continua o materialismo a afirmar categoricamente a geração espontânea! "Lui: la science? Il n'en est pas même la contre-façon. Il en a pris l'étiquette, par fraude, voilà tout." ERMIEU, obra cit., p. 73. — Não é a ciência que move o materialista; mas, sim, o seu ateísmo: "Apelar portanto, para uma heterogenia, ou ablogênese em tempos remotos, é sair do campo da ciência positiva e afirmar *a priori*, contra todas as leis experimentais conhecidas, uma teoria que não tem por si outra razão que o propósito manifestado de excluir a Deus do Universo." L. FRANCA, obra cit., p. 154. — Atualmente, manifesta-se este propósito principalmente entre os cientistas comunistas da Rússia (Cfr. *Brotéria*, 56(1953), pp. 290-308). Além de anti-científico, tal propósito é também vão e ilusório na sua finalidade. Com efeito, da impossibilidade da geração espontânea deduz-se necessariamente a intervenção especial de um Criador, para explicar a origem da vida. Mas a geração espontânea, mesmo se existisse de fato, *nada provaria contra a existência de Deus*, pois: sendo uma passagem da matéria anorgânica para o ser vivo, a geração espontânea seria uma *mudança*, e como tal, um ponto de partida que

Vida por si mesma subsistente, e então é Deus; ou recebeu a vida de outro ser vivo e em última análise de Deus, pois a vida causada e participada pressupõe necessariamente a Vida incausada e subsistente por si mesma.

VALOR DO ARGUMENTO. — 1) Considerando *unicamente o fato da origem temporal* da Vida: a) não admitida a impossibilidade da geração espontânea, o argumento poderia apenas levar a uma conclusão *provável* (multíssimo provável, se se quiser) e ter valor *suasivo*, baseado no fato de não se encontrar *atualmente* nenhum caso de geração espontânea; b) reconhecida esta impossibilidade, o argumento leva logicamente a uma certeza, não maior porém, que a certeza dos fatos, das leis e das teorias científicas, com as quais se estabelece que a vida na Terra teve um começo.

2) Considerando o *complexo total da sua existência*, com a ordem maravilhosa e a evolução finalista que nos apresenta, a Vida, *mesmo que tivesse desabrochado por geração espontânea* (500), fornece um argumento apodítico de certeza *metafísica*: pois, como vimos, uma tal ordem e finalidade não poderia ser obra do acaso (n. 309), mas requereria necessariamente a intervenção de uma Inteligência criadora (ns. 305-306). Não constituiria, porém, um argumento especial totalmente independente, mas apenas uma aplicação e exemplificação da *quinta via geral*.

III. — Pelos Instintos dos Animais.

Entre os exemplos de ordem finalista existente na Natureza, salientam-se, com uma especial evidência, os instintos admiráveis dos animais. Constituem eles, não um novo argumento distinto, mas uma aplicação e exemplificação da 5.^a via geral.

nos levaria necessariamente ao Primeiro Movente Imóvel (1.^a via); seria uma série de mudanças *ordenadas* que nos levaria racional e necessariamente até a uma Inteligência ordenadora e criadora (5.^a via). Donde, *fruto da geração espontânea ou não, a vida exige Deus*.

(500) "E assim o ateísmo, quando invoca as gerações espontâneas, acha-se nesta situação paradoxal de inventar, para afastar Deus, um sistema que só pode ser verdadeiro se Deus existe." SERTILLANGES, *obra cit.*, p. 158.

327. A. — Os atos instintivos dos animais demonstram uma inteligência admirável.

Como vimos na 5.^a via (n. 305), dispor e coordenar meios para um fim, é obra da inteligência. Ora as séries das ações instintivas são altamente finalistas: pela escolha de meios complicados, sãblamente coordenados e subordinados entre si, tendem a assegurar a realização de um fim determinado e constante, em bem do indivíduo ou da espécie. — Alguns exemplos. (501)

As *Aranhas*, na construção das suas telas, com formas orbitulares a espiral logarítmica, resolvendo os mais árduos problemas de geometria relativos à disposição, fôrça relativa dos fios e espaço entre êles; com suas seis espécies de fios, com seus pentes, com suas várias secreções; as armadilhas e a porta dobradiça da *mitgala*, etc.

As *Abelhas*, cujas colméas são modelos de distribuição dos trabalhos para o bem comum: o corpo de guarda, as abelhas operárias, as encarregadas de vigiar os ovos, de alimentar as larvas e as ninfas; a escolha da rainha, com sua alimentação especial que lhe permitirá viver 4 ou 5 anos em vez de alguns meses apenas, com a sua fecundidade indefinida (25 milhões de espermatozóides são retidos pela rainha após o vôo nupcial); o enxamear; a construção dos alvéolos ou células hexagonais com fundo piramidal, a forma melhor, segundo o cálculo da matemática superior, para o aproveitamento máximo do lugar com o mínimo de trabalho e de material: trabalhando simultaneamente muitas abelhas, cada uma constrói as células com as mesmas dimensões e ângulos de modo a coincidirem com precisão matemática... Entre as numerosas espécies de abelhas selvagens, as *xilócopas* penetram nos troncos de madeira seca e abrem um túnel ao longo do qual constróem numerosas celas e põem um ovo em cada uma, juntamente com a provisão de alimento necessária de acôrdo com a posição da cela a partir da base, donde sairá a primeira larva sem perturbar as outras. Entretanto, a *xilócopa* vive uma única estação, nunca viu nascer larvas: donde pôde aprender esta previdência?

Os numerosos *Insetos cirurgiões*: a *Amófila eriçada* estudada por FABRE, o *Zângão solitário*, o *Pompílio*, a *Escólia*, o *Sphex*, a *Cerceris*..., que parecem conhecer perfeitamente toda a anatomia

(501) Leia as descrições pormenorizadas destes instintos nos autores especializados, por ex.: DR. L. MURAT, *Merveilles du monde animal*, 2.^a edição, 1916, Téqui, Paris; H. J. FABRE, *Souvenirs entomologiques*, (ediç. defín., 1919, Paris), *Moeurs des insectes*, *Vie des insectes*; HYATT VERRILL, *Moeurs étranges des insectes*, Payot, Paris 1938.

Ofr. MARCOZZI, *La Vita e l'Uomo*, Milano, 1946, pp. 56-73, com bibliografia; M. THOMAS, os vários artigos citados por MARCOZZI, (*ibid.*) e na *Scientia* (julho-out. de 1948), o art. *Anthropomorphisme et finalisme en Psychologie animale*.

interna das vítimas escolhidas para o alimento das suas larvas : com uma habilidade e delicadeza maravilhosas, anestesiavam e paralisam as vítimas com tantas picadas certelras quantos forem os centros ganglionares de cada uma, dosando-lhe o veneno segundo o tamanho para não a matar e assim proporcionar carne fresca à larva, a qual por sua vez saberá depois escolher onde começar a comer sem tocar nos órgãos vitais.

As *Formigas* : a vida social nos formigueiros, com suas galerias, grandes salas, quartos, viveiros, armazéns...; o trabalho das operárias; o cultivo dos pulgões, espécies de "vacas leiteiras" das formigas; as formigas agrícolas : campos de fungos, messes, colheitas, celeiros... — As cidades das *Termites*, com suas construções gigantescas e arquetônicas : o apartamento da rainha e dos seus servidores, as celas dos soldados e das operárias, as "nurséries", os armazéns...

Os *Castores*, com suas cabanas e seus diques.

Os *ninhos* dos pássaros e os instintos *maternos*.

As *migrações* dos pássaros, dos peixes, dos insetos...

É impossível não admirar nestas atividades instintivas uma ordem finalista e, portanto, não reconhecer a intervenção de uma inteligência, que conhecia o fim e adaptou os meios a este fim.

328. B. — Mas esta inteligência não se acha nos próprios animais.

1. A inteligência é a faculdade do imaterial, do pensamento. Pensar, é conceber o imaterial, o abstrato, o universal. Quem concebe idéias abstratas e universais, é capaz de compará-las entre si, de formar *juízos*, de formular *princípios*, de deduzir *conclusões*, de adquirir uma experiência e uma ciência cada dia maiores: numa palavra, o ser racional *progred*e. E se vive em sociedade com outros seres semelhantes a si, não pode deixar de querer estabelecer relações com eles, nem de ver a aptidão dos gestos e das palavras para significar e manifestar seus pensamentos: donde, inventa a *linguagem*.

Ora, nada disso encontramos nos animais.

a) *Não possuem linguagem racional*, por sinais convencionais, mutáveis, analíticos e sujeitos a progresso; mas apenas *gritos* naturais e emocionais, espécies de *interjeições*, com as quais manifestam necessidades, impressões, paixões e tendências puramente sensíveis e concretas. Estes gritos, numerosos e variados em cada espécie, permanecem sempre os mesmos. Entretanto, a muitos animais não faltam órgãos aptos para falar, nem o exemplo e o ensino dos homens.

b) *Não progridem racionalmente*: confrontando as descrições dos naturalistas modernos com as de Plínio o Antigo e de Aristóteles, com as indicações deixadas nas construções do antigo Egito, nenhum progresso notaremos. O pássaro constrói hoje o seu ninho, a abelha os seus alvéolos e o castor a sua cabana, como já o faziam seus antepassados há milênios. As telas de aranha, encontradas nas regiões do mar Báltico, em blocos de âmbar do período oligoceno (uns 10 milhões de anos atrás), são em tudo perfeitamente iguais às atuais. — Com a sua convivência com o homem, quantas ocasiões de progredir não tiveram muitos animais domésticos! quantos esforços não fez o homem para ensiná-los! Entretanto, "cada um segue invariavelmente a linha própria da sua espécie, como a locomotiva seus binários". (502)

Podem aprender por imitação instintiva (papagalos, macacos); por associações casuais de imagens, repetindo o animal uma série de ações, que já experimentou terminarem em algum bem sensível (cão que abre uma porta, macaco que tira o cadeado da sua galola e empurra a porta com a cabeça). Pode o amestrador criar associações na memória sensível do animal e obter uma série de ações, aparentemente intelectuais, que nos deixam admirados. Nunca, porém, vemos um animal aprender por raciocínio e instrução intelectual: amestrar não é instruir. (503)

2. *O instinto não pode ser um conhecimento racional do animal.* — O conhecimento racional pessoal não é inato nem transmitido por hereditariedade, mas adquirido pouco a pouco por esforço intelectual dependentemente da experiência; apreende o fim e as relações entre meios e fins, e não está limitado a umas poucas ações fixas e idênticas em todos os indivíduos de uma espécie.

Pelo contrário, os instintos: a) são *inatos e hereditários*: o castor nasce arquiteto; o pomplio, a amófla, o sphex... nascem cirurgiões; — b) *precedem qualquer experiência*: a maior parte das ações instintivas são executadas desde o nascer

(502) Buyssse, obra cit., p. 162.

(503) Não se deve facilmente dar fé a qualquer narrativa. Os casos devidamente observados explicam-se todos por conhecimentos puramente sensíveis. O famoso cavalo Hans de Elberfeld, que chamou, anos atrás, a atenção do público na Alemanha por suas habilidades "intelectuais", dava sem hesitação nenhuma a solução exata de problemas matemáticos bastante complicados, quando quem lhos propunha sabia a resposta e estava diante dele; sempre, porém, errava em questões mesmo simplíssimas, quando não se verificavam estas condições. Sinais quasi imperceptíveis, conscientes ou até inconscientes, do interrogador: eis o que o guiava, e não uma atividade racional própria. Cfr. MARCOZZI, *La Vita e l'Uomo*, pp. 64-68.

e repetidas do mesmo modo durante a vida toda; muitas aves e muitos pelxes migram para lugares muito distantes que nunca viram; os insetos cirurgiões nunca viram praticar a anestesia e contudo a aplicam perfeitamente desde a primeira vez; em muitas espécies, os progenitores morrem sempre antes do nascimento de suas larvas; — c) não foram adquiridos e aperfeiçoados pouco a pouco nas gerações precedentes, pois o primeiro individuo da espécie já devia usar o processo *todo*, senão não teria tido descendentes e acabara a espécie; — d) não contém o conhecimento do *fim* e das *relações* entre meios e fim, pois a determinada série de atos é executada mesmo em circunstâncias que tornam o fim evidentemente impossível: a amófila, por ex., se lhe fôr roubada a prêsa anestesiada destinada à sua larva, agita-se e a procura por um momento, mas, não achando, tapa assim mesmo a cela onde depositou a sua larva, que morrerá por falta de alimento; a abelha, que segue o cálculo infinitesimal na construção dos seus alvéolos, passado o tempo destinado a esta construção, não sabe mais tapar um buraco e continua a derramar inútilmente o mel num alvéolo sem fundo; — e) fora dos seus maravilhosos atos instintivos, os animais dão provas inequívocas de completa insensatez.

É evidente, portanto, que os animais, nos seus instintos, não são guiados por uma inteligência própria.

329. C. — Logo, a causa dos instintos é a Inteligência Criadora, Deus.

A causa dos instintos só pode ser uma inteligência capaz de agir na própria constituição da essência do animal, pois os instintos são tendências naturais que emanam da essência.

Ora esta inteligência, enquanto plasmadora e ordenadora das essências: — ou *não depende* de outra inteligência, mas, existindo por si mesma, possui por si mesma a idéia do plano a realizar e é autora e dona absoluta da Natureza: então, é a Inteligência Subsistente e Criadora, Deus; — ou *depende* de outra inteligência, nas idéias e no poder: então, supõe Deus, porque, sendo impossível o processo ao infinito, a existência de inteligências subordinadamente ordenadas exige necessariamente a existência de uma inteligência não subordinada, fonte primeira e causa adequada de toda ordem.

Logo a causa última e adequada da existência dos instintos é Deus, Inteligência Criadora.

IV. — Pela natureza do homem.

330. Além da matéria inerte, da vida puramente orgânica, do animal com as suas sensações e seus instintos, além e acima de tudo isso, no Universo existe o *Homem*. Foi chamado *microcosmos*: *cosmos*, porque contém em si as perfeições ordenadas dos outros reinos; *micro*, pequeno pelas suas dimensões quantitativas, maior, porém, e melhor do que o universo sensível pelas perfeições espirituais que encerra. De um modo mais sublime, portanto, constitui o Homem, e cada homem individual, uma prova viva e manifesta da existência de um Criador. (504)

1. Já o seu *corpo*, organismo de uma complexidade, delicadeza e perfeição admiráveis, requer evidentemente a intervenção de uma Inteligência sapientíssima, que o plasmou imediatamente da matéria anorgânica ou interveio dando ao corpo de um animal as últimas perfeições necessárias para torná-lo instrumento adequado às funções de uma alma racional. (505)

2. Mas o homem não é apenas o seu corpo. O que o constitui *formalmente* homem, é a sua forma substancial, a *alma racional*. E a alma humana, já o demonstramos (ns. 146-159: *Tese XI*) é estritamente *espiritual* e *subsistente*.

Ora, como cada ser age conforme a sua natureza, o ser espiritual e subsistente, que transcende a ordem da matéria e das suas condições, não pode ser o efeito da atividade de um agente material.

Logo a alma humana, que deve ser causada, pois, sendo um espírito finito e imperfeito, não é o Ser absolutamente necessário e subsistente por si mesmo (*a se*): — *a*) não pode ser o produto de uma evolução da matéria, que põe em atividade somente forças materiais; — *b*) nem pode ser transmitida pela geração corpórea, que apenas elabora e dispõe a matéria do germe, tornando-o *subjectum* potencial apto para receber a alma; — *c*) nem pode ser uma emanção das almas dos pais ou de algum espírito, que, sendo simples, não têm partes em que se possam dividir. Donde, só pode ser causada por um *ato criador*.

(504) Cfr. SERTILLANGES, obra cit., pp. 134-186; *Dieu ou Rien*, páginas 101-149.

(505) No Tratado dogmático da Criação do Homem, será estudada a questão do transformismo aplicado ao homem e exposto o ensino da Igreja a este respeito.

Mas sòmente Deus, Existência subsistente, pode criar, i. é, ser *causa essendi simpliciter*, fazer existir o efeito, produzindo-o em toda a sua entidade *sem pressupor nada*: porque, ~~como vimos (n. 284, 5, b)~~, sòmente o ser cuja essência é existir pode produzir a existência como efeito próprio.

Logo, para a existência de cada alma humana, requer-se necessariamente a intervenção *imediate* de Deus Criador.

3. O homem é o *composto substancial* do seu corpo com a sua alma espiritual. Ora nenhuma fôrça natural pode unir substancialmente, como forma substancial, um ser espiritual a um corpo, de modo que o corpo participe da existência mesma do ser espiritual: para isso, é mister um poder que se estenda à existência enquanto tal, e acabamos de ver que êste poder pertence exclusivamente a Deus, Existência subsistente.

Por conseguinte, a natureza do homem, de cada pessoa humana, e em razão do seu corpo, e muito mais ainda em razão da sua alma e da união substancial da alma com o corpo, exige a intervenção de Deus, como autor da Natureza, criador do espírito e capaz de atingir o próprio "ser" das coisas. (506)

4. Também as faculdades que decorrem da natureza humana — a *intelligência* e a *vontade* — podem conduzir-nos a Deus. De fato, ter intelligência e vontade, é certamente possuir perfeições simples (n. 291, 3.º). Mas, no homem, estas perfeições são *limitadas* e *imperfeitas*: a nossa intelligência não conhece tudo, para conhecer deve abstrair, discorrer, progredir, passando da ignorância para a ciência, i. é, da potência ao ato; a nossa vontade é muitas vèzes fraca e indecisa, e mesmo nos seus atos livres deve passar da potência ao ato. Portanto, como vimos na quarta via (ns. 294 e 295), a nossa intelligência e a nossa vontade são perfeições *causadas* e *participadas*; e esta causa, em última análise, deve ser uma Intelligência e uma Vontade infinita e subsistente. (Cfr. Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 79, a. 4.)

O *microcosmos* humano demonstra, pois, a existência de Deus tão bem quanto o grande Universo. Cada homem deve dizer: *Eu sou uma prova viva e evidente da existência de Deus.*

331. NOTA. — Os argumentos psicológicos e morais.

Pela importância dada em algumas tendências filosóficas hodiernas à análise do homem nas suas aspirações espontâneas

e no seu comportamento, conquistaram a preferência de não poucas mentalidades contemporâneas alguns argumentos, que tomam o seu ponto de partida em várias atividades e tendências naturais da inteligência e da vontade, e que por isso foram chamados argumentos *psicológicos* ou *morais*. Tais são, por ex.:

1) o argumento **EUDEMONOLÓGICO** (de *eudaimon*, feliz), deduzido do *desejo* que temos de um bem *infinito*, capaz de nos dar a perfeita *felicidade*: *desejo natural*, impôsto necessária e invencivelmente pela natureza mesma da nossa vontade, que é uma tendência para o bem sem limite apresentado pela inteligência; *desejo vão* e inexplicável, na sua causa e no seu termo, sem a existência do *Bem Infinito e Subsistente*;

2) o argumento **DEONTOLÓGICO** (de *deon*, dever), deduzido da *consciência* que temos da *obrigação moral*: *imperativo categórico*, que se impõe a nós com plena evidência e de um modo *absoluto*, mandando-nos praticar o bem e evitar o mal; *lei da natureza humana*, inteligente e livre, que rege e ordena a *atividade livre* da vontade em vista do fim último e que, portanto, manifesta a nossa dependência de *outrem*; donde, *lei participada*, que exige a existência de um *Legislador Supremo*, que seja princípio e fonte da ordem moral e do dever, como também da ordem física, porquanto a ordem do dever resulta da ordem essencial das coisas, e por conseguinte seja Criador e Soberano Senhor de todos os seres, *Bem Sumo* que tem direito a ser amado de preferência a qualquer outro bem.

Nem sempre, porém, estes argumentos são expostos de um modo eficaz, e o seu valor como argumentos independentes é muito discutido entre os autores (507). Reduzidos a alguma das cinco vias gerais e enquanto, pela aplicação dos princípios de causalidade e de finalidade, manifestam uma atividade imperfeita e dependente, sinal evidente de imperfeição e de dependência da nossa natureza e existência, demonstram válidamente a existência de Deus, Ser Absoluto; e no-IO dão a conhecer sob o aspecto verdadeiro e belo de *Bem Infinito, Santidade Subsistente*, soberano princípio de toda honestidade, *Fim Último* para o qual tendemos e em quem, unicamente, poderemos encontrar a explicação racional do comportamento humano e a realização da nossa perfeita felicidade: "Ó Senhor, Tu

(507) Cfr. nas obras cit. de GISQUIÈRE e de DESCOQS uma ampla bibliografia sôbre estes argumentos e a posição dos vários autores,

nos fizeste para Ti, e o nosso coração permanece inquieto enquanto não descansar em Ti." (508)

Por estes argumentos, vemos que o conhecimento de Deus, e da religião que d'ele decorre, ~~não somente são a única resposta~~ às exigências mais rigorosamente racionais, mas acham também uma admirável correspondência nas mais veementes aspirações internas de todo o nosso ser. O ato religioso se torna então mais completamente humano, com a participação da inteligência, da vontade e do coração. O coração não substitui nem abafa os atos da inteligência e da vontade, mas os sustenta na pesquisa e os fortalece na adesão a Deus.

ARTIGO SÉTIMO

A AFIRMAÇÃO DO GÊNERO HUMANO

332. Recebem os argumentos da existência de Deus uma esplêndida confirmação pela crença que a humanidade toda teve sempre na existência da divindade. É o argumento *etnológico*.

ARGUMENTO. — Em todos os tempos e em todos os lugares, o gênero humano admitiu a existência de um Ser supremo. — Ora, uma tal persuasão, assim constante e universal, só pode encontrar a sua razão suficiente numa exigência natural e no exercício normal da razão humana. — Logo, o consenso universal do gênero humano: *diretamente*, prova a existência de argumentos fáceis para demonstrar que Deus existe; *indiretamente*, prova a existência mesma de Deus, pois: quando a razão procede segundo a sua natureza, o julzo a que chega é certamente verdadeiro.

(508) STO. AGOSTINHO, *Confissões*, l. I, c. 1. — De grande utilidade e de eficácia decisiva costumam ser, na Apologética prática ou *Arte Pastoral*, as considerações sobre a necessidade que temos de Deus: o único ser capaz de satisfazer as nossas tendências para a verdade, o bem e a felicidade; o único que nos permite achar para a nossa vida individual, familiar e social a sua plena razão de ser o a sua norma absoluta. Aliada por esta consonância e conaturalidade da nossa natureza humana com as verdades acerca de Deus e da religião, a vontade, mesmo a do incrédulo, se fôr reta, não poderá deixar de considerar com simpatia estas verdades, de desejar assegurar-se que são realmente verdades objetivamente certas e, conseqüentemente, de aprofundar o estudo dos argumentos que as demonstram: é o que vemos na história de tantas conversões.

333. O FATO do consenso universal é hoje comumente admitido e é atestado pela *Etnologia*. (509)

Os povos pré-históricos deixaram sinais de religiosidade nos seus monumentos megalíticos e nas suas sepulturas. (510)

~~Os povos mais cultos, quer antigos (CHINÊS, INDO, ASSÍRIO, EGÍPCIO, GREGO, ROMANO) quer modernos, na multidão dos seus indivíduos e principalmente no escol das suas inteligências, apresentam todos a afirmação e o culto de um Ser Supremo, por quem o mundo é governado. (511)~~

Os povos atuais menos civilizados, que são chamados *primitivos* (PIGMEUS, BANTOUS, HOTTENTOTS, NEGRITOS, AUSTRALIANOS...), reconhecem e veneram um Ser Supremo, onipotente, espiritual e eterno, autor do céu e da terra, Pai bondoso dos homens. (512)

(509) Cfr. DE QUATREFOGES, *L'unité de l'espèce humaine, Les Pygmées*. — W. SCHMIDT, *L'origine de l'idée de Dieu*, 6 vols., Munster, 1926-1935; *Origine et évolution de la religion*, trad. franc., 1931, Paris; *Le grand Dieu de la civilisation primitive*, na "Vie Intellectuelle", IV (1931), pp. 180-215. — MAINAGE, *Les Religions de la préhistoire*, Desclée. — MGR. LE ROY, *La Religion des primitifs*, 1909, Paris, Beauchesne; *Les Pygmées*, Paris, 1929. — HUBY, *Christus*, Beauchesne. — PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, 2 vols., 3.^a edic. 1929, Beauchesne. — P. TACCHI VENTURI, *Storia delle religioni*, 2 vols., Torino, 1934-1936. — SCHEBESTA, *Les Pygmées*, trad. franc., Paris, 1941. — KOPPERS, *La Religione dell'Uomo primitivo*, Milano, 1947. — N. TURCHI, *Le religioni nel mondo*, 2.^a edic., Roma 1951. — A. ANWANDER, *La Religione e le Religioni*, Ediz. Paoline, 1954. — Para uma bibliografia mais ampla sobre cada ponto do argumento, cfr. DESCOQS, I, pp. 159-216.

(510) Cfr. MARCOZZI, *Il Problema di Dio...*, pp. 220-224.

(511) Já reconheciam este fato os autores antigos como PLATÃO e ARISTÓTELES. Bem conhecido é o trecho de PLUTARCO: "Se percorreres a terra, poderás encontrar cidades sem muralhas, sem cultura literária, sem leis, sem casas, sem riquezas, sem moedas, sem ginásios nem teatros; mas uma cidade sem templos e sem deuses, sem orações, sem juramentos, sem ritos religiosos, sem sacrifícios..., nunca jamais foi vista." (*Adversus Colotem Epicuræum*, cap. 31). — CÍCERO: "Em todos é inato e quase que inculpido no ânimo, existirem deuses;... quais sejam, diferem as opiniões; que existam, ninguém o nega." (*De natura deorum*, lib. II, n.º 4). Também em *Tusculanae Disputationes*, lib. I, cap. 13, n.º 30. — SÊNECA, *Epistola* 117.

(512) Observações apressadas e afirmações sistemáticas, no fim do séc. XIX, negavam a religiosidade destes povos; mas os progressos da etnologia e os estudos prolongados principalmente dos MONS. LE ROY e W. SCHMIDT, como também as constatações dos missionários, demonstram que todas estas raças, no infimo grau de progresso material e cultural, tinham, pelo contrário, uma crença em Deus e uma religiosidade muito mais pura que outros povos mais adiantados, sem mistura com animismo ou magia.

A História e a Etnologia nos apresentam, pois, um consenso *moralmente* universal. Com maior evidência podemos, hoje, repetir a afirmação de QUATREFAGES: "Là est le fait. L'athéisme n'est nulle part qu'à l'état erratique..." (513)

Trata-se da *existência* de Deus, não da noção pura da essência divina com todos os seus atributos. No meio das corrupções introduzidas nesta noção, "permanece comumente o reconhecimento de um Ser Supremo, senhor e governador do Universo, que, se fôr entendido coerentemente, só pode ser concebido como Deus". (514)

A universalidade dêste consenso não se opõe: a) nem o *Budismo* filosófico ateu, que não penetrou na massa do povo, senão depois de introduzido nêlo o culto dos deuses: prova da tendência natural do homem para a crença na divindade (515); b) nem o *Poltiteísmo*, que acima das divindades subalternas reconhece sempre um Deus supremo, cujo culto aparece como anterior ao das outras divindades, acrescentadas e multiplicadas aos poucos pela credence popular ou pelas paixões. (516)

(513) *L'Espèce Humaine*, 1878, p. 356. As poucas exceções que possam existir não desfazem êste consenso. "Se os loucos não impedem a humanidade de ser racional, os incrédulos não a impedem de ser crente." SULLEROT, *Le Problème de la vie devant la raison et le catholicisme*, Publirroc, Marselle, 1947, p. 121.

(514) BOYER, obra cit., p. 352.

(515) Cfr. DESCOQS, I, pp. 167-168.

(516) O Deus supremo era: na Grécia, *Zeus*, pai dos deuses e dos homens; em Roma, *Júpiter*, senhor de tudo, pai divino, criador bom, legislador; em Babilônia, *Marduk*; na Assíria, *Ashur*; no Egito, *Rá*, único autor de todas as coisas, eterno, ordenador do mundo, pai de todos, juiz dos mortos, que toma nomes diferentes em cada cidade: *Atum* em Heliópolis, *Phtah* em Memphis, *Thot* em Hermópolis...; na Pérsia, *Ahura-Mazda*, onipotente, bom, criador do bem, legislador e juiz; na Índia, *Varuna*, benévolo, operoso, ordenador e senhor universal, legislador; na China, *Tien* ou *Shang Ti*, o *Sublime Céu*, o *Céu*, o *Soberano*; nos Bantous, o *Organizador*, o *Poderoso e Senhor*, o *Vivente*; nos Africanos ocidentais, o *Criador*, o *Preservador*, o *Benefetor*; na Austrália, *Motogon*, o *Todo-Poderoso*; na América, o *Grande Espírito*... Cfr. exemplos de outros povos em J. LANGAN S. J., *Apologética*, Chicago, 1921, pp. 347-353 e 358-363.

Que o monoteísmo tenha precedido o politeísmo é a conclusão a que chegou W. SCHMIDT, seguido nisso pela maioria dos etnólogos. Além das obras já citadas acima, podem consultar-se nesta questão: A. LANG, *The Making of Religion*, London, 1898; P. RADIN, *Monothelism Among Primitive Peoples*, London, 1924; HUBY, *Christus*, pp. 49-101. Cfr. DESCOQS, I, páginas 161-164.

Segundo a escola histórico-etnológica e cultural iniciada por A. LANG (anteriormente discípulo de TYLOR) e desenvolvida principalmente por

334. Que a razão suficiente de uma tal persuasão universal seja a exigência natural da razão, o seu exercício normal, é manifestado:

1) *pelos atributos dados ao Ser Supremo (Autor do mundo, Governador, Legislador, Pai...), que manifestam claramente a aplicação do princípio de causalidade; ora uma aplicação dos primeiros princípios da razão, em assunto de tamanha importância e de tão graves conseqüências, feita espontaneamente por todos apesar das diversidades de costumes e culturas, não pode provir senão de uma exigência natural da própria razão, que para explicar a existência do universo se vê constrangida a admitir um Ser Supremo (517);*

2) *pela exclusão das outras causas apresentadas:*

a) *a imposição de legisladores, a impostura de sacerdotes (FONTENELE, VOLTAIRE), pois: é afirmação arbitrária, sem nenhum documento histórico; não explica a constância e universalidade do consenso: mortos estes legisladores, cessaria a crença; a instituição do sacerdócio já pressupõe a noção e o culto de Deus; muitos "primitivos", que cultuam o ser supremo, nunca tiveram legisladores;*

b) *a ignorância das leis naturais dos fenômenos (GUYAU), pois: acima dos deuses que regiam os fenômenos havia o Deus*

W. SCHMIDT, os povos primitivos se reconhecem: a) pela situação geográfica dos territórios que ocupam: regiões periféricas, isoladas, menos atraentes, zonas de refúgio contra os ataques de povos mais desenvolvidos; b) pelo ciclo cultural primitivo que manifestam: simples colheita, sem agricultura nem rebanhos, nem grande caça; forma absolutamente primitiva das habitações, dos vestuários, utensílios, armas...; simplicidade da sua estrutura social...

Encontramos destas civilizações primitivas, disseminadas nos extremos confins dos continentes, tanto nas regiões árticas, nas grandes cadeias de montanhas, como no seio das florestas virgens tropicais, numa expansão geográfica que nenhuma das civilizações recentes jamais realizou.

Ora, em todos estes povos, separados agora uns dos outros, aparece a fé num Ser Supremo, ao qual reconhecem a paternidade, a criação, a eternidade, a onipotência, a bondade moral, a onisciência. É o Legislador da lei moral, o Juiz que premia e castiga; a Ele prestam culto, com orações, cerimônias e sacrifícios.

Devemos, pois, reconhecer que esta fé comum constitua uma parte essencial da mais antiga civilização humana, e existia desde antes da primeira divisão humana em grupos separados. Cfr. W. SCHMIDT, *Origine et Evolution de la Religion*, principalmente os cap. XIX e XX.

A História das Religiões, incluída por alguns autores com intenção antireligiosa e anticristã, velu, pelo contrário, refutar as teorias materialistas, evolucionistas e positivistas.

Supremo; com a explicação dada pelas ciências, a crença, longe de desaparecer, val se tornando mais firme;

c) o *temor irracional* (LUCRÉCIO, HUME, FEUERBACH), pois : ~~freqüentemente Deus foi concebido como Pai, Nosso Pai, Beneficor, Providência;~~ é impossível relacionar o temor com a idéia da divindade, sem ter antes a noção de Deus e a crença na sua existência;

d) a *fantasia* (DEMÓCRITO, EPICURO, POSITIVISTAS), pois : pela fantasia podem explicar-se as corrupções introduzidas na noção da divindade e na religião (*mitologia*), não porém a origem da idéia de Deus como pessoa transcendente, causa do mundo e fundamento da lei moral;

e) o *evolucionismo religioso* : por um progresso contínuo e indefinido, tanto no campo religioso e moral como no material e filosófico, passou a humanidade de um estado quase sem religião para uma religião muito inferior, os vários politeísmos; passou, em seguida, para uma forma religiosa superior, o monoteísmo; continuará progredindo, até à supressão de toda religião e ao reino do estado positivo (A. COMTE — *lei dos três estados*, CONDORCET...). — *Mas* : — 1) pressupõe falsamente que todos os selvagens atuais representam o homem primitivo; — 2) o progresso na ordem moral não segue necessariamente, e *pari passu*, o progresso material, pois : não há paridade de condições, as paixões lutam contra o progresso moral, não contra o físico; a história nos mostra em muitos povos épocas de regressão moral e religiosa, pela discordância entre a idéia elevada que têm de Deus e a depravação dos costumes, e pelo contrário, povos mais atrasados têm uma religião e uma moral mais pura que outros menos atrasados; — 3) como vimos, o monoteísmo não surgiu do politeísmo, mas o precedeu : exemplo evidente na China;

f) a *sociedade* (*Escola Sociológica de DURKHEIM, LÉVY-BRUHL...*) : pelos benefícios que reconhece dever à sociedade, o indivíduo espontaneamente experimenta sentimentos de gratidão e amor para com ela e considera como "sagrado" tudo o que é social; o que é tido como sagrado, vem a ser pouco a pouco elevado, pela imaginação, à dignidade de pessoa; assim nasceram os espíritos e os deuses; não passam de personificação da sociedade, concebida como um Ser simbólico e transcendente; donde, a religião é um fato social, proveniente unicamente da sociedade; a obrigação, por sua vez, só pode provir da sociedade, pois nada, a não ser a sociedade, é superior ao indivíduo. LÉVY-BRUHL acrescenta que os primitivos viviam num estado *pré-lógico*, no qual, ignorando ainda os princípios de contradição e de causalidade, eram guiados por representações *afetivas*, fundadas no temor. — *Mas* : 1) A sociedade é, de fato, mais que uma simples justaposição de indivíduos; influi realmente no indivíduo, mas, por sua vez "recebe suas fórmulas, suas palavras de ordem, seu alcance contagioso e conquistador, da influência pessoal de indivíduos mais prendados" (518); donde, não tudo

no homem provém apenas da sociedade; — 2) é falso que tudo o que diz respeito à religião provenha extrinsecamente da sociedade, sem que a consciência individual promulgue nada interiormente; nem é verdade que o caráter sagrado de um ato provenha apenas da sociedade: sagrado e social não são sinônimos, como o não são profano e individual; — 3) evidentemente, nada tem que ver com uma personificação simbólica da sociedade, a idéia que a humanidade sempre teve de Deus, autor e senhor do universo, a quem as sociedades como os indivíduos pedem auxilio e proteção; — 4) confunde DURKHEIM a obrigação moral com a força coercitiva: esta, deriva da sociedade e é exterior; aquela, age internamente na consciência, manda atos internos que fogem ao alcance da sociedade e, às vezes, atos externos em absoluta oposição à força coercitiva injustamente aplicada; procede, pois, a obrigação moral de um Poder e de um Legislador superior a qualquer autoridade social humana; — 5) é arbitrariamente que LEVY-BRUHL afirma a existência de um período "pre-lógico" nos incios da humanidade: sendo da mesma espécie que nós, não podia o homem primitivo ter um processo mental essencialmente diverso do nosso; tinha, portanto, conceitos, princípios e raciocínios; e de fato, na sua afirmação do Ser Supremo, fez uso do princípio de causalidade, como se vê pelos atributos dados a Deus; (519)

g) o *animismo*, proposto por TYLOR na sua obra *Primitive Culture* (em 1872), pressupõe o racionalismo absoluto, que exclui toda causa sobrenatural, e o evolucionismo radical; considera a religião como sendo "a crença em seres superiores", nascida de uma tendência instintiva do homem em atribuir existência e personalidade real aos seus instintos e às suas fantasias. Assim, por certos fenômenos biológicos (vigília, sono, sonho, morte), persuadiu-se o homem que tinha uma alma distinta do corpo; atribuiu, depois, uma alma também aos outros seres; o culto dos mortos o levou a admitir puros espíritos, benéficos ou maléficos; concebeu a natureza toda como animada por êles e lhes prestou culto: daí o politeísmo (deuses do céu, da chuva, dos ventos, da guerra, da agricultura, do nascimento e da morte...); do politeísmo nasceu o monoteísmo, por ex., criando-se no céu um rei dos deuses à imagem dos reis terrestres. Portanto, a crença em Deus é fruto subjetivo da imaginação. — Mas, além de falsa nos seus pressupostos, a teoria de TYLOR, nas suas afirmações: 1) é *arbitraria*, pois não explica a passagem de uma fase para outra: admitir a alma humana, não leva espontaneamente a admitir uma alma em todos os seres; nem o culto dos mortos leva ao culto religioso da divindade; nem o

(519) Cfr. GISQUIÈRE, obra cit., I, pp. 292-299. — Para uma bibliografia sobre a mentalidade dos primitivos, o sociologismo e o pre-logismo, cfr. DESCOQS, I, p. 184, ou L. FRANCA, *O Problema de Deus*, p. 87. — Para uma breve síntese e refutação das várias teorias modernas acerca da origem da idéia de Deus e da religião, cfr. TROMP S. J., *De Revelatione Christiana*, 6.^a edic., pp. 47-69.

monoteísmo é uma derivação natural do politeísmo; nem o animismo, por si mesmo, explica a noção do Ser Supremo como Autor e Pai do universo (o *All Father* de LANG), nem o sentimento da nossa dependência e o culto da adoração; 2) ~~é refutada pela história e~~ pelos etnólogos (principalmente MONS. LE ROY, A. LANG e W. SCHMIDT), que demonstram o caráter regional do animismo, desconhecido em muitos povos primitivos, e a precedência cronológica do monoteísmo sobre o politeísmo. — Logo esta teoria não explica a origem nem a universalidade da idéia de Deus e da religião.

335. *Conclusão.* — Logo, esta persuasão constante e moralmente universal da existência da divindade parece realmente ser um *fruto da reta razão*, que pela óbvia consideração do mundo, antes de uma pesquisa filosófica propriamente dita e como que espontaneamente, se vê estrangida a subir até Deus, Autor do universo, Senhor e Legislador Supremo. Temos pois, nesta persuasão, uma confirmação poderosa da existência de argumentos racionais válidos em favor da existência de Deus e, indiretamente, uma prova de que Deus existe. (520)

Escólio. — O ATEÍSMO. (521)

336. *Ateísmo* é o estado da mente, no adulto, que não reconhece a existência de Deus.

É *prático*, quando, embora com a inteligência admita que Deus existe, a pessoa vive como se ignorasse esta existência.

É *teórico*, ou especulativo, quando nem com a inteligência admite a existência de Deus. — Pode ser

(520) Negam alguns autores que o argumento etnológico tenha valor *apodítico*: por não constar, com absoluta certeza, que o consenso, nos tempos prehistóricos, foi realmente universal; nem que foi sempre por exigência natural da razão, que *toda* a humanidade admitiu a existência de Deus. O fato porém, de que, afora o exercício normal da razão, nenhuma das causas até agora apresentadas pode explicar a universalidade deste consenso, concedem estes autores, dá ao argumento uma *probabilidade summa* que não é lícito desprezar. Cfr. DESCOQS, I, p. 212-3; BUYSSE, obra cit., p. 69-70; SERTILLANGES, *Les Sources...*, p. 29. — Para a certeza do argumento, pode bastar a constância e a universalidade do consenso atual e dos povos históricos, do qual, na sua generalidade, constasse (pelos atributos dados ao Ser Supremo) a sua origem racional; tanto mais, que nas raças tidas por mais primitivas encontramos uma noção de Deus mais pura e mais racional.

(521) Cfr. DESCOQS, obra cit., II, pp. 441-525, com abundantes bibliografias. — SERTILLANGES, *Dieu ou Rien?*, cap. VIII: Le cas de l'athée, pp. 180-212. — LEONEL FRANCA, *O Problema de Deus*, pp. 167-184. — HELLIN S. J., *Cursus Philosophiae: Theologia naturalis*, Madrid, 1950, pp. 268-286. — BUYSSE, *Vers la croyance*, pp. 9-28.

negativo, quando ignora completamente a idéa de Deus, ou pelo menos não formulou ainda nenhum juízo acêrca da sua existência;

positivo, ou *dogmático*, quando nega explícita e formalmente que Deus exista.

~~O fato do Ateísmo parece depor contra a espontaneidade e o valor dos nossos argumentos; porém, analisado mais profundamente, é antes uma confirmação.~~

337. DO ATEÍSMO PRÁTICO. — Uma triste experiência o demonstra, existem ateus práticos, que na sua vida se comportam como se Deus não existisse; que, às vêzes, exteriormente se professam descrentes, mas interiormente admitem Deus. Erigido em sistema, é o *laicismo* na moral, na política, na sociedade: a vida individual, familiar e social é organizada fazendo abstração total de Deus e é dirigida unicamente para os bens caducos desta terra. Esta atitude, em muitos, é uma simples máscara colocada ao sair de casa e retirada ao voltar: ateus nos ambientes sociais, são crentes na vida doméstica e no interno da consciência.

Falta de reflexão e de educação religiosa, respeito humano, orgulho, covardia, interesses materiais: eis algumas fontes desta indiferença religiosa. Não são pròpriamente ateus, mas querem parecê-lo. É incoerência prática, funestíssima aos indivíduos e à sociedade. Não havendo, porém, negação na intelligência, não há *razões* opostas aos nossos argumentos.

338. DO ATEÍSMO NEGATIVO. — Existem homens destituídos de toda e qualquer idéa da divindade? Grupos sociais sem nenhuma religião, como vimos no argumento, não os há. Vivendo portanto em sociedade, cedo o indivíduo ouve falar em Deus e não poderá permanecer numa ignorância total e definitiva. Por si e em condições normais, não pode o adulto por muito tempo ignorar inevitavelmente e sem culpa o verdadeiro Deus, pois os argumentos são óbvios e ao alcance de todos.

Quando, porém, desde a infância a educação é sistemáticamente organizada de um modo totalmente ateístico, como acontece atualmente na Rússia soviética, não é talvez impossível que muitos jovens venham a se tornar a tal ponto pervertidos intelectual e moralmente, que se achem inaptos para conhecer o verdadeiro Deus. Serão todos êles responsáveis por esta ignorância? Só Deus pode avallar a consciência e a boa fé de cada um.

339. DO ATEÍSMO POSITIVO. — O Ateísmo positivo, i. é, a negação explícita da existência de Deus, é encontrado em indivíduos particulares, não em raças ou nações. — Na Antiguidade, DEMÓCRITO, EPICURO, LUCRÉCIO, ensinavam já os princípios do materialismo ateu; o poeta e filósofo DIÁGORAS teve, pela sua impiedade, que fugir de Atenas; o sofista PROTÁGORAS, pelo mesmo motivo, foi exilado e teve suas obras queimadas públicamente. Raríssimo na Idade Média, o ateísmo tornou-se mais freqüente desde o séc. XVI. Combatido enèrgicamente por Descartes no séc. XVII, recomeçou, nos séc. XVIII e XIX, a ser propagado por escritores, poetas, cientistas e políticos,

elvados de ceticismo, de materialismo ou de idealismo. Já citamos os materialistas no n.º 193. Acrescentamos apenas NIETZSCHE com o seu furor delcida, o violento e imoral SÉBASTIEN FAURE, o agressivo GEORGES CLEMENCEAU, PRUDHON que se considerava o "inimigo de Deus", o idealista BRUNSCHVICG, KARL MARX com os fanáticos *Sem-Deus comunistas*. (522)

São numerosos os ateus positivos?

Desconfiemos das estatísticas (523). Ateus positivos há pouquíssimos. Muitas vezes, principalmente nos países protestantes, quem não dá o nome a nenhuma das inúmeras seitas, figura nas estatísticas como ateu, enquanto é apenas "aconfessional", i. é, rejeita toda religião positiva, mas conserva no fundo da sua consciência uma religião individual.

Esses poucos que professam o ateísmo, *são realmente ateus positivos especulativos?* É por motivos sérios e de ordem *intelectual* que negam a Deus?

Não é certamente o caso para estes ateus *que não pensam*, rebanhos de anarquistas e comunistas que a propaganda enganadora reuniu com a miragem de um futuro utópico de felicidades terrestres; que bradam "Ni Dieu ni maître", porque o jornal do partido lhes aponta Deus e a religião como o fundamento de todos os males sociais. Quando é que puderam aplicar-se realmente ao estudo do problema de Deus?

Nem tampouco são ateus especulativos os primários do ensino, da política, das letras, pastores que conduzem estes rebanhos. O que os anima, talvez sem que tenham disso plena consciência, é a *ambição* e a *vaidade*. Para que ser realmente sábio? Basta parecê-lo aos olhos da multidão. E para isso são suficientes algumas frases estereotipadas, repetidas sem reflexão nem compreensão, alguns "slogans" que possam comover o sentimentalismo da massa e arrancar-lhe um voto que assegure aos líderes uma pingue prebenda.

São, porventura, ateus especulativos estes jovens, que no meio dos seus estudos técnicos e profissionais nas universidades começam a negar o Deus da sua infância e adolescência, porque ouviram em aula, ou respigaram de relance em leituras ligeiras de livros suspeitos, alguns sofismas mil vezes refutados, sem examinar-lhes o valor? que de filosofia metafísica apenas conhecem o nome, para êles sinónimo de divagações imaginárias?

Com sinceridade, não foi primeiro uma tímida negação, da boca para fora, por mero respeito humano, por fraqueza do carácter, incapaz de resistir a um ambiente irreligioso e superficial? Não

(522) Cfr. DESCOQS, obra cit., II, pp. 447-455.

(523) O conselho não é nosso, mas dos próprios mestres do ateísmo. LE DANTEC, por exemplo, na sua obra *L'Athéisme*, "desconfia das estatísticas que se encontram sobre este assunto" (p. 8), e acrescenta: "Il est certain que la grande majorité des hommes est imbue de l'idée de Dieu... "A notre époque, quoi qu'on dise, il existe une infime minorité d'athées." (p. 9, 17) (*Apud* BUYSSE, p. 10).

foi só depois, quando o impulso não refreado das paixões em plena efervescência os levou a quedas inconfessáveis, que foram buscar na negação de Deus um anestésico para a consciência que clamava contra este procedimento? Que para a quase totalidade dos ateus chamados intelectuais tal seja o início da sua descrença, atesta-o ~~a triste experiência de tantos jovens e o testemunho dos que lidam~~ com a mocidade estudiosa (524). Se acrescentarmos o convencimento de uma razão apenas desabrochada, o abuso de uma ciência ainda superficial, a ignorância religiosa, fruto de uma educação leiga monopolizada por Estados agnósticos, teremos a explicação psicológica d'êste ateísmo, produto de fatores volitivos e passionais mais que de razões de ordem intelectual. É possível porventura, em tais disposições, descançarem êstes pretensos ateus na tranquillidade sincera de uma certeza consciente? Em quantos não se há-de verificar a afirmação de SÊNeca: "Mentem os que dizem não sentir que Deus existe; porque, embora te afirmem isso durante o dia, de noite e quando estão sôzinhos duvidam". (525)

(524) Já dizia o experimentado S. AGOSTINHO: "Ninguém nega a Deus, se não tiver interesse em que Deus não exista". Séculos depois, LA BRUYÈRE fazia eco ao grande bispo de Hipona: "Je voudrais voir un homme sobre, modeste, chaste, équitable, prononcer qu'il n'y a point de Dieu; il parlerait du moins sans intérêt. Mais cet homme ne se trouve point..." (*Caractères*, cap. XII).

"Je n'étonnerai aucun de ceux qui ont traversé les études de nos lycées, escreve PAUL BOURGET, en affirmant que la précoce impiété des libres-penseurs en tunique a toujours pour point de départ quelque faiblesse de la chair, accompagnée d'une horreur de l'aveu au confessionnal." (*Essais de psychologie*, t. I, Renan). "L'histoire de S. Augustin se répète pour chacun de nous, diz por sua vez LOUIS BERTRAND. La perte de la foi coïncide toujours avec l'éveil des sens. Ce n'est pas la raison qui détourne de Dieu l'adolescent, c'est la chair. L'incrédulité ne fait que fournir des excuses à la vie nouvelle qu'il mène." Antes dêles, FR. COPPÉE não recuara diante de uma confissão pública. Quem não leu esta página de LA BONNE SOUFFRANCE? "Ce furent, je le dis franchement, la crise de l'adolescence et la honte de certains aveux qui me firent renoncer à mes habitudes de plié. Bien des hommes qui sont dans ce cas conviendraient, s'ils étaient sincères, que ce qui les éloigna d'abord de la religion, ce fut la règle sévère qu'elle impose à tous au point de vue des sens, et qu'ils n'ont demandé que plus tard à la raison et à la science des arguments métaphysiques qui leur permettent de ne plus se gêner." (Prefácio) (*Apud Bursse*, p. 20).

(525) SÊNeca, *De Ira*, lib. I. — Em dois versos célebres pintou GUSTRI o ateu por respeito humano ou vaidade:

"Ateo sin ch'è robusto. Infermo, é pio.
Saprò dal polso quando crede in Dio."

LACORDAIRE, do púlpito de Notre-Dame, no ano de 1849, a um imenso auditório em que se achavam os filhos da revolução francesa, dizia: "Senhores, em que idade e depois de que estudos decidistes vós que a religião era um erro? Porventura aos quarenta anos? Não: vós o decidistes na flor da vossa idade, no momento em que, saídos das faixas

Até aqui, portanto, não deparamos ainda com o verdadeiro ateu positivo.

340. Mas os que pensam, os mestres do ateísmo, sábios ou filósofos, não vêm eles dar um desmentido aos nossos argumentos?

Notemos, antes de mais nada, que entre "os que pensam" os ateus são raríssimos.

"Entre os filósofos de algum valor, pergunta FOUILLÉE, onde estão hoje os materialistas? É uma espécie desaparecida". (526) Estende-se a pergunta não apenas a "hoje", mas a todos os tempos. "Na história do pensamento, o ateísmo só se encontra excepcionalmente entre alguns poucos filósofos de 6.^a ou 7.^a grandeza. Percorrei os grandes astros da inteligência, os gênios que sulcaram mais fundo o vestígio de sua passagem na vida intelectual da humanidade; todos numa unanimidade moral que impressiona, proclamaram a necessidade de Deus. Entre os antigos: SÓCRATES, PLATÃO e ARISTÓTELES, os príncipes do gênio grego; toda a filosofia cristã desde ORÍGENES e AGOSTINHO até TOMÁS DE AQUINO e BOSSUET; toda a filosofia árabe-judáica, desde MOISÉS BEN MAIMON até AVICENA e AVERRÓIS; a filosofia moderna nos seus grandes fundadores e mais altos representantes: DESCARTES e BACON, LOCKE e BERKELEY, LEIBNIZ e VICO, KANT, SPENCER e BERGSON. São profundamente diversas as orientações filosóficas representadas por estes nomes...", mas existe "a unanimidade na afirmação da existência de um Ser Necessário e Absoluto, ponto de repouso de toda a realidade que o exige e de todo o pensamento que o reclama para se completar". (527)

E entre os sábios?

Procura hoje o ateísmo cobrir-se com o manto da ciência que não lhe pertence. Apropria-se indevidamente das descobertas modernas como se foram ateus que as fizeram, como se fôra impossível aceitá-las e continuar a crer em Deus. É opinião vulgarizada de que os grandes sábios eram incrédulos. Fala-se como se ciência e

da infância, o raciocínio e a paixão apareceram juntos à superfície como vida do vosso ser... Incapazes ainda de algum ato viril, pronunciastes o vosso julgamento soberano sobre Deus e sobre o homem; duvidastes, negastes, desprezastes vossos pais, acusastes vossos mestres, chamastes ao vosso tribunal a virtude e as dores dos séculos, fizestes das vossas almas um deserto de orgulho...; senão que, aos vinte anos julga-se falsa a religião; aos quarenta começa-se a suspetar que bem poderia ser verdadeira; aos cinquenta deseja-se que seja verdadeira; aos sessenta não se duvida mais da sua verdade. A luz caminha *pari passu* com a vida; e a morte desenganando-nos de tudo acaba aquela revelação contínua começada para nós dos lábios de nossa mãe. A criança e a mãe são a vanguarda de Deus; o homem maduro é d'Ele apóstolo e mártir; o jovem é desertor, mas desertor de um dia somente." (*Conf.* 58).

Cfr. também LÉONCE DE GRANDMAISON, *La crise de la Foi chez les Jeunes*. Beauchesne, 6.^a edição, 1933.

(526) Apud BUYSSÉ, obra cit., p. 22.

(527) L. FRANCA, obra cit., pp. 178-180.

religião, sábio e crente, fôsem coisas antagônicas e incompatíveis. Nada mais falso do que este "preconceito histórico".

Nunca uma conclusão verdadeiramente demonstrada pela ciência se achou em desacôrdo com a crença em Deus e a religião. Sim, aventaram-se hipóteses, mas na sua verificação foram desmentidas pelos fatos e rejeitadas. (528)

Numerosos trabalhos sérios, acuradas e abundantes estatísticas demonstram que sempre, na sua quase totalidade, os sábios foram crentes. (529) Afirmar o contrário, é ignorância ou má fé. *Acabe-se, pois, uma vez por todas, com este vezo de aureolar o ateísmo com as ciências e os seus cultores, que nada têm que ver com êle.*

Não são, pois, motivos intelectuais e científicos que levam ao ateísmo.

"Mes raisons, confessa o já citado LE DANTEC, je vais les dire brièvement, mais je ne me dissimule pas leur vanité... Je suis athée comme je suis breton, comme on est brun ou blond, sans l'avoir voulu. Je suis assez sage pour me dire avec M. de la Palisse, que, si je ne crois pas en Dieu, c'est parce que je suis athée; c'est là la seule bonne raison que je puisse donner de mon incréduilité". (530)

(528) "Une visite au cimetière des doctrines scientifiques inconciliables avec la Révélation, nous ferait passer devant bien des tombes." E. GILSON, *La vie intellectuelle* (20 mars 1936). (Apud G. Remy, *Clartés sur la route*, p. 157).

(529) Cfr. BRICARELLI, *Un pregiudizio storico intorno ai più insigni naturalisti*, Roma, "Civiltà Cattolica", 1906. — E. NAVILLE, *La physique moderne*, Paris, 1890. — VALSON, *Les Savants Illustres du XVI et du XVII siècle*, 2 vols., Paris, 1880. — E. DENNERT, *Die religion der naturforscher*, Berlin, 1908 e *Die natur, das Wunder Gottes*, Berlin, 1939. — I. D., *Science et Religion*, no "Dict. Apol. de la Foi Cath." de D'ALÈS, col. 1242-1253. — K. A. KNELLER, *Das christentum und die vortreter der neueren Naturwissenschaft*, Friburgo 1904. — A. EYMIEU, *La part des croyants dans les progrès de la science au XIX siècle*, 2 vols., Perrin, Paris 1920. — DUPLESSY, *La Foi et la Science* (complemento às investigações de EYMIEU), na "Documentation catholique", 1924, pp. 119-129 e 171-191. — GISMANO, *Il pensiero religioso degli uomini illustri*, DaVerio, Milano 1928. — R. DE FLERS, *Le Sentiment Religieux et la Science* (Enquête du "Figaro"), Paris 1928. — D. AUBRY, *La Foi sous la Coupole*, Paris 1930. — O. BOZZOLA, *Scienza e Fede*, Chieri 1944. — D. TRICERRI, *Dio nel pensiero dei grandi e dei dotti*, Alba 1946. — L. FANTAPPÌ, *Il problema di Dio e la scienza moderna*, Roma 1949. — G. PEREZ, *La scienza é contra la fede?*, Vicenza 1953.

EYMIEU, por ex., investigou o séc. XIX, chamado o século da incredulidade. Sobre 432 cientistas, de 34 não conseguiu averiguar a atitude religiosa, 15 se declararam indiferentes, 16 ateus, os outros 367 crentes. Considerando os 160 nomes mais representativos, os iniciadores que maior influência exerceram em todas as ciências, achou 96% crentes, confirmando assim a conclusão de DENNERT, que, antes dêle, sobre 283 cientistas do mesmo séc. XIX, encontrara somente 8 indiferentes e 7 ateus. — Cfr. em P. SIWEK S. J., *Em busca de Deus* (S. Paulo, 1944), a enumeração dos principais destes sábios, com suas características, pp. 163-180.

(530) *L'Athéisme*, p. 10, 90. (Apud Buisse).

— É só? Realmente? Nem chega a ser pouco. E nada. Louvo a franqueza do escritor, mas não vejo como seja possível, com esta "seule bonne raison", construir a convicção do ateu.

Pode acontecer que uma inteligência, imbuída de preconceitos e obscurecida pelos sofismas de uma falsa filosofia, não alcance logo a plena evidência do valor dos argumentos da existência de Deus, e permaneça por algum tempo num estado de dúvida sincera. Por algum tempo, digo, pois em questão de tamanha importância, quem duvida percebe que deve indagar; e indagando com sinceridade e seriedade, não tardará a ver dissipar-se a neblina, até se achar diante da plena luz da verdade. (531)

341. Mas pode o ateu positivo, nas profundezas de uma consciência sincera, descansar com plena convicção e verdadeira certeza da não existência de Deus? Não o cremos, pois:

1) Não possui nenhum argumento sólido. Todos os que êle apresentou, se dissolveram diante da lógica e dos fatos. Por outro lado, os argumentos espontâneos da existência de Deus são tais, que não pode o ateu deixar de entrever nêles pelo menos alguma probabilidade: o que irá necessariamente abalar a sua convicção.

2) Tanto mais que, *sem Deus*, a existência do universo não é apenas um enigma indecifrável (532), mas um cúmulo de infinitos

(531) E não são poucas as inteligências que saíram assim das angústias da dúvida e chegaram aos esplendores da verdade. Vejam, entre muitas outras obras:

Estudos sobre a conversão: MAINAGE, *La psychologie de la conversion*, 4.^a ed., Paris 1914 — HUBY, *La Conversion*, Paris 1919.

Histórias gerais de conversões: MIGNE, *Dictionnaire des conversions*, Paris 1866. — HUGUET, *Célèbres conversions contemporaines*, Paris 1889. — BAUNARD, *La Foi et ses victoires dans le siècle présent (XIX)*, 2 vols., Paris 1880-83; já antes escrevera *Le Doute et ses victimes*, 2 vols. — A. CROSNER, *Les convertis d'hier*, Paris 1908. — MAGRI, *Grandi convertiti antichi*, Firenze 1909. — W. GORDON-GORMAN, *Converts to Rome*, London 1910. — G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse*, 5 vols., Paris 1908 e segs. — L. ROUZIC, *Le renouveau catholique*, Paris 1919. — I. GIORDANI, *I Grandi convertiti*, Roma 1951. — G. ROSSI, *Traqués par Dieu*, trad. franc., Paris 1951.

Autobiografias de convertidos: J. JOERGENSEN, *Le livre de la route*, trad. fr., Paris 1912. — A. RETTÉ, *Du diable à Dieu*, Paris 1907. — HUGH BENSON, *Les confessions d'un converti*, trad. fr., Paris 1914. — HUYSMANS, *A Rebours e En route*. — CH. MORICE, *Le retour ou mes raisons*, Paris 1913. — NEWMAN, *Apologia pro vita sua*. — Fé reconquistada, por um agnóstico norte-americano, trad. port., Santos 1927. — H. ELLSWORTH CORY, *The Emancipation of a Freethinker*, Milwaukee 1941. — E entre nós, PAULO SETÚBAL, *Confiteor*.

(532) O positivista DU BOIS REYMOND, em 1880, num discurso em Berlim, apontava 7 enigmas que a ciência experimental era incapaz de resolver: 1.^o a natureza da matéria e da força, 2.^o a origem do movimento, 3.^o a origem da vida, 4.^o a finalidade natural, 5.^o a origem da sensação e do conhecimento, 6.^o a origem da razão e da linguagem, 7.^o o livre arbítrio.

absurdos (533), que o ateu deveria aceitar contra a evidência inventível da sua razão e contra o testemunho das maiores inteligências.

3) Deveria também aceitar as *funestas conseqüências* do seu ateísmo. Sem Deus, não há base firme para a lei moral, nem para a ordem social; a família e a sociedade perdem o fundamento da sua autoridade; ~~desaparece a finalidade da vida humana, as rédeas da atividade humana ficam entregues às paixões e à força, etc.~~ (534)

Diante de tudo isso, como é possível um verdadeiro ateu positivo, conscientemente tranqüillo na certeza do seu ateísmo? O sábio que tal se julgasse, se refletir, perceberá que a sua negação de Deus não é a conclusão de um argumento, mas a conseqüência de uma atitude de fato, que os psicólogos chamam a *deformação profissional da inteligência*. Encerrado por largos anos nos estreitos limites da sua especialização, é levado pouco a pouco a considerar como real tão somente o que pode ver e apalpar e a reduzir o caminho para a certeza ao processo experimental e à demonstração matemática, dando por terminada a sua pesquisa, quando consegue determinar a causa próxima dos fenômenos.

Dêste modo, é claro, não acha Deus. Nem O pode achar, pois em todo êste seu trabalho científico nem começou a procurá-lo. Procurar a Deus, é procurar a causa suficiente, plenamente independente e última, da *existência* dos seres. Uma tal causa, evidentemente, não pode ser de ordem sensivelmente experimental. Para achá-la, é necessário ultrapassar esta ordem e entrar no domínio da metafísica, penetrando até o próprio *ser* do fenômeno. É só então que aparece a sua insuficiência e a sua dependência e, por conseguinte, a necessidade de Deus (n.º 267).

(533) Já vimos êstes absurdos na exposição dos argumentos. *Sem Deus*, o Universo seria um conjunto: de seres movidos, sem um primeiro motor; de causas causadas e subordinadas, sem uma causa incausada e independente que as produza e coordene; de seres contingentes, *ab alio*, sem um ser necessário *a se*; de perfeições participadas, sem uma perfeição da qual possam participar; de seres ordenados em si mesmos e entre si, sem nenhum ordenador. Teríamos uma matéria contingente, de si indeterminada e puramente potencial, existente e determinada na sua quantidade, forças e movimentos, sem nenhuma causa criadora e determinante; teríamos uma ordem admirável como efeito casual de uma nebulosa caótica; uma evolução determinada e progressiva, onde o menos produz o mais, dando o que não tem; a vida, como efeito da matéria não viva; a maravilhosa sabedoria dos instintos, sem inteligência; a alma espiritual e livre do homem, como efeito da matéria regida pelo determinismo, etc. Numa palavra, teríamos efeitos *sem causas eficientes e finais proporcionadas*. Seria, pois, a negação do princípio de causalidade e, portanto, também dos princípios de razão suficiente e de contradição; seria, por conseguinte, a contradição e o nada (n.º 313).

(534) Por isso, exclamava LE DANTEC: "Felizmente, não existem ateus perfeitos... O ateu se prosseguisse até o fundo das suas conseqüências, não teria mais nenhum desejo, nenhuma finalidade, nem faria mais nenhum esforço. Para que? Não poderia viver." (*L'athéisme*, p. 166).

Caminhou até aí o nosso sábio ? Não; parou na causa próxima e sensível. Quando pois, em seguida, nos vem dizer que "não precisa de Deus, que Deus não existe", formula uma conclusão, da qual não pôs as premissas. Dos limites da sua especialização, onde é competente, atira no ar uma afirmação de ordem metafísica. Já não ~~é, portanto, em nome da ciência que fala.~~ Nem é tampouco em nome da metafísica, na qual se recusa a penetrar e onde não teria competência. Que valor tem, pois, o seu "Deus não existe" ? O valor de uma afirmação sem motivo. Não é ateu por necessidade da inteligência, mas por escolha da vontade, por "parti-pris", ou então por uma aceitação espontânea e quase inconsciente de uma mentalidade criada pelo ambiente e não submetida ao tribunal da razão, "comme on est brun ou blond".

Não sendo possível, no ateísmo, a plena convicção da inteligência, como admitir a boa fé em quem se recusasse *a priori* a indagar se Deus existe ? Menos ainda se pode admitir esta boa fé em quem, por palavra ou por escrito, impugna a existência de Deus e contra ela difunde sofismas, para arrancar das inteligências simples a crença em Deus, tão necessária aos indivíduos e à sociedade. (635)

Conclusão. — Longe, pois, de infirmar os nossos argumentos, o ateísmo, pela sua falta de razões e de certeza, vem antes confirmá-los.

O ateu nega Deus, mas continua avallando os seres e os atos morais como se O admitisse. Para ser coerente, deveria dar a todas as questões uma solução que o havia de pôr em contradição com o bom senso, o sentimento, a experiência, as aspirações mais íntimas do coração e da consciência, a lógica e a razão. A sua atitude desmente a sua negação. É que, como nota BOYER (*obra cit.*, pp. 355-6), "com um ateísmo explícito pode andar unido um reconhecimento *implícito* de Deus, porque a mente humana, avisada pela beleza do mundo exterior e mais ainda conduzida pela evidência da lei moral natural, concebe e proclama a existência de alguma realidade superior às coisas finitas, não sempre designada pelo nome de Deus, mas confusamente advertida sob o nome do Ideal, do Dever, do Direito". — **FIRME**, portanto, permanece a nossa CONCLUSÃO :

Existe Deus, Ser Supremo, transcendente e pessoal, de quem dependem, na existência e na atividade, os seres todos do Universo.

(635) Acérca do Ateísmo moderno nos Estados Unidos, na Europa e principalmente nos países submetidos à Rússia soviética (com ampla bibliografia nas pp. 494-5), da influência nefasta da escola leiga, dos esforços da Maçonaria e outras organizações atelas, do fanatismo dos "Sem-Deus" militantes e seus meios de propaganda, e do perigo extremo que este ateísmo representa para as sociedades modernas (Pro XI, Enc. *Caritate Christi compulsi*, 1932), cfr. DESCOQS, II, pp. 490-524.

QUARTA PARTE

A RELIGIÃO

Existe Deus, Ser transcendente e pessoal, que tudo criou, tudo rege e governa. Existe o homem, criatura racional, com alma espiritual e imortal, com liberdade e responsabilidade dos seus atos.

Qual deve ser a atitude do homem perante Deus?

Se não quiser renunciar à sua natureza de criatura racional, deve o homem, com a inteligência e com a vontade, reconhecer a sua dependência de Deus, i. é, deve reconhecer os direitos do criador e portanto submeter-se a Ele, conformando a sua vida toda com as normas da divina Vontade, insculpidas no mais íntimo da consciência ou manifestadas por uma intervenção especial de Deus, a revelação sobrenatural. Numa palavra, deve o homem ter religião e a religião que a Deus aprouver impor-lhe.

A consequência é imediata e em si mesma claríssima. Para todos seria evidente sem necessidade de maiores declarações, se mentalidades e doutrinas avessas não vissem obnubilar as inteligências ou indispor as vontades.

Na mentalidade de alguns, parece que Deus deixou de ser o Criador e Supremo Senhor, de quem recebemos por pura bondade tudo o que somos e temos; parece um Ser que nos é indiferente e a quem nada devemos, um igual com quem podemos discutir, de quem podemos exigir contas e que não venha interferir na nossa vontade para lhe limitar a liberdade plena e absoluta. Esta mentalidade considera unicamente os direitos do homem, nunca os seus deveres, nem os direitos do Criador.

Para o Indiferentismo absoluto nenhuma obrigação tem o homem de praticar religião alguma; o Anti-intelectualismo reduz a religião a algo de puramente sentimental, que não pertence à ordem racional e que, portanto, não é susceptível de verdade ou falsidade; o Indiferentismo relativo, pondo todas as religiões no mesmo nível, arroga-se a liberdade de escolher a que quiser; o Racionalismo nega a possibilidade da ordem sobrenatural e da revelação divina; donde, o Deísmo só admite a religião natural; o Modernismo reduz a revelação divina a uma experiência puramente subjetiva; o Determinismo nega a possibilidade e o Contingentismo a cognoscibilidade do milagre, critério objetivo externo que permite reconhecer a verdadeira revelação divina.

Antes, por conseguinte, de descermos para o campo histórico e procurarmos qual é a verdadeira religião pela qual quer Deus ser cultuado pelo homem, é necessário preparar o caminho, estabelecendo filosoficamente

- a) a natureza, obrigatoriedade e necessidade da religião;
- b) a possibilidade, conveniência e necessidade moral de uma revelação divina sobrenatural;
- c) a demonstrabilidade ou criteriológica do fato desta revelação;
- d) e a consequente obrigação de praticarmos a religião que Deus tiver revelado.

B I B L I O G R A F I A

BENI (Arialdo), *La Vera Religione*, Firenze, 1949.

BRUNHES (G.), *La foi et sa justification rationnelle*, Paris, Bloud, 1927.

- BUYSSE (Paul), *Vers la croyance*, Paris, Desclée de Brouwer, 5.^a edição, 1921.
- D'ALÈS S. J., *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, numerosos artigos sobre Religião, Revelação e seus critérios, Milagre...
- DIECKMANN (H.) S. J., *De Revelatione Christiana*, Herder, 1930.
- ~~DORSCH (Emilio) S. J., *Institutiones theologiae fundamentalis*, vol. I, Innsbruck, Rauch, 3.^a edição, 1927.~~
- DUPLESSY (Eugène) Cônego, *Apologétique*, vol. I, Paris, 1924.
- FALCON (Joseph) S. M., *La crédibilité du Dogme Catholique*, Lyon-Paris, Vitte, 3.^a edição, 1952.
- GARRIGOU-LAGRANGE (R.) O. P., *De Revelatione*, Paris, Lethielleux, 3.^a edição, 1925.
- HERVÉ (J. M.) Cônego, *Manuale Theologiae Dogmaticae*, vol. I, Paris, Berche et Pagis, Nouvelle Édition, 1949. (Com bibliografia).
- NICOLAU M.-SALAVERRI J., S. J., *Sacrae Theologiae Summa*, Vol. I, Madrid, 1950.
- ODDONE (A.) S. J., *La luce della ragione nei problemi teologici*, Como, Cavalleri, 1938.
- PADOVANI (U.), *La filosofia della Religione e il problema della vita*, Milano, 1937.
- PESCH (C.) S. J., *Compendium Theologiae Dogmaticae* (4 vols.), Vol. I, Friburgo, 6.^a edição, 1941.
- RABEAU, *Apologétique*, Paris, Bloud et Gay, 1929.
- Card. SIRI (Giuseppe), *La Rivelazione*, Roma, Studium, 1940.
- SULLEROT (Louis), *Le Problème de la vie devant la Raison et devant le Catholicisme*, Marseille, Publilroc., edição de 1947.
- *La Vie Chrétienne*, *ibid.*, 1930.
- TANQUEREY (Ad.) S. S., *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, 22.^a edição, Desclée, 1927.
- *Brevior synopsis Theol. Dogm.*, 9.^a edição, 1949.
- TROMP (Sebastianus) S. J., *De Revelatione Christiana*, 6.^a edição, Roma, Gregoriana, 1950. (Com abundantíssima bibliografia, geral e especial para cada questão).
- VAN LAEK (H.) S. J., *Institutiones theologiae fundamentalis*, Roma, 1910; e *Repetitorium*, 2 vols., Roma, 1921.

CAPÍTULO PRIMEIRO

OBRIGATORIEDADE E NECESSIDADE DA RELIGIÃO

O ato criador estabelece necessariamente na criatura uma relação essencial de dependência. Existe, pois, em Deus um DIREITO de ser honrado e servido pela criatura; conseqüentemente, surge na criatura racional uma OBRIGAÇÃO, um DEVER de *estrita justiça* de reconhecer a Deus por Soberano Senhor, a quem deve honrar e servir. Este culto e esta submissão é a *Religião*.

Mas a religião não é somente uma obrigação. Ela responde também a uma NECESSIDADE nossa. É exigida pela nossa tendência para a perfeição e felicidade na nossa vida individual, familiar e social. O cumprimento de um dever é sempre um bem: tal é o plano amoroso da Divina Providência, que não nos manda senão o que é bom para nós.

ARTIGO PRIMEIRO

OBRIGATORIEDADE DA RELIGIÃO

TESE XXII. — Pela lei natural está obrigado o homem a ter religião.

342. NOÇÃO DE RELIGIÃO. — Etimologicamente, a palavra "*religido*", segundo CÍCERO, vem de *re-legere* = consideração atenta com leitura repetida das relações do homem para com Deus (536); segundo LATÂNCIO, vem de *re-ligare* = nova relação do homem para com Deus pelo vínculo da piedade, acrescentada à relação de dependência física de todo o seu ser (537). Como nota SANTO TOMÁS (538), nestas etimologias está sempre contida a idéia de relação consciente do homem com Deus. Onde,

(536) *De Natura deorum*, liv. 2, cap. 18.

(537) *Divin. Instit.*, liv. 4, cap. 28 (ML, 6, 536). Também SANTO AGOSTINHO, no seu *De Vera Religione*, c. 13, n. 111 (ML, 34, 171) e nas suas *Retratações*, I, c. 13, n. 9 (ML, 32, 606). — Cfr. PINARD DE LA BOULLAYE S. J., *Etude comparée des Religions*, Paris 1929, t. II, c. 1, ns. 304-309.

(538) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 1.

a) *num sentido geral, a religião significa a relação moral que une o homem a Deus.* Não a relação puramente física e ontológica, pela qual toda criatura depende inteiramente do Criador; mas *relação moral*, pela qual a criatura racional, reconhecendo esta dependência física e os deveres dela resultantes, com a inteligência proclama teoricamente e com a vontade venera praticamente a Deus, como a seu Primeiro Princípio, seu Supremo Legislador e Último Fim;

b) *no sentido estrito, a religião é uma virtude especial que tem por objeto próprio o culto que é devido a Deus.*

343. A religião pode ser considerada

objetivamente = em si mesma, quanto aos elementos de que consta;

subjetivamente = no homem religioso, quanto às disposições que deve ter e aos atos que deve praticar.

1) Considerada *objetivamente*, a religião

a) no seu sentido *geral*, é o conjunto das verdades e dos deveres que resultam da nossa dependência de Deus e que constituem a ordenação de toda a nossa vida para Ele;

b) no seu sentido *estrito*, é o conjunto dos deveres que se referem *diretamente ao culto devido a Deus.*

Toda religião consta de três elementos essenciais:

doutrina ou *dogma* = um conjunto de *verdades*, que a inteligência deve admitir acêrca da existência e da natureza de Deus e da alma humana;

moral = um conjunto de *preceitos* ou regras de conduta, que a vontade deve seguir na sua atividade livre;

culto = um conjunto de *ritos*, principalmente o sacrifício, que o homem, composto de alma e corpo, deve observar.

Assim, o homem *todo* (inteligência, vontade e sensibilidade) se acha unido e sujeito a Deus e toda a sua vida está ordenada para Ele.

2) Considerada *subjetivamente*, a religião

a) no seu sentido *geral*, compreende o complexo de todos os atos e de todas as virtudes com que o homem, conformando-se integralmente com a lei moral, natural ou positiva, manifesta a sua sujeição a Deus e ordena retamente a sua vida para Ele:

com efeito, aceitar êstes deveres como deveres *para com Deus* e cumprí-los de fato *porque Deus os manda*, é exercer

realmente uma atividade religiosa, é satisfazer ao dever religioso considerado no seu sentido geral;

b) no seu sentido *estrito*, é uma *virtude moral, especial*, pela qual o homem dá a Deus o culto que Lhe é devido. Pertence, portanto, à virtude da justiça, que manda dar a cada um o que lhe é devido.

Como virtude, é um hábito permanente que dispõe as faculdades do homem a prestar culto a Deus. E como a Deus é devido um culto especial, em razão da sua *singular excelência*, por ser o Bem Infinito, Princípio e Fim Supremo de todas as coisas, a religião é uma virtude *especial*. É virtude *moral*, e não teológica, porque seu objeto *imedato*, não é Deus mesmo, mas os atos do culto divino, que ordenam o homem para Deus enquanto fim último. (539) — Estes atos são :

adoração : suprema reverência e submissão a Deus, infinitamente Perfeto, Criador e Conservador;

gratidão a Deus, supremo Beneficor;

oração de petição a Deus, Fonte de todos os bens e Providência poderosa, sábia e boa, em quem temos confiança;

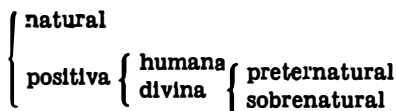
penitência : ato de contrição (= arrependimento e propósito) das faltas cometidas contra Deus, Bondade Infinita, Legislador e Juiz supremo.

São os quatro fins do *sacrifício*, o ato mais augusto da religião.

Quanto ao *amor de Deus*, êle faz parte da religião tomada no seu sentido geral, porque é um dever impôsto pela lei natural, e está intimamente relacionado com a virtude especial de religião, promovendo a devoção no culto divino e unindo-se, como motivo, a todos os seus atos para aperfeçoá-los.

344. DIVISÃO DA RELIGIÃO.

A) Considerando a sua *origem*, a religião pode ser:



É *natural*, se está fundada tão somente na natureza do homem enquanto criatura de Deus; se, portanto, é concebível pela simples razão com suas forças naturais e tende para um fim último natural, i. é, proporcionado à nossa natureza. Compreende o conjunto das verdades, dos deveres e das relações para com Deus, que se podem deduzir do fato da criação e da natureza humana. O culto seria determinado pelo individuo ou pela autoridade social, doméstica ou política.

(639) Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 81, aa. 4, 5 e 6.

É *positiva*, se o seu conteúdo é determinado não unicamente pelas deduções da razão, mas também pela intervenção de uma autoridade positiva.

É positiva *humana* (ainda natural), se é o Estado que intervém para estabelecer os atos do culto.

É positiva divina, se fôr Deus quem intervém extraordinariamente com uma revelação especial.

É divina *preternatural*, se Deus intervém apenas para confirmar e determinar melhor as verdades e os deveres de ordem natural.

É divina *sobrenatural*, se, tendo elevado o homem a um fim sobrenatural não devido à natureza humana, Deus intervém revelando o que é necessário e conveniente para a consecução deste fim. — A religião sobrenatural contém, portanto, além dos elementos da religião natural, as verdades sobrenaturais que Deus tiver revelado, os preceitos positivos que tiver impôsto, os ritos e meios especiais que tiver instituído. (540)

B) Considerando o seu conteúdo, a religião pode ser: *verdadeira*, se presta ao verdadeiro Deus o culto legítimo; *falsa*, se não cultua o verdadeiro Deus, ou se Lhe presta um culto ilegítimo.

345. **ADVERSÁRIOS.** — *Indiretamente*, todos os que negam a existência de Deus (*Ateus, Materialistas*), ou a nossa possibilidade de conhecê-lo (*Agnósticos*), ou a sua distinção das criaturas (*Panteístas*), ou a existência da Providência para os indivíduos (*Deístas*).

Diretamente, o Indiferentismo absoluto, que nega a obrigatoriedade de qualquer religião, mesmo natural, porque faz da razão humana, subtraída totalmente da sua relação com Deus, o árbitro e critério único e universal do verda-

(540) É *sobrenatural*, tudo o que supera a constituição, as capacidades, as possibilidades e as exigências de toda natureza criada ou criável. O sobrenatural pertence portanto à ordem divina.

Como os meios devem ser proporcionados ao fim, uma ordem é especificada pelo seu fim; donde, será sobrenatural uma ordem, se o fôr o seu fim. — O fim do homem é Deus. O fim sobrenatural consiste pois, em alcançar em Deus uma perfeição superior a todas as capacidades e exigências de qualquer natureza criada.

Como veremos, Deus destinou realmente o homem a um fim sobrenatural. A nossa relação essencial de *servos* de Deus-Criador, foi acrescentada uma nova relação real, a de *filhos adotivos* de Deus-Pai. Entramos na Família Divina mediante a graça santificante, qualidade inerente à substância mesma da alma e pela qual somos capazes de atos de ordem divina, com direito a participar da vida íntima e da felicidade eterna das Três Pessoas Divinas, conhecendo-As intuitivamente e amando-As como Elas mesmas se conhecem e se amam.

Logo, a religião atual positiva-divina, é realmente *sobrenatural* pela sua origem, pelos seus meios e pelo seu fim.

deiro e do falso, do bem e do mal, de modo que é lei para si mesma, totalmente suficiente, autônoma e independente de qualquer autoridade superior a ela. (Cfr. a 3.^a proposição condenada por Pio IX no "Syllabus".) Donde, pode a religião ser ~~útil para alguns, pode ser um luxo, não pode porém ser uma obrigação~~. Esta mentalidade, que propriamente é a *negação da soberania de Deus*, já estava contida em germe no princípio do "livre exame" de LUTERO; a preocupação em considerar unicamente os *direitos* do homem e a influência de KANT, que declarou a nossa vontade absolutamente autônoma, a fez nascer e a divulgou.

346. POSIÇÃO DA TESE. — *Todo* homem sem exceção, desde que chega ao uso da razão; — pela *lei natural*, i. é, não por uma circunstância particular, mas pela ordem natural das coisas, pelo fato de ser homem, *criatura racional*; — *está obrigado*, i. é, tem o dever absoluto, do qual não se pode eximir; — *a ter religião*, i. é, a reconhecer *teoricamente* as relações morais que ligam o homem a Deus, a ordenar *praticamente* toda a sua atividade consciente e livre de acôrdo com estas relações e a prestar a Deus o culto que Lhe é devido.

347. QUALIFICAÇÃO DA TESE. — Filosóficamente: *certa*; teologicamente: *doutrina católica* (DENZ.-BANNW., n. 1866). (540a)

Demonstração da Tese.

348. I ARG. — PELA OBRIGATORIEDADE DA LEI NATURAL.

O homem está obrigado a observar a lei natural:

Com a criação, Deus, Ser Inteligente, quer evidentemente a realização de um plano ordenado, concebido pela sua Inteligência,

(540a) Advertimos uma vez para sempre, que, no ponto em que estamos por exigência do processo metódico racional, não tendo ainda demonstrado a origem divina da Igreja Católica e a infalibilidade do seu Magistério, não nos podemos servir por agora, sem petição de princípio, das decisões deste Magistério como de argumento *dogmático*. As teses, portanto, são demonstradas *filosóficamente*. — Para o leitor católico, porém, o ensino da Igreja já tem o seu pleno valor. Para o leitor não católico é muito útil saber desde já como é considerada pela teologia católica cada uma das nossas teses: evitaremos assim a necessidade de tornar às mesmas na exposição do Dogma. — É por isso que indicamos também a qualificação *teológica*. — H. DENZINGER é o primeiro autor e CL. BANNWART S. J. o continuador do *Enchiridion Symbolorum*..., onde estão reunidos e numerados segundo a ordem cronológica os Símbolos de Fé, as Definições e as Declarações do Magistério Eclesiástico acêrca da fé e da moral.

escolhido e querido pela sua Vontade, e cuja execução é promovida pela sua Providência no governo das criaturas. Esta "ordenação de governo", esta "vontade de Deus que manda a observância da ordem natural e proibe a sua perturbação", enquanto existente em Deus desde toda a eternidade, é chamada "*Lei eterna*" (541). — ~~Ora, a Lei natural, constituída por um conjunto de ditames ou juízos evidentes da reta razão, não é senão uma participação, aplicação, manifestação feita ao homem, de acôrdo com a sua natureza de ser inteligente e livre (542), da Lei eterna, enquanto esta tem por objeto a ordenação da atividade humana: é a própria Lei eterna, no que diz respeito à natureza humana, promulgada e insculpida internamente na consciência de cada homem. — Logo, a lei natural é obrigatória como a Lei eterna, da qual é a promulgação; por conseguinte, o homem está obrigado, na sua atividade consciente e livre, a seguir a lei natural, i. é, os ditames da reta razão, que lhe apontam a reta ordenação da natureza racional, adequadamente considerada, sob todos os seus aspectos, com todas as suas relações com Deus e os outros seres. (543)~~

Ora, a lei natural manda ao homem praticar a religião:

A razão demonstra que Deus: a) é infinitamente perfeito e é o nosso *Supremo Senhor e Benefetor*, porque Criador e Conservador: donde, no homem, as relações de *servo* a dono e senhor, de *beneficiado* a benefetor; — b) é infinitamente poderoso, sábio, bom e *Providência*, porque não pode deixar de governar cada criatura na realização do fim último segundo o plano da Lei eterna: donde, no homem, a relação de *pobre necessitado* a rico que o pode ajudar; — c) é o nosso *supremo Legislador e Juiz*, porque traçou o caminho a seguir, manifestado pela Lei natural, cuja observância não pode não querer e exigir: donde, no homem, a relação de *súdito* para com a Autoridade suprema; — d) é o nosso *Último Fim*, porque nosso primeiro princípio e, portanto, é a *Bondade Suma* para a qual devemos tender. — Por outro lado, os ditames da razão (= a Lei natural) manifestam que, segundo a reta ordem e por justiça: a) ao Ser infinitamente perfeito e supremo Senhor, o servo deve suprema veneração e submissão, i. é, *adoração e serviço*; — b) ao supremo Benefetor e Suma Bondade, o beneficiado deve suprema *gratidão e amor sobre todas as coisas*; — c) a uma Providência sábia, poderosa e boa, o necessitado deve *pedir auxílio*; — d) ao supremo

(541) Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, q. 93, aa. 1, 4, 5; SANTO AGOSTINHO, *Contra Faustum*, l. 22, c. 27.

(542) Como é por meio das naturezas e das atividades que delas resultam, que provêm a ordem do universo e a realização do plano do Criador, a lei eterna deve ser participada aos seres de modo conveniente à natureza de cada um. A natureza racional e livre, convém ser ordenada e dirigida para o seu fim, não por leis físicas inconscientes e necessitantes, mas por leis morais, i. é, juízos ou ditames da razão, que fazem conhecer qual é a ordem e a apresentam como obrigatória.

(543) Ofr. BOYER, *obra cit.*, II, pp. 432-434.

Legislador e Juiz, o súdito deve suprema *obediência* e se O ofender comete uma injustiça que deve reparar com a *penitência*; — e) ao Fim Último, Suma Bondade amável por si mesma e razão de amarmos os outros fins, bondades finitas, é devido um *amor* sobre todas as coisas. — Logo, a lei natural manda ao homem prestar a Deus ~~adoração, gratidão e amor sobre todas as coisas, petição e penitência~~: que são precisamente os atos da religião.

Logo, por lei natural, está o homem obrigado a praticar a religião.

349. II ARG. — PELA OBRIGAÇÃO DE TENDER PARA O FIM ÚLTIMO.

O homem está obrigado a tender para o seu fim último:

O fim último de um ser é o último *para que* êle foi criado, é a sua *lei*, é aquilo a que está ordenado por sua natureza (pols a ordem resulta da atividade natural dos seres); quem, portanto, determina o fim último é o Criador desta natureza: assim como é o relojoeiro, que determina a finalidade do relógio. — Ora, por lei natural, o Criador, Supremo Senhor, deve ser obedecido: como vimos no argumento precedente, é um ditame evidente da reta razão. — Logo, o homem está obrigado a tender para o seu fim último.

Ora, o homem não pode tender, prática e eficazmente, para o seu fim último real e concreto sem religião:

O *fim último, real e concreto, do homem só pode ser Deus*: o fim último do homem é o seu último aperfeiçoamento, o seu bem supremo e perfeito possuído conscientemente, i. é, a sua perfeita felicidade (pols a posse consciente de um bem dá felicidade); esta felicidade só pode consistir na plena satisfação das faculdades do homem, a inteligência e a vontade, i. é, na posse do seu objeto, que para a inteligência é a verdade, toda a verdade e para a vontade é o bem, todo o bem. Ora, só Deus, porque Êle é toda a Verdade e todo o Bem, pode satisfazer as tendências da inteligência e da vontade e torná-las plenamente felizes na posse do seu bem perfeito. Logo, somente Deus pode ser o fim último, real e concreto, do homem. (544)

(544) Podemos chegar a esta mesma conclusão evidenciando que nenhum dos bens finitos pode satisfazer plenamente as tendências das nossas faculdades. É o que fez SANTO TOMÁS na *Summa Theol.* (I-II, q. 2) e exprimiu SANTO AGOSTINHO nas *Confissões* (liv. I, cap. 1) ao exclamar: "Flzeste-nos, Deus, para Ti, por isso o nosso coração permanece inquieto enquanto não descançar em Ti". — Ofr. BERTILANGES, *Les Sources de la croyance en Dieu*, pp. 327-436.

O fim último, na ordem natural — na qual Deus nos teria podido criar e deixar — teria consistido no conhecimento, amor e posse de Deus *mediante* as criaturas, único modo possível às nossas forças naturais; na ordem sobrenatural, à qual gratuitamente nos elevou Deus, consiste na *visão intuitiva* beatífica de Deus com a participação da sua felicidade. Somente esta visão pode dar-nos uma felicidade realmente *plena e perfeita*.

Donde, tender para o fim último concreto é tender para Deus.

Mas é impossível tender prática e eficazmente para Deus sem religião: o homem tende para Deus com suas faculdades, inteligência e vontade. Ora, tender para Deus com a inteligência, é conhecer suas perfeições infinitas e os seus direitos sobre nós; tender para Deus com a vontade, prática e eficazmente, é fazer os atos que resultam do conhecimento destas perfeições e destes direitos: adoração e submissão, gratidão e amor, petição e penitência, que são precisamente os atos da virtude de religião. Logo, não pode o homem tender para Deus, prática e eficazmente, sem a religião.

Logo não pode o homem tender prática e eficazmente para o seu fim último, real e concreto, sem religião.

Logo, a religião, meio necessário de tender para o fim último, é obrigatória ao homem.

349a. Pode este argumento ser apresentado sob outra forma, considerando o *fim último de Deus Criador*. A execução deste fim último de Deus está evidentemente obrigado o homem criado.

Deus, Ser supremo e independente, não pode na criação ter um fim último diferente de si mesmo: pois agir para outro ser, é depender deste ser. Por outro lado, Deus, infinitamente perfeito, não pode com a criação procurar adquirir alguma perfeição intrínseca. Donde, o fim último de Deus só pode consistir na sua *glória extrínseca*, i. é, na comunicação e manifestação das suas perfeições às criaturas.

Cada criatura deve, pois, dar a Deus esta glória, conforme a sua própria natureza e capacidade. Os seres irracionais só podem dar uma glória *fundamental*, i. é, pelas perfeições que Deus lhes comunicou e que apresentam, oferecem um fundamento para ser Deus glorificado, como um painel em relação ao seu pintor. Mas o homem, inteligente e livre, pode e deve glorificar a Deus de um modo *formal e consciente*, i. é: com a inteligência, deve reconhecer que as perfeições das criaturas provêm de Deus, infinitamente perfeito, criador, conservador, benfeitor...; reconhecendo portanto os direitos do Criador...; com a vontade, deve submeter-se aos deveres que decorrem destes direitos divinos, louvando, reverenciando e servindo a Deus, que são precisamente os atos da virtude de religião (545).

(545) Que Deus, ao criar, tenha como fim a sua glória extrínseca, não é egoísmo, mas, como o demonstra a Teodicéia, exigência da sua perfeição e bondade infinita, objeto primário e por si, que a Vontade divina deve necessariamente querer e amar. Nesta bondade divina está, pois, a

350. A tese é CONFIRMADA pelo consenso do gênero humano. O fato religioso universal, tão importante e tão contrário às paixões, não pode ter outra origem senão a natureza humana, i. é, ser um ditame da reta razão (ns. 332-335).

351. COROLARIOS. (546)

I. — Logo, a essência da virtude da religião compreende: *fundamentalmente*, um elemento intelectual, que é o reconhecimento do fato da criação, conservação... das relações reais que dêste fato nascem necessariamente na criatura racional, e dos direitos de Deus Criador; *formalmente*, um ato da vontade, pelo qual *tende* a agir de acôrdo com êste reconhecimento da inteligência. Êste ato da vontade concretiza-se nos atos de adoração, gratidão...

A obrigatoriedade da religião decorre precisamente do elemento intelectual, enquanto inclui os ditames da reta razão que exprimem com plena evidência os direitos do Criador e as relações essenciais do homem para com Ele. Por conseguinte, a essência da religião e a sua obrigatoriedade são de ordem perfeitamente racional, e não puramente sentimental. Decorrem da natureza de Deus criador e da natureza do homem criatura de Deus; deve pois o homem tender para Deus com as faculdades especificamente humanas, i. é, com a razão e com a vontade livre. Não pode, portanto,

razão última da criação. Não é egoísta, quem age para si mesmo, pois todo agente age por um fim, que é um bem seu; mas sim, quem não age senão para a utilidade própria, com exclusão de todos os outros. Ora, na criação, que consiste numa comunicação das perfeições divinas, a utilidade é toda em favor das criaturas que recebem esta participação. Assim como não pode Deus querer o bem das criaturas, senão comunicando e manifestando-lhes as suas perfeições, i. é, tendo como fim a sua glória extrínseca; assim também não pode manifestar as suas perfeições, senão querendo o bem das criaturas, i. é, fazendo-as participar destas mesmas perfeições. Donde, para Deus, ter como fim a sua glória, é o mesmo que ter como fim a participação das suas perfeições, e consequentemente o bem das criaturas. (Cfr. R. ARNOU S. J., *Theologia Naturalis*, p. 227). E nós também, com os mesmos atos com os quais realizamos o fim de Deus criador dando-lhe glória, alcançamos juntamente a perfeita felicidade, fim último do homem. A participação das perfeições divinas nas criaturas identifica-se, pois, com a glória de Deus. Logo criar Deus o mundo "para glorificar sua bondade divina", é o mesmo que criá-lo "para comunicar-lhe esta bondade". (Cfr. art. *Gloria Dei*, dos PP. ALSZEGHY e FLICK S. J., em *Gregorianum*, 1955 (3), p. 386).

Em Deus, portanto, nenhum egoísmo; pelo contrário, manifestação para com suas criaturas de uma bondade, de um amor perfeitamente desinteressado (Cfr. ARNOU, *loc. cit.*, pp. 224-225).

existir religião alguma, nem natural nem revelada, que não contenha um conjunto de verdades religiosas ou dogmas. (547)

II. — A obrigação de praticarmos a religião é o nosso *primeiro e supremo dever*: a) porque provém imediatamente do ~~supremo direito, que é o direito de Deus, Criador e Senhor absoluto do homem~~; b) porque nos ordena em relação ao nosso *fim último*, que é o nosso maior bem e ao qual todos os outros fins estão subordinados; c) porque, fundado numa *dependência total e absoluta* do nosso ser, quanto à existência, duração e atividade, este dever abrange *todos os nossos atos* a fim de orientá-los para Deus.

Donde, nenhum direito, individual ou social, pode opor-se ao dever religioso; nenhuma vontade humana tem o direito de impedir a alguém ou de abandonar ela mesma o cumprimento deste dever: seria violar os direitos inalienáveis de Deus, perverter a ordem moral da natureza racional e comprometer a consecução do fim último. — Pelo contrário, o fundamento dos nossos direitos é precisamente o nosso dever universal para com Deus: é porque recebemos de Deus a obrigação, o dever de orientar os nossos atos segundo as normas da Lei eterna, manifestadas pela Lei natural (e pela revelação, se Deus a tiver feito), que podemos exigir (= que temos o direito) que seja respeitada por todos a nossa atividade conforme com estas normas. Se limita a liberdade física, o dever religioso fundamenta a liberdade moral.

III. — *Por isso, a Moral e a Religião estão intrinseca e essencialmente ligadas entre si.*

Tomada no seu sentido *estrito*, a religião é *parte principal* dos deveres da lei moral natural: é uma *dívida de estrita justiça para com Deus*. Não pode, portanto, pretender ser verdadeiramente moral e honesto o homem não religioso, que não paga o que deve ao primeiro e principal credor, Deus.

Tomada no seu sentido *geral*, como complexo das verdades e dos deveres que manifestam a sujeição do homem a Deus,

(547) Sem que preceda este elemento intelectual, é impossível, como ensina a Psicologia, nascerem em nós os verdadeiros sentimentos religiosos.

Ofr. apud TROMP S. J., *De Revelatione Christiana*, 6.^a edic., pp. 41-43, a distinção entre os sentimentos religiosos verdadeiros e os sentimentos pre-religiosos e pseudo-religiosos, que, segundo alguns autores modernos, teriam dado origem à idéia de Deus e da religião.

Ofr. *ibid.*, pp. 47-69, a exposição e refutação das teorias agnósticas que tentam explicar a origem da religião sem uma base racional. Identificando a essência da religião com a questão da origem da idéia de Deus e do conhecimento da sua existência, estas teorias correspondem aproximadamente aos processos anti-intelectualistas de afirmar a existência de Deus (cfr. n.ºs. 203-218 e n. 334).

a religião é o *fundamento de toda a ordem moral*, pois: Deus é o seu *fm último*, a Lei Eterna é a sua *norma suprema*, a Vontade divina é a *causa* da sua *obrigação* e da sua *sanção* eficaz e a *fonte* dos direitos.

Por conseguinte, a moral *autónoma* (= independente de Deus) ou *leiga* (= atea), além de *ímpia e absurda*, é *ineficaz*: porque, *sem Deus e sem a obrigação de nos submetermos a Ele*, não há mais base real e racional para uma ordem moral logicamente eficaz e obrigatória; nem a nossa vontade, nem o ditame da consciência individual, nem o senso inato da honestidade, nem o amor da ordem, nem a beleza da virtude, nem as leis e sanções civis têm *por si mesmos* o poder eficaz de nos impor uma estreita obrigação de observarmos a moral. Uma tal moral foi inventada para separar mais facilmente a sociedade humana de Deus. (Cfr. CATHEIN, obra cit., p. 131).

IV. — Donde, *logo que chega com o uso de razão a um conhecimento elementar de Deus*, tem o homem a obrigação de *praticar* os atos de religião. — Desta obrigação segue-se outra: a de *conhecer* o que é necessário para cumprir este seu dever. E o estudo da religião deve ser continuado e aprofundado segundo as possibilidades, o grau de cultura e o estado de cada um.

V. — Considerando a religião *objetivamente*, nos seus elementos *essenciais*, que são a doutrina e a moral (não os ritos e as cerimónias, as quais podem variar):

1) A religião *natural* verdadeira é *necessariamente uma só e imutável*: a religião natural verdadeira deve exprimir fiel e integralmente as relações da criatura racional com o seu Criador; ora, estas relações, estando fundadas unicamente na natureza de Deus e na do homem, que são imutáveis, também elas são imutáveis; logo, *sòmente uma e imutável* pode ser a religião que as exprime fiel e integralmente e que, portanto, é verdadeira.

2) Quanto às religiões *positivas*:

a) *nenhuma pode ser verdadeira se não contiver os elementos essenciais da religião natural e não concordar integralmente, na sua parte positiva, com estes elementos*, pois:

a religião natural, como vimos, decorre necessariamente dos direitos divinos e da natureza racional do homem e nenhuma espécie de religião positiva pode prescindir dos direitos divinos e do carácter racional do homem, nem muito menos impor preceitos contrários a eles: não o pode a religião positiva *humana*, porque nenhum homem tem autoridade para abrogar ou mudar a lei natural,

participação da Lei Eterna; nem a religião positiva *divina*, porque esta tem a mesma fonte que a religião natural, Deus, Verdade Infinita que não pode contradizer-se e Santidade Infinita que não pode não impor o que a Lei Eterna e a justiça reclamam;

b) teoricamente, podemos conceber a existência de várias religiões positivas, distintas por uma diversidade nos ritos e nos preceitos positivos (não porém nas obrigações da religião natural); mas de fato, historicamente, como será depois demonstrado, uma só é a religião revelada verdadeira: a religião católica;

c) no caso de existir uma religião revelada, destinada a todos os homens, estando eles obrigados pela lei natural a se submeterem à autoridade divina, *devem todos aceitar e praticar esta religião revelada.* (548)

352. OBJEÇÕES.

I Objeção. — Deus, infinitamente perfeito e feliz em si mesmo, basta-se a si mesmo, nem precisa das nossas homenagens. Logo, a religião não é obrigatória.

RESPOSTA. — *Concede-se* o antecedente, mas *nega-se* a consequência e o conseqüente. Pois, a obrigação nossa de praticarmos a religião não provém de uma necessidade que Deus tenha das nossas homenagens, mas da nossa essencial dependência de criaturas racionais. A riqueza do credor não dispensa o devedor da sua obrigação de saldar a sua dívida. Com a prática da religião não procuramos uma utilidade para Deus, mas a sua glória extrínseca e o nosso último fim, que é a nossa suprema perfeição, donde a utilidade da religião é toda nossa (cfr. acima, n.º 349 a e SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 6, ad 2um e a. 7). Nem pode Deus, Criador e Suma Bondade, abdicar os seus direitos de supremo Senhor e Fim Último: seria negar-se a si mesmo e fazer-se indiferente ao bem e ao mal, o que é contrário à sua Santidade.

II Objeção. — Deus, contudo, parece indiferente às nossas homenagens, pois trata do mesmo modo quem pratica a religião e quem a não pratica. Logo, parece que nos dispensou da obrigação da religião.

RESPOSTA. — Deus não trata do mesmo modo... na outra vida, onde se dá a *sanção*; e mesmo nesta vida, que é o tempo da *provação*, no qual Deus impõe uma obrigação moral sem tirar a liberdade física, não é por indiferença, mas por bondade, que Ele concede tempo, graças e oportunidades para uma conversão; e a prática da religião promove a verdadeira felicidade possível aqui na terra.

(548) Cfr. TROMP, obra citada, pp. 45-47: A. BENT, *La Vera Religione*, pp. 59-60. — Será demonstrado na tese XXXV, pág. 716.

III Objeção. — “Não tenho tempo para praticar a religião.”

RESPOSTA. — Objeção pueril, que esconde falta de lealdade e de boa vontade. Deus não manda o impossível, nem o cumprimento do dever religioso impede o dos outros deveres, muito pelo contrário. ~~E é sempre possível impregnar de espírito religioso todos os~~ nossos atos, fazendo-os *com a intenção* de honrar e servir a Deus. — Bem outras são as *causas da irreligião*: a educação atlea ou indiferente, a leitura de livros ímpios, a ignorância em matéria religiosa, a convivência com pessoas descrentes, os maus costumes, o orgulho, etc...

TESE XXIII. — Também o culto externo, público e social, é obrigatório para o indivíduo, a família e a sociedade.

353. NOÇÃO E ESPÉCIES DE CULTO. — *Culto*, em geral, é o ato pelo qual veneramos uma pessoa por causa de uma sua excelência ou qualidade. — O culto pode ser:

a) *civil ou religioso*, conforme a qualidade venerada fôr de natureza cívica ou religiosa;

b) *absoluto*, quando dirigido diretamente à pessoa por sua excelência própria; *relativo*, quando dirigido a um objeto por sua relação especial que teve ou tem com a pessoa, a quem sempre entendemos cultuar nestes objetos: culto de imagens, reliquias, estátuas...;

c) *interno*, quando é exercido só pela inteligência e pela vontade; *externo*, quando toma parte também o corpo, por atos sensíveis que manifestam o culto interno.

O culto externo pode ser: *individual*, se exercido por uma pessoa enquanto indivíduo, quer sòzinha em particular (culto *privado*), quer em comum com outros indivíduos (culto *público*); ou *social*, se exercido por uma pessoa enquanto membro de uma sociedade, quer *religiosa* (ex., uma procissão...), quer *familiar* (ex., orações em comum na família), quer *civil* (ex., missa campal pela Pátria). Também o culto social pode ser *público* (os ex. indicados acima) ou *privado* (quando um membro da sociedade, familiar ou civil, reza pela sociedade e em nome dela).

354. POSIÇÃO DA TESE. — A tese precedente estabeleceu a obrigação para cada homem de praticar a religião. Esta prática inclui evidentemente o culto interno, pois para que sejam humanos e sinceros, os atos de religião devem ser feitos com a inteligência e com a vontade. Na tese presente, acrescentamos

que esta obrigação se estende às sociedades, familiar e civil e que é devido a Deus também o culto *externo*, como expressão sensível e manifestação exterior do culto interno, sem o qual seria mero formalismo hipócrita. A êste culto externo, não só privado, mas também público e social, estão obrigados os indivíduos, a família e a sociedade.

355. ADVERSÁRIOS. — Muitos *Racionalistas*: desprezam o culto externo como indigno de Deus. — O *Laicismo*, aplicação do Indiferentismo absoluto à sociedade civil: a razão e a vontade humana gozam de uma autonomia absoluta; a Sociedade como tal deve ser "*leiça*", i. é, *arreligiosa* (o que, na prática, é ser *irreligiosa*); as leis e as instituições sociais estão fundadas nos direitos do homem e não nos direitos de Deus e, portanto, devem prescindir da religião; a separação deve ser completa, por isso laicização dos tribunais, do exército, das escolas, dos hospitais...

356. QUALIFICAÇÃO DA TESE. — Filosoficamente: *certa*. — Teologicamente: *doutrina católica* (DENZ-BANNW., 302, 1254; LEÃO XIII, Enc. *Immortale Dei*, *Diuturnum*, *Libertas praestantissima*; PIO XII, Enc. *Mediator Dei*).

I Parte. — Obrigação do culto externo para o indivíduo.

357. I ARG. — *Pela sua dependência de Deus quanto ao corpo.* — O homem depende de Deus Criador, Beneficor, Providência e Legislador, também quanto ao corpo. Ora, deve o homem honrar e servir a Deus com tudo o que d'Ele recebeu. Logo, deve sujeitar-se a Deus, venerá-LO e servi-LO também com o seu corpo: o que inclui necessariamente o culto externo.

II ARG. — *Pela natureza do homem.* — Pela *união essencial* entre o corpo e a alma, o sentimento ou afeto interior, nascido naturalmente dos atos da inteligência e da vontade, quando sincero e constante, redonda naturalmente no corpo e se manifesta por atos sensíveis, como o recolhimento, os gestos, as palavras..., que são o complemento conatural dos atos internos. — Por outro lado, por causa da sua *natureza sensível* e do influxo do corpo na alma, o homem é conduzido às coisas espirituais por meio das sensíveis. Por isso, o culto interno é mantido e grandemente auxiliado e desenvolvido pelo culto externo. Daí a eficácia das grandes manifestações coletivas de religião:

Congressos Eucarísticos, Concentrações, Peregrinações... (549). Pelo contrário, ensina a experiência, que, omitido ou negligenciado o culto externo, facilmente diminui o sentimento religioso, a piedade se extingue e acaba aos poucos o próprio culto interno. — Logo, ~~é moralmente impossível ao homem cumprir sempre os seus deveres de religião, sem a participação do corpo num culto externo.~~ Donde, o homem está obrigado a usar dêste meio conatural e necessário (550).

II Parte. — Obrigação da religião para a Família.

358. 1) Também a Família, enquanto tal, é *criação de Deus*, pois foi Ele quem determinou a finalidade da família e o modo como conservar o gênero humano, dando para isso os dotes e as qualidades físicas e psicológicas necessárias. Logo, também a família, enquanto tal, deve reconhecer a Deus por seu Criador, Senhor, Benefetor..., e portanto fazer os atos correspondentes: adoração, gratidão, petição; na sua vida, nas suas leis e na procura do seu fim próprio deve reconhecer a sua *subordinação* à Lei Eterna e ao Fim Último e por conseguinte deve orientar para êste fim último todas as atividades familiares: os filhos, por ex., devem ser educados na prática da religião.

2) *Razão especial*: a) os pais participam de um modo especial da perfeição de Deus, Criador, Conservador e Providência, pois colaboram com Deus para a existência dos seus filhos, mantêm e governam os filhos de quem são a providência visível; logo, devem a Deus a homenagem da sua paternidade e uma gratidão especial por êste benefício; b) a família necessita de auxílios especiais, donde petição especial; c) a família pode ofender a Deus com culpas especiais, donde penitência especial.

(549) Cfr. STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 12 e q. 84, a. 2; *Contra Gent.*, I. III, c. 119.

(550) A afirmação de Cristo: "Já chegou o tempo em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai *in spiritu et veritate*" (*Evang. de São João*, 4, 23), não significa, como quereriam os adversários, a condenação do culto externo, pois o próprio Cristo o praticou e o ensinou aos seus Apóstolos; mas anuncia o fim da religião legal e mosaica e o início de uma religião universal, cujo culto não está ligado a lugares determinados (Jerusalém para os Judeus, o monte Garizim para os Samaritanos), nem é puramente exterior e figurativo, mas *primariamente* interno e espiritual. (SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 84, a. 2 e 3, ad Ium). Cfr. HERVÉ, *Manuale Theologiae Dogmaticae*, Vol. I (1949), p. 30.

Logo, os membros da sociedade familiar, *enquanto tais* e nas suas atividades *familiares* e portanto sensíveis, devem praticar a religião, individualmente e *em comum*, de um modo *externo e social*.

~~III Parte. — Obrigação da religião para a Sociedade Civil.~~

359. 1) Também a sociedade, enquanto tal, é *criação de Deus*, que deu ao homem a *racionalidade*, da qual provém a sua *natureza sociável*: os progressos e o aperfeiçoamento humano, na ordem moral e física, não são possíveis sem uma vida em sociedade. Logo, também a sociedade deve reconhecer a Deus como seu Criador e Senhor e por conseguinte venerá-lo e servi-lo. (551)

2) A Sociedade deve a Deus a sua *conservação*. Deus governa e conserva a sociedade: *pela lei moral natural*, sobre a qual se devem fundar as leis positivas, e *pela autoridade* de que investe os depositários do poder civil (pois, em última análise, *omnis auctoritas a Deo est*). Logo, a Sociedade deve a Deus *sujeição e gratidão*.

3) A Sociedade, enquanto tal, precisa freqüentemente de *graças e auxílios especiais*. Donde, *petições* em forma social.

4) Deus é *supremo Legislador e Juiz* da Sociedade como dos indivíduos, pois *toda* a atividade livre do homem (logo, também a sua atividade social) está normalizada pela Lei Eterna, participada na Lei natural. Logo, não pode Deus comunicar aos homens uma autoridade absolutamente independente e contrária à sua própria autoridade. Por conseguinte, não pode o poder civil subtrair-se a esta suprema Autoridade divina, como quer o Laicismo, mas *deve*, pelo contrário, *pautar suas leis positivas humanas sobre a lei divina*. (552)

5) O fim direto da Sociedade civil é o *bem comum temporal dos cidadãos*. Mas este fim é *essencialmente subordinado ao fim último* destes mesmos cidadãos, pois esta vida não é senão um *meio* para alcançar o fim último. Logo, o poder civil, na sua atividade social e na procura do bem temporal, deve ter em conta esta subordinação dos fins. Ora, os fins interme-

(551) Cfr. LEÃO XIII, Enc. *Immortale Dei*.

(552) Cfr. LEÃO XIII, Enc. *Arcanum e Libertas praestantissima*; PIETRO PAVAN, *L'Azione della Chiesa nella vita dello Stato*, Ancora, Milano 1946, pp. 111-116.

diários e subordinados são meios que devem ajudar *positivamente* a alcançar o fim último. Portanto, a organização da sociedade deve não somente não se opor à tendência para o fim último, mas ser-lhe conveniente e favorável. E como o ~~único caminho que conduz ao fim último é a observância da religião e da lei divina (n. 349), o poder público deve, nas suas leis, não só não impedir, mas favorecer e tornar fácil a prática destes deveres e defender a honestidade dos costumes (553).~~

6) Assim como há dedicações e merecimentos nacionais e sociais, assim também há pecados sociais e nacionais. Logo, deve haver também atos de *penitência* nacionais e sociais.

Logo, a Sociedade deve a Deus os atos de religião; e como a atividade social requer a colaboração dos membros da sociedade, estes atos não podem ser meramente internos, mas devem ser *públicos e sociais*.

CONFIRMA-SE a tese toda pela prática *universal* dos povos, mesmo dos mais primitivos: em todas as religiões encontramos um culto externo, público e social, com reuniões religiosas, sacrifícios, dias reservados ao Senhor. Um tal fato só se explica se o culto externo tem o seu fundamento na própria natureza do homem.

360. **CONCLUSÃO.** — De tudo o que vimos acêrca da obrigação da religião, segue-se que o homem deve praticar os atos religiosos em conformidade com a sua natureza, i. é:

- enquanto é *racional*, com culto *interno e sincero*;
- enquanto é *sensível*, com culto *externo*;
- enquanto é *social*, com culto *público e social*;
- enquanto é *livre*, por obrigação *moral*.

Por conseguinte, na *prática*: a) cada homem, *individualmente*, deve prestar a Deus a homenagem interna da sua alma e associar-lhe o seu corpo num culto externo; b) a *família* e a *sociedade civil*, na sua vida e nas suas leis, devem reconhecer os direitos de Deus e observar os seus preceitos; c) cada homem, *enquanto membro de uma família e de uma sociedade*, deve adorar, agradecer, pedir e penitenciar-se em nome da sua família, da sua pátria e da grande família humana; d) *os chefes de família e os poderes civis* devem pôr debaixo da proteção de Deus a sua atividade social e os seus súditos, e participar ao culto na sua qualidade de chefes e em nome da sociedade que representam; e) *os súditos e a autoridade* (familiar e civil), reunidos às vezes, principalmente em circunstâncias mais graves, em atos de culto público e social, devem prestar a

Deus a sua homenagem de adoração e submissão, pedir auxílios especiais e agradecer benefícios sociais especiais.

361. COROLARIO. — Da obrigatoriedade do culto externo e público, se deduz a necessidade de templos, cerimônias e dias dedicados a este culto. E como o culto é dirigido a Deus, Ser Supremo e supremo Benefetor, é justo e conveniente que a Ele consagremos do melhor que possuímos em bens e em talentos (e que tudo é dom recebido de Deus), para significar a nossa suma veneração e gratidão.

362. NOTA. — A Oração de Petição.

Oração, em sentido geral, é uma elevação da alma a Deus. Neste sentido, qualquer ato de culto (adorar, agradecer...) é uma oração. Na oração de *petição*, imploramos de Deus suas graças e os auxílios de que necessitamos. Sob a influência de Kant, vários Racionalistas consideraram esta oração como *ilícita* por ser ofensiva a Deus e contrária aos seus atributos, ou como *inútil* por ser ineficaz.

Esta questão será estudada *ex professo* na exposição da moral católica. Por agora, apenas breves observações. (554)

1) A oração de petição é *possível*, pois o homem precisa de auxílios e Deus, onipotente, sábio, bom e Providência, pode, sabe e quer auxiliar o homem.

2) Que, geralmente, para recebermos os auxílios divinos devemos pedi-los, é *conveniente*: por parte de Deus, pois a oração de petição põe em relêvo e nos faz conhecer e confessar os atributos divinos; por parte do *homem*, pois nos faz tomar consciência mais íntima das nossas necessidades e reconhecer melhor que os auxílios de Deus são dons gratuitos. Isso facilita o cumprimento dos nossos deveres de justiça, de gratidão, de submissão, de confiança para com Deus e desenvolve em nós o amor filial e a nossa união com Deus, nosso Pai. Deus, na sua liberalidade, nos dá muitos benefícios sem que os tenhamos pedido; mas se para conceder alguns Ele quer que os peçamos, é para utilidade nossa que assim estabeleceu. (Sto. Tomás, *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 2, in corp. et ad 3um). Logo, a necessidade da oração de petição não se opõe à Bondade de Deus, mas a manifesta melhor.

3) Nem se opõem as nossas petições à *imutabilidade* do plano eterno de Deus (JULES SIMON): porque, conhecidas por Deus desde toda a eternidade, estão, com o seu despacho, incluídas no plano; de modo que, quando agora rezamos a Deus e Ele atende ao nosso pedido, não fica mudado o plano, mas antes realizado (Sto. Tomás, *ibid.*) A necessidade de pedir para alcançar não muda o plano, como não o muda a necessidade de comer para nos alimentar, de caminhar para chegar a um lugar (Sto. Tomás, *C. Gent.*, l. III, c. 96).

(554) Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, os 17 artigos da q. 83.

4) Não deixam por isso as nossas orações de serem *eficazes* perante Deus (KANT) : porque, por uma livre determinação da Providência que ligou e coordenou certos auxílios com a sua petição, são elas uma *condição* sem a qual não obteríamos estes auxílios.

~~5) Contudo, é livremente que pedimos e é livremente que Deus nos atende. A esta *nossa liberdade* não se opõe: a) nem o fato de estarem as nossas orações incluídas num plano eterno e imutável: porque Deus, cujo poder é infinitamente eficaz, sabe mover os seres de acôrdo com a natureza de cada um e obter dêles o que quer sem violentá-los; donde, a existência de causas livres no plano não compromete a certeza e a imutabilidade dêste plano, nem vice-versa; b) nem o conhecimento infalível e eterno que Deus tem das nossas orações: porque, para Deus, que é *eterno*, i. é, não tem instantes sucessivos, não pode haver nem passado nem futuro, mas tudo Lhe é *presente na sua essência divina*; ora, para ter um conhecimento certo de um ato presente, não se requer que êste ato deixe de ser livre: o fato de eu estar vendo alguém caminhar dá-me, sim, a certeza de estar êle caminhando, mas não faz que êle caminhe necessariamente (555) logo, a certeza e infalibilidade do conhecimento que Deus tem das nossas orações e portanto a certeza de que serão feitas por nós não se opõe à liberdade com que as fazemos.~~

6) Não é *indigno de Deus* ocupar-se Êle de cada ser (JULES SIMON), como não foi indigno criá-lo, mas é prova de bondade. Nem é necessário que Deus, para atender aos nossos pedidos, perverta a ordem natural recorrendo a continuos milagres; basta, em muitíssimos casos, que escolha, em vista da oração que Êle conhece desde toda a eternidade, aquelas combinações de causas segundas que, a seu tempo, irão dar naturalmente na produção do favor pedido; e se, em alguns casos especiais, Êle quiser recorrer a uma intervenção extraordinária, não fica por isso perturbada a ordem da natureza, como veremos ao tratarmos do milagre.

7) Se *nunca Deus concedesse* o que pedimos (DIDEROT), como explicar que a humanidade toda continue ainda a se dirigir a Êle com confiança? — O que Deus quer, é o nosso verdadeiro bem; por isso, se às vezes não atende, é porque, como dizia SANTO AGOSTINHO, pedimos *mal, mala, male*, i. é, sendo maus, coisas más, e mal. Peçamos pois *boni, bona, bene*. SRO. TOMÁS resume as condições de uma oração infalivelmente eficaz nas seguintes: "*pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter*", i. é, pedir para si o que é necessário à salvação, pedir com confiança e humildade e com perseverança (II-II, q. 83, a. 15, ad 2um).

8) Pedir com estas disposições, não é egoísmo (BRUNSCHVIG), mas um ato de religião que nos faz tender ordenadamente para

(555) Certo se opõe a *dúvidoso*, não a *livre*. Certeza ou dúvida é qualidade de um conhecimento; necessidade ou liberdade é qualidade de uma causa no seu agir.

Deus, pois nos faz tender para o nosso fim último, que consiste precisamente na Bondade divina, enquanto participada e manifestada segundo a medida e o modo estabelecidos por Deus. Atender aos nossos pedidos, não é fazer-se Deus um criado a nós subordinado, mas um Pai amoroso que ajuda seus filhos a se unirem a ~~Ele, tornando-os participantes dos seus bens de acordo com a ordem~~ de Providência que a sua Vontade escolheu e que é muito conveniente (como vimos acima : 2.º) por parte de Deus e do homem. (556)

ARTIGO SEGUNDO

NECESSIDADE DA RELIGIÃO

Vimos o DIREITO que Deus tem de ser honrado e servido pelas suas criaturas e a estrita *obrigação* que tem o homem de reconhecer este direito pela prática da religião. Mas, além de um dever, a religião é para o homem uma NECESSIDADE. Somente ela pode prover eficazmente aos eternos destinos do homem, indicando o verdadeiro sentido da vida e satisfazendo a quanto há de verdadeiro, de belo e de bom nas tendências do indivíduo, da família e da sociedade. (557)

TESE XXIV. — A Religião é necessária ao indivíduo, à Família e à Sociedade.

I Parte. — Necessidade da Religião para o INDIVÍDUO.

363. Por uma tendência espontânea e incoercível da sua natureza, o homem com a sua inteligência procura a verdade, com a sua vontade quer o bem e com o seu coração anseia pela felicidade. Ora, sem a religião, é impossível mitigar esta sede de felicidade, de aperfeiçoamento e de verdade, nem mesmo quanto ao que é imprescindível a uma vida humana *racionalmente* ordenada. — Logo, a religião é necessária ao homem. — E na verdade:

1. QUANTO À INTELIGÊNCIA. — O primeiro problema que o homem quer e precisa resolver, para poder ordenar a sua vida, é o do

(556) Cfr. R. ARNOU, S. J., obra cit., pp. 286-7 e pp. 289-292.

(557) Cfr. E. DUPLESSY, *Apologétique*, Vol. I, pp. 240-279; SERTILLANGES, *Les Sources de la croyance en Dieu*, os capítulos sobre as aspirações humanas e sobre a vida social, pp. 327-644.

seu destino : que sou eu ? donde venho ? para onde vou ? qual é o caminho ? . (558)

Ora, nenhuma ciência ensina a solução d'êste problema. Não a *Ciência experimental*, que só estuda os fenômenos e suas causas próximas e não pode dizer "~~où commence la courbe du monde, ni celle de notre propre vie, et non plus où conduit cette courbe~~" (559). A finalidade da vida humana não é da alçada do telescópio ou do microscópio. Nem a *Filosofia* atela, i. é, a filosofia que não sabe subir da criação ao Criador e não inclui as relações do homem com Deus. Esta filosofia sem Deus está pulverizada em inúmeros sistemas disparatados e contraditórios. Que pode esperar a humanidade d'êste caos descentrado desesperador, sôbre o qual paira absoluta a dúvida acêrca dos princípios mais fundamentais, acêrca do bem e do mal, do homem e do seu destino ?

Somente a religião nos salva d'êste "analfabetismo da vida", na expressão de Pio XI, e nos dá a solução verdadeira do nosso problema fundamental, chave para resolver ordenadamente todos os outros.

2. QUANTO À VONTADE. — POR sua natureza, ela tende para o bem. Mas, como pode enganar-se, é necessária uma *regra* ou *norma* para discernir claramente o bem do mal; e como é também fraca, é necessário um *auxílio*.

Esta *Regra* deve ser *infallível*, *imperativa*, e deve *atingir* os nossos atos *internos*. — Tal não pode ser a *utilidade*, individual ou pública, porque utilidade e honestidade não são sinônimos; nem a lei *civil*, porque é promulgada por homens falíveis e só atinge os atos externos; nem a *ciência*, porque, como notava H. POINCARÉ, só fala ao indicativo e não ao imperativo e porque, ao colocar na mão do homem novas forças da natureza ou novas comodidades, não ensina

(558) Os maiores escritores, filósofos e poetas de todos os tempos e principalmente do nosso, foram sempre atormentados pelo problema religioso. "A questão está inexoravelmente posta diante dos nossos olhos. Como soluções, por mais que reflita, não vejo nenhuma que não termine em Deus, na alma imortal... no Cristo talvez... Tudo é mais racional que a dúvida." (OTÁVIO FEUILLET, *La Clé d'or*).

"Malgré nous vers les cieux il faut lever les yeux." (A. DE MUSSET).

"Comment vouiez-vous que l'homme vive em paix quand sa raison, chargée de la conduite de la vie, tombe dans l'incertitude sur la vie elle-même et ne sait rien de ce qu'il faut qu'elle sache pour remplir sa mission ? Comment vivre en paix quand on ne sait ni d'où l'on vient, ni où l'on va, ni ce qu'on a à faire ici-bas ? Vivre en paix dans cette ignorance est chose contradictoire et impossible. Si quelques hommes, à force de distractions et d'insouciance, peuvent s'endormir dans une telle situation, c'est une exception..." (THÉODORE JOUFFROY, *Mélanges philosophiques*, p. 338. *Apud DUPLESSY*, p. 249).

(559) A. HARNACK, *L'Essence du Christianisme*, p. 316. *Apud BUYSSÉ*, *Vers la croyance*, p. 245.

qual é o modo de usá-las honestamente (560); nem, em última análise, a *própria consciência*, porque, embora seja a regra próxima subjetiva dos nossos atos, para ser "reta e objetiva" deve ela também ser regulada pela *lei moral natural*, a qual só se pode apresentar a nós como obrigatória, absoluta e universal, impondo a distinção entre o bem e o mal, a proibição de fazer o mal e a espera de uma sanção definitiva, por ser uma participação e o porta-voz de uma lei superior, a *Lei Eterna*, que dirige as criaturas para o seu fim último.

Este *Auxílio* para fazer o bem e evitar o mal não pode provir unicamente dos *homens*, pois todos precisam dêle; nem apenas da *lei civil*, que atinge só os atos externos e é incapaz de aplicar sanções proporcionadas e suficientes para uma alma imortal; mas somente *d'Aquêle* que deu a regra, que pode mover eficazmente a vontade humana sem violentar a sua liberdade e que tem a eternidade para premiar ou castigar.

Logo é só em Deus que pode a nossa vontade encontrar a regra e o auxílio necessários para a sua atividade: o que supõe as relações entre o homem e Deus, i. é, a religião. (561)

3. QUANTO AO CORAÇÃO. — A tendência incoercível do coração humano para uma felicidade perfeita e sem fim, já o vimos (n.º 349), não pode encontrar o seu objeto concreto senão em Deus, seu fim último. As desgraças e os sofrimentos desta vida não encontram verdadeiro lenitivo e verdadeira solução, senão na esperança de uma outra vida, onde serão amplamente compensados. A alma humana, deixada a si mesma, sente agitar-se nela a tempestade dos mais loucos desejos e a tirania das paixões desenfreadas. Somente a religião, bem compreendida e bem praticada, trazendo à consciência a luz que lhe permite discernir a legitimidade de cada desejo e fornecendo à vontade a energia necessária para disciplinar esta multidão amotinada, pode acalmar êste tumulto e estabelecer de um modo duradouro a *tranquilidade da ordem*, que gera a paz e a alegria. A experiência o ensina, os homens verdadeira e profunda-

(560) H. POINCARÉ, *Dernières Pensées*, Paris, 1926, p. 247. — Cfr. em L. SULLEROT, *Le Problème de la Vie...* os capítulos L'Irréligion de L'Avenir e La Nouvelle Idole, pp. 204-288, onde o Autor expõe e refuta os vãos esforços do clientismo para construir uma moral sem Deus. — Vejam outras citações em LEONEL FRANCA, *Ensino Religioso e Ensino Leigo*, Rio, 1931, páginas 14-19.

(561) Oxalá! não viesse a experiência confirmar tão amiúdo êstes versos de A. BARBIER (*Iambes*, Terpsichore, I)

"Quando on ne croit à rien que faire de la vie?...
Il faut l'user enfin à force de luxure,
Jusqu'au jour où la mort, passant par aventure,
Et la trouvant courbée et vaincue à moitié,
Dans le fossé commun la poussera du pied."

(Cit. em DUPLESSY, *Les Apologistes Laïques au XIX siècle*, Paris, Beauchesne, 7.ª edic., 1910, p. 157).

mente religiosos gozam, mesmo na adversidade, de uma alegria e de uma paz interior inalterável. (562)

Logo é somente nas suas relações com Deus, na religião, que o coração humano pode encontrar a satisfação dos seus anseios, ainda imperfeita e incompleta, é verdade, neste vale de lágrimas, mas total e perfeita ao alcançar o seu fim último, Deus, para o qual o conduz a religião.

364. OBSERVAÇÃO. — A um dever tão importante mas tão incômodo às paixões, qual é o dever religioso, opuseram, como era de esperar, inúmeros pretextos: que não faltam homens honestos sem religião; que há muitos homens religiosos e crentes com graves defeitos; que a religião é boa para as mulheres, para as crianças ou para os velhos; que a religião, com

(562) Cfr. SULLEROT, *La Vie Chrétienne*, v. I, pp. 5-6.

"Heureux, trois et quatre fois heureux ceux qui croient ! Ils ne peuvent sourire sans compter qu'ils souriront toujours, ils ne peuvent pleurer sans penser qu'ils touchent à la fin de leurs larmes." CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, III, v. 6.

"La vie de l'âme sincèrement religieuse est une fête continuelle." GUYOT, *Faut-il une religion ?*

Reconhecem-no os próprios incrédulos: "La possession de la vérité donne la joie". (G. FLAUBERT, *La Tentation de Saint Antoine*). "Je ne suis pas de ceux que la foi a touchés... Ceux qui croient sont heureux, et j'envie leur bonheur." (MAXIME DU CAMP, *La Charité privée à Paris*, p. 5).

O célebre cançonetista francês, THÉODORE BOTREL, exprimiu os sentimentos do crente e fêz bem a mais de uma alma com as suas conhecidas estrofes intituladas: *La chanson de l'écho* :

Rôdant triste et solitaire,
 Dans la forêt du mystère,
 J'ai crié, le cœur très las :
 "La vie est triste ici-bas !"
 L'écho m'a répondu : *Bah !*

Puis, d'une voix si touchante :
 "Echo ! la vie est méchante !"
 L'écho m'a répondu : *Chante !*

"Echo ! écho des grands bois !
 Lourde, trop lourde est ma croix !
 L'écho m'a répondu : *Crois !*

"La haine en moi va germer :
 Dois-je rire ou blasphémer ?"
 Et l'écho m'a dit : *Aimer !*

Comme l'écho des grands bois
 M'a conseillé de le faire,
 J'aime, je chante et je crois.
 ...Et je suis heureux sur la terre !

(*Apud* DUPLESSY, *Apologétique*, I, pp. 248 e 256-7).

sua vida futura, faz desprezar a felicidade terrestre e os esforços para o progresso... Para responder a estas e semelhantes objeções, é necessário ter presentes as seguintes observações:

a) Deve-se atender ao *conjunto* e não exclusivamente a *casos excepcionais*; ~~atender também às circunstâncias: em condições~~ ~~fáceis de vida~~ poderá o incrédulo ter uma conduta parecida com a do crente; mas nos momentos difíceis, nas crises ou tentações mais violentas e mais duradouras, no cumprimento de deveres mais obscuros e mais pesados, o crente, melhor armado que o incrédulo, sobressai, e é nêle que a massa instintivamente confia.

b) As virtudes dos incrédulos não nasceram nem se desenvolveram *fora* de toda influência religiosa, pois os princípios morais e religiosos, introduzidos na sociedade pelo cristianismo, criaram uma herança e uma atmosfera, da qual se beneficiam necessariamente também os incrédulos e muitos dêles tiveram até uma educação religiosa. (563)

c) É preciso comparar o conjunto dos irreligiosos com o conjunto dos religiosos, e não os melhores dos incrédulos com os piores dos que se dizem crentes; querendo alguém considerar somente as elites, faça a comparação com os Santos e perceberá logo a imensa superioridade que dão as convicções religiosas na aquisição das virtudes.

d) As faltas e defeitos dos crentes não são cometidos *em virtude* dos princípios religiosos, mas contra êles: uma fé mais firme os teria feito evitar; os defeitos dos incrédulos, pelo contrário, são a consequência lógica da falta de religião. O que é que enche as prisões de criminosos comuns, a religião praticada ou a falta desta prática?

e) Reconhecer que cada classe de pessoas (mulheres, crianças, homens, ricos, pobres...) tem uma necessidade *especial* da religião, longe de se opor à necessidade universal da religião, prova tão somente que às razões *gerais* vêm acrescentar-se outras *mais especiais*, provenientes das diversas condições em que se pode achar o homem e que exigem virtudes especiais.

f) Não é verdade que a crença religiosa leve o homem à *inação*: não é a idéia da Providência, mas sim, a do fatalismo (ao qual conduz logicamente o ateísmo), que pode paralisar a iniciativa

(563) Afirmam-no os próprios incrédulos: "Nous gardons encore, confessava RENAN, la sève morale de la vieille croyance, sans en porter les chaînes scientifiques (?). A notre insu, c'est souvent à ces formules rebutées (de la foi) que nous devons les restes de notre vertu..." E LE DANTIC: "Heureusement, l'athée le plus raisonneur ne raisonne pas tous ses actes: il mourrait. Il agit instinctivement suivant la nature, il obéit à sa conscience, sans se demander si sa conscience est d'accord avec la logique. Je suis heureux d'avoir à côté de mon athéisme logique une conscience morale résultant de quantité d'erreurs ancestrales (?), et qui me dicte ma conduite dans des cas où ma raison me laisserait noyer." (Apud SULLEROT, *Le Problème de la Vie...*, p. 194).

humana. A religião cristã ensina que o homem deve ser o *colaborador* de Deus, na obra criadora como na obra redentora. A certeza do apóio divino e a esperança da vida futura, longe de serem um obstáculo ao progresso, constituem, pelo contrário, uma ~~fonte inesgotável de energia moral, que impelle sempre para o melhor, no~~ indivíduo como na sociedade, no progresso material como no espiritual e moral. Aí está a história do Cristianismo para o comprovar. Quem mais que os sábios, que eram crentes, fêz dar à ciência passos mais largos e mais úteis? Quem manifestou maior zelo e desenvolveu maiores esforços nos seus empreendimentos, quem conseguiu maiores realizações nas obras de misericórdia corporal e espiritual em benefício de toda a humanidade, do que a Igreja e os Santos? Não é, porventura, entre os descrentes que grassa, mais alarmante, o contágio do desalento e dos suicídios? (564)

II Parte. — Necessidade da Religião para a FAMÍLIA.

365. O fim direto e primário da família, instituição natural, é a conservação do gênero humano pela procriação e educação humana (física, intelectual e moral) da prole. Entre os componentes da família, espôso, espôsa e filhos, existem necessariamente *relações*, que devem ser reguladas por *deveres*: deveres entre os cônjuges, deveres dos pais para com os filhos e dos filhos para com os pais. — Ora, sem Deus e a religião, o cumprimento destes deveres não encontra nem fundamento nem motivo logicamente racional. — Logo a religião é necessária à família. (565)

1. Os esposos devem-se mútuo afeto e fidelidade até a morte, coisa geralmente fácil nos incios, mas que, quando o tempo gastou a beleza e o encanto, requer *sacrifícios*: renúncias às inclinações e preferências pessoais, esforços continuados para acomodar-se e suportar os defeitos, resistência a inconstâncias e a paixões nascentes... Ora, quem não crê em Deus e não tem religião, não pode encontrar motivos logicamente racionais para submeter-se a estes sacrifícios; pelo contrário, admitindo só a matéria, seguirá as tendências egoísticas da matéria e das paixões; donde, separações e divórcios. Logo é necessária a religião para os esposos, a fim de poderem logicamente cumprir os seus deveres. (566)

(564) Cfr. DUPLESSY, *obra cit.*, pp. 247-256; SULLEROT, *obra cit.*, pp. 186-196. Sobre as benemerências do cristianismo em todos os campos do progresso voltaremos mais de espaço ao tratar da Igreja.

(565) Cfr. DUPLESSY, *obra cit.*, pp. 258-264; SERTILLANGES, *obra cit.*, pp. 435-475.

(566) Afirma-o também o incrédulo PROUDHON: "Nous n'avons pas remplacé ce sentiment profond de morale intérieure qu'on appelait sentiment religieux, qui donnait un caractère si haut à l'homme, à la femme

2. Os PAIS, *para serem pais*, devem também ^{3.} sujeitar-se a sacrifícios não pequenos: a maternidade traz dores e desvelos, a paternidade traz encargos e responsabilidades, a educação dos filhos exige dedicações de ordem não só física mas principalmente moral. Ora quem não tem religião não encontrará logicamente motivos racionais para sujeitar-se a estes sacrifícios. ~~Como poderá logicamente ocupar-se da formação moral de seus filhos, quem não crê em Deus, nem na alma, nem na immortalidade? É somente a religião que ensina aos pais a considerarem seus filhos, não como distração ou bonecos vivos com quem brincar, mas como depósito sagrado de que Deus lhes pedirá conta.~~ (567)

3. Os FILHOS, desde a idade em que se lhes vão esclarecendo as noções do bem e do mal, em que vão contraindo hábitos bons ou maus, devem ser orientados e educados. Mas educar é plasmar o homem, o que é impossível sem lhe incutir convicções sólidas acêrca dos seus supremos destinos e sem lhe robustecer o caráter com uma vontade firme, i. é, sem resolver o problema da vida nas suas relações com Deus e a eternidade e sem fornecer normas eficazes de conduta: questões todas, de ordem filosófico-religiosa. (568) Logo os filhos precisam da religião, e desde o uso de razão.

et à la famille. Misérables, qui croyez que cela se remplace avec de la critique et des phrases." (EM DUPLESSY, loco cit.).

(567) "De leurs fruits, comme l'arbre, ils se font un honneur;
Un fils est à leurs yeux un tribut au Seigneur,
Un serviteur de plus pour servir le grand Maître,
Un oeil, une raison de plus pour le connaître,
Une langue de plus dans le chœur infini
Par qui, de siècle en siècle, il doit être béni."

LAMARTINE, *La Chute d'un ange*.

"Élever avec elle un être aimé comme elle,
Vivre tout deux penchés sur cette âme immortelle,
Deviner chaque instinct pour le purifier,
Epler chaque élan pour le fortifier,
Nous agrandir nous-mêmes en cette sainte tâche,
A lui servir d'exemple aspirer sans relâche,
Et, nous affermissant ensemble au droit chemin,
Vers Dieu monter tous trois en nous donnant la main!"

E. LEGOUVÉ, *Un jeune homme qui ne fait rien*.

Citados em DUPLESSY, loco cit. — Tal é a verdadeira concepção da função de um pai e de uma mãe, e esta concepção é religiosa.

(568) "E aí temos porque todos os grandes educadores, antigos e modernos, vêem entre a religião e a pedagogia um nexo incindível, e em toda a obra educadora, uma obra essencialmente religiosa." LEONEL FRANCA, obra cit. p. 20 (Cfr. *ibid.*, citações de vários pedagogos).

E os próprios racionalistas têm a mesma convicção: "L'étude de la religion est essentielle à la jeunesse. Pour bien élever ma chère petite

Esta educação moral e religiosa, não a podem suprir a simples instrução e a ciência. Uma triste experiência em vários países o tem confirmado, com desastrosas conseqüências sob o ponto de vista doméstico e social. (569)

~~Impõe-se pois a Conclusão: sem a prática dos deveres religiosos, é impossível o cumprimento dos deveres familiares e, por conseguinte, o aconchego de uma família verdadeiramente humana.~~

III Parte. — Necessidade da Religião para a SOCIEDADE.

366. A finalidade direta da sociedade civil é procurar o bem comum temporal dos seus membros. Para alcançar esta finalidade se requer necessariamente a *cooperação ordenada das vontades*, e para obter esta cooperação é necessário:

- 1) que haja uma autoridade legítima, sem abusar do poder;
- 2) que os súditos sejam obedientes;
- 3) que haja leis equitativas e que sejam observadas;
- 4) que sejam praticadas as virtudes sociais.

Ora nenhuma destas condições é lógica e moralmente possível, sem a observância da lei moral natural, reconhecida como obrigatória em consciência; e é logicamente impossível reconhecer a obrigatoriedade da lei natural e observá-la, sem reconhecer por Supremo Senhor e Legislador a Deus, Autor da lei natural e Fonte da sua obrigação, i. é, sem religião.

Logo a Sociedade necessita da religião para alcançar sua finalidade. (570)

fille, je n'ai pu trouver, après de longues recherches, de livre comparable au catéchisme... Toute éducation bien faite repose sur la religion." DIDEROT (*Apud DUPLESSY*, p. 263).

(569) Cfr. L. FRANCA, *obra cit.*, o cap. II, onde com abundantes estatísticas de várias nações nos faz ver a que descalabro social conduz a educação leiga.

Esta necessidade do ensino da moral e da religião, mesmo nas Universidades, é cada vez mais sentida e afirmada. Por ex., a Comissão formada por delegados de várias Universidades reunidas em Yale, em 1945, declarava: "O aspecto religioso da vida humana é tão importante que uma Universidade que negligencia este ensino falta gravemente para com os seus estudantes..." Cfr. a Revista Canadense *Relations*, set. de 1945: *Yale revient à la Religion*.

(570) Cfr. DUPLESSY, *obra cit.*, pp. 269-279; SERTILLANGES, *obra cit.*, pp. 475-514.

1. Sem uma AUTORIDADE que tenha poder legítimo para orientar e impor a coordenação dos membros da sociedade, esta cooperação, deixada ao capricho de cada um, não poderá ser ordenada. Ora todo o poder legítimo vem, em última análise, d'Aquêlê que por própria essência e por ser Criador tem poder absoluto sobre o homem. Logo o princípio de autoridade, necessário à vida social, está essencialmente fundado sobre as nossas relações com Deus, i. é, sobre a religião. Esta idéia de que a justiça e o poder humano se exercem em nome da divindade era tão viva nos povos antigos, que muitos chegavam a divinizar os seus reis e imperadores. (571) — E quem fôr investido desta autoridade participada, se não reconhecer acima dêle uma lei superior, à qual se deve submeter, segundo a qual deve governar e será êle-mesmo julgado, não terá lógicamente nenhum motivo para não exorbitar e não abusar do poder.

2. Os SÚDITOS, por seu lado, se não reconhecerem no poder civil uma participação do poder divino, ao qual se deve obediência, se não observarem o preceito da lei moral que manda obedecer à legítima autoridade, não de se considerar em relação ao poder como uma força diante de outra força, contra a qual a revolta é legítima; donde anarquia, não cooperação ordenada.

3. Para regular as relações entre os cidadãos, requerem-se LEIS JUSTAS E EQUITATIVAS. Ora, se não houver submissão à lei moral: a) o legislador não observará a justiça (parte da lei moral) e legislará, não em vista do bem comum, mas para favorecer alguns, conforme a própria utilidade ou ambição; b) os súditos, por seu lado, não se julgarão obrigados em consciência a obedecer, mas procurarão burlar a lei sempre que o puderem fazer sem incorrer de fato na sanção. Logo, em lugar da vontade de cooperação ordenada, só ficará um regime de coação pouco eficaz para a realização do bem comum. (572)

4. Sem as VIRTUDES SOCIAIS da dedicação, abnegação, responsabilidade, caridade e justiça..., é impossível a convivência social e uma cooperação eficaz na procura do bem comum, que consiste no progresso humano, i. é, no aperfeiçoamento, não apenas físico mas também intelectual e moral, da humanidade. Ora estas virtudes não são da alçada das leis positivas humanas, e se êste bem comum não fôr considerado como entrando no plano da Lei Eterna, para cuja realização, por vontade do Criador, cada criatura humana deve colaborar, ninguém se sentirá realmente obrigado a prestar a sua colaboração, submetendo-se aos sacrifícios exigidos pela prática das virtudes sociais: que outra voz autorizada, além da lei moral, eco da voz de Deus, nos pode falar eficazmente em dever?

(571) Cfr. SERTILLANGES, loco cit., pp. 517 e segs.

(572) LEÃO XIII, Enc. *Diuturnum*; PIO XI, Enc. *Ubi Arcano*; P. PAVAN, *L'Azione della Chiesa nella vita dello Stato*, Milano, Ancora, 1946, pp. 113-116 e *L'Ordine Sociale*, Roma, Studium, 1943, n.º 146.

E quando esta voz não é dócilmente ouvida, o egoísmo individual ou de grupos torna-se o único senhor da convivência social e temos a realização, não já do bem comum, mas do *homo homini lupus*. Logo a procura do bem comum é antes de mais nada uma questão moral.

É pois evidente, que o reconhecimento dos direitos de Deus sobre nós e a observância conscienciosa da lei moral, i. é, a prática da religião, é necessária à Sociedade (573).

Esta necessidade foi sempre reconhecida e proclamada pelos homens mais eminentes, os legisladores melhor qualificados, os filósofos mais afamados, até mesmo pelos sectários. Assim, os antigos legisladores MINOS, SÓLON e LICURGO, PLATÃO, PLUTARCO, CÍCERO, MAQUIAVEL, MONTESQUIEU, VOLTAIRE, J. J. ROUSSEAU, FRANKLIN, WASHINGTON, PORTALIS, HUME, CHATEAUBRIAND, DONOSO CORTÈS, LE PLAY, etc. (574) Nos nossos dias, numerosos homens públicos e chefes de nações reconhecem a natureza moral da crise atual e proclamam repetidas vêzes a necessidade de voltar aos princípios morais cristãos.

(573) "Nenhum estado subsiste sem um *Direito*, nenhum direito sem um *Dever*, nenhum dever sem *Deus*; e reconhecer a Deus, eis a necessidade da *Religião*." (G. HERGENROETHER, *La Chiesa Cattolica e lo Stato cristiano*, vol. III, p. 223. — *Apud* PAVAN, obra cit., p. 113).

(574) Cfr. as citações em DUPLESSY, *loco cit.*, pp. 272-278. Exemplos :

"Se Deus não preside à fundação de uma sociedade, se os seus inícios forem puramente humanos, ela não escapará aos maiores males. É a vontade do Ser divino que deve constituir a lei das famílias e dos Estados." PLATÃO, *Das Leis*.

"O apêgo à religião é a mais segura garantia da grandeza de um Estado. Por isso, quem procura destruir a religião num povo, é o maior inimigo da sociedade, da qual solapa os fundamentos." MAQUIAVEL, *Do Principe*.

Ao despedir-se do povo dos Estados Unidos, depois de ter fundado e guiado a nação por tantos anos, assim se exprimia WASHINGTON: "A religião e a moral são os sustentáculos mais indispensáveis da prosperidade dos Estados. Quem quizesse abater estas duas colunas do edifício social não poderia arvorar-se em patriota. O político, quanto o homem religioso, deve respeitá-las e amá-las. Não bastaria um inteiro volume para ilustrar as relações da religião e da moral com a felicidade pública e com a felicidade individual." (WOODROW WILSON, *Washington*, trad. ital. por Déció Cinti, Milano, Dall'Oglio, 1964, p. 346).

"Quando o termómetro da religião sobe, o termómetro da repressão pública baixa, e reciprocamente, quando o termómetro religioso baixa, sobem a repressão pública e a tirania." DONOSO CORTÈS.

E os fatos da história o comprovam: a ruína e queda dos grandes impérios antigos foi sempre precedida por uma grande decadência e corrupção moral, e com o decorrer dos séculos os exemplos se foram multiplicando. (575)

(575) Tal é o juízo dos grandes historiadores. TAINÉ, por ex., apesar de incrédulo, não duvidou escrever: "En Italie, pendant la Renaissance; en Angleterre, sous la Restauration; en France, sous la Convention et le Directoire, on a vu l'homme devenir païen comme au premier siècle; du même coup, il se retrouvait au temps d'Auguste et de Tibère, c'est-à-dire voluptueux et dur: il abusait des autres et de lui-même; l'égoïsme brutal et calculateur avait repris l'ascendant, la cruauté et la sensualité s'étaient, la société devenait un coupe-gorge et un mauvais lieu." (*Les Origines de la France contemporaine, le Régime moderne*, t. II, p. 118). (Apud DUPLESSY).

É precisamente o que se verifica ainda no neo-paganismo de hoje. Estão muito longe de terem perdido a sua atualidade as palavras de LUIS VEUILLOT: "La religion est le dernier corps de garde et le dernier garde du corps... Ceux qui ne mangeront plus l'Eucharistie, mangeront le bourgeois... L'eau bénite seule éteindra le pétrole." (*Derniers mélanges*, t. I, p. 1, 2, 117) (*ibid.*).

CAPÍTULO SEGUNDO

POSSIBILIDADE, CONVENIÊNCIA E NECESSIDADE DA REVELAÇÃO DIVINA SOBRENATURAL

Tratou o capítulo precedente da religião natural. Mas, de fato, as religiões em que se divide o gênero humano se dão por reveladas. Por outro lado, os Deístas rejeitam toda a ordem sobrenatural, tendo por impossível qualquer intervenção extraordinária de Deus no mundo e em particular a revelação, por julgá-la contrária aos atributos divinos e à dignidade e autonomia da razão humana; e, por isso, afirmam que a religião deve permanecer na ordem puramente natural e nada pode conter além do que a nossa razão pode, por si mesma, descobrir. É pois necessário destruir este preconceito filosófico, estabelecendo a possibilidade, conveniência e necessidade da revelação divina sobrenatural.

ARTIGO PRIMEIRO

POSSIBILIDADE DA REVELAÇÃO

TESE XXV. — A Revelação divina sobrenatural, quer imediata, quer mediata, é possível.

367. NOÇÃO DE REVELAÇÃO. — *Revelação* (de *revelare*, remover o véu), é a manifestação de uma coisa obscura, oculta ou ignorada.

A revelação é *humana*, se quem revela fôr um homem; é *divina*, se fôr Deus. — A revelação divina é:

1) *natural*, quando a manifestação é obtida pelo exercício das faculdades naturais, com a simples luz natural da razão. Assim nos são manifestados: a existência de Deus, pela consideração dos seres do universo; os ditames da lei moral natural, pela análise da nossa natureza e das nossas relações com o Criador. — Esta revelação ou manifestação é chamada *divina*, por ser Deus quem criou o universo, quem deu ao homem a natureza e as faculdades, quem o conserva na existência e concorre na sua atividade. É revelação

divina num sentido largo, *impróprio* e *analógico*. É a única admitida pelos Deístas;

2) *sobrenatural*, quando é feita por Deus com meios que excedem as forças e as exigências da natureza e que dependem ~~unicamente da livre vontade de Deus (576), como seja:~~

(576) A ordem *natural* de um ser compreende tudo o que é devido a este ser, ou como parte *constitutiva* da sua essência ou como *propriedade* necessariamente resultante desta essência, ou como *exigência* para o exercício das suas faculdades e a consecução do fim último proporcionado a esta essência.

Portanto, é *sobrenatural* tudo o que transcende a ordem natural, i. é, o que não pertence e não é devido à natureza criada, nem como parte constitutiva da sua essência, nem como propriedade, nem como exigência, mas lhe é acrescentado *gratuitamente*. — O sobrenatural pode ser .

1) *relativo* (*secundum quid*), chamado às vezes *preternatural*, quando supera a ordem natural de determinadas naturezas, não porém de todas; assim, a imortalidade, em relação ao corpo é sobrenatural, em relação ao espírito é natural;

2) *absoluto* (*simpliciter*), quando supera a ordem natural de toda e qualquer natureza criada ou criável :

a) quer pela sua *essência, intrinsecamente* e em razão da sua entidade : é a própria *Divindade (Deitas)*, em si mesma, na vida íntima da SSma. Trindade; ou uma sua participação (a graça santificante...), que faz de nós filhos de Deus e nos ordena para a visão intuitiva e beatífica de Deus *sicuti est*;

b) quer *sómente* pelo modo como é produzido (o milagre) ou *ordenado extrinsecamente* para o fim sobrenatural (atos das virtudes naturais, ordenados para a vida eterna pela virtude teologal da caridade).

Deus, portanto, pode e deve ser considerado : a) enquanto é o *autor e o fim da ordem natural* : sob este aspecto, é conhecido pela simples razão natural como Primeiro Movente, Primeira causa, Ser necessário, Perfeitíssimo, Autor e Ordenador do universo; b) enquanto é o *autor e o fim da ordem sobrenatural* : sob este aspecto é conhecido pela fé por meio da revelação, é atingido na sua razão íntima de *Divindade* e é chamado nosso Pai celeste, o Deus da nossa salvação...

Toda revelação divina propriamente dita (*per locutionem*) é sobrenatural : *absolutamente*, pois não pertence à ordem natural de nenhuma criatura que Deus lhe venha falar e manifestar diretamente os seus conhecimentos; não porém por sua essência, intrinsecamente e em razão da sua entidade, mas só quanto ao modo como é feita, pois inclui sempre uma ação milagrosa (a própria locução divina e os sinais externos que a comprovam). Mas além disso, a revelação cristã, como ensina a Igreja, é sobrenatural : quer em razão do seu *princípio* que é Deus, enquanto autor da ordem sobrenatural da graça; quer em razão do seu *objeto próprio*, que são os mistérios da vida íntima de Deus; quer em razão da sua *finalidade*, que é de conduzir os homens à visão beatífica.

Cfr. HERVÉ, *Manuale Theol. Dogm.*, Vol. I, pp. 39-47; NICOLAU-SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa*, Vol. I, pp. 89-97; GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, pp. 89-98; FALCON, *La Crédibilité du Dogme Catholique*, pp. 92-99.

- a) por *atos milagrosos*, que manifestam a existência de Deus, seu poder, sua bondade;
- b) por *ciência infusa*: por ex., o dom das línguas;
- c) pela *luz da glória* (o *lumen gloriae*), que, segundo o ensino da teologia católica, eleva a inteligência criada, tornando-a capaz da visão intuitiva de Deus;
- d) por uma *locução*, uma *fala* propriamente dita, i. é, o ato pelo qual alguém, direta e imediatamente, manifesta a outro o seu pensamento, principalmente por meio de palavras (577). — Pode ser:

demonstrativa (*docens*), quando quem revela afirma uma verdade, da qual manifesta juntamente a evidência intrínseca; neste caso, o motivo pelo qual o ouvinte admite a verdade manifestada, não é a simples afirmação de quem revela, mas a evidência intrínseca da verdade; a esta revelação corresponde, no ouvinte, a *ciência*;

atestante (*attestans*), quando quem revela afirma uma verdade, mas em lugar de manifestar também a evidência intrínseca desta verdade, interpõe a sua própria *autoridade* (= ciência e veracidade); neste caso, o motivo de admitir a verdade revelada não é a compreensão do seu nexó intrínseco (como se dá na ciência infusa), mas a própria autoridade de quem revela. A esta revelação corresponde, no ouvinte, a *fé obsequiosa*, pela submissão plena da inteligência e da vontade a Deus revelante: da inteligência, que dá o seu assentimento absoluto à verdade revelada por Deus, Suma Verdade Infallível e Suma Veracidade; da vontade, que se submete a Deus, Autoridade Suprema. (Vejam as noções dadas nos ns. 19, 24-28.)

Para que esta *fé divina* seja possível, deve Deus, ao revelar uma verdade, manifestar juntamente e com plena certeza, que é *Ele mesmo*, Deus, quem está falando, dando à inteligência do ouvinte uma iluminação interna e extraordinária, confirmada exteriormente por algum milagre.

(577) Pode o pensamento de alguém ser manifestado também por meio de sinais, ou por meio de ilustrações mentais como acontece entre os puros espíritos. Também nestes casos se dá uma verdadeira fala ou locução, pois há realmente comunicação do pensamento feita a outro. — Tratando-se de Deus, é só metafóricamente que Lhe atribuímos uma linguagem, um falar corpóreo e sensível, pois Deus não tem corpo; mas é num sentido próprio, embora analógico, que Lhe atribuímos uma linguagem espiritual, porque realmente manifesta o seu pensamento ao homem, quer produzindo sons sensíveis exteriores ou imagens internas na fantasia, quer infundindo idéias diretamente na inteligência.

A revelação divina sobrenatural, no seu sentido próprio e rigoroso, é pois uma *locução de Deus atestante*, i. é, a *manifestação de alguma verdade, feita a nós por Deus de um modo sobrenatural por meio de uma locução ou afirmação autoritativa*. ~~É desta revelação que se trata na tese.~~

368. A revelação divina sobrenatural pode ser:

1) *imediatamente*, quando feita diretamente por Deus sem o intermédio de um homem, como a revelação feita aos Apóstolos; — ou *mediatamente*, quando feita por Deus por intermédio de um homem, como a revelação transmitida a nós pelos Apóstolos;

2) *pública* ou *particular*, conforme fôr destinada a todo o gênero humano (como a revelação cristã), ao menos a todo um povo (como a revelação judaica no Antigo Testamento), ou pelo contrário a um ou poucos indivíduos;

3) *substancialmente* sobrenatural, i. é, quanto ao seu *conteúdo*, quando as verdades reveladas superam o alcance natural da inteligência criada, quer pela sua contingência, quer pela sua natureza (os mistérios da 1.^a e da 2.^a ordem, cfr. infra, n. 377, 2.^o); — ou *só acidentalmente* sobrenatural, i. é, somente quanto ao *modo* como é feita, quando as verdades reveladas podem ser conhecidas naturalmente.

369. NOÇÃO DE POSSIBILIDADE. — Dizemos que uma coisa é possível, quando pode vir a existir. A possibilidade adequada, completa, inclui a possibilidade intrínseca (ou absoluta) e a extrínseca (ou relativa).

É *intrinsecamente* possível uma coisa, quando entre os elementos da sua essência não há contradição, podendo achar-se todos reunidos nesta essência (= sociabilidade dos elementos): pois, elementos contraditórios se anulam, e o "nada", não tendo entidade, não pode ser um "ser" e portanto nem existir. Só o *absurdo* é *intrinsecamente* impossível.

É *extrinsecamente* possível uma coisa, quando existe uma causa capaz de a realizar.

Na tese, afirmamos e demonstramos *positivamente* a possibilidade adequada da revelação.

370. ADVERSÁRIOS. — 1. Qualquer forma de *NATURALISMO*, por negar toda a ordem sobrenatural. Assim: além dos *Materialistas*, que negam a existência de Deus, e dos *Panteístas*, que não admitem um Deus pessoal distinto do mundo; os *Deístas*, que afirmam que o mundo, depois de criado, é independente e regido unicamente pelas forças e leis naturais, sem mais intervenção de Deus, ou, pelo menos, sem intervenção extraordinária e sobrenatural, a qual repugnaria à imutabilidade divina e também à dignidade da nossa razão, que

é absolutamente independente, sendo fonte e critério único de toda inteligibilidade e possibilidade e de toda verdade (*Denz.*, ns. 1703-4). (577 a)

2. Qualquer forma de SUBJETIVISMO e SENTIMENTALISMO, por adulterar o conceito de revelação, tirando-lhe o seu caráter objetivo, ~~intelectual e sobrenatural. A verdade revelada deve ser recebida sobrenaturalmente de fora do homem (= recebida de Deus) e deve ser aceita por fé, que é um ato da inteligência. Pelo contrário, a revelação, para KANT, é a voz da consciência; para SCHLEIERMACHER, é a consciência das nossas relações com o Infinito; para SABATIER e os *Protestantes Liberais* é o conhecimento progressivo de Deus na consciência religiosa; para os *Modernistas*, é a consciência das nossas relações com Deus (*Denz.*, ns. 2074-5); para os *Racistas*, é um certo sussuro da raça e do sangue e uma irradiação da história nacional (*Enc. de Pro XI, Mit brennender sorge*, 1927).~~

371. QUALIFICAÇÃO DA TESE. — Filosoficamente: *certa*. Teologicamente: *de fé católica*: quanto à revelação imediata, *dogma* definido no Concílio Vaticano (sessão III, can. 2; *Denz.*, n. 1807); quanto à revelação mediata, verdade contida no Símbolo de Nicéia (*Denz.*, n. 86) e ensinada pelo magistério ordinário (*Denz.* n. 1792).

I Parte. — Possibilidade da revelação imediata.

372. ARGUMENTO. — O ato da revelação imediata compreende os três elementos seguintes: *Deus* que revela, o *homem* a quem é feita a revelação e a *verdade* que é revelada. — Ora nenhum destes três elementos implica contradição. — Logo a revelação imediata é possível. — Com efeito:

1) POR PARTE DE DEUS, a revelação consiste na manifestação de uma verdade feita ao homem, de tal modo que este possa reconhecer com certeza ser Deus quem está revelando. Onde, repugnaria a revelação, se esta manifestação fôsse uma coisa impossível a Deus ou estivesse em oposição com algum atributo divino. Ora não é coisa impossível a Deus nem se opõe a nenhum atributo divino, mas é, pelo contrário, muito conveniente a todos:

a) Deus é *omnipotente*; ora o homem pode manifestar a outro o próprio pensamento (e de fato, o manifesta a cada instante, conversando com seus semelhantes) e é de Deus que recebeu este poder; logo também Deus o deve ter, mesmo se para exercê-lo deva agir

(577a) Para uma breve síntese histórica do Deísmo, cfr. TODOL, *Filosofia de la Religión*, Gredos, Madrid 1965, pp. 17-45.

no homem de um modo milagroso, pois, como veremos, Deus pode fazer milagres;

b) Deus é *sapientíssimo*; logo sabe infinitas verdades mais que o homem e conhece melos aptos para comunicá-las; e como Criador, imediato e ativamente presente em todo o nosso ser, pode mover todas as nossas faculdades, quer produzindo no nosso ouvido o mesmo efeito que as ondas sonoras causadas pela palavra humana, quer suscitando diretamente na nossa imaginação imagens novas ou novas combinações de imagens, quer mesmo agindo imediatamente na nossa inteligência e iluminando-a com idéias novas ou novas comparações de idéias (novos juízos), que sejam aptas para exprimir a verdade que Ele quer manifestar (Cfr. Sto. Tomás, II-II, q. 173, a. 2);

c) nem faltam *finalidades dignas da bondade divina* e do seu amor: Deus revela, não para corrigir a sua obra criadora, mas para ajudar, restaurar e elevar a natureza humana, proporcionando ao homem um meio fácil e seguro de conhecer com plena certeza a religião natural, e conferir-lhe uma dignidade mais elevada e uma união mais íntima com a própria divindade, pelo conhecimento dos mistérios e pela destinação a um fim sobrenatural; uma manifestação de Deus mais perfeita, gera uma glorificação maior;

d) a *majestade divina* não perde nada com a revelação, como nada perde na criação: não rebaixa a sua dignidade um superior, quando por motivos nobres ajuda seus inferiores;

e) a *imutabilidade* de Deus não se opõe à revelação, como não se opõe à criação, porque a revelação entra desde toda a eternidade no plano da providência: enquanto ato divino, a revelação é eterna, o seu efeito porém nas criaturas se dará como e quando a vontade divina livremente decretou. Deus é causa perfeita e sempre em ato, pois é puro ato absolutamente independente e é por essência a sua própria atividade (n.º 276, 1.º); ora a causa enquanto tal, i. é, enquanto produtora do efeito, é ativa e não passiva, dá e não recebe, produz portanto o efeito mas ela mesma não muda; e se esta causa está sempre em ato, não precisa para agir (e para revelar) passar da potência para o ato (n.º 278, III *Objeção*);

f) finalmente, é evidente que Deus, na revelação, pode *fazer-se reconhecer pelo ouvinte* e dar-lhe a certeza da origem divina da verdade revelada, quer iluminando-lhe a inteligência internamente e de um modo extraordinário e superior ao modo natural (por ex., agindo imediatamente na inteligência sem passar pelos sentidos nem pela imaginação), quer falando por meio de sinais ou palavras sensíveis milagrosamente produzidas, quer operando milagres externos em confirmação da origem divina da revelação, como, por ex., fez Deus com Moisés no Monte Horeb (*Êxodo*, III, 1-6 e IV, 1-10). (578)

Logo, por parte de Deus, a revelação imediata é possível.

373. 2) **POR PARTE DO HOMEM**, a revelação consiste em receber um ensino de Deus e em admitir, vital e racionalmente, por fé divina, a verdade ensinada. Donde, repugnaria esta revelação, se o homem não pudesse ser instruído por Deus, ou se a recepção deste ensino viesse opor-se à vitalidade e imanência do seu conhecimento ou às exigências, à dignidade e autonomia legítima da sua razão. — Ora:

a) *pode o homem ser instruído por Deus*, como pode ser instruído por outros homens (e o está sendo de fato em todos os ramos do saber), e pode, como acabamos de ver, reconhecer que é Deus quem revela; logo pode admitir por fé divina o ensino de Deus, como admite por fé humana o dos homens;

b) *receber de Deus uma verdade, não se opõe à vitalidade e imanência do nosso conhecimento*, assim como a elas não se opõe o receber uma verdade de outro homem ou o influxo de um objeto exterior a nós que vem determinar as nossas faculdades, pois Deus move as faculdades conforme a natureza delas por meio de imagens ou de idéias: a reação a estas recepções e a estes influxos (reação, em que consiste o conhecimento, n. 85) é sempre um ato vital e *imanente*, como vimos ao refutar o idealismo (n. 51); o ato de fé divina, ato positivo da nossa inteligência, feito sob o influxo da vontade (e da graça), com o qual admitimos a verdade revelada por Deus, no seu processo natural e psicológico, é idêntico ao ato de fé humana, com o qual admitimos a afirmação de um homem de cuja autoridade (ciência e veracidade) temos certeza;

c) a aceitação da verdade revelada por Deus *não se opõe à dignidade, às exigências e à autonomia legítima da nossa razão*. A inteligência tem por objeto a verdade, e o conhecimento de uma verdade é para ela um aperfeiçoamento; para uma inteligência *limitada* como a nossa, nada há de humilhante em ser ajudada por uma inteligência superior, como não é humilhante para os olhos o auxílio do telescópio e do microscópio. Quem considera humilhante ser discípulo de um mestre abalizado? Porque o havia de ser, quando este mestre é Deus? A revelação divina é, pois, um auxílio que robustece a fraqueza da nossa inteligência e dilata os limites do seu conhecimento, enriquecendo-a com verdades novas ou conhecidas melhor e mais facilmente. — As exigências e a autonomia legítima de uma inteligência limitada não podem consistir em não receber ensinamentos de outras inteligências, mas em não ser obrigada a aceitá-los sem ter a certeza de que são verdadeiros. Tem esta certeza, quando chega a ter evidência. Mas a evidência pode ser *intrínseca* (= da verdade em si mesma) ou *extrínseca* (= da autoridade da testemunha). Donde, por dois processos pode a razão chegar a esta certeza. Ambos são racionais, pois em ambos a razão

vê que o perigo de errar está eliminado pela evidência ou da verdade em si mesma, ou da autoridade de quem a afirma (ns. 20 e 24). Na revelação divina, é o segundo processo que é aplicado: conhecida com certeza, pelos sinais milagrosos que a acompanham, a origem divina de uma revelação, admitimos a verdade revelada, baseados na infalibilidade e veracidade infinita de Deus, motivo racionalmente suficiente para a mais firme das certezas (n.º 27).

Logo, por parte do homem, a revelação imediata é possível.

374. 3) POR PARTE DAS VERDADES que possam ser reveladas, não há evidentemente repugnância nenhuma: além das verdades que por sua natureza são inacessíveis às forças naturais da nossa razão (os mistérios, de que tratará a tese seguinte), existem muitas outras, que ignoramos totalmente, ou só conhecemos confusamente, e somente depois de muito esforço e com perigo de erro; pode, portanto, Deus, que as conhece, manifestá-las pela revelação. — Estas verdades reveladas, embora sejam conhecidas por Deus e pelos homens de um modo e com uma profundidade diversa, contudo, pelo fato de serem recebidas na inteligência humana, não ficam alteradas ou deformadas quanto à sua significação. Podemos, pois, com elas ter de Deus e de sua natureza um conhecimento verdadeiro, embora analógico.

É portanto evidente, que a revelação imediata é positiva e adequadamente possível.

II Parte. — Possibilidade da revelação mediata.

375. ARGUMENTO. — Na revelação mediata, Deus faz a revelação imediatamente a um (ou alguns) determinado homem, a quem constitui seu legado ou intermediário, para que transmita aos outros homens as verdades que lhe foram reveladas, de modo que os homens possam e devam aceitá-las como palavras de Deus. — Ora isso é possível:

a) Deus pode evidentemente servir-se de intermediários para manifestar verdades ou preceitos aos homens, pois os próprios homens o fazem. — Não há nisso, por parte de Deus, nenhuma injustiça, pois sendo a revelação um dom gratuito, nenhum homem tem direito a ela; pode, portanto, Deus fazê-la a quem quiser e ninguém pode recusar-se a aceitá-la pelo fato de não ter sido feita a ele diretamente. — Nem se torna impossível a salvação por parte daqueles a quem não chegar a transmissão da revelação, pois a ignorância invencível não é culpável; e como veremos nos tratados sobre a Graça e os Novísimos, para a salvação basta a observância da lei como cada um a puder conhecer e um mínimo de

crença explícita, que Deus não recusa a nenhuma alma de boa vontade; (579)

b) o INTERMEDIÁRIO pode ter certeza acêrca da sua missão, pois Deus pode revelar-lhe que o constitui o seu legado com o direito e o dever de transmitir aos outros homens as verdades a êle reveladas e pode, ~~por meio de milagres, tornar manifesta aos outros homens a autenticidade desta missão;~~

c) a TRANSMISSÃO pode ser feita fiel e integralmente, pois Deus pode assistir o seu legado e preservá-lo de qualquer êrro, como pode também instituir uma autoridade infalível com a missão de conservar intactas e de propagar através dos séculos as verdades reveladas ao legado e por êle transmitidas; — pode Deus confirmar com milagres esta transmissão, de modo a garantir a sua autenticidade e integridade;

d) os HOMENS, por meio dêstes milagres, reconhecendo o intermediário como verdadeiramente enviado de Deus e, portanto, a origem divina da sua mensagem, podem admitir esta mensagem com um ato de fé divina, por ser palavra de Deus.

Logo, a revelação mediata é possível.

376. NOTAS. — I. Na *fé humana* a autoridade da testemunha deve ser antes verificada e demonstrada; na *fé divina*, pelo contrário, esta autoridade é evidente por si mesma, pois quem afirma a verdade revelada é o próprio Deus, que não pode nem se enganar nem nos enganar. Bastará, portanto, verificar e demonstrar o *fato da revelação*, i. é, que Deus de fato revelou tal ou tal verdade. Para isso, não é necessário que Deus faça milagres diante de cada um daqueles a quem fôrem transmitidas as verdades reveladas; mas é suficiente que os tenha feito no início da transmissão e que possa constar com certeza da sua realidade histórica.

II. O *objeto* da revelação pode ser constituído ou por verdades *naturais* acessíveis à nossa razão, ou por verdades *sobrenaturais* (= *mistérios*), que excedem as forças naturais de qualquer inteligência criada. Nos dois casos, o processo da fé divina é o mesmo, tem sempre o mesmo motivo formal (a autoridade de Deus), e por conseguinte, também a certeza, quanto à *firmeza da adesão*, é

(579) Este mínimo é indicado por S. PAULO na sua Epístola aos Hebreus (XI, 6) : "Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit." Trata-se de uma crença em Deus, como autor da *graça* e remunerador *sobrenatural*, i. é, crer (ao menos em confuso) que Deus se comunicou aos homens e que os premará, de um modo superior às exigências da natureza humana (Cfr. HERVÉ, obra cit., vol. III, p. 344). A quem não ouviu a pregação evangélica e está com boa vontade, Deus proporclona esta crença quer por inspirações de sua graça, quer por revelações particulares, quer até por milagres; de modo que ninguém se condena sem pecado. (Cfr. HERVÉ, *ibid.*, p. 206-7; SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 14, a. 11, ad lum; PIO IX, em DENZ. 1648 e 1677).

a mesma. Contudo, para desfazer os erros e as confusões do racionalismo, trataremos da revelação dos mistérios na tese seguinte.

III. É evidente que Deus pode revelar aos homens *preceitos* positivos, i. é, que não se podem deduzir necessariamente da nossa natureza, ~~mas que procedem da vontade livre e positiva de Deus~~, como, por ex., o preceito de receber o batismo. — Com efeito, nenhuma dificuldade há por parte do preceito em si mesmo, pois não vem destruir a liberdade física do homem, mas orientar o seu exercício; nem por parte do homem, súdito de Deus; nem por parte de Deus, soberano senhor do homem. Antes, é muito conveniente esta revelação, pois os preceitos divinos positivos, além de nos fazerem reverenciar a autoridade divina, esclarecem e determinam o modo de cumprirmos a própria lei natural.

TESE XXVI. — Não se pode demonstrar a impossibilidade da existência de mistérios sobrenaturais de primeira ordem; nem, se existem, a impossibilidade da sua revelação.

377. NOÇÃO DE MISTÉRIO E SUAS ESPÉCIES.

Mistério (do grego *musterton*, escondido) significa, em sentido *geral*, uma verdade ou uma coisa oculta, escondida, desconhecida. — Os mistérios podem ser:

1) *naturais*, quando pelo menos a sua existência pode ser conhecida *sem* auxílio de uma revelação sobrenatural. Assim:

a) alguns fatos ou seres naturais, cuja *existência* ignoramos unicamente por não estarem, até agora, manifestos aos nossos sentidos: o número de estrelas, o que se acha no fundo do mar ou no seio da terra, os pensamentos secretos de outras pessoas...;

b) outros fatos, conhecidos quanto à sua existência, mas cuja *essência íntima* permanece misteriosa para a inteligência humana, porque não a conhecemos intuitivamente, mas somente por abstração das coisas sensíveis: a íntima natureza da matéria, da eletricidade, da vida, da sensação...

c) algumas perfeições, cuja existência é conhecível naturalmente, mas cujo *modo íntimo de existir* supera as forças naturais de toda e qualquer inteligência criada, porque pertencem à ordem *incriada*: são os atributos divinos, cuja existência em Deus demonstramos e cuja essência conhecemos *analógicamente* pelas criaturas, permanecendo porém misterioso, para toda criatura deixada às suas forças naturais, o *modo próprio de existir*, que eles têm na natureza divina, e o *modo positivo e íntimo* como se harmonizam entre si; (580)

(580) Conhecer *positivamente* a possibilidade de uma coisa, consiste em *ver* a sua possibilidade interna, i. é, a consociabilidade dos seus elementos, compreendendo-lhe o porquê e o como; conhecê-la *negativamente*,

2) *sobrenaturais*, quando a sua *existência* (pelo menos) *não pode* ser conhecida por *nenhuma inteligência* criada, *sem o auxílio* de uma revelação sobrenatural. — Podem ser:

a) *de segunda ordem* (mistérios *imprópriamente ditos* e em sentido *largo*), quando é ~~somente a sua existência que não~~ *não* pode ser descoberta pela razão natural criada; a sua essência, depois de revelada a existência, pode ser conhecida e compreendida naturalmente na sua possibilidade intrínseca positiva: os preceitos positivos de Deus, a infalibilidade do papa...;

b) *de primeira ordem* (mistérios *própriamente ditos*, em sentido *estrito*), quando tanto a sua existência como a sua *essência* superam *absolutamente e por sua própria natureza* a capacidade de toda e qualquer inteligência criada. São verdades que a razão criada não pode, por si mesma, nem descobrir, nem, depois de lhe ser revelada a existência, compreender ou demonstrar positivamente na sua intrínseca possibilidade: assim é tudo o que pertence à *vida íntima de Deus*, em si mesmo ou na sua participação, como a SSma. Trindade, a Encarnação, a Redenção..., a vida da graça, os sacramentos, a visão beatífica, a glorificação dos corpos... (581)

Note-se bem a diferença existente entre estes vários mistérios :

— os *mistérios naturais de ordem incriada*, i. é, os *atributos divinos*, são perfeições que superam a razão criada tão somente no seu *modo de existir* em Deus e na sua *compossibilidade positiva*, mas que podem ser participadas e representadas nas criaturas, embora apenas analogicamente (= com um modo de existir diverso do modo divino); por isso, podemos conhecer naturalmente (= por meio das criaturas, sem uma revelação sobrenatural) a sua existência e, analogicamente, também a sua essência;

— os *mistérios sobrenaturais de segunda ordem* superam a razão criada tão somente quanto à sua existência, por causa da sua *contingência*, i. é, pelo fato de dependerem da livre vontade de Deus, a qual permanece para nós desconhecida, até que o próprio Deus a queira revelar; por isso, depois desta revelação podemos compreender-lhes a essência;

— os *mistérios sobrenaturais de primeira ordem* superam a razão criada *por sua própria natureza*, que é sobrenatural *intrinsecamente*, i. é, não apenas quanto ao modo de existir supereminente, sem limite nem potencialidade (como é o caso dos atributos divinos),

consiste em *não ver impossibilidade* e em resolver as objeções que se opõem à possibilidade. É d'êste segundo modo apenas, que podemos conhecer naturalmente os atributos divinos e a sua compatibilidade (cfr. n.º 224).

(581) Cfr. o Concílio do Vaticano, sess. III, cap. IV (DENZ. 1796, 1816).

mas quanto à *sociabilidade dos próprios elementos positivos* que constituem a essência dos mistérios. Estes elementos essenciais (por ex., a unicidade de natureza e a trindade de pessoas, que são os elementos essenciais do mistério da SSma. Trindade) nunca ~~podem estar unidos em alguma criatura. E como toda natureza é constituída pela união dos seus elementos essenciais, não podendo os elementos essenciais do mistério estarem unidos numa criatura, é a própria natureza do mistério que é sobrenatural e que, portanto, não pode ser participada e representada, nem analogicamente, nas criaturas. Por isso é, que estes mistérios de 1.^a ordem não podem ser conhecidos *naturalmente*, nem quanto à sua existência, nem quanto à sua essência.~~

378. ADVERSÁRIOS. — a) *Os Racionalistas*: afirmando que a razão humana é a norma suprema para o conhecimento e para a compreensão de toda e qualquer verdade, consideram como absurdo e contra a razão tudo o que estiver acima da nossa razão; donde negam a possibilidade de uma ordem sobrenatural e, por conseguinte, todo mistério sobrenatural. — b) *Os Semiracionalistas*: admitem somente mistérios de 2.^a ordem, pois pretendem que qualquer mistério pertencente necessariamente à natureza divina (como a SSma. Trindade), depois que nos fôr revelada a sua existência, pode, por meio de princípios naturais e com o progresso da filosofia, ser demonstrado com argumentos intrínsecos, que nos façam ver positivamente a sua possibilidade interna: assim, G. HERMES (1775-1831), A. GÜNTHER (1783-1863), J. FROHSCHAMMER (1821-1893).

379. POSIÇÃO DA TESE. — 1) Trata-se dos mistérios sobrenaturais de 1.^a ordem, em sentido estrito. — 2) Acerca da existência de tais mistérios (não de cada um distintamente, mas do seu complexo indeterminado, enquanto constitui em Deus uma ordem sobrenatural), discutem os autores se a nossa razão pode ou não demonstrá-la. A tese prescinde desta discussão e contenta-se com estabelecer, contra os adversários, que não se pode demonstrar a impossibilidade desta existência e que, se existem, não aparece impossível a sua revelação. É quanto basta, para que — se constar, pela revelação, que de fato existem — possamos racionalmente admiti-los, baseando-nos, porém, não em argumentos positivos intrínsecos que no-los tornem compreensíveis, mas na autoridade infalível de Deus que os afirma, i. é, admiti-los por um ato de fé na palavra de Deus.

380. QUALIFICAÇÃO DA TESE. — Filosoficamente: certa. — Teologicamente: de fé católica, implicitamente definida no Conc. Vaticano, Sess. III, can. 1 (Denz. 1816).

I Parte. — Não se pode demonstrar a impossibilidade da existência de mistérios sobrenaturais de 1.^a ordem.

381. ARGUMENTO. — O mistério sobrenatural de 1.^a ordem é uma verdade ou perfeição, que por sua própria natureza

supera absolutamente o alcance natural de toda e qualquer inteligência criada, quer quanto à sua existência, quer quanto à sua essência, i. é, à sua compreensão intrínseca. Portanto, ~~para demonstrar a impossibilidade de um tal mistério, seria preciso demonstrar: a) que estar uma afirmação acima de~~ alcance da razão criada, é o mesmo que ser *contra* a razão, i. é, absurda; b) ou que não pode existir nenhuma verdade acima do alcance da razão criada.

Ora nada disso pode ser demonstrado.

Logo não se pode demonstrar a impossibilidade da existência de mistérios sobrenaturais de 1.^a ordem.

Prova da Menor.

382. a) *Estar acima da razão criada não é ser contra a razão e absurdo.*

1) Estar uma afirmação *acima* da razão criada, significa que esta razão *não vê, nem pode ver*, se o predicado convém ou repugna ao sujeito; pelo contrário, ser *contra* a razão, significa que a razão *vê* positivamente a repugnância que há entre o sujeito e o predicado. Ora ver e não ver não são a mesma coisa. Logo estar acima da razão não é o mesmo que ser contra a razão; pode, portanto, uma afirmação estar acima da razão criada sem que por isso mesmo seja *contra* a razão.

2) Para ver e demonstrar positivamente a repugnância entre o sujeito e o predicado de uma afirmação, é necessário ter destes dois termos um conceito próprio, claro e distinto, i. é, um conceito que nos dê a conhecer os elementos essenciais do sujeito e do predicado, a fim de podermos averiguar se existe incompatibilidade entre estes elementos. Ora o mistério sobrenatural de 1.^a ordem é precisamente uma afirmação, na qual é impossível ter um tal conceito. Logo não se pode demonstrar a repugnância entre o seu sujeito e o seu predicado e, por conseguinte, nem a impossibilidade do mistério.

383. b) *Não repugna que haja verdades que superam a inteligência criada.*

1) A nossa razão é por demais limitada, fraca e sujeita a erros, para pretender ser erigida em *critério único e supremo* da inteligibilidade e da possibilidade de *todas* as coisas, de modo que só seja verdade, só exista ou seja possível, o que ela pode *compreender*. Como demonstrar que repugna a uma inteligência de ordem superior conhecer e compreender verdades, inacessíveis a uma inteligência de ordem inferior? (Cfr. Sto. Tomás, *Contra Gent.*, 1. I, c. 3). É tão somente em relação a uma inteligência *infinita*, que nenhuma verdade pode permanecer incompreensível. Por conseguinte, somente uma inteligência infinita pode ser critério supremo

e absoluto de toda e qualquer verdade; sòmente em relação a ela pode-se afirmar que o que lhe é incompreensível, não pode ser uma verdade, mas é certamente um absurdo.

2) Para poder demonstrar que em Deus não há mistérios ~~sobrenaturais, inacessíveis naturalmente à nossa inteligência, deveríamos~~ conhecer perfeita e completamente a essência divina *em si mesma*, na sua vida íntima, i. é, precisamente enquanto *Divindade* (= *sub ratione formali Deitatis*). — Ora nenhuma inteligência criada, com suas fôrças naturais, pode chegar a conhecer perfeitamente a essência divina direta e imediatamente em si mesma, mas sòmente de um modo analógico por meio das criaturas. Logo não podemos demonstrar a impossibilidade de existirem em Deus perfeições sobrenaturais, inacessíveis naturalmente à nossa inteligência.

Com efeito, no ato do conhecimento natural, o objeto deve ser recebido imaterialmente na faculdade (ns. 83-90); e como se trata de uma recepção *vital* e de uma *assimilação* intencional (n.º 85), o objeto não pode ser recebido senão conforme o modo de existir e o grau de imaterialidade da mesma faculdade. Por conseguinte, o objeto primário, próprio e proporcionado, de uma faculdade cognoscitiva, i. é, o objeto que é conhecido direta e perfeitamente como é em si mesmo, deve ter o mesmo modo de ser e o mesmo grau de imaterialidade que a faculdade; qualquer outro objeto só poderá ser conhecido por analogia com este objeto próprio e por meio dêle. Por isso, o objeto *formal próprio* da *nossa* inteligência, faculdade espiritual de uma alma existente na matéria do corpo, é a essência inteligível existente nos seres materiais e abstraída das imagens sensíveis que temos dêstes seres (n.º 74); e é sòmente por analogia com este seu objeto formal próprio, que a nossa inteligência pode conhecer outros objetos. — Ora o modo de existir (*ens a se*) e o grau de imaterialidade (*puro ato*) da natureza divina excedem infinitamente o modo de existir (*ens ab alio*) e o grau de imaterialidade (*ato com potencialidade*) de qualquer inteligência criada. Logo nenhuma inteligência criada pode ter, naturalmente, como objeto próprio e imediato, a natureza divina em si mesma (cfr. Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 12, a. 4). — É, portanto, sòmente por meio das criaturas que podemos conhecer a Deus (*ibid.*, a. 12).

Mas as criaturas são semelhanças de Deus muito *imperfeitas e incompletas*: — a) quanto às perfeições divinas que são participadas e imitadas fora de Deus, nenhum ser criado lhes pode representar o modo incrível de existir que elas têm em Deus; por isso, as criaturas só nos podem proporcionar um conceito muito analógico e imperfeito da natureza divina (*ibid.*, q. 13, a. 5): fica, assim, demonstrada a existência dos mistérios *naturais* de ordem *incrada*; — b) quanto às determinações da livre vontade de Deus e aos seus preceitos positivos, é claro que nenhuma criatura os pode representar: é, pois, evidente também a existência dos mistérios *sobrenaturais* de 2.^a ordem; — c) nem se pode demonstrar a impossibilidade de existir em Deus alguma perfeição, que *por sua própria natureza*, e não apenas pelo seu modo de existir, incrível, supereminente e

sem potencialidade, não seja, *nem analógicamente*, comunicável de modo natural às criaturas: pois não sabemos se Deus é imitável em todas as suas perfeições *positivas* (por ex., na perfeição que constitui propriamente a divindade enquanto tal, *Deltas ut sic*); é antes o contrário que parece certo ou pelo menos muito mais provável. (582) ~~Esta perfeição, não existindo de nenhum modo nas~~ criaturas, de nenhum modo (nem analógicamente) poderia ser conhecida naturalmente, nem quanto à sua existência nem quanto à sua essência; constituiria, portanto, um mistério *sobrenatural de 1.^a ordem*. Logo não se pode demonstrar a impossibilidade de tais mistérios. (583)

II Parte. — Não se pode demonstrar a impossibilidade da r e v e l a ç ã o dos mistérios sobrenaturais de 1.^a ordem.

Provada a possibilidade da revelação em geral (*tese precedente*) e suposta a existência de mistérios de 1.^a ordem, cuja impossibilidade não se pode demonstrar (*I parte da tese presente*), consideramos agora a revelação no que contém de particular, quando a verdade revelada é um mistério sobrenatural de 1.^a ordem; e afirmamos que não se pode demonstrar a impossibilidade de uma tal revelação.

384. ARGUMENTO. — A revelação de um mistério compreende: por parte de Deus, a manifestação de uma verdade que

(582) "Que existam algumas verdades divinas, as quais superam *absolutamente* a capacidade da inteligência humana, *evidentissime apparet.*" (Cfr. STO. TOMÁS, *Contra Gent.*, l. I, c. 3). — Para GARRIGOU-LAGRANGE (*obra cit.*, pp. 171-178), a existência em Deus de uma ordem estritamente sobrenatural é conclusão certa de uma demonstração *indireta e relativa aos limites naturais de qualquer inteligência criada*. Assim também, entre outros, J. FALCON, *obra cit.*, pp. 114-117. — Outros autores negam o valor apodítico desta demonstração com respeito aos mistérios de 1.^a ordem: PESCH, *Institutiones Propaedeuticae ad Sacram Theologiam*, n.º 165; NICOLAU-SALAVERRI, *obra cit.*, p. 127-129.

(583) O mistério sobrenatural de 1.^a ordem é sumamente compreensível *em si mesmo (quoad se)*. embora não o seja naturalmente para nós (*non quoad nos*). A criatura, porque finita e naturalmente perfectível *sómente* dentro dos limites do seu objeto próprio, não o pode "compreender" intimamente na sua essência, vendo-lhe o como e o porquê; Deus, porém, que conhece infinitamente a sua própria natureza divina, compreende-o perfeitamente. Donde, é mistério *para nós*, não para Deus. — Por outro lado, como o objeto da inteligência, enquanto inteligência (e não enquanto humana ou angélica), é o *ser na sua generalidade*, não parece impossível que Deus possa, por meio de um dom gratuito e sobrenatural, elevar a inteligência criada acima do seu objeto próprio, até torná-la capaz de ver e de compreender os mistérios todos, como se dar, segundo a teologia católica, pelo "*lumen gloriae*" na visão intuitiva e beatífica do céu, onde já não haverá mistérios nem para nós. (Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, I. q. 12, a. 5).

pertence à ordem sobrenatural, i. é, à própria Divindade na sua vida íntima; por parte do *mistério*, a sua expressão conveniente por meio de idéias da nossa mente; por parte do *homem*, a recepção desta manifestação, de tal modo que, por ela, o ~~homem conheça uma verdade antes ignorada e possa admitir~~ racionalmente esta verdade por um ato de fé, baseado na auto-ridade infalível de Deus que a revela.

Ora não se pode demonstrar a impossibilidade de nenhum destes elementos.

Logo não se pode demonstrar a impossibilidade da revelação dos mistérios.

Prova da Menor.

385. I. POR PARTE DE DEUS. — Tornar-nos participantes do conhecimento da sua Divindade na sua vida íntima, não é para Deus uma imperfeição; pelo contrário, manifesta a sua bondade.

É da natureza do bem comunicar-se, *bonum est diffusivum sui*, e o Sumo Bem é sumamente comunicável (Cfr. Sto. Tomás, *Summa Theol.*, III, q. 1); não vemos, pois, impossibilidade em que se comunique de um modo superior ao modo puramente natural. Nem vemos que, para isso, não possa a vontade livre de Deus ter motivos dignos: elevar e auxillar a natureza humana, premiar a fé... Logo, por parte de Deus, não vemos impossibilidade nenhuma.

386. II. POR PARTE DO MISTÉRIO. — Não vemos impossibilidade em que Deus, servindo-se de idéias, já por nós conhecidas naturalmente, possa formar uma proposição que exprima convenientemente o mistério, contanto que se possam dar as duas condições seguintes:

1) *Esta proposição deve constar de idéias* (sujeito e predicado) *já conhecidas naturalmente, cujo nexo porém supera a compreensão da razão criada.*

Isso não se afigura impossível, porque o conhecimento destas idéias, se não fôr quiditativo, mas apenas analógico, imperfeito e incompleto, não implica necessariamente poder conhecer também o nexos entre elas, pois a possibilidade deste nexos pode provir precisamente dos elementos essenciais ignorados ou não conhecidos suficientemente.

2) *Estas idéias devem ser aptas para exprimir com analogia própria* (i. é, não puramente metafórica) *o mistério sobrenatural.*

Não podemos demonstrar positivamente esta aptidão, mas nem tampouco a sua impossibilidade. O mistério consiste numa

determinada união de várias perfeições: por ex., no mistério da SSma. Trindade, a unidade numérica da natureza divina unida à subsistência em três Pessoas realmente distintas; no mistério da Encarnação, o Verbo unido à natureza humana na unidade de pessoa. Sem a revelação, nunca teríamos excogitado uma tal *sociabilidade* destas perfeições, ~~porque nunca a vemos realizada, nem é realizável nas criaturas~~: e é por isso mesmo que constitui um mistério de 1.^a ordem. Contudo as idéias que exprimem estas perfeições (natureza, unidade numérica, três, pessoa, distinção real...), já conhecidas *separadamente* antes da revelação, foram tiradas das criaturas, efeitos e semelhanças imperfeitas de Deus, e por conseguinte exprimem analogicamente, mas num sentido próprio e verdadeiro, e não apenas simbólico ou metafórico, alguma perfeição que real e verdadeiramente está em Deus. (584) Donde, é possível com as nossas idéias ter um conhecimento, analógico mas verdadeiro, de Deus, da sua natureza e dos seus atributos. Por conseguinte, não se afigura impossível que Deus possa unir estas idéias numa proposição apta a exprimir com analogia própria o mistério sobrenatural. (585)

387. III. POR PARTE DO HOMEM. — Ao receber de Deus, pela revelação, o enunciado da proposição que exprime o mistério,

a) *adquirimos o conhecimento de uma verdade que antes ignorávamos.*

Antes da revelação, conhecíamos várias idéias separadamente, que representam analogicamente perfeições divinas; pela revelação ficamos conhecendo a *existência* entre elas de um determinado *nexo* que naturalmente nunca teríamos podido descobrir. É este *nexo* que constitui o mistério. A *existência* do mistério: eis a verdade *nova*, manifestada e adquirida por meio da revelação.

A proposição com a qual revela Deus o mistério, não é para nós uma fórmula totalmente *intelligível*, como seria para alguém uma frase pronunciada numa língua que lhe é absolutamente desconhecida (como pretendem os *racionalistas*). Uma proposição é *intelligível*, quando não entendemos de nenhum modo a significa-

(584) Tais são as idéias que exprimem perfeições *simples*, as quais no seu conceito não incluem nenhuma imperfeição. Veja o que dissemos na nota 426, e STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 13, a. 3. — Cfr. também GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, pp. 151-152, 155, 190-191.

(585) "Um mistério se compõe de duas verdades... Tomemos como exemplo o mistério da SSma. Trindade ensinado pela Igreja Católica. Este mistério se enuncia com duas afirmações: 1.^o *Não existe senão um só Deus.* Este enunciado apresenta ao espírito um sentido muito claro. Tão claro é também este outro enunciado: 2.^o *Há três pessoas divinas.* O que supera a nossa inteligência, é o *nexo* que liga e concilia estas duas verdades: nisto, mas somente nisto, consiste o mistério." DUPLISSY, *obra cit.*, I, p. 339.

ção dos seus termos; é *incompreensível*, quando não entendemos o porque do nexó que os une. Ora nesta proposição do mistério conhecemos analógicamente a significação do sujeito e do predicado; compreendemos perfeitamente o que seja afirmar ou negar o predicado do sujeito: conhecemos, portanto, analógicamente a significação da proposição, i. é, do mistério revelado: por ex., a existência em Deus de uma só natureza em três Pessoas realmente distintas. Não é, pois, uma proposição ininteligível.

O que permanece obscuro e ignorado, mesmo depois da revelação, é a *essência do mistério*, i. é, a *razão intrínseca* do nexó, o *porquê* e o *como* o predicado convém ao sujeito: por ex., ignoramos porque e como é que na essência única de Deus devem necessariamente subsistir três Pessoas realmente distintas. (586) Por isso, a proposição permanece *incompreensível*. — Podemos contudo, como ensina o Concílio do Vaticano (Denz. 1796), servindo-nos de analogias tiradas das criaturas e vendo a coerência entre os vários mistérios e a ordenação de todos elles ao nosso fim último sobrenatural, não digo já compreender ou demonstrar, mas formar alguma idéa obscura da conveniência do nexó.

São dois conhecimentos bem diferentes: conhecer a existência do mistério (*an sit*) e compreender a sua natureza íntima (*cur ita sit*). Podemos ter o primeiro, sem ter o segundo, como nos acontece acerca de tantos mistérios naturais (n.º 377, 1, b).

b) *podemos admitir racionalmente esta verdade por um ato de fé na autoridade absoluta de Deus que a revela.*

É racional admitir o que sabemos com certeza ser uma verdade. Esta certeza é obtida por dois processos: quer por evidência intrínseca, que faz ver a própria verdade em si mesma; quer por evidência extrínseca, que faz ver a autoridade de alguém que afirma esta verdade sem errar nem nos enganar. É este segundo processo que se dá na revelação dos mistérios: admitimos os mistérios, não por evidência intrínseca que no-os faça compreender, mas por fé, fundando-nos na autoridade suprema e infalível de Deus que os afirma. Este ato de fé é, pois, plenamente racional.

388. OBSERVAÇÕES. — Para resolver as dificuldades que alguns opõem à existência ou à revelação dos mistérios, além do que já foi dito na exposição e demonstração da tese, devemos ter presentes algumas observações.

I. — *Não é humilhante para a nossa razão limitada, receber ensinamentos de uma inteligência infinita, acerca de verdades que*

(586) Esta ignorância provém do modo imperfeito e puramente analógico com que conhecemos o que são e o modo de existir que têm, em Deus, as perfeições significadas pelo sujeito e pelo predicado.

superam toda a ordem natural e são conhecíveis em si mesmas tão somente por esta Intelligência. Admitir estas verdades sem compreendê-las, não é *abdicar* a nossa razão, mas, como vimos (n.º 383), simplesmente reconhecer que não é infinita como a de Deus (587); ~~nem as admitimos cegamente, mas flando-nos na evidência que delas tem Deus infalível e veraz.~~

II. — A intelligência, enquanto intelligência, tem por objeto *formal* o ser, i. é, tudo o que uma intelligência conhece, o conhece sob a formalidade de ser, entidade, realidade. Por isso, o seu objeto *adequado*, i. é, o objeto ao qual, sem repugnância ou contradição pode estender o seu conhecimento é o ser, a realidade, *em toda a sua universalidade*. Mas não se pode deduzir dêste fato, que qualquer espécie de intelligência pode, com suas próprias forças naturais, atingir e conhecer direta e imediatamente *qualquer* ser ou realidade. Assim, para que uma realidade esteja ao alcance da intelligência humana, na sua *atividade natural*, é preciso que seja representada de algum modo nas naturezas dos seres sensíveis ou delas se possa deduzir, porque somente estas naturezas constituem o objeto *próprio, primário e imediato* da nossa intelligência nesta vida (n.º 383, 2.º). É portanto somente dentro dos limites dêste seu objeto natural, que a nossa intelligência tem poder *ativo* natural de conhecer, de *progredir* e aperfeiçoar-se. Por isso, em relação a Deus, a nossa intelligência, agindo com a sua capacidade natural, pode conhecer-lhe a existência, porque é deduzível da existência dos seres materiais; pode também conhecer analogicamente os atributos divinos que estiverem representados imperfeitamente no “espelho” das criaturas; mas, porquanto *progrida*, *nunca* poderá atingir a natureza divina diretamente em si mesma. Por conseguinte, o mistério sobrenatural de 1.ª ordem, que é, sim, uma entidade, uma realidade, mas que de nenhum modo está representado nas criaturas nem delas pode ser deduzido, nunca poderá ser conhecido *naturalmente* pela nossa intelligência, nem quanto à sua existência, nem quanto à sua essência.

III. — Não se pode, contudo, demonstrar a impossibilidade, para a nossa intelligência, de ser elevada *sobrenaturalmente*, até poder conhecer uma realidade superior ao seu objeto próprio. — Esta capacidade de elevação à ordem sobrenatural, não consiste num poder *ativo*, nem numa *exigência* da nossa natureza, nem mesmo numa ordenação ou aptidão *positiva*, mas apenas na *não-repugnância* em receber de Deus tudo o que Ele quiser comunicar. É chamada pelos teólogos *potência obediencial*, enquanto a criatura, não opondo nenhuma repugnância, como que obedece à Vontade divina onipo-

(587) “Assim como um idiota daria prova de suma demência, se afirmasse serem falsas as coisas que lhe são propostas por um filósofo, porque não as pode compreender; assim e muito mais seria estulto o homem que suspeitasse serem falsas as coisas que Deus revelou, pelo fato de não as poder investigar com a sua razão.” Sto. Tomás, *Contra Gent.*, l. I, c. 3.

tente, que pode realizar nas criaturas tudo o que não estiver em contradição com a natureza delas. — Os sentidos, porque materiais, não podem conhecer senão os seres na sua concretização e individualização material; por isso, contêm em si mesmos uma repugnância ~~ou contradição de serem elevados à visão de Deus que é espiritual.~~ — Quanto à nossa inteligência, pelo contrário, porque é espiritual e pode considerar e conhecer as naturezas e mesmo a existência em *abstrato* e como *separadas* da matéria, não vemos repugnância em que seja elevada pela graça e pelo *lumen gloriæ*, até poder conhecer e ver a natureza divina em si mesma, a Existência mesma subsistente. (Cfr. Sto. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 12, a. 4, ad. 3um). (588)

IV. — A existência de mistérios numa religião revelada, longe de constituir uma objeção contra esta religião, é antes um *signal* da sua origem divina: a impossibilidade de compreendermos e de demonstrarmos os mistérios faz ver que eles não podem ser afirmações inventadas pela nossa razão, mas que procedem necessariamente de uma revelação.

A CONCLUSÃO, portanto, se impõe: *nenhum direito assiste ao racionalismo para pôr um "Veto apriorístico" à existência ou à revelação de mistérios sobrenaturais de 1.^a ordem.*

ARTIGO SEGUNDO

CONVENIÊNCIA DA REVELAÇÃO

Geralmente, os adversários da revelação (*Deístas, Racionalistas, Protestantes Liberais, Modernistas...*) não entendem afirmar que a revelação seja em si mesma uma coisa fisicamente impossível, mas a consideram impossível *moralmente*, por julgá-la oposta a alguns atributos divinos, à autonomia da nossa razão e à vitalidade dos nossos atos, ou inútil para o homem. Já na exposição das teses precedentes foi respondido a estas objeções, não será contudo inútil mostrar explicitamente a conveniência da revelação por parte de Deus e do homem e a sua grande utilidade para o homem.

TESE XXVII. — A Revelação é conveniente com respeito a Deus e ao homem; é também utilíssima ao homem.

(588) É sempre em relação ao poder de Deus, e não de alguma criatura, que pode haver potência obediencial. Em relação a Deus como *autor da ordem natural*, esta potência obediencial existe em todos os seres criados e é pressuposta para qualquer milagre; em relação a Deus como *autor da ordem estritamente sobrenatural*, existe tão somente nas criaturas inteligentes, as únicas que não contêm em si mesmas repugnância para esta ordem.

389. NOÇÕES. — *Conveniente*, é aquillo que não está em desarmonia, mas antes é consentâneo e condiz bem com a perfeição da natureza de algum ser, quer lhe seja devido, quer seja um dom gratuito. — *Útil*, é aquillo que traz alguma vantagem ou é meio para algum fim. — Em relação a Deus, a revelação é conveniente, mas não útil, porque, sendo Deus infinito e puro ato, nada pode adquirir; em relação ao homem é conveniente e também útil.

390. QUALIFICAÇÃO DA TESE. — Filosoficamente: *certa*. Teològicamente: *dogma definido* no Conc. do Vaticano (*Denz.* 1807).

I Parte. — Conveniência da Revelação com respeito a Deus.

391. É conveniente com respeito a Deus, o que não se opõe aos seus atributos, mas antes os manifesta, sendo assim ordenado à glória de Deus, fim último da criação. — Ora a revelação sobrenatural:

a) não se opõe aos atributos de Deus, como já vimos (n. 372);

b) mas antes os manifesta, pois a revelação: enquanto é *ação milagrosa*, manifesta a existência, o poder, a providência... de Deus; enquanto é *ensino*, principalmente dos mistérios, manifesta a sabedoria, a majestade de Deus; enquanto este ensino é *atestante*, manifesta a veracidade de Deus e o seu domínio sobre a intelligência e a vontade do homem; enquanto é *comunicação de verdades e de bens* feita gratuitamente ao homem, manifesta a bondade de Deus;

c) e todas estas manifestações das perfeições divinas concorrem evidentemente para a glorificação de Deus.

Logo a revelação sobrenatural é conveniente com respeito a Deus.

II Parte. — Conveniência da Revelação com respeito ao homem.

392. É conveniente com respeito ao homem — ser racional, ordenado por sua natureza ao conhecimento da verdade e principalmente da verdade primeira, que é Deus, seu Criador e Fim Último — tudo o que lhe proporcionar conhecimento de verdades, principalmente acérca de Deus. — Ora, pela revelação, fica o homem enriquecido com muitas verdades, pois à revelação corresponde a FÉ, processo racional de adquirir conhecimentos

(n. 24), que, quando é fé divina, constitui um conhecimento perfeitíssimo quanto ao *motivo* e à *firmeza* da nossa adesão, embora não proporcione evidência intrínseca (ns. 26 e 27). — Logo a revelação sobrenatural é conveniente ao homem.

393. OBSERVAÇÃO. — *Entre a revelação mediata e a imediata feita universalmente a cada homem, parece mais conveniente a mediata.*

a) A revelação mediata é mais conforme com a *ordem geral estabelecida pela Providência*, que ordinariamente governa o universo por intermédio das *causas segundas*: assim como não cria cada homem como criou Adão, nem infunde a ciência em cada um, mas se serve dos homens para transmitir a vida e os conhecimentos; assim também se serve dos homens, tornando-os seus colaboradores, na obra da salvação das almas.

b) O homem é essencialmente social; sem a vida em sociedade, impossível seria o progresso da humanidade, cada geração estaria ainda no estado primitivo, num eterno recomeçar. Por isso, é certamente conveniente ao homem *tudo o que auxilia a sua socialidade*. Ora a revelação mediata dá à religião *um carácter social*, pois requer que haja alguns homens revestidos de autoridade legítima para ensinar e guiar os outros, dando assim origem à sociedade religiosa universal, na qual todos coletivamente cooperam para o fim sobrenatural; pelo contrário, a revelação imediata universal daria à religião *um carácter individualista*, tornando cada homem absolutamente independente dos outros, e esta independência religiosa levaria facilmente à antipatia e à revolta contra a subordinação na sociedade civil, e muitos poderiam apelar para supostas revelações individuais incontroláveis a fim de se subtrair a ela. Logo a revelação mediata condiz mais com a natureza social do homem.

c) Outro perigo ainda mais evidente, no caso da revelação imediata universal, é a *facilidade das ilusões e imposturas*. Não existindo nenhuma autoridade religiosa para guiar e decidir, como poderia cada um discernir com segurança as suas próprias imaginações das verdadeiras revelações? Quantos, até, não afirmariam falsamente terem recebido revelações particulares de coisas que lhes agradam? Somente com a infalibilidade e a impecabilidade, outorgadas por Deus a cada homem, poderiam ser evitados estes perigos: mas isso seria cair no inconveniente seguinte.

d) Embora, como veremos, o milagre seja o critério necessário para provar a origem divina de alguma revelação, contudo parece mais conveniente uma ordem de coisas, na qual *estes milagres não devam ser multiplicados em extremo*. Ora, na revelação imediata universal, deveria Deus multiplicá-los para cada indivíduo, cada vez que lhe fizesse uma revelação; na revelação mediata, pelo contrário, bastam alguns (em rigor, um só bastaria) devidamente averiguados

e fielmente transmitidos pela história. Logo a revelação mediata é mais conveniente. (589)

Por todas estas razões, aparece que a revelação mediata é para Deus mais conveniente e para o homem, mais conveniente e mais útil que a imediata universal.

III Parte. — Utilidade da revelação para o homem.

394. É útil para o homem, tudo o que o ajuda a alcançar um fim, principalmente o seu fim último. — Ora:

1) a revelação *das verdades naturais da religião*, tornando mais fácil, mais rápido, mais certo, mais uniforme, mais seguro, mais eficaz e ao alcance de todos o conhecimento destas verdades, principalmente das que são mais necessárias ao homem acêrca da natureza da alma e das suas operações, ajuda o mesmo homem a viver com maior perfeição a sua vida religiosa, fonte de verdadeira felicidade já nesta vida e caminho necessário para alcançar o fim último (Sto. TOMÁS, *Contra Gent.*, l. I, c. 4);

2) a revelação *dos mistérios sobrenaturais*, aumentando o nosso patrimônio intelectual com novas verdades que por nós mesmos nunca teríamos atingido, tornando o nosso conhecimento, principalmente acêrca de Deus, mais amplo, mais profundo e mais seguro (por ex., a SSma. Trindade), e pondo em maior evidência a infinita bondade de Deus e seu Paternal afeto para conosco (por ex., na Encarnação, na Redenção, na Eucaristia...), promove admiravelmente a nossa vida religiosa e moral, é fonte de mérito pelo exercício da fé, aumenta em nós o amor filial e a intimidade das nossas relações com o nosso Pai celeste e, por conseguinte, torna possível e fácil a consecução do nosso fim último sobrenatural, que é a visão de Deus, suma glorificação de Deus e suma felicidade nossa (*ibid.*, o. 5);

3) a revelação *dos preceitos positivos e dos auxílios sobrenaturais*, guiando a nossa razão e fortificando a nossa vontade, ajuda eficazmente o desenvolvimento da personalidade e a formação do caráter com uma subordinação mais harmoniosa das faculdades inferiores às superiores e promove uma

(589) Já vimos (n.º 375) como pode Deus premunir os seus legados contra qualquer erro na transmissão da revelação, e como pode, por meio de inspirações da sua graça ou mesmo de revelações particulares, prover à salvação das almas de boa fé que nunca ouviram falar na religião revelada.

conduta mais conforme com a Lei Eterna, norma suprema de toda a atividade.

Mesmo para as ciências é útil a revelação: longe de lhes coarctar a legítima liberdade nas pesquisas, serve-lhes de guia e de critério, fazendo-lhes evitar que formulém hipóteses certamente falsas por serem contrárias a verdades reveladas e proporcionando-lhes premissas das quais poderão deduzir novas verdades. — Mas sobretudo, promove o verdadeiro progresso da humanidade, ensinando a usar retamente para o bem de todos do progresso material, o qual, sem um aumento paralelo de moralidade, conduz ordinariamente os povos à ruína dos costumes, a guerras mais catastróficas e à decadência.

Logo a revelação sobrenatural é sumamente útil para o homem.

395. Razão e Fé.

Não pode haver *contradição* entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, i. é, entre a razão e a fé, porque as duas ordens de conhecimentos provêm ambas da mesma fonte imutável da verdade: quem revela os mistérios, é o mesmo Deus que deu à alma humana a luz da razão, e Deus não pode contradizer-se. (590)

Há, pelo contrário, tanta subordinação e harmonia entre as duas ordens, que a razão e a fé se prestam mutuamente valiosos serviços. Acabamos de ver a utilidade da revelação (= da fé). Por sua vez, a razão manifesta a credibilidade do dogma, demonstrando o fato da revelação; coordena os ensinamentos da fé, pondo em evidência a harmonia dos dogmas entre si e com as verdades naturais; conduz a uma inteligência maior dos mesmos dogmas, defendendo-os também contra os assaltos do erro, como o está a provar a riquíssima literatura teológica da Igreja com seus milhares de obras compostas pelas mais altas inteligências.

São, pois, duas ordens distintas, mas *não separadas*, porque o princípio adequado da vida e da atividade sobrenatural, nem é a alma com suas únicas forças naturais, nem são tão somente os hábitos sobrenaturais (= graça santificante, virtudes infusas e dons do Espírito Santo, que segundo a teologia católica são inseridos na alma ou nas suas faculdades no ato de ingressar na ordem sobre-

(590) "A luz da fé, que é infundida em nós gratuitamente, não destrói a luz do conhecimento natural posta em nós pela natureza..., mas antes a aperfeiçoa... É impossível que as verdades recebidas de Deus pela fé, sejam contrárias àquelas que se acham em nós pela natureza. Para isso, fôra preciso que uma destas duas ordens fôsse falsa; e como ambas nos vêm de Deus, seria Deus autor de falsidade: o que é impossível." (STO. TOMÁS, *In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3. — É também o ensino do Concílio do Vaticano, passim, por ex., DENZ. 1649, 1706, 1739, 1797, 1817, 2103...

natural pelo batismo), mas é a *alma enquanto elevada à ordem sobrenatural por estes hábitos*. Por isso, longe de impedir a vitalidade da alma e a atividade da razão, a fé nos mistérios, como acabamos de ver, as vem corroborar e proteger, dirigir e elevar, constituindo aqui na terra um início da vida e da ciência, que faz a ~~felicidade de Deus e fará também a nossa. (591)~~

ARTIGO TERCEIRO

NECESSIDADE DA REVELAÇÃO

396. A revelação sobrenatural é, pois, sumamente conveniente para o homem e lhe fornece um auxílio poderoso. Pergunta-se agora: este auxílio, a revelação sobrenatural, é dispensável ou constitui um meio necessário para podermos conhecer suficientemente a religião e tender eficazmente para o nosso fim?

Trata-se, portanto, de uma necessidade *em relação a um fim*, i. é, de uma necessidade de *meio*. Um meio é *necessário*, quando sem êle é impossível atingir o fim.

Esta necessidade provém de uma impossibilidade, de uma incapacidade ou impotência no agente que tende para o fim. — Esta impotência pode ser:

física, quando, ou na *constituição interna* do agente falta uma faculdade (= poder de agir) capaz de pôr o ato que conduziria ao fim: assim, a falta de olhos impossibilita fisicamente alguém de ver; ou não está realizada uma *condição necessariamente pressuposta* para se poder dar o ato: assim, a falta de luz ou de uma suficiente aproximação impede fisicamente os olhos de ver um objeto;

moral, quando, embora não falte a faculdade capaz de pôr o ato e estejam realizadas todas as condições fisicamente necessárias, há contudo, para pôr este ato, uma tão grande *dificuldade*, causada por determinadas circunstâncias *exteriores*, que, atendendo à psicologia humana e à experiência, se pode prudentemente considerá-la como *de fato insuperável* ou *sempre* (impotência moral em sentido *estrito*) ou *quase sempre* (impotência moral em sentido *largo*): assim, é moralmente impossível a uma datilógrafa escrever durante

(591) Cfr. PETAZZI, *Corso di Cultura Superiore Religiosa*, Vol. IV, pp. 16-22; SINIBALDI, *Elementos de Philosophie*, Vol. I, pp. 232-236; E. ROUPEIN, *Leçons et Lectures d'Apologétique*, Vol. I: *La Vraie Religion*, pp. 129-167.

Como já vimos, não são os verdadeiros cultores das ciências e os grandes inventores que se opõem à fé (n.º 340). Sobre as harmonias entre a ciência e a fé, teremos que voltar ao tratar das relações entre a Igreja e a Ciência e da liberdade do crente nas suas pesquisas científicas. Cfr. entretanto SALIM, *Ciência e Religião*, S. Paulo 1937, Vol. II, pp. 250-2 e pp. 282-300; SERTILLANGES, *L'Eglise*, Paris, Gabalda, 3.ª edic., 1919, pp. 186-202; VERMEERSCH, *La Tolérance*, Paris 1922, pp. 316-350.

muito tempo sem cometer algum erro, ou a um jovem conservar intacta a sua pureza expondo-se frequentemente a graves perigos e ocasiões próximas. (592)

Donde, em relação a um *melo*, a necessidade é *física*, quando sem este melo há impossibilidade física de atingir o fim; é moral, quando esta impossibilidade é apenas moral.

Esta necessidade do melo, quer física quer moral, pode ser: *absoluta*, quando este melo é o *único* possível para alcançar o fim; ou *disjuntiva*, quando, não sendo o único possível, é necessário somente na hipótese de não ser oferecido outro melo.

397. Aplicando estes conceitos à Revelação sobrenatural e em relação ao *fim último*, sobrenatural ou natural, do homem, pergunta-se: tem o homem necessidade desta revelação? e se tem, de que espécie é esta necessidade?

A. — É evidente a necessidade FÍSICA e ABSOLUTA da revelação sobrenatural:

1) para *conhecermos* as verdades que pertencem à *ordem sobrenatural*, i. é, os *mistérios sobrenaturais de 1.^a e de 2.^a ordem e os preceitos positivos* de Deus: pois, como vimos, não temos nenhuma faculdade fisicamente capaz de atingir com suas forças naturais as verdades que pertencem à vida íntima da Divindade em si mesma ou que dependem da livre vontade de Deus (n. 383); nem há outro melo de as conhecer senão por revelação divina sobrenatural;

2) na hipótese da *elevação e ordenação* do homem a um *fim sobrenatural*: porque, neste caso, deve o homem tender para este fim com *atos conscientes e proporcionados* (i. é, sobrenaturais, pois de outra forma não o ordenariam sobrenaturalmente) e, portanto, deve conhecer o *fim sobrenatural, muitas verdades sobrenaturais e os meios proporcionados*; ora, como vimos, o único modo possível de ter estes conhecimentos é pela revelação; logo ela é física e absolutamente necessária. (Cfr. Conc. do Vaticano, *Denz.* 1786) (593).

B. — Mas quanto às *verdades naturais* da religião, é-nos necessária a revelação sobrenatural para conhecê-las? — Respondemos com a seguinte tese:

(592) Não se deve confundir esta necessidade moral de *melo*, de que falamos agora, com a necessidade moral de *preceito*, pela qual nos é imposta a *obrigação* estrita de aceitar a revelação divina certa. Desta necessidade de preceito trataremos em teses posteriores.

(593) Fora desta hipótese, a revelação de mistérios sobrenaturais não é necessária nem física nem moralmente; mas somente *conveniente*, como vimos na tese precedente.

TESE XXVIII. — Nas presentes condições reais do gênero humano, para que todos os homens possam conhecer as verdades naturais da religião, com suficiente amplidão, de um modo fácil e rápido, com firme certeza e sem mistura de erro, a revelação sobrenatural é moralmente necessária.

398. EXPLICAÇÃO DOS TERMOS E POSIÇÃO DA TESE.

1. A tese fala de um conhecimento

a) das verdades *naturais* da religião, i. é, que *por si*, do sua natureza, não superam a capacidade natural da nossa inteligência; não trata pois dos mistérios;

b) *com suficiente amplidão*, i. é, não apenas de uma ou outra destas verdades, mas de um *conjunto tal* de verdades religiosas e morais, especulativas e práticas, que com elas se possa estabelecer uma linha de conduta moral e religiosa verdadeiramente digna de um ser racional na sua vida individual e social; — não se trata de cada verdade em particular, pois, tomada isoladamente, cada uma pode ser conhecida naturalmente e, muitas com plena certeza; mas do *conjunto* de todas, tomadas *coletivamente* (594);

c) *de um modo fácil e rápido*, que nos permita, desde o uso da razão, praticar a religião e guiar a nossa atividade consciente e livre para o fim último;

d) *com firme certeza e sem mistura de erro*, para que seja racionalmente eficaz, pois ninguém pode estar obrigado a pautar a sua vida por conhecimentos duvidosos e talvez errados.

2. Para um tal conhecimento, a tese afirma

a) uma *necessidade moral da revelação*, i. é, reconhecendo no homem a capacidade física, nega-lhe a capacidade moral por causa de grandes dificuldades que, considerando o modo de agir da humanidade, são praticamente insuperáveis;

b) *nas presentes condições reais do gênero humano*, i. é, como existe de fato, com as suas enfermidades, fraquezas e corrupções; prescindindo da origem deste estado real: se foi por culpa do homem ou não;

(594) As principais são: a existência de Deus, como Primeiro Princípio e Fim último de todas as coisas, como Providência sábia e santa, como infinitamente justo e misericordioso, Juiz e Remunerador; a espiritualidade e imortalidade da alma e a liberdade; a existência da lei moral natural, com seus preceitos principais; a obrigação para o homem de praticar a religião...

c) a fim de que *todos os homens possam*... i. é, sem negar de um modo absoluto que um tal conhecimento possa ser alcançado por alguns homens, colocados em circunstâncias muito privilegiadas, afirma que o gênero humano, tomado na sua coletividade geral, é incapaz de proporcioná-lo a todos os homens.

3. Além disso, a tese é afirmada num sentido

disjuntivo, i. é, requer-se ou a revelação sobrenatural, ou um outro auxílio especial, natural ou preternatural, como seria a infusão de uma ciência preternatural, um auxílio extraordinário, que aumentasse consideravelmente o poder da inteligência e da vontade humana;

e *hipotético*, i. é, SE Deus quis conceder aos homens este conhecimento rápido, fácil, certo e sem erro, para que *melhor* pudessem alcançar o seu fim último. (595)

399. ADVERSÁRIOS. — Opõem-se à nossa tese:

a) Os *Fideistas* e *Tradicionalistas*, que afirmam uma necessidade física da revelação, porque julgam o gênero humano, pelo

(595) A revelação destas verdades naturais é uma disposição tomada pela bondade divina em favor da grandíssima maioria dos homens, que se acham na impotência prática de se servir da razão como se deve e com êxito feliz (cfr. o art. de DEGL'INNOCENTI, no "*Euntes Docete*", 1951, fasc. 1-2, p. 186).

A revelação é, pois, necessária unicamente para remediar uma situação de fato, e não a fim de suprir uma incapacidade interna e física da razão humana para conhecer naturalmente as verdades da religião e da moral natural. (Cfr. Sto. Tomás, *Contra Gent.*, l. I, c. 4) — Pro XII, na sua *Enc. Humani Generis*, depois de afirmar esta real capacidade física, indica os impedimentos que constituem a situação de fato e tornam a revelação moralmente necessária:

"... contudo, de fato, muitos são os obstáculos que impedem a mesma razão de usar eficazmente e com resultado desta sua natural capacidade. As verdades que se referem a Deus e às relações entre os homens e Deus são verdades que transcendem completamente a ordem das coisas sensíveis e quando estas verdades atingem a vida prática e a regem, requerem sacrifício e abnegação. A inteligência humana, na aquisição destas verdades, encontra dificuldades tanto por parte dos sentidos e da imaginação como por parte das más inclinações provenientes do pecado original. Onde vemos que os homens em tais questões facilmente procuram persuadir-se de que seja falso ou ao menos duvidoso aquilo que *não desejam* que seja verdadeiro.

"Por tais motivos se deve dizer que a Revelação divina é moralmente necessária para que aquelas verdades que em matéria de religião e moral, mesmo na presente condição do gênero humano, não são de sua natureza inacessíveis à razão, possam ser por todos conhecidas com facilidade, com firme certeza, sem mistura alguma de erro (Conc. Vat., DENZ. 1786, Const. *De fide catholica*, c. 2, *De revelatione*)."

(Cfr. Edic. das Vozes, ns. 2 e 3; em latim, *Acta Apost. Sedis*, 1950, n.º 11, pp. 561-562).

menos em matéria religiosa e moral, fisicamente incapaz de chegar à certeza sem recorrer a tradições provenientes de uma revelação primitiva. Cfr. a exposição e a refutação feitas nos ns. 201-202. (596)

b) Muitos *Racionalistas*, pelo contrário, rejeitam toda e qualquer necessidade de auxílio extrínseco e de revelação, como indigna do gênero humano, porque atribuem à razão humana uma inteltra suficiêcia e uma capacidade física e moral para conhecer qualquer verdade, de modo que, com suas próprias fôrças, por meio da *evolução progressiva contínua* regida por leis necessárias, pode o gênero humano chegar a um estado de perfeita religiosidade e moralidade. — O Racionalismo já foi refutado nas teses precedentes. É orgulho, que endeusa o homem e recusa a luz e os benefícios de Deus. A história das religiões desmente a teoria da evolução progressiva contínua, em matéria religiosa e moral, acompanhando o progresso material, pois: o monoteísmo foi anterior ao politeísmo e várias religiões atuais entre pagãos são mais depravadas que a religião de muitos povos primitivos (n.º 334, 2).

400. QUALIFICAÇÃO DA TESE. — Filosoficamente: *certa*. Teologicamente: *doutrina católica*, ensinada pelo Conc. do Vaticano (597).

I. — Argumento Histórico.

401. Atesta a história, universal e constantemente, que todos os povos desprovidos dos auxílios de uma revelação especial das verdades da religião natural, apesar do estudo sério de muitas inteligências privilegiadas, prolongado no decurso de muitas gerações, ou ignoraram várias destas verdades, ou delas tiveram apenas conhecimentos duvidosos, conjecturais e misturados com muitos erros grosseiros.

Ora este fato constante e universal manifesta no gênero humano uma verdadeira incapacidade de alcançar por si mesmo o conhecimento de que trata a nossa tese, pois: não conseguir nunca realizar um fim, apesar dos desejos e dos esforços prolongados, supõe alguma impotência em relação a este fim. Esta impotência, porém, não pode ser *física*, porque se trata de

(596) A *Sagrada Escritura* afirma repetidas vezes a possibilidade para a nossa razão de conhecer com certeza várias verdades acerca de Deus e da lei natural, tanto que declara "*estultos, inexcusáveis*" os que não tiverem estes conhecimentos. Assim, no livro da *Sabedoria*, c. 13, v. 1; na Epist. de S. PAULO aos Romanos, c. 1, v. 20; c. 2, v. 14-16 (cfr. nota 319). E de fato, já demonstramos a existência de Deus, a imortalidade da alma, a liberdade, a obrigação da religião...

(597) Cfr. *Constitutio dogmatica de fide catholica*, sess. III, c. 2, DENZ. 1785-1786 e 1806 e também DENZ. 1703-1706 e 1808. — Pío XII, Enc. *Humani Generis*, lugares citados na nota 595.

verdades de ordem natural que não estão por sua natureza fora do alcance do vigor natural da inteligência humana. É portanto uma impotência *moral*, proveniente de fatores *extrínsecos* à natureza da inteligência, i. é, de obstáculos e dificuldades exteriores à própria inteligência que lhe impedem de usar, eficazmente e com resultado, da sua natural capacidade.

Logo um auxílio especial de Deus, qual é a revelação sobrenatural, é moralmente necessário.

Para evidenciar o *FATO* afirmado na *Mayor*, basta consultar a História universal e a Etnologia religiosa e lembrar as doutrinas dos Povos, ainda dos mais civilizados como os gregos e romanos. Acêrca da *Divindade*: politeísmo, idolatria, deuses chelos de vícios, a quem era prestado um culto licencioso e obsceno... Acêrca da *Moral*: as piores aberrações do sentido moral eram aprovadas e praticadas (598); a triste condição das esposas, das crianças, dos escravos; PLATÃO admite a ebriedade, o abôrto, o adultério... ARISTÓTELES defende a escravidão; SENECA e outros consideram vícios a misericórdia, a compaixão...; etc. — Os *Filósofos* sentem a sua impotência e apelam para uma intervenção divina: "Não deveis esperar poder reformar os costumes dos homens, dizia SÓCRATES, a não ser que Deus nos envie alguém para nos instruir em seu nome". E PITÁGORAS: "O homem deve fazer o que agrada a Deus; mas como saber isso, se Deus mesmo não lho ensina?" (599) — Os filósofos *modernos* que prescindiram da revelação, com seus sistemas contraditórios, renovaram os erros antigos e acrescentaram novos. (600)

A análise da natureza humana, nas condições reais em que se acha, dar-nos-á a razão desta impotência moral.

(598) Vejam a sua enumeração no livro da *Sabedoria* (cap. 14) e na Epíst. de S. PAULO aos Romanos (cap. I, v. 18 e segs.) — Cfr. PLATÃO, *República*, V; ARISTÓTELES, *Política*, VII, 16; CÍCERO, *Tuscul. Disput.*, I, 2, c. 4.

(599) Citados por DUPLESSY, *Apologétique*, I, p. 333.

(600) ALFRED MUSSET, numa das páginas mais belas da sua obra, resume os erros e as contradições dos vários sistemas filosóficos que pretendem gular-nos sem revelação e conclui:

Enfin sort des brouillards un rhéteur allemand
 Qui, du philosophisme achevant la ruine,
 Déclare le ciel vide, et conclue au néant.
 Voilà donc les débris de l'humaine science !
 Et, depuis cinq mille ans qu'on a toujours douté,
 Après tant de fatigue et de persévérance,
 C'est là le dernier mot qui nous en est resté !
 Ah ! pauvres insensés, misérables cervelles,
 Qui de tant de façons avez tout expliqué,
 Pour aller jusqu'aux lieux il vous fallait des ailes;
 Vous aviez le désir, la foi vous a manqué.

(*L'Espoir en Dieu.*)

Cfr. *apud* DUPLESSY, *Les Apologistes laïques au XIX siècle*, pp. 174-5, com muitas outras citações, pp. 168-189.

II. — Argumento psicológico.

402. Há necessidade moral de um meio, quando, sem êle, é de fato praticamente impossível vencer as grandes dificuldades que se opõem a consecução de um fim.

Ora, sem um auxílio extraordinário de Deus, qual é a revelação sobrenatural, nas presentes condições reais da vida humana, é de fato praticamente impossível ao conjunto do gênero humano vencer as grandes dificuldades que se opõem a um conhecimento certo, rápido, sem mistura de erro e com suficiente amplitude, das verdades naturais da religião.

Logo, para obter de fato este conhecimento, o gênero humano tem necessidade moral de um auxílio extraordinário de Deus, qual é a revelação sobrenatural.

(Sto. TOMÁS desenvolve este argumento na *Summa Contra Gent.*, l. I, c. 4; na *Summa Theol.*, II-II, q. 2, a. 4.)

Prova da Menor.

Dois somente são os modos de chegarmos a um conhecimento certo: ou por estudo pessoal, até obter a evidência intrínseca do objeto; ou por ensino de outros, em quem acreditamos por fé.

Ora, para o conjunto do gênero humano, ambos estes modos são moralmente impossíveis:

a) *Impossibilidade do estudo pessoal de cada um.*

O conhecimento das verdades naturais da religião pressupõe conhecidos muitos e difíceis problemas metafísicos, cuja solução necessita do auxílio de não poucas ciências. Donde, este estudo pessoal seria vasto, demorado e nada fácil. — Mas :

1) *a grande maioria dos homens não se pode dedicar a um tal estudo*, quer por debilidade na saúde ou na inteligência, quer principalmente por falta de tempo, ocupado todo em trabalhar para o sustento próprio e da família; (801)

2) *quanto aos pouquíssimos que a êle se poderiam entregar*, é evidente que não conseguiriam concluí-lo com *facilidade e rapidez*,

(801) "Pour cela, en effet, il faut la richesse, qui assure le loisir et une position indépendante; les dons de l'intelligence, car il s'agit des questions les plus ardues; un travail incessant, car pour se rendre capable d'acquiescer par soi-même un peu de vérité métaphysique, il faut, après une culture élémentaire, s'initier aux méthodes de pensée et s'exercer avec persévérance à la réflexion personnelle; il est requis enfin, l'amour sincère du vrai, et l'absence de préjugés et de passions. Or, c'est le très petit nombre qui réunit toutes ces conditions." J. FALCON, *La crédibilité du Dogme Catholique*, 3e. édit., p. 132.

por causa da vastidão e dificuldade dos problemas e também, como nota Sto. TOMÁS (*loc. cit.*), por causa das paixões e dos preconceitos que, principalmente na juventude, afastam não pouco os ânimos e as vontades da pesquisa dos assuntos religiosos; nem haviam de alcançar ~~em tudo plena certeza, nem a completa segurança de não ter caído~~ nunca em algum erro, por causa da fraqueza da razão humana facilmente influenciada pela imaginação que perturba o raciocínio e leva a sofismas e pela tirania das paixões que obscurecem a inteligência e enfraquecem a vontade.

Logo é moralmente impossível ao conjunto do gênero humano chegar ao conhecimento de que fala a tese, por meio do estudo pessoal de cada um.

b) *Impossibilidade do ensino ministrado por homens:*

Dado, mas não concedido (pois, como vimos no 1.º arg., ninguém de fato o conseguiu sem revelação), que alguns homens privilegiados, reunindo todas as condições necessárias, chegassem com estudo pessoal a alcançar este conhecimento, *quereriam eles ensiná-lo aos outros homens?* É duvidoso, pois seria trabalho árduo que requeria muito zelo; de fato, na antiguidade, vigorava o princípio de manter o povo longe de tais estudos: assim, SÓCRATES, PLATÃO, SÊNECA, HORÁCIO... (602)

Mas, mesmo que quisessem, *não poderiam*, pois os seus alunos receberiam este ensino:

ou *por ciência*, i. é, só depois de convencidos pelos argumentos: seria recair nas dificuldades insuperáveis do estudo pessoal;

ou *por fé na autoridade dos mestres*: neste caso para que esta fé fôsse racional, seria preciso ter certeza que os tais mestres, no seu ensino, não se podem enganar nem nos podem enganar, i. é, que são *infalíveis e necessariamente sinceros*; sem esta certeza, os alunos teriam direito de suspellar o erro ou a mentira nos mestres; donde, não poderiam racionalmente dar uma adesão firme e certa ao seu ensino. — Ora, nenhum homem pode afirmar e provar que, por sua própria natureza e capacidade intelectual e moral, é infalível e necessariamente sincero. — Logo, não tendo nenhum mestre esta autoridade necessária, seria impossível ter racionalmente fé no seu ensino. — *Em outras palavras*, nesta hipótese, o *único* motivo de admitir este ensino seria o testemunho do mestre, a sua afirmação pura e simples, o "*magister dixit*", e não a compreensão dos argumentos. Isso é racional somente quando consta que o "*magister*" não pode nem se enganar nem nos enganar. (603)

(602) Decruzavam o vulgo, como atesta HORÁCIO: "*Odii profanum vulgus et arceo*", e julgavam conveniente mantê-lo no erro acêrca da religião; por isso, era somente a poucos iniciados e em segredo que comunicavam a doutrina tida por verdadeira. Cfr. CÍCERO, *Tuscul.*, l. 2, c. 1. — O mesmo afirma J. J. ROUSSEAU de si mesmo e dos filósofos (*Émile*, l. 4).

(603) "Ensinar a piedade ninguém o pode fazer, a não ser que Deus preceda, como guia e mestre." PLATÃO, citado por S. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, 18, 41.

Logo é impossível ao conjunto do gênero humano chegar ao conhecimento de que fala a tese, por meio do ensino de alguns homens.

Ficou portanto evidente, que para o conjunto do gênero humano, nas presentes condições reais da sua vida, é praticamente impossível chegar naturalmente ao conhecimento de que fala a tese. Para superar as dificuldades, é pois moralmente necessário um auxílio divino extraordinário, qual é a revelação sobrenatural.

403. ESCÓLIO. — É sumamente importante, e é necessário para resolver as objeções e manter a concordância da tese com as outras verdades naturais ou reveladas, ter bem presentes algumas observações.

Do fato de algum meio ser necessário a uma pessoa para obter um determinado fim, não se segue que este meio seja *devido* a esta pessoa ou seja uma *exigência* da sua natureza, a não ser que este fim lhe seja ele mesmo devido ou seja exigido pela sua natureza e que o meio seja, de um modo absoluto, necessário para o fim ou conexo com ele. Assim, por ex., a ordenação sacerdotal é necessária para poder consagrar válidamente na Santa Missa, contudo a ordenação sacerdotal não me é devida, porque o poder de consagrar não me é devido nem é exigido pela minha natureza.

Donde, do fato de ser necessária ao homem a revelação sobrenatural, **NAO SE SEGUE :**

a) *que lhe seja devida.* : 1.º porque é necessária para um fim (o conhecimento rápido, certo, seguro... de que fala a tese), que certamente *não é exigido* pela natureza da nossa razão, a qual é discursiva, progressiva e falível; 2.º também porque não é necessária de um modo absoluto, mas apenas *condicionalmente* (se Deus quis que tivéssemos este tal conhecimento) e *disjuntivamente* (se Deus não quis dar outro auxílio de ordem natural);

b) *que, sem ela, o homem estaria na impossibilidade absoluta de alcançar o fim último* : 1.º porque a necessidade da revela-

"Quel homme sachant qu'il n'est qu'un homme osera dire à ses semblables : Voici l'Évangile, voici le livre de vie et de vérité? Et s'il en est un assez orgueilleux pour le dire, en trouvera-t-il un qui le veuille croire?" E. SAISSSET, *Essais sur la philosophie et la religion*, p. 252 (cit. por DUPLESSY, *Apologétique*, I, p. 331).

Somente Deus, Suma Sabedoria e Santidade Infinita, que não pode nem se enganar nem nos enganar, tem por própria natureza autoridade bastante para merecer a plena adesão da nossa fé nas suas afirmações: só a palavra divina pode racionalmente ser admitida com plena certeza, *unicamente porque Deus a afirma*. É portanto somente com respeito a Deus, que tem pleno valor o "*magister dixit*".

Esta sua autoridade de testemunha, pode Deus comunicá-la a alguns homens, tornando-os seus intermediários e representantes; mas deve então dar-nos disso uma garantia, com sinais evidentes, como demonstraremos que fez na instituição do Magistério infalível da Igreja Católica.

ção é apenas *moral* e não física, proveniente de dificuldades extrínsecas e não de uma incapacidade física e absoluta da nossa natureza; 2.º porque a revelação não é necessária para alcançar este fim pura e simplesmente, mas para alcançá-lo de um modo *melhor e mais fácil*; ~~nem a ignorância inevitável de algumas verdades da religião natural impede de alcançar o fim último, pois tal ignorância não é culpável~~; 3.º porque não sendo necessária absolutamente, mas apenas condicional e disjuntivamente, a revelação sobrenatural pode ser substituída por outro auxílio natural (604); por isso, também aos pagãos de boa vontade é possível a salvação, suprindo Deus com outros meios a falta da pregação evangélica (n.º 375, a, com a nota 579);

c) *que os povos pagãos não tenham nenhuma responsabilidade pelos erros em que caíram acerca da religião natural*: porque a revelação é necessária moralmente, não para poder conhecer cada verdade em particular, mas para conhecer o conjunto destas verdades, com suficiente amplitude; por isso, estes povos podem, sem revelação, conhecer algumas verdades e alguns preceitos da lei natural e observá-los (cfr. S. PAULO, aos Romanos, II, 14), e portanto, são responsáveis pelos erros acerca destas verdades, pois podiam, mesmo moralmente, evitá-los sem a ajuda da revelação (cfr. S. PAULO, *ibid.*, I. 19-21). De fato, entre os povos mais primitivos, encontramos o conhecimento e a prática de várias destas verdades (Cfr. a nota 517 a).

(604) Podia, pois, Deus ter criado o homem, deixando-o numa ordem puramente natural (*status naturæ puræ*, i. é, ordenado para um fim puramente natural e só com meios também naturais), sem elevá-lo à ordem sobrenatural. E somente na hipótese da elevação e ordenação a um fim sobrenatural, que a revelação sobrenatural é absolutamente necessária (n.º 397, A); e esta elevação, evidentemente, não é exigência de nenhuma natureza criada, nem lhe é devida.

No estado, *puramente natural*, como podemos razoavelmente esperá-lo da bondade e liberalidade de Deus, teria o homem recebido auxílios internos de ordem natural, com os quais pudera facilmente alcançar o fim último.

No estado *da natureza elevada à ordem sobrenatural, mas decaída* pelo pecado e reparada pela redenção de Cristo (que é o estado em que se acha realmente o homem, como será provado a seu tempo), não existem estes auxílios especiais naturais, mas são eles supridos com vantagem pelos auxílios sobrenaturais da graça e de uma revelação sobrenatural e mais abundante. Com suas forças puramente naturais, o homem pode menos no estado da natureza decaída que no estado da natureza pura (e isso, não porque a sua natureza não seja essencialmente a mesma nos dois estados, mas por causa de obstáculos extrínsecos e de tentações maiores, em consequência do pecado), mas com a graça pode muito mais. (Cfr. FALCON, obra cit., pp. 133-134).

Destes vários estados e dos auxílios, exigidos pela nossa natureza ou concedidos gratuitamente por Deus, falaremos *ex professo* nos tratados da Criação e Elevação do homem e no da Graça, onde aparecerá a Providência sincera e benévola com que Deus proporciona os meios suficientes para que cada homem possa (se usar bem desses meios) conseguir o seu fim último.

CRITERIOLOGIA DA REVELAÇÃO DIVINA

NEXO. — Estabelecemos até agora que a revelação divina é possível, conveniente e necessária. Mas o seu caráter divino é reconhecível? Há sinais ou critérios com os quais possamos demonstrar, com plena certeza, quando é que uma revelação é realmente feita por Deus? Qual deve ser a natureza destes critérios? quais são eles? e qual o valor de cada um? Questões fundamentais, de cuja solução depende a própria possibilidade da fé divina: como crer na palavra de Deus, sem antes saber que esta palavra é realmente afirmada por Deus?

ARTIGO PRIMEIRO

O CONHECIMENTO DO FATO DA REVELAÇÃO DIVINA

TESE XXIX. — Para poder admitir por fé divina alguma revelação é necessário, como condição prévia, ter do fato da revelação uma verdadeira certeza; basta porém a certeza moral, mesmo vulgar.

404. Como crer é admitir uma verdade apolando-se na autoridade de quem a afirma, o ato de fé, para ser racional e firme, pressupõe o conhecimento certo da autoridade de quem afirma e do fato de ter êle feito realmente esta afirmação. Tratando-se de Deus, a sua autoridade é imediatamente evidente, pois Deus não pode nem se enganar nem nos enganar. É pois suficiente estabelecer com certeza a realidade *do fato da revelação*, i. é, que Deus fêz realmente alguma afirmação.

Vejam a noção e natureza da certeza (n. 13), suas espécies (ns. 15-16); certeza científica e certeza vulgar (ns. 29-30).

405. QUALIFICAÇÃO DA TESE. — Fillosôficamente: *certa*. — Teolôgicamente: *doutrina católica* ou pelo menos conclusão *teológica certa*:

a) a necessidade da certeza acêrca do fato da revelação consta do ensino de INOCÊNCIO XI contra os Jansenistas (DENZ. 1171), de GREGÓRIO XVI contra Bautain (D. 1622-1627), de PÍO IX contra os Hermesianos (D. 1637); b) que não seja necessária a certeza científica, consta do CONC. VATICANO (D. 1794, 1815).

I. Parte. — É necessária a certeza prévia do fato da revelação.

406. ARGUMENTO. — O ato de fé divina é uma adesão intelectual firmissima e irrevogável, baseada na autoridade infinita de Deus revelante (ns. 26-27). — Ora, antes de ter certeza que Deus de fato revelou, é impossível dar racionalmente esta adesão: não posso apolar-me na autoridade de Deus para admitir uma afirmação, se ainda não sei com certeza que Deus fez de fato esta afirmação; não posso admitir uma verdade como palavra de Deus, se não sei que Deus afirmou esta verdade. — Logo o conhecimento *certo do fato da revelação* é condição prévia necessária para que seja possível racionalmente o ato de fé.

Em outras palavras. Não é justificável perante a razão crer firmemente numa verdade antes de ter evidência da sua *credibilidade*. Ora a credibilidade de uma verdade provém precisamente do fato de ter Deus empenhado a sua autoridade afirmando esta verdade. Logo, sem um conhecimento prévio e certo d'este fato (a afirmação divina, a revelação), não seria racional a firmeza do ato de fé (605). Seria antes imprudência e até irreverência para com Deus infinita verdade, pelo perigo de atribuir-Lhe uma afirmação que talvez não fez e que talvez seja falsa.

407. Notas. — 1) Este conhecimento certo do fato da revelação é chamado *judicium credibilitatis*, porque nos manifesta a credibilidade de uma verdade.

2) Deve ser uma *verdadeira certeza*, i. é, não apenas *subjetivamente*, enquanto persuasão não perturbada, mas *objetivamente*, enquanto persuasão fundada na evidência de um motivo real e suficiente para afastar qualquer dúvida prudente, pois enquanto é prudente duvidar da credibilidade, o ato de fé não pode ser firme e irrevogável. (606)

(605) Cfr. Sto. TOMÁS, II-II, q. 1, a. 4, ad 2um: "*non enim crederet, nisi videret ea esse credenda.*" O mesmo exigiam os SANTOS PADRES, cfr. TROMP, obra cit., pp. 93-94.

(606) Uma dúvida é *prudente*, quando provém de um motivo sério de ordem intelectual; é *imprudente*, quando provém de um motivo intelectualmente desprezível e geralmente de ordem prática, que a vontade

II Parte — É suficiente a certeza moral.

408. ARGUMENTO. — Basta a certeza *moral*, porque:

a) é verdadeira certeza de ordem especulativa, firmada em motivo objetivo suficiente para excluir a dúvida prudente (n. 16), permitindo portanto uma adesão firme e irrevogável;

b) é a *única possível* no caso, pois fatos não presenciados, como é para nós o fato da revelação divina, só podem ser conhecidos por certeza *histórica*, que é certeza moral baseada na evidência dos testemunhos e documentos que os referem;

c) é *suficiente* para gular racional e prudentemente a nossa atividade mesmo nas coisas gravíssimas, como consta pela experiência quotidiana. — Poderá pois esta certeza moral, que é verdadeira certeza especulativa do fato da revelação acontecido no passado, fornecer a evidência da credibilidade, condição prévia necessária para a racionalidade do ato de fé firme e irrevogável.

III Parte. — É suficiente a certeza vulgar, i. é, não científica.

409. Ter certeza *científica* da credibilidade, é ter dos motivos que demonstram o fato da revelação divina uma evidência *distinta e reflexa*, alcançada pela *análise científica* por meio das regras da crítica histórica e dos princípios da filosofia e podendo resolver cabalmente todas as objeções em contrário: tal é geralmente a certeza dos especialistas na ciência apologética. — Ter certeza *vulgar* da credibilidade, é ter destes mesmos motivos, ou de alguns deles, uma evidência menos distinta, alcançada por considerações mais ou menos espontâneas do bom senso natural, sem contudo saber expor de um modo científico o valor destes motivos, nem resolver diretamente as objeções, como vimos que acontece, por ex., na certeza vulgar acêrca da existência de Deus: tal é a certeza da grande maioria dos fiéis acêrca da origem divina da Igreja Católica e do seu magistério infalível, obtida pela simples consideração dos caracteres e das notas que a distinguem e que fazem dela um compêndio dos motivos de credibilidade facilmente reconhecível (cfr. CONO. DO VATICANO, sess III, cap. 3, DENZ. 1793-4).

menos boa e sincera admite, fomenta e sugere à inteligência, para impedir-lhe de dar a sua adesão firme à verdade: assim, muitos permanecem na dúvida acêrca da revelação por respeito humano, pelo medo de parecer que mudaram de opinião, porque não querem sujeitar-se às conseqüências contrárias aos seus maus hábitos inveterados...

Não é necessária para *cada homem* a certeza científica: Deus destinou a revelação a todos os homens; ora a certeza científica da credibilidade está acima das possibilidades da grande maioria dos homens; logo não pode ser o meio necessariamente exigido de *cada um*.

É suficiente a certeza vulgar, porque está fundada nos mesmos motivos objetivos e certos que a certeza científica, permitindo portanto a mesma firmeza de adesão. A análise científica destes motivos dá-lhes uma explicação mais ampla, uma fórmula e uma coordenação técnica mais rigorosa, mas não lhes muda a natureza (n. 30). (607)

410. Quanto às crianças e aos adultos mais incultos, que são incapazes, sôzinhos e com suas próprias considerações, de alcançar esta certeza vulgar, admitem geralmente os teólogos que basta a certeza respectiva, i. é, baseada num motivo certo e objetivamente suficiente, conhecido porém de um modo proporcionado à idade e capacidade de cada um. Este motivo é a autoridade da Igreja docente, que a criança admite primeiro *por fé humana* no testemunho dos seus pais, mestres e sacerdotes que a invocam e de cuja origem divina se forma um *juízo certo* cada vez mais evidente, à medida que vai conhecendo melhor as prerrogativas e notas da Igreja. — É suficiente esta certeza respectiva, porque: procedendo de um motivo *objetivamente válido*, ela basta para que o ato de fé seja *racional*; excluindo a dúvida prudente *já agora* e também *para o futuro* (precisamente porque fundada num motivo infalível, conhecido cada vez melhor), ela basta para que a fé seja *firme e irrevogável*. (608)

411. NOTAS. — I. Num juízo, a certeza e a firmeza de adesão são proporcionadas ao motivo que nos faz dar a adesão. Ora o juízo de credibilidade pelo qual afirmamos o fato da revelação e o juízo (= o ato de fé) pelo qual admitimos uma verdade revelada são dois juízos distintos e diferentes. O 1.º é condição prévia para a possibilidade e racionalidade do 2.º. O 1.º é natural, alcançado pelas forças da razão; o 2.º é sobrenatural, feito sob o impulso da graça. O 1.º relaciona a autoridade infalível de Deus com a verdade, fazendo ver que esta verdade foi afirmada por Deus; o 2.º admite esta verdade como certa, porque garantida pela autoridade

(607) Por isso definiu o Conc. do Vaticano que não é lícito ao católico, o qual já possui pelo magistério da Igreja os motivos verdadeiros de credibilidade embora com certeza vulgar, pôr em dúvida a sua fé até adquirir uma demonstração científica. (DENZ. 1815).

(608) Cfr. TROMP, obra cit., pp. 98-99. — Alguns autores para a certeza respectiva não exigem um motivo *por si* objetivamente válido. Sobre a exposição das várias opiniões, a sua aplicação aos vários casos (crianças e adultos católicos, herejes e pagãos) e a sua crítica, cfr. LENNERS, *De Virtutibus Theologicis*, Roma, Gregoriana, 5.ª edic., 1947, pp. 156-164.

infallível de Deus. O 1.º tem por motivo a evidência dos argumentos que demonstram ter sido esta verdade afirmada por Deus; o 2.º tem por motivo a autoridade mesma de Deus. Por conseguinte, a certeza e a firmeza da adesão são proporcionadas: no 1.º, à evidência destes argumentos; no 2.º, à autoridade infallível de Deus. E como esta autoridade é infinita, a certeza e a firmeza da adesão do ato de fé são de direito infinitas, maiores portanto que a certeza e a firmeza da adesão do juízo de credibilidade.

Qualquer que seja o modo de chegar à certeza da credibilidade, i. é, de ver que uma verdade está relacionada com a autoridade de Deus, a firmeza do ato de fé depende *sempre e unicamente da autoridade mesma de Deus*, que garantiu esta verdade afirmando-a (ns. 26-27). Numa locomotiva, é condição prévia necessária pôr o vapor em contacto com as rodas; mas o movimento das rodas é sempre proporcionado tão somente à força do vapor, e não à força usada para mover a alavanca que estabelece este contacto. Assim, o processo racional de credibilidade introduz na nossa inteligência a autoridade infallível de Deus. No ato de fé, a nossa inteligência apropria-se desta autoridade divina (Sabedoria e Veracidade infinitas) e movida por ela admite a verdade revelada; por isso diz Sto. Tomás (I, q. 1, a. 5) que a Fé é uma impressão da luz da ciência divina na inteligência humana, superior portanto a qualquer ciência humana quanto à firmeza de adesão e à certeza. (609)

II. — A firmeza do ato de fé permanece, pois, a mesma, quer tenhamos do juízo de credibilidade uma certeza vulgar, quer tenhamos uma certeza científica. Por isso, a demonstração científica não é requerida para cada indivíduo. É contudo sumamente conveniente e mesmo necessária esta demonstração para que a Igreja, sociedade docente, possa dar plena satisfação às exigências intelectuais mais rigorosas e resolver cientificamente as dificuldades apresentadas pela incredulidade ou por espíritos sinceros que desejam crer. Mesmo no *crente*, a razão, chegada a um certo grau de madureza, deve justificar aos próprios olhos as suas convicções, senão haverá um perigoso desequilíbrio entre a sua cultura religiosa e a profana.

TESE XXX. — A certeza da origem divina do fato da revelação só pode ser obtida, em última análise, por meio de algum sinal divino extraordinário.

(609) Cfr. PETAZZI, obra cit., vol. IV, pp. 13-14. — A evidência do juízo de credibilidade faz ver que uma verdade é crível, mas não faz, por si, compreender a verdade em si mesma (= não dá a evidência intrínseca desta verdade). Por isso, o juízo pelo qual cremos de fato nesta verdade (por ex. creio na SSma. Trindade) requer o influxo da vontade e por conseguinte o ato de fé permanece livre e portanto meritório (ns. 24 e 25). Cfr. PETAZZI, *Analisi Psicologica dell'atto di fede*, 2 vols. Vicenza 1927, Vol. I, pp. 78-82 e pp. 90-1.

412. A revelação divina é um *fato histórico de ordem sobrenatural*. Enquanto *fato histórico*, é conhecível como todos os outros fatos históricos; enquanto *fato sobrenatural*, só é reconhecível por meio de algum sinal divino, i. é, nenhum motivo pode ser suficiente, se não estiver fundado, em última análise, num sinal divino extraordinário. — Este sinal consiste num efeito que só Deus pode produzir; é *extraordinário*, enquanto produzido *fora* do curso ordinário da natureza. (É o *milagre* de que logo trataremos.) — É chamado: *sinal*, *caráter*, *nota*, porque caracteriza e notifica a origem divina de uma revelação; *motivo de credibilidade*, porque move a inteligência ao conhecimento da credibilidade (= da origem divina) de uma verdade revelada, tornando esta verdade evidentemente *crível* por fé divina; *argumento*, porque tem força demonstrativa; *critério*, porque faz discernir racionalmente e reconhecer a revelação que provém realmente de Deus. (610)

413. QUALIFICAÇÃO DA TESE. — Filosoficamente: *certa*. — Teologicamente: é *de fé* que podemos por sinais divinos chegar à plena certeza acêrca da origem divina da revelação (*Denz.* 1790, 1812, 2145). (611)

Demonstração.

414. A revelação divina sobrenatural consiste, como vimos, numa *locução de Deus atestante* (n. 367, d). Devemos pois reconhecer que quem fala é realmente o próprio Deus. — Ora, não podemos ter este conhecimento:

nem *por pura dedução de princípios metafísicos*, pois a revelação é um fato contingente; nem *por indução física*, pois não é um fenômeno produzido pelas causas necessárias da natureza; nem *por pura autoridade humana*, pois voltaria a questão de saber como esta testemunha adquiriu ela mesma a certeza da origem divina da revelação que nos transmite; nem *por fé na autoridade divina*, pois se trata precisamente de verificar a condição prévia necessária para a possibilidade do ato de fé, i. é, saber se quem fala é realmente Deus.

(610) Cfr. TROMP, obra cit., pp. 100-106: a análise da natureza do *sinal* e suas várias espécies.

(611) A Sagrada Escritura o afirma repetidas vezes: CRISTO apela para os seus milagres, como provas decisivas (Mt. XI, 2; XII, 38; Jo. V, 31-47; X, 24; XIV, 11...). O mesmo fizeram os Apóstolos (Act. II, 22, 43; III, 1-16; X, 38...) e todos os Apologistas cristãos.

Logo ficam-nos apenas dois modos de reconhecer quem é a pessoa que nos fala: *ou* vendo-a e ouvindo-a falar, *ou* por meio de algum efeito próprio desta pessoa, que ela acrescenta ao seu falar e que sirva de *signal distinctivo*. — No caso de Deus, porém, o primeiro modo é impossível, pois não podemos ter nesta vida a visão intuitiva de Deus. É necessário, portanto, que Deus recorra a um *signal distinctivo*.

Mas, como a revelação sobrenatural é uma intervenção especial e *extraordinária* na providência que Deus tem dos homens, não basta um sinal contido na ordem comum da natureza, que seria explicável pelas forças naturais e do qual só poderíamos deduzir a providência ordinária de Deus em promover os fins naturais. (612)

Por conseguinte, este sinal para ser distintivo, deve necessariamente ser um efeito *extraordinário*, i. é, fora do curso da natureza, e que somente Deus pode produzir. Portanto, a certeza da origem divina da revelação só pode ser obtida, em última análise, por meio de algum sinal divino extraordinário, i. é, de algum *milagre*.

415. *Nota Bene*. — 1) Na revelação imediata, este sinal deve ser conhecido imediata e diretamente em si mesmo por aquêle ou aquêles a quem Deus fala e revela; na revelação medlata, é conhecido por transmissão histórica certa, iniciada por aquêles que o presenciaram.

2) Para que o sinal possa legitimamente dar-nos a certeza, devemos conhecer-lhe:

a verdade histórica, i. é, saber que aconteceu realmente;

a verdade filosófica, i. é, reconhecer o seu caráter de efeito extraordinário, não produzido pelas forças da natureza;

a verdade teológica, i. é, reconhecer o seu caráter divino, de fenómeno inexplicável sem uma intervenção especial de Deus;

a verdade relativa, i. é, constar que a finalidade de Deus ao produzi-lo foi precisamente a de garantir e comprovar a revelação.

416. Natureza e valor desta demonstração.

A demonstração obtida por meio de *sinais* não é uma demonstração *directa*, que nos dê a evidência *intrinseca* da

conclusão (É Deus quem está revelando), ou *a priori* indicando a razão necessária (o *propter quid*) pela qual o predicado (quem está revelando) convém necessariamente ao sujeito (Deus), ou *a posteriori* estabelecendo a causa própria (o *quia*) desta conveniência. (613)

Mas é uma demonstração *indireta, ex absurdis*, que consiste em mostrar que uma afirmação é verdadeira, provando a falsidade da sua contraditória pelas conseqüências absurdas que se seguiriam supondo verdadeira esta contraditória. No nosso caso, concluímos que a afirmação “É Deus quem revelou o dogma católico, o qual portanto é crível” é verdadeira, porque, sendo a revelação dEle confirmada por tais sinais (os milagres) evidentemente produzidos por Deus, se fôsse falsa (= se fôsse verdadeira a sua contraditória: Não é Deus quem...), Deus teria confirmado um erro e teria sido para nós a causa eficiente e direta de um erro invencível: o que é *absurdo*.

Por isso, o *valor* desta demonstração é *absoluto* e de ordem *metafísica*, porque está fundado na *Veracidade* de Deus e na *bondade* da sua *Providência*, que são verdades absolutas, metafisicamente certas.

É também uma demonstração *científica*, enquanto fornece uma evidência verdadeira e uma certeza legítima e infalível, fazendo ver o motivo (=os absurdos que se seguiriam...) pelo qual fica excluído de um modo absoluto o temor de errar.

417. *Influxo da vontade para a certeza do Juízo de credibilidade.*

Embora as provas que estabelecem a credibilidade sejam de si suficientes e infalíveis e possam determinar a adesão certa da inteligência, é contudo necessária uma intervenção da vontade, não para suprir uma deficiência nas provas, mas para criar as condições que permitam perceber-lhes mais eficazmente o valor. Deve a vontade, além de aplicar diligentemente a inteligência ao estudo dos sinais, dispô-la retamente: a) *removendo os obstáculos*, quer *intelectuais* (preconceitos, dúvidas irracionais e imprudentes, que obnubilam e cegam a mente), quer *morais* (as paixões do orgulho, da superficialidade, da sensualidade... que inclinam espontaneamente a rejeitar tudo o que as incomoda); b) *adquirindo as quali-*

(613) Não podemos argumentar diretamente, nem *a priori* partindo da razão pela qual Deus está revelando, nem *a posteriori* partindo dos efeitos próprios da revelação, porque tanto esta razão (os motivos da livre vontade de Deus) como estes efeitos (a elevação a uma ordem superior, a graça...) são *sobrenaturais* e portanto *superam* a capacidade natural da razão.

dades de sinceridade, ódio à mentira, humildade, pureza de vida, amor constante da verdade e desejo vivo de encontrá-la: qualidades tão necessárias, quando se trata de verdades de *ordem moral* que vão interferir no comportamento. (614)

418. OBSERVAÇÃO. — É necessário distinguir bem:

1) Os *Preâmbulos da fé*: são verdades, conhecidas com a luz natural da razão, que devem ser pressupostas para podermos ter uma noção reta da revelação e da fé. — São as verdades que fizeram o objeto do nosso estudo no presente volume.

2) Os *Motivos de credibilidade*: são os argumentos que, provando a origem divina de uma revelação, tornam racionalmente crível o conteúdo desta revelação. — São os *signais* ou *critérios* de que nos ocupamos nesta tese e nas seguintes.

3) O *Motivo de "credendidade"*: é o direito que Deus tem de ser obedecido e pelo qual nos sentimos obrigados a crer no conteúdo de uma revelação reconhecida como divina e dirigida a nós. — É a autoridade de *domínio* de Deus, Criador e Senhor Supremo.

4) O *Motivo formal da fé*: é a razão imediata sobre a qual nos baseamos para dar, no ato de fé, o assentimento intelectual às verdades reveladas. — É a autoridade de *testemunha* de Deus revelante, i. é, a sua ciência e veracidade.

5) O *Depósito da fé*: é o tesouro de todas as verdades reveladas, que estão contidas na Sagrada Escritura e na Tradição.

6) A *Regra de fé*: é a norma que devemos seguir para saber *quais* são as verdades contidas no depósito da fé e que

(614) Cfr. HERVÉ, obra cit., p. 79. — Por isso, Pio XII, na Enc. *Humani Generis*, depois do que citamos na nota 595, acrescenta: "Mas ainda, a mente humana pode até, às vezes, encontrar dificuldade em formar um julzo certo sobre a "credibilidade" da fé católica, apesar de serem tantos e tão admiráveis os sinais e argumentos externos, concedidos por Deus em seu favor, a tal ponto que ainda somente com o lume da razão natural se pode provar com certeza a origem divina da religião cristã. É que o homem, movido por preconceitos ou instigado pelas paixões e pela vontade pervertida, não só pode rejeitar a evidência dos sinais e argumentos externos que se lhe apresentam, como também resistir às celestes inspirações que Deus lhe infunde na alma." (Ediç. das Vozes, n.º 4).

A racionalidade exige que o comportamento moral se conforme com o ideal traçado pelos princípios intelectuais. Fazer o contrário é degradação da racionalidade. Já o poeta pagão confessara: "*Video meliora proboque — deteriora sequor*". Muitos o imitam e, procurando uma coerência entre a vida e o pensamento, aplicam o dito de MONTAIGNE: "*Ne pouvant pratiquer nos maximes, nous cherchons à maximiser nos pratiques.*"

devemos crer. — Para o crente, é a autoridade infalível da Igreja católica; para a Igreja, é a Sagrada Escritura e a Tradição.

Assim, sabendo que Deus existe e que a revelação é possível (*preâmbulos da fé*), tenho certeza, por causa dos milagres que o confirmam (*motivos de credibilidade*), que Jesus Cristo é enviado de Deus e revelou (*origem divina do fato da revelação cristã*) umas verdades cuja guarda e propagação confiou à Igreja Católica por Ele instituída (*depósito da fé*). Donde, sabendo pelo ensino do magistério infalível desta Igreja (*regra da fé*), que uma das verdades reveladas é o mistério da SSma. Trindade, creio firmemente na SSma. Trindade precisamente porque foi afirmada e revelada por Deus infalível (*motivo formal da fé*), em obediência ao mesmo Deus, Soberano Senhor, que impôs a toda a humanidade a obrigação de aceltar (*motivo de credibilidade*) a revelação feita por Jesus Cristo.

ARTIGO SEGUNDO

VALOR DOS VARIOS CRITÉRIOS

419. Divisão dos Critérios.

Critérios (ou notas, sinais, *motivos de credibilidade*) são, como vimos, motivos pelos quais a inteligência pode racionalmente saber que uma revelação provém realmente de Deus. São fatos e sinais, pelos quais ficamos certos que Deus interpôs a sua autoridade para nos atestar e garantir que uma determinada revelação foi realmente feita por Ele. — Estes Critérios

I. — Considerando o seu *Valor*, podem ser:

1) *Negativos*: quando indicam apenas que não há obstáculo em que uma revelação possa ser divina, não porém que o é *de fato*. São condições *necessárias*, mas *não suficientes*: a revelação que não as possui, não pode ser divina. Não são portanto critérios no sentido *estrito*, mas servem para descobrir facilmente e *eliminar* as falsas religiões. Assim, por ex., a *imunidade de qualquer erro dogmático ou moral*: a revelação que não a possui, i. é, a revelação que contém algum erro, certamente não é divina; — ou *Positivos*: quando demonstram que uma revelação é *de fato* de origem divina.

2) *Certos*: quando dão certeza da origem divina de uma revelação; — ou *Prováveis*, *Suasivos*: quando dão só probabilidade, ou apenas dispõem e alliciam os ânimos para a consideração dos critérios certos.

3) *Primários*: quando, por sua própria natureza e sem pressupor outros critérios, fornecem uma demonstração estrita, sempre, de um modo certo, rápido e ao alcance fácil de qualquer inteligência; — ou *Secundários*: quando, por sua natureza, ou não provam com certeza e necessitam portanto de outros critérios, ou pelo menos não estão ao alcance rápido e fácil de qualquer inteligência.

II. — Considerando a sua *Relação com o homem*, podem ser:

1) *Subjetivos*: quando se acham na consciência de quem pratica ou considera uma religião que se diz revelada. São:

ou *individuais*: paz profunda e alegria interior que parece provir de Deus; inspiração e testemunho interno do Espírito Santo; conveniência com as tendências individuais;

ou *universais*: admirável satisfação de todas as aspirações legítimas e nobres da humanidade para a justiça, a santidade, a felicidade na vida individual, familiar e social.

2) *Objetivos*: quando se acham fora da consciência de quem pratica ou considera uma religião que se diz revelada.

Os objetivos, *em relação com a religião revelada*, podem ser:

a) *Internos* (ou *intrínsecos*): quando são *inerentes* à religião e se deduzem da *análise do seu conteúdo* (dogmas, moral, ritos). — Assim, a coerência, verdade e bondade da sua doutrina; a sublimidade desta doutrina; a sua transcendência em comparação com as outras religiões que se dizem reveladas.

b) *Externos* (ou *extrínsecos*): quando *não são inerentes* à religião, mas *relacionados* com ela, enquanto são *fatos extraordinários* que acompanham o seu aparecimento e a sua propagação, ou como *efeitos e frutos* da sua doutrina, ou como *sinais* que testificam e garantem a sua origem divina. — São os *Milagres*, de ordem

física; como por ex., na religião cristã, as curas, ressurreições. . . operadas por Cristo, os Apóstolos, os Santos;

intelectual: como as profecias feitas por Cristo, ou acerca de Cristo no Antigo Testamento;

moral: na pessoa do fundador, como a santidade sublime de Cristo; na vida e nos efeitos da religião: como, no cristianismo, a sua admirável propagação, a constância heróica dos seus numerosos mártires, a conversão dos costumes, a sua esta-

bilidade apesar das perseguições, as notas características da Igreja. (615)

TESE XXXI. — Aos critérios subjetivos devem ser preferidos os objetivos e entre estes, aos internos os externos, que são os únicos critérios primários.

420. ADVERSÁRIOS. — De um modo geral, negam o valor dos milagres como critério primário, e admitem como critérios válidos tão somente os subjetivos ou os internos. Assim, o único critério é

para os *Protestantes antigos*: a *inspiração interna* dada pelo Espírito Santo a cada indivíduo, pela qual é reconhecida a genuína palavra de Deus, ao ler ou ouvir a Escritura;

para os *Protestantes Liberais* e os *Modernistas*: a *conformidade* de uma doutrina com as aspirações e as exigências do *sentimento religioso*;

para alguns fautores do *método da Imanência*: a *plena conformidade* de uma doutrina com as *exigências*, necessidades e aspirações, *da nossa natureza e da vida*;

para H. SCHELL (1830-1906, sacerdote, teólogo influente, não sempre *objetivamente* ortodoxo, com algumas obras no *Index*): é o *exame da doutrina em si mesma*, critério cujo valor antepõe a todos os outros.

421. QUALIFICAÇÃO DA TESE. — Fillosòficamente: *certa*. — Teològicamente:

a) que os critérios subjetivos e internos não sejam os únicos critérios, é *dogma definido* no Vaticano (*Denz.* 1812); — b) que eles não sejam critérios primários, é *teològicamente certo*, deduzido do ensino do Conc. Vaticano (*D.* 1790, 1812), de S. Pio X, na *Enc. Pascendi* (*D.* 2103), do Juramento antimodernista (*D.* 2145); — c) que os critérios objetivos externos (= milagres, profecias...) sejam critérios primários, é *doutrina catòlica*, no Conc. Vaticano (*D.* 1790).

422. ARGUMENTO GERAL. — Devem ser preferidos os critérios que dão certeza e de um modo mais claro, mais fácil e ao alcance de todos. Ora os critérios subjetivos individuais prestam-se

(615) Alguns autores dão o nome de *internos* aos subjetivos, de *externos* aos objetivos, de *intrínsecos* aos internos e de *extrínsecos* aos externos.

Cfr. TROMP, obra cit., pp. 117-120, o uso dos critérios feito pela Tradição cristã antiquíssima, desde os Apóstolos e o mesmo Cristo.

a ambigüidade, a interpretações illusórias, a pura sentimentalidade (como nos Modernistas); os subjetivos universais e os objetivos internos, nem sempre dão certeza, e não estão ao alcance fácil de todos; pelo contrário, os objetivos externos (= os milagres) dão sempre certeza, clara e facilmente para qualquer inteligência. Logo estes últimos devem ser preferidos.

A Menor aparecerá evidente, percorrendo os vários critérios. (616)

423. I. — Os Critérios subjetivos-individuais.

A paz profunda e alegria interna como testemunho do Espírito Santo, a conveniência com as tendências individuais, geralmente não podem dar a certeza; nem são critérios da revelação pública; mas podem ter apenas valor suastivo e dispositivo.

a) Para que um critério seja certo, deve constar com certeza a sua origem divina. Ora estes *sentimentos interiores* dificilmente poderão ser reconhecidos como provenientes de uma intervenção especial de Deus, pois a *sobrenaturalidade* das experiências internas não é por si percebida diretamente pela consciência (Cfr. SANTO TOMÁS, I-II, q. 112, a. 5); deve portanto ser deduzida pela interpretação destas experiências e de outras circunstâncias; mas isso requer uma prática muito grande na discricção dos espíritos, que poucas pessoas possuem e que geralmente não levará senão a conjecturas mais ou menos prováveis. Logo, ordinariamente, estes critérios estão sujeitos a gravíssimas illusões.

b) A *conveniência com as tendências individuais* implica elementos subjetivos variáveis e indeterminados, fontes de illusões; além disso, mesmo tratando-se de tendências legítimas, uma doutrina pode ter conveniência com elas, sem contudo ser necessariamente revelada por Deus.

c) *Históricamente*, pela aplicação destes critérios à revelação pública, muitos foram levados a considerar como reveladas por Deus coisas contraditórias: assim, os montanistas, os maniqueus; principalmente entre os protestantes, o uso deste critério causou inúmeras divisões em seitas contrárias e mesmo levou a muitos até ao agnosticismo total. (617)

(616) Cfr. TROMP, obra cit., pp. 121-128, 160-166. — HERVÉ, obra cit., pp. 86-94. — NICOLAU-SALAVERRI, obra cit., pp. 149-162.

(617) Os textos da S. Escritura aduzidos pelos Protestantes em favor do seu critério, nada provam. Tratam da disposição moral necessária para a fé (Ev. de S. João, VII, 17), ou de milagres operados pela virtude do Espírito Santo (Epist. I ad Thessal. I, 5), ou da distribuição dos dons carismáticos milagrosos e de uma ação do Espírito Santo em quem já possui a fé (Epist. I ad Cor., XII, 7; I ad Thessal., II, 13; Epist. I de S. João, II, 20 e 27). Cfr. TROMP, obra cit., p. 162-3.

d) Podem dar certeza sòmente em caso *extradordinário*, em que seja evidente a ação *milagrosa* de Deus numa alma, como às vèzes acontece na revelação particular ou na conversão instantânea. E então, é apenas para esta *determinada pessoa* que teriam valor certo, por não estarem sujeitos à verificação pública.

e) Podem, contudo, ter utilidade e valor *psicológico*, às vèzes muito grandes, ou como *disposição* que induz os ânimos a uma pesquisa mais profunda dos outros critérios, ou como *confirmação* numa fé já aceita.

424. II. — Os Critérios subjetivos-universais.

A conveniência de uma doutrina com todas as aspirações legítimas do coração humano e de toda a humanidade, por si é apenas critério negativo; positivamente, nada poderá demonstrar, a não ser que venha unir-se com critérios objetivos; nunca porém pode ser critério primário; mas tem um valor psicológico sumamente suasio.

a) A conveniência com a natureza humana e a lei natural, é uma condição *necessária* para que uma doutrina possa ser revelada, mas *não suficiente* para provar que *de fato* é revelada : donde, por si, é apenas critério *negativo*. Com efeito, como vimos na *tese XXVIII*, é moralmente necessário um auxílio de Deus, a fim de que todos os homens possam conhecer com certeza, facilidade e segurança um conjunto de doutrinas, que encerre todas as verdades morais e religiosas necessárias para instituir um ideal de vida realmente digno do homem e em que todas as legítimas aspirações da nossa natureza se achem admiravelmente satisfeitas; mas este auxílio divino poderia ser de ordem preternatural, sem ser uma revelação propriamente dita, a qual não nos é devida, nem é necessária para uma *satisfação puramente natural* das tendências da nossa natureza.

b) A certeza que houve de fato revelação só poderia ser alcançada, quando constasse ser a conveniência *tão admirável e transcendente*, que a doutrina que a exprime *supera* certamente a capacidade da inteligência criada e tudo o que puderam achar os filósofos e *satisfaz* a natureza humana *além das suas exigências naturais* : constituindo assim um milagre moral, que exige uma intervenção especial de Deus, o único ser capaz de conhecer tão profundamente o coração humano e de revelar uma doutrina que sacia de modo tão perfeito e superabundante todas as suas aspirações e eleva a vida humana, individual e social, a uma ordem *sobrenatural e divina*.

Mas a *supernaturalidade* desta conveniência não é objeto direto de uma experiência interna natural, conhecível imediatamente pela consciência; deve pois ser demonstrada. Para isso, não basta a consideração das exigências e aspirações imanentes à nossa natureza; é mister recorrer também a critérios *objetivos* : a sublimidade

e transcendência da doutrina e a admirável renovação moral e social que ela produziu.

c) Para a possibilidade de uma tal demonstração, é necessário conhecer todas as aspirações do coração humano e ver que uma doutrina as satisfaz todas plenamente e de um modo admirável e superior às forças e exigências naturais; isso requer muitos e prolongados estudos. Não pode, pois, esta demonstração constituir um critério *primário*, ao alcance fácil de todas as inteligências.

d) *Psicologicamente*, enquanto manifestam a *amabilidade* e a *apetecibilidade* de uma doutrina religiosa, os critérios subjetivos têm um valor sumamente *suasivo*, *atraindo* fortemente os ânimos para esta religião, *confirmando* os que já a seguem, *dispondo* e *movendo* os outros a *desejar* que seja verdadeira e a *certificar-se* da sua credibilidade pelo estudo mais aprofundado dos verdadeiros critérios.

425. III. — Os Critérios objetivos-internos.

Uma doutrina religiosa que se diz revelada

1) enquanto apresenta *verdade, coerência e bondade, sem conter nada contra a razão e a lei natural*, i. é, *nada de errado e nada de mal*:

a) *é critério negativo, certo, eliminatório*: porque uma doutrina errada ou má certamente não pode provir de Deus;

b) *positivamente*, só indicará a *possibilidade* de ser revelada, não porém o *fato* da sua revelação (cfr. acima, n. 424, a);

2) enquanto contém uma *sublimidade* que *transcende* todas as outras religiões que se dizem reveladas: *é critério positivo, hipotético*, i. é, *se Deus revelou de fato alguma religião, esta religião deve certamente ser melhor que as outras não reveladas*;

3) enquanto manifesta uma *tal sublimidade e transcendência* na sua excelência, pureza, santidade e eficácia em saciar as aspirações do coração humano, *que aparece evidentemente superar as forças naturais da inteligência*:

a) *é critério em si mesmo positivo e certo*, pois constitui um milagre moral, que exige uma intervenção especial de Deus, como acabamos de ver (n. 424, b);

b) *não pode porém ser critério primário e único*: porque é demasiado difícil para os incultos; porque está exposto ao perigo de incluir um elemento subjetivo na avaliação da sublimidade (o que alguém admira, outro critica) e na determinação do limite que supera realmente a capacidade natural da inteligência; donde, nem sempre será fácil alcançar a verdadeira certeza objetiva;

c) *psicológicamente*, tem um valor sumamente *suasivo* (como acima, n. 424, d) e eficácia persuasiva para os ânimos retos e virtuosos mesmo dos não crentes, não porém para os incrédulos imbuídos de preconceitos. (618)

426. IV. — Os Critérios objetivos-externos.

1) *Os milagres físicos e as profecias, feitas em confirmação* de uma religião que se diz revelada, são critérios *positivos certos primários, adaptados a qualquer inteligência*: porque são fatos sensíveis facilmente reconhecíveis pela simples aplicação dos sentidos e do bom senso e transmissíveis pelo testemunho certo;

2) *os milagres morais* que constituem a *vida admirável* de uma religião que se diz revelada, principalmente se tomados no seu conjunto, formam um critério *positivo certo*, que pode ser também *primário*: porque, embora não sejam tão rapidamente conhecíveis quanto os milagres físicos, contudo são milagres permanentes, que estão sob os olhares de todos e podem ser percebidos mesmo pelas pessoas ignorantes.

Dêstes critérios objetivos-externos, por causa da sua peculiar importância, vamos tratar nas teses seguintes.

COROLARIOS.

427. I. — Logo, na Apologética *científica*, que deve justificar racionalmente a fé, o método primário e essencial, o único plenamente eficaz para todos os homens, é o método *objetivo-externo*, o método tradicional, baseado em fatos históricos (os milagres), exteriores à consciência e à própria doutrina revelada, e exposto com argumentos externos, filosófico-históricos. — A aplicação dos critérios subjetivos e internos poderá ser acrescentada como complemento, utilíssimo, não porém necessário.

II. — Logo a Apologética imanentista por si é ineficaz.

428. Para se adaptarem às exigências mórbidas de uma mentalidade moderna avessa ao Intelectualismo, ao Historicismo, ao Exteriorismo e a toda idéia de milagre, alguns católicos (principalmente M. BLONDEL e o PE. LABERTHONNIÈRE) julgaram necessário abandonar, na exposição da Apologética, o método tradicional e substituí-lo por um *método imanente*, em que o único ou pelo menos o principal

(618) Cfr. PINARD DE LA BOULLAYE, *Conférences 1931*, pp. 29-31, 44; *Conférences 1935*, 6.^a Conf., 2.^o ponto: Croire pour voir. (*Apud* FALCON, obra cit., p. 192-3).

critério para achar a verdadeira religião revelada, o Catolicismo, é colocado nas *exigências e aspirações da nossa natureza e da nossa ação*, analisadas numa *experiência religiosa interna e psicológica*.

Esta análise manifesta que a nossa natureza pede um acréscimo (*un surcroît*), pois nunca estamos satisfeitos com a verdade e o bem que atingimos, tendemos sempre para o ideal, o infinito, o divino. E como a nossa *indigência* d'êste acréscimo é *essencial*, e êle aperfeiçoa essencialmente a nossa natureza, estamos obrigados, por uma obrigação interna e autônoma, a aceitá-lo, se existir.

Este "*surcroît*", de que precisa a nossa natureza, é o sobrenatural, o divino, que de fato somente a religião católica nos oferece: evidencia-se isso na *experiência* do catolicismo *vivido*, na sua prática.

Logo deve o homem aceitar a revelação cristã. (619)

429. CRÍTICA. — 1. Do método da imanência e da aplicação que dêle fêz M. BLONDEL ao problema da existência de Deus, já falamos acima (ns. 216-217), e já foram refutados os seus pressupostos filosóficos: o anti-intelectualismo ou semi-agnosticismo, o pragmatismo, o semi-subjetivismo. Sem o valor absoluto dos princípios racionais, impossível é qualquer demonstração objetiva; é a idéia que deve normalizar a atividade; entrar no subjetivismo, é condenar-se a ficar nêle, pois é impossível refutar um êrro, admitindo as suas afirmações nas premissas do argumento. O único remédio para as doenças daquela mentalidade moderna é voltar à filosofia perene do *ser*, reavivando a segurança nos direitos e no valor da razão.

2. Existem realmente na natureza humana aspirações insatisfeitas e portanto existe a *indigência de algum auxilio extrínseco*. — Mas da análise desta indigência não se pode deduzir:

a) que êste auxilio deva necessariamente consistir numa *determinada revelação sobrenatural*, qual é a religião católica *na sua precisão*, pois as nossas indigências não são uma imagem ou fotografia "em negativa" que nos dê a conhecer o catolicismo nos seus pormenores e como o único modo de satisfazê-las; mesmo na hipótese de uma elevação sobrenatural, podia Deus escolher outros meios: quem poderá afirmar, por ex., que o sistema sacramental

(619) Cfr. TROMP, obra cit., pp. 158-60; HERVÉ, obra cit., pp. 91-94; FALCON, obra cit. pp. 52-66. — DE TONQUÉDEC, *Immanence*, 3e. edic. 1933; *Deux Études sur la Pensée de M. Blondel*, Beauchesne, 1936. — DESCOQS, *Praelectiones Theologiae naturalis*, t. II, pp. 271-307; — VALENSIN, *Dict. Apologétique*, art. "Méthode d'Immanence". — MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, pp. 163-311. — LE BACHELET, *De l'apologétique traditionnelle et de l'apologétique "moderne"* (Paris, Lethielleux) e artigos nos *Études* de fevereiro, julho e agosto de 1907. — ГОУРЦ, *Апологетика*, 2.ª edic., pp. 120-138. — GARDEIL, *Crédibilité et Apologétique*, 2.ª edic., Gabalda, 1928. — ROMEYER, *La Philosophie religieuse de Maurice Blondel*, Aubier, 1943. — É necessário distinguir o método da imanência seguido por alguns católicos (n.º 216) da doutrina da imanência propugnada pelos modernistas (exposta e refutada nos ns. 210-214).

e a organização da Igreja, tais como são, se impunham a Deus absolutamente? (620)

b) nem que deva ser uma revelação *sobrenatural*, pois nenhuma natureza criada pode ter *naturalmente* uma exigência e uma necessidade de ordem *sobrenatural*, i. é, de uma ordem que, por definição, ~~excede as suas capacidades e que portanto não lhe pode ser devida, mas apenas concedida gratuitamente;~~ (621)

c) nem mesmo que deva consistir numa *revelação*, pois poderia ser, por ex., um vigor maior dado à inteligência e à vontade;

d) nem tampouco que esta revelação tenha sido dada *de fato*, pois um fato público, histórico e dependente da livre vontade de Deus, como é o fato de uma revelação divina, só pode ser demonstrado com certeza por argumentos históricos;

e) nem a *obrigação moral estrita* de aceitá-lo, se fôr oferecido, a não ser que se tome a natureza humana não puramente em si mesma com as suas indigências essenciais, mas na sua relação de criatura dependente da Lei Eterna. Isso, porém, seria admitir a heteronomia da nossa inteligência e da nossa vontade: seria sair da imanência, coisa que não consentirão fazer aquêles a que se dirige primariamente o método da imanência, i. é, os ânimos imbuídos da autonomia kantiana.

Logo, não podendo, unicamente pela análise das exigências e aspirações da natureza humana, ser reconhecido nem como cristão, nem como *sobrenatural*, nem como revelado e dado de fato, nem como obrigatório, êste auxílio, êste "*surcroit*" não poderá ser recebido por fé na autoridade de Deus revelante, mas apenas livremente procurado e aceito *porque e enquanto satisfaz às nossas indigências*.

Ficará, por conseguinte, cada um livre nas suas escolhas, abandonado ao critério subjetivo da sua experiência interna ou das suas ilusões. Tanta razão terá o maometano ou o protestante satisfeito com a sua religião de afirmar a verdade do Maometismo ou do Protestantismo, quanta o católico de afirmar a verdade do Catolicismo pelo conforto que nele acha. — Além disso, se o único meio

(620) Cfr. DE TONQUÉDEC, *Immanence*, 3.^a edição, p. 188 e FALCON, obra cit., pp. 57-8.

(621) PIO XII, na Enc. *Humani Generis*, aponta o erro daquêles que "desnaturam o conceito de *gratuidade* da ordem *sobrenatural*, sustentando que Deus não pode criar seres inteligentes sem ordená-los e chamá-los à visão beatífica". (Edição das Vozes, n.º 25).

De nada vale dizer que se trata do homem como está na realidade, como Deus de fato o criou, i. é, *destinado a um fim sobrenatural*, e que por conseguinte as suas aspirações são de fato *sobrenaturais*: porque o *sobrenatural*, mesmo que exista em nós, não é objeto conhecível pela consciência naturalmente e de um modo direto, em experiências internas. É pela revelação de Deus e pelo ensino da Igreja que conhecemos a nossa elevação à ordem *sobrenatural*; donde, não se pode, *sem petição de princípio*, usar dêste conhecimento na Apologética, onde se trata precisamente de estabelecer os fundamentos racionais e a credibilidade da fé e a autoridade infalível do Magistério eclesiástico.

de reconhecer a verdade de uma religião é a *experiência vivida da sua prática*, o descrente e o indiferente, que não têm ainda nenhuma experiência religiosa, não poderão nunca sair da sua descrença e do seu indiferentismo: porque, assim como não é lícito praticar o vício sob o pretexto de poder avallá-lo por experiência, assim também não é lícito "experimentar" e praticar "a título de ensaio" os atos que uma religião apresenta como sagrados e reservados (como, por ex., no catolicismo, a recepção dos sacramentos) sem a devida preparação e sem já ter a fé, a qual para ser racional pressupõe a certeza da credibilidade. (622)

Por conseguinte, o *Método da Imanência, como método da Apologética científica, é ineficaz: é incapaz por si só de conduzir à credibilidade da doutrina católica e de justificar racionalmente o ato de fé.*

430. 3. Poderá contudo, como já foi notado (n.º 424, d e na Conclusão do n.º 217, p. 380), a verificação que as nossas indigências e aspirações se acham admiravelmente satisfeitas no catolicismo ser de *grande utilidade* na Apologética prática ou *Arte pastoral*, i. é, no apostolado da conversão das almas, no qual, para que a nossa ação seja eficaz, é necessário ter em conta as disposições atuais das pessoas que queremos ajudar.

Deverá, porém, o método da imanência ser expurgado dos seus pressupostos anti-intelectualistas, e não poderá ser apresentado como substituto do método tradicional, nem como suficiente por si só, mas apenas como *auxiliar prático* e como *preparação psicológica*: pondo em evidência a nossa necessidade de um auxílio *extrínseco* a nós, *ajuda* a superar os preconceitos do subjetivismo e *dispõe* os ânimos ao amor e desejo da verdade, com a vontade sincera de procurá-la pelo estudo atento dos verdadeiros critérios e por meio de argumentos filosófico-históricos. (623)

(622) Cfr. FALCON, *loc. cit.*, p. 59. — A *interna experiência* de cada um, como *único* critério que deve mover à fé, foi condenada pelo *Conc. do Vaticano*, no can. 3 da sess. III, DENZ. 1812. — S. PIO X, na *Eno. Pascendi*, queixa-se veementemente daqueles católicos que, embora rejeitem a imanência como *doutrina*, contudo dela se servem na apologética de um modo tão incauto que parecem admitir na natureza humana uma *verdadeira e genuína necessidade* da ordem sobrenatural. (DENZ. 2103).

(623) Cfr. ROUPAIN, *obra cit.*, pp. 210-223.

Assim entendido, já estava em uso entre os apologistas dos primeiros séculos do cristianismo. Segundo alguns autores, tal seria também a apresentação da *imanência* nas obras de M. BLONDEL, tendo em vista as declarações de fé nelas muitas vezes repetidas. Segundo muitos outros, porém, a doutrina blondelliana não está isenta de dificuldades, nem deixa de oferecer algum perigo de erro para os leitores pouco firmes na fé e menos versados na teologia católica. Cfr. HERVÉ, *loc. cit.* p. 94.

CAPITULO QUARTO

O MILAGRE

Como vimos, todos os critérios real e positivamente eficazes para provar a origem divina da revelação reduzem-se sempre, em última análise, a alguma intervenção extraordinária de Deus, i. é, a um milagre. Daí a importância capital do milagre na Apologética e os esforços desesperados da incredulidade para eliminá-lo. Depois de expormos a noção do milagre, estabeleceremos a sua possibilidade, a sua discernibilidade como critério e o seu valor probativo. (624)

ARTIGO PRIMEIRO

NOÇÃO DE MILAGRE

431. Definição nominal. — A palavra “milagre”, etimologicamente, vem de *miraculum*, *mirari* e significa uma coisa que excita a admiração pelo seu caráter extraordinário e por ter uma causa oculta.

(624) BIBLIOGRAFIA. — STO. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 105, aa. 6-8; II-II, q. 178; *S. Contra Gent.*, I, III, cc. 98-107; *De Potentia*, q. 6. — BENEDICTUS XIV, *De Servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*. — I. DE BONNIOT S. J., *Le miracle et ses contrefaçons*, Paris, 5.^a edic. 1895. — G. SORTAIS, *La Providence et le Miracle devant la science moderne*, Paris, Beauchesne, 1905. — A. DE POULPIQUET O. P., *Le miracle et ses suppléances*, Paris, Beauchesne, 1914. — J. DE TONQUÉDEC S. J., *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, Paris, Beauchesne, 2.^a edic. 1916: resumido no *Dict. Apol. de D'Alès*, art. “Miracle”, col. 518-578. — J. NEWMAN, *Two essays on miracles*, London, 1900. — A. ZACCHI O. P., *Il miracolo*, Milano, 1923. — G. MATTUSSI S. J., *Conoscibilità del miracolo*, em “La Scuola Cattolica”, XXXI (1908), pp. 277-284, 435-450, 608-620, 704-717. — DR. LE BEC, *Preuves médicales du miracle. Étude clinique*, Paris, Beauchesne, 4.^a edic., 1925. — A. VAN HOVE, *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, Paris, Gabalda, 1927. — CARD. LÉPICIER, *Del miracolo*, Vicenza, 1932; trad. franc., *Le miracle, sa nature, ses lois*, Paris, Desclée de Brouwer 1936. — A. ODDONE S. J., *Il sigillo divino*, Milano, Vita e Pensiero, 1939. Cfr. mais autores apud TROMP, obra cit., pp. 456-458). — Cfr. os tratados de Apologética ou

Definição *real*: O *milagre* é um fato produzido por Deus fora da ordem constante que toda a natureza criada observa na sua atividade, ou: um *fato, extraordinário e divino*.

EXPLICAÇÃO. — 1.º) É um *fato*, i. é, um acontecimento, ~~um fenômeno (não uma lei, nem uma doutrina)~~; é objeto por tanto da ciência *histórica*, a quem pertence averiguar os fatos.

2.º) *Extraordinário*, i. é: "*praeter ordinem communiter servatum in rebus*" (Sto. Tomás, *C. Gent.*, l. III, c. 101) = *forã* da ordem habitualmente seguida nos fenômenos da natureza criada = *fora* do modo de agir de *toda e qualquer* ser criado = *fora* da ordem universal constituída pelas forças e leis, determinadas e constantes, segundo as quais agem todas as naturezas criadas e são ordenadas entre si e dirigidas para o fim. — Por conseguinte:

a) o milagre é *extraordinário*, não pela sua raridade ou pela magnitude do fato, mas porque acontece *fora* do curso normal de toda e qualquer lei que rege a atividade dos seres criados = porque, sendo o efeito da intervenção de uma causa livre distinta das forças criadas e superior a todas elas, não faz parte do "ordinário", i. é, da ordem, da série, do conjunto ordenado dos efeitos produzidos por estas forças naturais = porque não havendo em nenhum ser criado uma tendência ou disposição capaz de produzir o efeito milagroso, o milagre excede a ordem de toda a natureza criada;

b) o milagre *não é uma exceção às leis*, no sentido de que as causas criadas tenham dois modos de agir: *um*, ordinário e frequente, que constitui o curso normal expresso pelas leis; *outro*, excepcional, extraordinário e raro, cujo efeito seria o fato milagroso. Pode o milagre chamar-se exceção às leis tão somente porque, pelo fato de não ser o efeito de nenhuma força natural, é um fenômeno que na sua produção não seguiu nenhuma das leis naturais e portanto se acha fora da alçada delas; (625)

de Filosofia, por ex.: além dos já citados HERVÉ, TROMP, FALCON..., I. OTTIGER S. J., *Theol. Fundamentals*, I, pp. 170-273; DIECKMANN S. J., *De Revelatione*, ns. 430-487; GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *De Revelatione*, 3.ª edic. 1926, pp. 321-374. — D. THIAGO SENIBALDI, *Elementos de Philosophia*, I Vol., pp. 793-818. — PINARD DE LA BOULLAYE S. J., *Conférences de Notre-Dame*, 1931, 1.ª e 2.ª conf.

(625) Por "leis naturais" entendemos aqui, não somente as leis físicas, químicas e biológicas que regem os fenômenos dos seres sensíveis e materiais, mas também as leis psicológicas que regem a atividade da inteligência na aquisição dos seus conhecimentos e o comportamento da vontade livre nas várias circunstâncias determinadas e ainda as leis que regem a atividade de qualquer ser *criado* ou *criável*.

Lei natural é o modo de agir constante e uniforme, proveniente de uma determinada tendência ou propriedade da natureza de um ser. — Existem leis naturais: específicas, próprias de uma determinada espécie de

c) o milagre não é uma violação, uma destruição, uma suspensão ou derrogação das leis naturais, mas um fenômeno que as deixa intactas, como melhor veremos na solução das objeções: a ressurreição de um morto, por ex., deixa intacta a lei: "a natureza não ressuscita mortos".

3.º) *divino*, i. é, que somente Deus pode produzir como *causa eficiente principal*.

Com efeito: a) sendo um efeito produzido *fora* da ordem de toda a natureza criada, o milagre requer um agente não sujeito a esta ordem, mas superior a ela; ora toda e qualquer criatura está sujeita à ordem universal, da qual faz parte; não pode portanto agir fora desta ordem; logo só Deus, superior à ordem que livremente criou, pode fazer um milagre; — b) a atividade da criatura requer um ser em que agir e consiste unicamente em introduzir neste ser a qualidade ou forma para a qual ele tem potencialidade e disposição; mas o milagre é um fenômeno produzido num ser que para ele não tinha nenhuma disposição ou potencialidade natural, como dar a vida a um cadáver; logo nenhuma criatura pode fazer um milagre, mas só Deus que para agir não requer nenhum ser e pode criar, i. é, fazer do nada. (Cfr. Sto. Tomás, *Contra Gent.*, l. III, c. 102.)

Os *Anjos bons* e os *Santos* podem ser *instrumentos* e *ministros* de Deus na produção de verdadeiros milagres: quer *impetrando-os* de Deus pela oração, quer *dispondo* ou *preparando a matéria* em que Deus exerce a sua ação sobrenatural (êste modo é próprio dos anjos), quer *cooperando* como *instrumentos* do poder divino. (Cfr. Sto. Tomás, *De Potentia*, q. 6, a. 4). — Nunca podem os *demonios* ser instrumentos de verdadeiros milagres, mas podem apenas fazer *prodígios* (= simulacros de milagre) e em circunstâncias tais que facilmente possamos distingui-los dos milagres que provêm de Deus, como veremos (Cfr. *ibid.*, a. 5). — Quanto aos *homens de vida má*, podem ser instrumentos de verdadeiros milagres, quando anunciam uma verdade: pode então Deus fazer um milagre para atestar esta verdade. (*ibid.*, a. 5, ad. 9um).

corpos; *genéricas*, que se aplicam a várias espécies ou mesmo a todos os corpos, como a lei da gravidade; *universais*, que se estendem a todo e qualquer ser criado e finito, como *condição essencial da sua atividade*, por ex.: a criatura, não podendo criar, só pode agir sobre um ser preexistente e servindo-se d'ele (cfr. *infra*, n.º 450, 1.º). — O milagre absoluto, i. é, no sentido estrito, é um efeito produzido *fora* e *independentemente* destas leis universais, é um fenômeno em cuja produção estas leis não tiveram aplicação.

Por conseguinte: 1.º) o milagre é um fato *absolutamente sobrenatural*, quanto ao modo como é produzido (626);

2.º) esta intervenção imediata de Deus, para ser milagrosa, deve ser *extraordinária*, i. é, não deve ser postulada por uma lei de ordem natural ou sobrenatural. Por isso, não são milagres o concurso divino para a conservação dos seres na existência ou para que possam agir, a criação das almas humanas e a infusão da graça santificante: porque, embora sejam efeitos divinos, são contudo exigidos pelo curso normal estabelecido por Deus;

3.º) o milagre, porém, *não está fora da ordem universalíssima* da Providência, que inclui os meios *ordinários* (as leis naturais e sobrenaturais) e *extraordinários* (as intervenções milagrosas, fora destas leis), com os quais realiza Deus o plano escolhido desde toda a eternidade. A finalidade última deste plano é a manifestação da Bondade e das perfeições divinas (n. 349a). Ora o milagre concorre admiravelmente para esta manifestação, principalmente da sabedoria, bondade e poder de Deus. Logo não está fora da ordem universalíssima, mas incluído nela. — Nem pode Deus agir fora desta ordem: seria agir contra a sua Bondade, razão e fim último da criação. (Cfr. STO. TOMÁS, *C. Gent.*, l. III, c. 98.)

432. NOTAS. — I. Alguns autores dividem os milagres em *maiores* e *menores*. Os *maiores*, chamados de *1.ª ordem, absolutos, em si mesmos (simpliciter et quoad se)*, são os que superam toda a natureza criada, visível ou invisível, e que definimos acima. Os *menores*, chamados de *2.ª ordem, relativos ou para nós (secundum quid, quoad nos)*, são fenômenos que os puros espíritos, por sua própria natureza, podem produzir, servindo-se das forças naturais do universo sensível, e que estas forças deixadas a si mesmas não poderiam produzir. (627) — São extraordinários só *relativa-*

(626) O milagre supera a ordem natural *effective*, i. é, pela causa eficiente que êle requer; não *formaliter*, i. é, pela sua própria *essência* e *entidade* de fenômeno milagroso. Pertence pois ao sobrenatural *absolutu*, mas ao *modal* e não ao *essencial*. Cfr. supra, nota 576.

(627) Assim como o homem pode mover os corpos, servir-se das forças da natureza, ordená-las e aplicá-las de um modo determinado, em circunstâncias diversas, e obter efeitos que a natureza *sözinha* não produziria, por ex., uma estátua; assim também os puros espíritos, bons e maus, com maior eficácia e modos mais admiráveis podem mover os corpos com movimentos locais. Mas: 1.º) como os anjos são invisíveis, os efeitos por êles produzidos nos parecerão maravilhosos; 2.º) como conhecem melhor do que nós as forças da natureza, podem ordená-las e aplicá-las com maior facilidade, eficácia e quase repentinamente, obtendo efeitos

mente, enquanto não está no curso natural das coisas que os seres corpóreos sejam movidos por agentes que não fazem parte do universo sensível. São divinos só *num sentido largo*, enquanto produzidos não imediatamente por Deus, mas por criaturas espirituais que agem contudo de acôrdo com a *vontade de Deus e com a sua aprovação formal*, distinguindo-se nisso dos prodígios diabólicos. Por conseguinte, estritamente falando, não são verdadeiros milagres, porque não são fenômenos *fora* da ordem natural *universal*. (628) — Como os milagres de 2.^a ordem são fenômenos que o demônio poderia produzir, para utilizar êstes milagres como critério apoloético é necessário demonstrar antes (pela análise das circunstâncias, como veremos) que foram produzidos, não pelo demônio, mas sim por um anjo bom, com a aprovação de Deus. (629)

II. — O *Milagre apoloético*, i. é, milagre que possa servir de *critério*, além de extraordinário e divino, deve ser: a) *perceptível*, porque o critério é um *sinal* e é da natureza do sinal ser perceptível em si mesmo ou nos seus efeitos: uma fumaça imperceptível não pode servir de sinal da presença do fogo; pode ser perceptível pelos sentidos e em si mesmo (ex., Moisés vendo o arbusto arder sem se consumir, nas bodas de Caná a água mudada em vinho), ou

mais grandiosos e fora do comum; 3.^o) como podem, por comoções locais, influenciar o nosso corpo, os sentidos e o meio ambiente, é-lhes possível causar alucinações na fantasia, e ilusões nos sentidos, excitando nêles representações sem objetos externos. Cfr. Sto. Tomás, *De Potentia*, q. 6, a. 3).

(628) Sto. Tomás só reconhece como verdadeiros milagres os de 1.^a ordem; aos de 2.^a ordem chama "*miracula quoad nos*". Sòmente Deus pode criar, i. é, produzir um efeito sem se servir de nada (cfr. *infra*, n.^o 450, 1.^o). Donde, os puros espíritos, os anjos, para modificar o curso e a sucessão dos fenômenos, devem servir-se dos seres corpóreos e têm como único recurso os movimentos locais. Por meio dêstes movimentos, êles põem ordenadamente em contacto as várias forças naturais dos corpos. Os efeitos produzidos provêm destas forças e por isso não são milagrosos: pois os corpos não agem senão naturalmente. São contudo maravilhosos *para nós*, por causa do modo invisível e fora do comum como as forças naturais foram reunidas e aplicadas ordenadamente pelos anjos. (Cfr. *Contra Gent.* l. III, cc. 102 e 103; *Summa Theol.*, I, q. 110, a. 4, in c. et ad 2um.).

(629) O *Conc. do Vaticano*, ao falar dos critérios da revelação, só menciona os milagres que demonstram a onipotência e oniciência de Deus, i. é, os milagres de 1.^a ordem (Denz. 1790). Não se segue porém que não admitta a possibilidade das duas ordens de milagres, reconhecida tradicionalmente na Igreja e defendida por vários teólogos. Assim, Bento XIV escreve: "Os anjos bons puderam fazer isso com suas forças naturais, mas êles não se intrometem nas coisas humanas e visíveis fora da ordem da natureza, a não ser que sejam enviados especialmente por Deus, e por isso as coisas que fazem fora da ordem dos seres sensíveis são milagres e sempre foram tidas por milagres, porque é Deus que as faz por meio do ministério dos anjos." (*De Servorum Dei beatificatione*, l. IV, p. 1; l. VI, num. 12) Cfr. FALCON, *obra cit.*, pp. 158-159.

pela intelligência e nos seus efeitos (ex., a intervenção de Deus na intelligência de uma pessoa, percebida por respostas desta pessoa, superiores à sua capacidade natural); b) *feito em confirmação de uma revelação divina*: deve constar que Deus fez o milagre precisamente para confirmar a origem divina de uma revelação, i. é, que ~~apresenta o milagre como sinal e garantia da sua revelação. Logo,~~ milagre *apologético* é um fenómeno perceptível, extraordinário e superior às forças da natureza criada, produzido por Deus como *sinal e garantia da origem divina de uma revelação*. (630)

433. DIVISÃO DOS MILAGRES. — Além da divisão dos milagres em *matores* (= *simpliciter et quoad se*) e *menores* (= *secundum quid et quoad nos*) que vimos na nota I, os milagres podem ser classificados de vários modos.

1.º — Segundo o modo como *supera* a natureza criada (SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 105, c. 8), um fenómeno pode ser milagroso:

a) *quoad substantiam*: se é de tal natureza que em nenhuma hipótese pode ser produzido por um ser criado: a glorificação ou a compenetração dos corpos;

b) *quoad subjectum*: se a natureza pode produzir o fenómeno, mas *não no sujeito em que é produzido*: ressurreição de um morto, restituição da vista a um cego; a natureza pode produzir a vida e a vista, não porém num cadáver ou num cego;

c) *quoad modum*: se a natureza pode produzir o fenómeno, mesmo naquele sujeito, *não porém daquele modo*: cura instantânea de uma doença orgânica, mudança instantânea de água em vinho.

2.º — Segundo o modo como é *extraordinário*, i. é, *fora do curso natural* (STO. TOMÁS, *De Potentia*, q. 6, a. 2, ad 3um), o milagre pode ser:

a) *supra naturam*: quando o fenómeno não pode ser produzido pela natureza, pelo menos no tal sujeito: abrange os milagres *quoad substantiam* e *quoad subjectum* da divisão precedente;

b) *contra naturam*: quando o fenómeno é contrário ao que devia ser produzido normalmente pelas leis naturais: a refrigeração no meio das chamas; permanece no fogo a propriedade contrária ao efeito produzido por Deus;

c) *praeter naturam*: é o milagre *quoad modum* da divisão precedente.

3.º — Segundo a *natureza do ser* em que é produzido e *das leis* que elle supera, o milagre é:

a) *físico*: quando é produzido nos corpos e supera as leis da natureza física; pode ser de qualquer uma das espécies das divisões precedentes;

b) *intelectual* : quando é produzido nas inteligências e supera as leis naturais que regem o conhecimento humano : profecia, ciência infusa, conhecimento das consciências;

c) *moral* : quando é produzido nas vontades e supera as leis de ordem moral, históricas e sociológicas, que regem o comportamento da atividade livre : virtude heroica, admirável propagação de uma doutrina...

Segundo esta 3.^a divisão, trataremos dos milagres físicos, da profecia e dos milagres morais.

ARTIGO SEGUNDO

O MILAGRE FÍSICO

434. O Milagre físico é um fato sensível produzido por Deus na natureza física, fora do modo de agir de toda a natureza criada. (631)

É POSSÍVEL? — Em última análise, a questão se reduz a saber se Deus, Criador das naturezas e das suas propriedades, pode produzir fenómenos sem se servir destas naturezas. O simples bom senso responde logo pela afirmativa. (632) Mas o milagre pressupõe a existência de leis naturais constantes, com necessidade não absoluta mas só hipotética; pressupõe a existência de uma Providência livre, que não se dedigna ocupar-se também dos casos particulares. Quem negar um destes pressupostos, deve logicamente negar a possibilidade do milagre.

435. ADVERSÁRIOS (633).

(631) Tal é o sentido que o Conc. do Vaticano dá ao milagre, enquanto o apresenta como critério especial, distinto da profecia e do milagre moral. — Assim definido, distingue-se : 1.^o dos *fenómenos naturais extraordinários*, como os acontecimentos fortuitos; 2.^o dos *prodígios diabólicos*, que são simulacros de milagre; 3.^o dos *atos ordinários chamados providenciais*, porque mais claramente manifestam a Providência; 4.^o da *intervenção imediata e ordinária* de Deus, como a sua premoção na atividade das criaturas, a criação de cada alma humana...

(632) "Dieu peut-il faire des miracles?... Cette question sérieusement traitée serait impie si elle n'était absurde. Ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudreait négativement que de le punir; il suffirait de l'enfermer." J. J. ROUSSEAU, *Lettres de la Montagne*, 3.^e lettre. (Apud ROUPAIN, *Leçons et Lectures d'Apologétique*, p. 242).

(633) Cfr. J. DE TONQUÉDEC S. J., *Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle*, pp. 11-121 : exposição e refutação dos vários sistemas contrários ao milagre.

1.º) Os *Deterministas*: as leis naturais são absolutamente necessárias, como as leis matemáticas ou os princípios metafísicos. Por isso, é impossível e absurdo qualquer modo de agir não conforme com estas leis, como seria absurdo raciocinar ou calcular sem se conformar com os princípios racionais ou matemáticos. O milagre seria uma violação destas leis. É portanto impossível. Logo, no seu agir, deve Deus sujeitar-se às leis da natureza e nada pode produzir fora delas. Assim, VOLTAIRE, RENAN, SEAILLES e OS RACIONALISTAS.

SPINOZA: Deus na sua atividade "*ad extra*", i. é, na criação, não é livre, mas age por necessidade da sua natureza; logo sempre do mesmo modo, e portanto é impossível uma intervenção extraordinária de Deus no mundo, qual seria o milagre.

Os *Deístas*: é indigno da Providência divina ocupar-se dos casos particulares e individuais; ela só provê às leis gerais.

Alguns *Modernistas*: segundo o nosso modo de conceber as coisas, todo fenômeno supõe outro anterior; ora o milagre seria um fenômeno separado, sem conexão com um fenômeno natural anterior; logo é ininteligível. Assim também E. LE ROY.

2.º) Os *Contingentistas*: seguindo o agnosticismo kantiano, em reação contra o determinismo absoluto, caíram no erro oposto, afirmando que não existem leis fixas e constantes, ou que pelo menos não podemos provar que elas de fato sejam em si constantes, porque a estabilidade que lhes atribuímos provém unicamente do nosso modo subjetivo de conhecê-las. Donde, o milagre não é evidentemente impossível, mas é para nós incognoscível, pois não podemos distinguir as intervenções especiais divinas dos modos variáveis e extraordinários de agir que tem a natureza. Assim, D. HUME, STUART MILL, OS POSITIVISTAS, BOUTROUX, BERGSON, E. LE ROY. — Assim também, alguns *Físicos* modernos, que por causa das "indeterminações de HEISENBERG" reduzem todas as leis da natureza sensível a leis *estatísticas* baseadas no cálculo das probabilidades.

Entre todos estes adversários, alguns querem conservar o milagre, mas mudando-lhe totalmente a natureza.

Para os *Protestantes Liberais*, o que chamamos milagre não passa de um fato *natural* extraordinário ainda não explicado cientificamente, que o sentimento religioso pode atribuir a Deus como despacho de uma nossa oração. O fato, para a ciência, é natural, embora segundo leis ainda desconhecidas; para o crente, é milagroso como efeito da benevolência divina: SCHLEIERMACHER, SABATIER, HARNACK, MÉNÉGOZ, C. J. WRIGHT.

Para LE ROY, o milagre é efeito extraordinário de uma fé viva, por cujo influxo o espírito pode produzir na matéria alguns efeitos ainda desconhecidos; é divino só enquanto esta fé é dom de Deus.

Para os *Modernistas kantianos*, o milagre não é um fato fora das próprias leis como existem na realidade, mas apenas fora do nosso modo de conceber estas leis.

A consequência de todas estas falsas definições é sempre a mesma: o milagre deixa de ter valor real, ontológico, como sinal próprio de Deus e argumento apologético; só lhe ficaria, dizem, um valor *simbólico*, apto para dispor a mente ao exame interno de uma religião. — Respondemos com a seguinte tese:

TESE XXXII. — O milagre físico apologético é possível, é reconhecível e tem valor demonstrativo.

436. QUALIFICAÇÃO. — Filosoficamente: *certa*. — Teologicamente; *dogma definido* no Concílio do Vaticano, sess. III, can. 4. (634)

I Parte. — O milagre físico é possível.

437. ARGUMENTO. — O milagre é possível: *intrinsecamente*, se fôr possível o fato *extraordinário*, i. é, feito fora do modo constante de agir de toda a natureza; *extrinsecamente*, se Deus, considerado com todos os seus atributos, pode produzir fatos extraordinários. — Ora é possível o fato extraordinário, e Deus pode produzi-lo. — Logo o milagre é possível. — *Prova-se a Menor*:

A. — É POSSÍVEL O FATO EXTRAORDINÁRIO.

438. Repugnaria, se a ordem natural observada na produção dos fenômenos fôsse *necessária de um modo absoluto*, porque então em hipótese alguma seria possível agir fora desta ordem. Assim acontece na ordem das leis matemáticas e dos primeiros princípios racionais: ninguém pode calcular ou raciocinar sem seguir estas leis e estes princípios.

Mas a ordem natural: a) embora seja *necessária* enquanto é produzida por causas não livres, que por conseguinte, quando agem nas mesmas circunstâncias, agem sempre do mesmo modo e produzem os mesmos efeitos, como o exige o princípio de razão suficiente; b) contudo *não é necessária de um modo absoluto*: esta ordem é causada pelas forças naturais,

(634) "Se alguém disser que nenhum milagre é possível: e que portanto todas as narrações de milagre, mesmo as contidas na Sagrada Escritura, devem ser relegadas entre as fábulas ou mitos; ou que os milagres nunca podem ser conhecidos com certeza e que com eles não se prova legitimamente a origem divina da religião cristã, seja anátema." (DENZ. 1813). Cfr. também DENZ. 1790 e 2145.

que produzem determinados efeitos segundo leis^{2.} constantes; ora estes efeitos serão de fato produzidos, somente quando se verificarem várias condições: *se as forças forem aplicadas a agir, se não lhes puzerem obstáculos, se não forem vencidas por uma força maior, se Deus não lhes negar o seu concurso ordinário*. Logo, dependendo de condições, a ordem natural não é necessária de um modo absoluto.

Por conseguinte, há possibilidade de agir *fora* desta ordem, i é, o fato extraordinário é possível.

439. *Com outras palavras. É possível o fato extraordinário, se a ordem natural fôr necessária não absolutamente, mas só hipoteticamente.*

Ora a ordem natural é necessária só hipoteticamente.

Com efeito, esta ordem é constituída pelas essências dos seres, *ndo enquanto consideradas em si mesmas* nos seus elementos constitutivos, mas *enquanto*, pelas suas várias tendências e pelos seus diversos modos de agir e reagir, *são causas eficientes* de determinados efeitos. Devemos pois distinguir nesta ordem: 1.º as *tendências e propriedades ativas e passivas determinadas*, que constituem pròpriamente falando as leis naturais; — 2.º) o *exercício* atual destas tendências, i. é, a sua *atividade*, a sua *operação*, que nas criaturas é sempre uma modificação accidental, realmente distinta da essência; — 3.º) a *real produção* do fenômeno determinado, a qual é realmente distinta da essência e da atividade, como todo efeito é distinto da sua causa.

As tendências e as propriedades são necessárias e constantes enquanto permanecer intacta a essência da qual resultam. Mas o exercício atual da sua atividade está condicionado ao concurso da Causa primeira, porque é uma passagem da potência para o ato, do poder agir para o agir de fato (n. 274); a real produção do efeito está dependendo de uma série de condições indispensáveis.

Donde, mesmo permanecendo intactas as tendências e propriedades (i. é, as leis naturais) e as essências das quais resultam (e portanto, também a ordem natural), a produção dos fenômenos pode ser impedida ou modificada: pode Deus recusar o seu concurso, e o exercício da atividade não se dará; pode uma força maior opor-se a uma força menor, e o efeito desta última não se dará. Logo a ordem natural dos fenômenos

é necessária só hipoteticamente: se forem verificadas todas as condições prerequisites. (635)

Quando o ser que intervém fizer também êle parte da ordem natural, como um dos seus agentes, a sua intervenção só se poderá dar por meio de outras forças da natureza, e o resultado será ainda natural: assim, por ex., o imã ou a electricidade ou o próprio homem que vence a força da gravidade, impedindo a queda de um corpo; assim, a resultante das ações e reações das várias forças naturais entre si. Se, pelo contrário, êste ser estiver fora e independente da ordem natural, intervindo sem se servir das forças naturais, o resultado será um fato *extraordinário*.

Logo o fato extraordinário, i. é, o milagre, é em si mesmo intrinsecamente possível.

440. N. B. — A necessidade *hipotética* das leis naturais, onde os seres criados são considerados como *causas eficientes em relação aos seus efeitos*, dos quais se distinguem *realmente*, é essencialmente diferente da necessidade *absoluta* das leis ou princípios matemáticos e metafísicos, a qual está fundada imediatamente nas essências consideradas *em si mesmas*, nos seus elementos *constitutivos* ou nas *propriedades necessariamente resultantes* destes elementos. — As leis *matemáticas* e *metafísicas* exprimem *modos de ser*, provenientes da essência mesma das coisas; e como as essências são absolutamente imutáveis, estas leis são *absolutamente* necessárias. Por isso, em hipótese alguma, nem por milagre, pode, por ex., o triângulo deixar de ter três ângulos, porque isso é a sua própria essência; nem o ser contingente pode deixar de ter uma causa, porque é uma exigência que decorre necessariamente da sua essência. — As leis *físicas*, pelo contrário, exprimem *tendências, forças, modos de agir*. Devemos distinguir o fato da existência destes poderes de agir e o fato da sua aplicação e da produção do efeito. O fato da *existência* dos poderes e modos de agir decorre necessariamente das essências e é necessário e constante como as próprias essências: por isso, não pode Deus fazer com que o fogo, por ex., não tenha o *poder* de queimar, senão já não seria fogo. Porém, o fato da *aplicação* da lei,

(635) Se tal agente natural (a gravidade, o fogo) estiver agindo nas condições naturais e por sua virtude natural, tal efeito (a queda do corpo, queimar), é necessário. Mas não fica excluída a possibilidade deste efeito ser impedido ou modificado por uma causa superior, se a houver. Ao ser impedido o efeito de uma causa natural, não ficam destruídas a essência e as propriedades desta causa. Assim, o fogo que por intervenção divina não queimou os três jovens que Nabucodonosor mandara lançar na fogueira, não perdera a sua natureza e as suas propriedades, pois queimou quem estava ao redor. Por isso, as intervenções num efeito particular, quer provenham de Deus, quer provenham da vontade livre do homem, não perturbam o curso ordinário da natureza.

1. é, o *exercício* destes poderes e a *produção* do efeito, não pertencendo à essência nem como elemento constitutivo nem como propriedade, não é necessariamente conexo com a essência, mas é-lhe apenas *accidental*: como no homem, *poder rir* é propriedade necessária, mas *rir de fato* é puramente accidental. Por isso, as leis físicas, ~~quanto à sua aplicação e quanto à produção do seu efeito, não são~~ necessárias de um modo absoluto, mas só *hipoteticamente*. Donde, é possível que esta aplicação, com a consequente produção do efeito, venha a ser impedida pela intervenção de um agente externo superior, ou por faltar alguma das condições indispensáveis. (Cfr. SANTO TOMÁS, *De Potentia*, q. 6, a. 1).

B. — DEUS PODE PRODUZIR FATOS EXTRAORDINÁRIOS.

441. Uma causa livre superior, da qual depende a aplicação de leis hipoteticamente necessárias, e cujo poder não se restringe a elas, pode agir fora e acima destas leis. — Ora a ordem natural é constituída por leis só hipoteticamente necessárias, como acabamos de ver; e Deus é:

causa desta ordem, pois foi Ele quem criou os seres com as suas naturezas, dando-lhes as tendências e as forças para produzir os seus determinados efeitos; logo a ordem natural depende de Deus na existência e na atividade, podendo portanto Deus produzir por si mesmo estes efeitos, sem ter que se servir das forças naturais;

causa livre, pois a vontade é necessitada tão somente pela bondade infinita, seu objeto adequado; mas esta bondade infinita, objeto próprio e necessário da vontade divina, Deus a possui na sua própria natureza, infinitamente perfeita e portanto plenamente suficiente a si mesma e à qual as criaturas nada podem acrescentar de perfeição; logo não pode a vontade divina ser *intrinsecamente* necessitada a querer algo fora da natureza divina; — além disso, Deus, ser supremo, é absolutamente independente; não pode pois ser necessitado *extrinsecamente* a criar, tanto mais que, antes da criação, fora de Deus nada existia. Logo, embora seja conveniente à bondade comunicar-se a outros seres (*bonum est diffusivum sui*), contudo na sua atividade "*ad extra*", i. é, na criação, Deus é perfeitamente livre e age por vontade livre e não por necessidade de natureza (Cfr. STO. TOMÁS, I, q. 19, a. 3). — Donde, assim como podia não criar ou criar outra ordem possível, assim nesta que escolheu e criou pode intervir extraordinariamente, como e quando quiser: seria uma contradição *in terminis* negar à causa plenamente livre e independente o poder de fazer milagres, pois seria fazê-la

dependente desta ordem e subordinada a ela (Cfr. Sto. Tomás, I, q. 105, a. 6);

causa superior e onipotente, pois o poder de agir segue a natureza do ser e o ser divino é infinito;

da qual depende a aplicação de todas as leis, pois a aplicação depende da atividade dos agentes naturais, e esta atividade, por ser uma passagem da potência para o ato, depende da moção divina e esta moção é livre como a criação. Pode portanto Deus negar êste concurso, e assim impedir o exercício da atividade dos agentes naturais, a aplicação da lei e consequentemente a produção do efeito;

e cujo poder não se restringe a elas, pois: o poder de Deus se estende a tudo o que é possível; é possível tudo o que imita de algum modo a essência divina; esta essência, inescotável em perfeição, é imitável de infinitos modos. Ora cada lei é um determinado modo de agir e de imitar a essência divina; a ordem natural existente, formada pelo conjunto de todas as leis, constitui um número, grande sim, mas finito de modos diversos de agir. Logo, além destes modos existentes, são possíveis infinitos outros. Onde, o poder divino não se restringe a estas leis, mas pode Deus agir fora e acima delas e portanto produzir fatos extraordinários, i. é, milagres. (636)

442. Deus pode fazer qualquer espécie de milagre físico.

O milagre físico é um fenômeno sensível, *ou superior às forças da natureza (supra); ou não superior, mas estranho a elas, enquanto não foram elas que o produziram (praeter); ou contrário ao efeito que as forças naturais deixadas a si mesmas teriam produzido (contra)*. — Ora Deus pode produzir qualquer destes fenômenos:

a) *praeter*: o Criador possui evidentemente as forças que comunica às suas criaturas; pode pois fazer sozinho o que podem as criaturas; seria absurdo afirmar que a existência das criaturas diminui ou paraliza a atividade do Criador;

b) *supra*: Deus, *infinitamente sábio*, conhece evidentemente fenômenos e modos de produzi-los diferentes dos fenômenos e dos modos possíveis à natureza finita e superiores a êles; e por ser *infinitamente Poderoso*, pode evidentemente realizá-los: negar isso seria reduzir o infinito ao finito;

c) *contra*: também por ser *Todo-Poderoso*, pode evidentemente Deus neutralizar a atividade das criaturas e impedir seus efeitos naturais. O próprio homem, com sua inteligência e liberdade, neutraliza forças da natureza por meio de outras: levantando um péso vence a gravidade, com um dique quebra as ondas do mar, com um anestésico suprime a sensibilidade dos tecidos vivos. Quem ousará dizer que Deus não pode por si mesmo o que pode a força de um homem, a resistência de um dique, o poder de um anestésico?

Logo Deus pode fazer qualquer espécie de milagre físico.

Quanto à pretensa impossibilidade *moral* (ou *de potentia ordinata*), proveniente, como afirmam alguns adversários, de vários atributos divinos, será refutada na solução das objeções.

OBJEÇÕES.

443. *I OBJEÇÃO*. — O milagre seria uma *violação das leis naturais*. Ora estas leis são absolutamente necessárias e invioláveis. Logo o milagre é impossível. (DETERMINISTAS...).

RESPOSTA. — Nesta objeção, são falsas ambas as premissas.

A. — O milagre físico não é uma "transgressão", "violação", "suspensão", "derrogação", ou "exceção" feita a uma lei natural; mas é um fenômeno produzido imediatamente por Deus, fora e acima destas leis, as quais por conseguinte permanecem imutadas. — Com efeito, no milagre, como vimos, Deus intervém imediatamente ou para produzir, Ele sózinho, sem o concurso das forças naturais, um fenômeno não superior a estas forças (= milagre *praeter*); ou para produzir um fenômeno que supera todas as forças naturais (= milagre *supra*); ou para impedir o efeito natural de alguma força da natureza (= milagre *contra*).

Ora: 1) nos dois primeiros casos, as leis naturais, sendo totalmente estranhas ao fenômeno, em nada ficam atingidas mas permanecem imutadas depois do milagre como antes. O que se dá, é simplesmente isto: um fenômeno produzido extraordinária e diretamente por Deus e acrescentado aos fenômenos produzidos pelas criaturas segundo as leis naturais; (637)

2) no terceiro caso também, as forças e leis naturais permanecem intactas na sua natureza e nas suas tendências; é somente

(637) Assim, quando Cristo mudou água em vinho, nas bodas de Caná, além do vinho produzido naquele ano pelos meios naturais, existiu também vinho obtido por um meio especial; mas em nada ficaram alteradas as leis naturais que presidem à produção do vinho. Quando Cristo ressuscitou Lázaro, além dos homens que tiveram vida de um modo natural, houve um que recuperou a vida de um modo extraordinário; mas ficou intacta a lei natural: "a natureza não ressuscita mortos", pois não foi ela, mas Deus, quem ressuscitou Lázaro. Cfr. DUPLESSY, obra cit., I, p. 371.

o seu efeito natural que fica impedido ou mudado pela intervenção de uma força superior, de um agente extraordinário, Deus. — Nem esta intervenção constitui uma "violação" das leis, ou uma "exceção" à sua constância e uniformidade, porque esta constância e uniformidade em relação ao efeito produzido é regida pelo princípio: "*nas mesmas circunstâncias as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos*". Donde, é uma constância contingente, que não tem senão uma necessidade hipotética, dependente desta condição: SE as causas e as circunstâncias permanecem as mesmas. Tal condição está sempre subentendida pela ciência ao enunciar as leis naturais, pois seria absurdo afirmar que os efeitos devem permanecer ainda os mesmos, quando são mudadas as circunstâncias e as causas. — Ora precisamente, no caso do milagre, as causas e as condições do fenómeno são diferentes: existe uma intervenção especial de Deus que não se dá nos outros fenómenos. Donde, em virtude mesmo do princípio da constância das leis, o efeito deve ser diferente.

Seja Deus ou um homem, quem sustenta um corpo no ar, a lei da queda livre dos corpos não fica em nada "suspensa" ou "violada", pois as massas continuam atraindo-se; mas o efeito desta atração, a queda, não se dá, precisamente porque o corpo não é deixado livre. Há intervenção de uma causa: natural se é um homem, donde o fenómeno permanece natural; preternatural e extraordinário se é Deus, donde o fenómeno é extraordinário, é milagre.

Logo nenhuma espécie de milagre é violação das leis naturais. Sendo um fenómeno fora da ordem natural, no qual as forças e leis naturais não têm aplicação nem influência, "o milagre é da mesma ordem que o ato criador, uma operação imediata do poder divino... está fora da natureza e da lei", "faz sair o ser, substância ou modo, do nada, exactamente como a criação". (638)

B. — As leis da natureza física não têm necessidade nem invariabilidade absoluta.

Já foi explicada, na exposição dos argumentos (ns. 439 e 440), a diferença existente entre a necessidade das leis matemáticas e metafísicas, que é absoluta, e a necessidade das leis físicas, que é contingente e condicional. Bastarão aqui algumas observações.

As leis causais ou modais: na nossa inteligência, são fórmulas universalizadas por meio da argumentação indutiva, com as quais exprimimos as causas e os modos constantes da produção dos fenómenos naturais; na realidade concreta, são os próprios modos constantes de agir provenientes da constância da natureza e das propriedades de cada ser e seguidos pelos agentes naturais nas suas operações. Donde, na realidade concreta, as leis naturais não têm existência e necessidade diferentes da existência e necessidade dos seres do universo e das suas operações.

(638) J. DE BONNIOT, obra cit., p. 21 e 23. — Cfr. G. SORTAIS, obra cit., pp. 77-87; A. VAN HOVE, obra cit., pp. 86-90; P.-M. PÉRIER, *Revue Apolog.*, 1920, pp. 18-29, 75-88, 265-275; *L'Ami du Clergé*, 26 de Junho de 1924.

Ora : 1) *êstes seres*, tanto cada um como o seu conjunto, são contingentes, i. é, não existem por si mesmos, poderiam não ter nunca existido, cessariam de existir se Deus cessasse de os conservar por um ato positivo da sua livre vontade; logo a *existência destes seres (e portanto, também das leis físicas)* ~~não tem uma necessidade absoluta, mas apenas contingente e condicional;~~

2) nem a *ordem física atual* é a *única* que podiam ter os seres : concebem-se, como possíveis, outros agrupamentos e movimentos diferentes de átomos; e isso, devem concedê-lo todos, principalmente os que afirmam (falsamente, como vimos, n.º 309) ser a ordem atual uma resultante do puro Acaso; logo os modos de agir dos seres (i. é, as leis físicas), dos quais provém esta ordem contingente, são também êles contingentes; (639)

3) nem o *exercício* da atividade e portanto nem a *produção* dos efeitos é essencial a *êstes seres*, mas só accidental e dependente de várias condições; logo também a aplicação das leis e a produção dos fenômenos são contingentes e só podem ter uma necessidade *hipotética* : são necessárias, se forem verificadas *todas* as condições indispensáveis;

4) nem o fato de ter sido escolhida esta ordem, em vez de outra, torna esta mesma ordem necessária de uma modo *absoluto*, pois Deus permanece sempre perfeitamente livre e todo-poderoso, Senhor e Árbitro da ordem que Ele mesmo quis livremente estabelecer. Donde nada impede que possa, sem transtornar a estabilidade e regularidade *geral* dos fenômenos (n.º 15, 1.º, a), intervir para modificar ou suprimir a aplicação de alguma lei num caso determinado, ou produzir fenômenos que nenhum ser sujeito a esta ordem pode produzir.

Logo as leis da natureza física não têm necessidade ou inviolabilidade absoluta.

444. II *OBJEÇÃO*. — Segundo a explicação dada, o milagre, fenômeno introduzido no universo sem gasto de energia por parte dos seres (pois não seriam êles que o teriam produzido), viria aumentar a quantidade de energia existente no universo. Ora há uma lei natural absolutamente imutável, que é o *princípio da conservação da energia* : a quantidade de energia do universo permanece constante, nada se perde e nada se cria. Logo o milagre seria contrário a esta lei e por conseguinte impossível (DETERMINISTAS...).

(639) Em qualquer ordem possível, precisamente para ser possível, devem ser observados os princípios racionais e metafísicos : senão seria uma ordem absurda, e o absurdo é o nada, e o nada não pode ser entidade e portanto nem existir. Donde em hipótese alguma pode Deus prescindir destes princípios. Pelo contrário, podia muito bem prescindir dos seres físicos atuais e criar outros diferentes, regidos por outras leis físicas. É pois evidente, mais uma vez, a diferença essencial entre os princípios metafísicos, cuja necessidade é absoluta, e as leis físicas, cuja necessidade é apenas contingente e condicional.

RESPOSTA. — A conservação da energia é um princípio físico de ordem *experimental, verificado tão somente no mundo material* e apenas numa parte dêle. Logo, mesmo supondo-o universal, êle atinge só as forças da natureza material, e deve ser enunciado da seguinte forma: "*As forças da natureza não podem acrescentar novas energias, mas somente transformar as que já existem*". Portanto, o princípio não se aplica ao mundo dos espíritos e muito menos a Deus, o qual assim como criou êste universo pode também criar outros, ou neste introduzir as energias que quiser. De fato cria cada dia milhares de almas humanas, fontes de energias novas espirituais.

2) Mesmo na ordem das energias materiais o princípio vale tão somente para um sistema *fechado* e para as forças nêle incluídas. Afirmar que o universo sensível é um sistema necessariamente fechado a qualquer influência de um ser distinto dêle, não é uma conclusão científica, mas uma *petição de princípio* ou a consequência do postulado *a priori* e absurdo do materialismo, que nega a existência de Deus e reduz toda a realidade existente à matéria com suas forças (ns. 192-195).

3) No caso do milagre, mesmo que com o fenômeno milagroso houvesse introdução de energia no mundo, a lei da conservação da energia ficaria intacta, pois não seriam as forças da natureza que criariam esta energia, mas Deus. Nenhuma força pode produzir energias que não estejam de algum modo contidas nela, pois ninguém dá o que não tem. O fato porém de não serem introduzidas no universo novas energias não é uma conclusão de verdades metafísicas necessárias, mas fruto dos dados da experiência sensível; é uma lei contingente, como a matéria da qual dirige as evoluções. Deus, autor desta lei, não pode estar sujeito a ela, mas é dela soberano senhor, como de tudo o que depende da sua livre vontade. (640)

Logo o princípio da conservação da energia nada tem que ver com o milagre, nem se opõe à sua possibilidade.

445. III OBJEÇÃO. — Embora não contenha em si mesmo nenhuma repugnância ou contradição, o milagre é contudo impossível *moralmente*, porque se opõe à Dignidade, à Sabedoria e à Bondade de Deus, pois: 1) rebaixaria Deus ao nível das causas segundas (SABATIER, TYRRELL, LOISY); 2) perturbaria a ordem regular da natureza (VOLTAIRE, SÉAILLES, RENAN); 3) tiraria a certeza às previsões da ciência (RENAN).

RESPOSTA. — 1) No milagre, não deixa Deus de ser a causa *primetra*: não se torna "um elemento do mundo físico", nem "uma causa segunda", que para agir necessita do concurso de outros seres; pelo contrário, age imediatamente, sem intermediário nem colaborador, como acontece na criação; e na produção do fenômeno milagroso não segue o processo das causas segundas.

2) *Ordem* é subordinação coordenada dos seres em vista de um fim. *Ordem suprema* é a subordinação *total* de todos os seres

ao fim último que o Criador quer realizar. Esta ordem suprema compreende a ordem física e a ordem moral; a 1.^a é subordinada à 2.^a. — Assim como as intervenções da inteligência e da liberdade humana não perturbam a ordem física e sensível, quando dirigem e obrigam as forças da natureza a produzir certos efeitos, mas ~~fazem-na servir para uma ordem superior, que é a utilidade e o bem do homem~~; assim também as intervenções da *liberdade divina*, mesmo quando milagrosas, não são caprichosas ou desordenadas, mas fazem parte da *ordem suprema e universalíssima da providência*, a qual governa, dispõe e intervém para a realização do fim último que escolheu. — Nem tampouco perturbam os milagres a ordem física e sensível, pois, como vimos na resposta à 1.^a objecção, deixam intactas as leis da natureza. Que desordem pode advir de curas de doentes, de proteções em desastres, da volta à vida de alguns mortos? Beneficiam-se do milagre aquêles em cujo favor ~~é~~ feito, os outros não ficam prejudicados; e a ordem física continua intacta depòs como antes do milagre.

3) A ciência experimental limita-se a estabelecer leis, i. é, relações constantes de sucessão ou de coexistência entre os fenómenos; só se ocupa das causas *próximas*. Não tem portanto que resolver (nem o poderia só com os seus métodos experimentais) esta questão, que é da alçada da metafísica: existe fora de todas as forças naturais e humanas uma causa transcendente livre que possa intervir no curso regular dos fatos? Por isso, não pode a ciência experimental, nem *a priori* nem *a posteriori*, negar a possibilidade do milagre. (641) E na realidade, não é em nome da ciência que

(641) Reconhecem-no também os incrédulos ou não católicos:

"La science positive ne poursuit ni les causes premières ni la fin des choses; mais elle procède en établissant des faits et en les rattachant les uns aux autres par des relations immédiates..." (BERTHELOT, *La Science idéale et la Science positive*, Lettre à M. E. Renan).

"Le savant ne peut placer le déterminisme des phénomènes que dans leurs conditions qui jouent le rôle de causes prochaines. Les causes premières sont hors de sa portée et ne doivent jamais le préoccuper..." (CLAUDE BERNARD, *De la Physiologie générale*, p. 328).

"Jamais Renan ne connut assez les limites et les méthodes des sciences expérimentales, pour comprendre qu'elles ne vont au fond de rien et qu'il leur est interdit de nier, aussi bien que d'appuyer, la solution d'aucun problème philosophique d'ordre général, ou de donner ou de refuser un fondement aux théories de la morale et du droit plus qu'aux croyances surnaturelles." (CHARLES RENOUVIER, cientista e filósofo citado por F. BRUNETIERE, *Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 34). — E mais especialmente acerca do milagre: "Nous ignorons les bornes du pouvoir de l'homme sur la nature, ou les limites de ce que permettent de leur côté les lois naturelles, et surtout l'idée que nous avons de ces lois ne peut légitimement s'étendre jusqu'à nous faire affirmer que jamais une volonté supramondaine n'y introduit tel phénomène que leur seul développement spontané n'aurait pas produit... Ainsi la raison et ce que nous connaissons des lois ne nous obligent pas à nier la possibilité des miracles. Nous n'avons pas non plus le droit de dire que "nous bannissons le mira-

é negada esta possibilidade, mas por preconceitos de ordem filosófica: o materialismo, o panteísmo, o determinismo absoluto...

A ciência, para ser ciência, deve ser verdadeira, e para isso deve adaptar-se à realidade: não deve ser um molde *a priori*, mas um espelho fiel dos fatos com todas as circunstâncias e condições reais em que se podem dar. É verdade que, pelo conhecimento das leis, pode a ciência prever com certeza os efeitos dos agentes submetidos a estas leis. Mas como vimos, a aplicação das leis naturais aos casos particulares está dependendo de uma condição: a de permanecerem as circunstâncias e os agentes nas suas condições naturais. Somente se incluem esta condição, podem as predições da ciência ter certeza absoluta, porque só então todos os casos possíveis estão previstos. Ora, no caso do milagre, há sempre uma circunstância sensível, que não se acha em nenhum outro fenómeno: *a ação positiva e sensível* da pessoa que pede ou do taumaturgo que anuncia a intervenção divina. Se pois, neste caso, não se realizar o fenómeno como fôra previsto pela ciência, não é por ser incerta a mesma ciência, mas por ter sido incompleta a observação das circunstâncias reais: foi omitida a ação do taumaturgo ou de quem pede a intervenção divina.

— Mas precisamente esta dúvida, se Deus intervirá ou não nos casos particulares, não estará ela impedindo a certeza científica? — De modo nenhum, porque o milagre não se dá caprichosamente e constitui um fato *exceptional*, muito raro *relativamente* ao número dos fatos naturais. Onde, quando nas circunstâncias não aparecer um *motivo positivo* para suspeitar a intervenção divina, podemos ter *certeza física* de que Deus *não* intervirá: sei, por ex., com certeza física que, largando eu este lápis que estou sustentando, elle cairá sem dúvida alguma.

Logo o milagre não impede a certeza própria da ciência, nem a nossa segurança no prever e prover. Assim, nenhum médico deixa de abrir consultório ou de aplicar remédios convenientes, por causa das curas milagrosas verificadas em Lourdes, Fátima ou alhures; nem os homens deixam de cultivar videiras por causa do vinho milagroso de Caná, ou de semear trigo por causa das duas multiplicações dos pães...

446. IV OBJEÇÃO. — Sendo uma intervenção na ordem do universo já preexistente e fixada por Deus, o milagre supõe uma modificação na vontade divina. Opõe-se, pois, à *imutabilidade* de Deus; portanto, é impossível. (VOLTAIRE, ANATOLE FRANCE...).

RESPOSTA. — Como já foi visto a propósito da oração de petição (n.º 362, 3.º), pois o caso é o mesmo, o milagre seria contrário à imutabilidade de Deus, se viesse acrescentar-se a uma ordem já anteriormente escolhida e fixada pela vontade divina, não porém se desde toda a eternidade faz parte desta mesma ordem.

cle de l'histoire au nom d'une constante expérience" et "qu'il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté (RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, t. II, p. 366) (*Apud* G. SORTAIS, *obra cit.*, p. 91 e pp. 151-152).

Como já vimos (n.º 431, 3), não pode o milagre estar fora da ordem *universalíssima* da Providência, que abrange duas partes: os concursos *ordinários* na existência e nas atividades das criaturas e as intervenções *extraordinárias* fora e acima das leis naturais. Caso análogo acontece nas legislações humanas, que num primeiro artigo estabelecem a lei geral, e em artigos seguintes, prevendo casos particulares especiais, legislam sobre estes casos.

Este plano divino, com suas duas partes, é escolhido e querido por Deus desde toda a eternidade, com *um único ato indivisível* da sua vontade, que abrange o conjunto e todas as particularidades nas suas relações com a execução. De modo que, tanto quando se dá um milagre, como quando se aplica uma lei natural, nenhuma mudança sobrevém em Deus (como não muda o legislador ao ser aplicado um parágrafo particular da sua lei), mas somente *se realiza* o plano exatamente como Ele o vê e quer desde toda a eternidade. (Cfr. Sto. Tomás, *Sum. Theol.*, I. q. 19, a. 7). — Onde, tanto os milagres como as leis naturais: *em Deus*, são igualmente eternos no plano da sua inteligência e no decreto de sua vontade; *fora de Deus*, são igualmente sucessivos e transitórios na duração criada, em que eles têm existência real. O plano eterno não muda pelo fato de a sua realização, quanto à sua parte milagrosa como à sua parte natural, se dar na duração sucessiva e contingente.

Logo o milagre não se opõe à imutabilidade de Deus mais do que as leis e os fenômenos naturais. Não é uma espécie de retouque, que Deus introduz no plano para corrigir defeitos, à medida que os vai percebendo na realização sucessiva dos fenômenos; mas é parte integrante que desde toda a eternidade Deus inclui no plano, para com ela manifestar de um modo especial o seu *Poder* sobre o criado, a sua *Bondade* e *Providência* especial para com os homens, e fornecer um critério seguro e claro à sua revelação: finalidades todas muito *dignas* de Deus. (642)

447. CONCLUSÃO. — Não é pois o milagre um recurso à causalidade divina feito em desespero de causa, uma explicação cômoda para casos embaraçosos, um x que supomos por detrás de acontecimentos cuja causa nos escapa, mas que o fluxo crescente das descobertas conseguirá algum dia fazer desaparecer. Somos levados a admitir a sua possibilidade e verossimilhança por razões *positivas*, de ordem filosófica, que permanecerão

(642) Deus não é um ser ausente do mundo, exterior ao mundo, que, depois de o ter criado, o teria abandonado a si mesmo e que nele tornaria a entrar só excepcionalmente com o milagre, para mudar algum pormenor. Esta ridícula imaginação é, do ponto de vista metafísico, o próprio absurdo. Deus habita sempre na sua obra e está tão intimamente presente aos acontecimentos mais ordinários quanto aos prodígios mais admiráveis. (DE TONQUÉDEC, *obra cit.*, p. 202). — Na ordem moral, tem o milagre uma finalidade imprescindível como meio e sinal da revelação divina (*ibid.*, pp. 207-216).

sempre as mesmas, qualquer que seja o progresso futuro da ciência. Será eternamente verdade que há um Deus, que este Deus pode intervir na sua obra e que há motivos convenientes aos seus atributos e capazes de legitimar a sua intervenção; que os milagres se apresentam não como acidentes sem nexo e sem significação, mas como tendo o seu lugar no vasto plano do govêrno divino, como complemento da ordem moral que relaciona o homem com o seu Criador e como sinal seguro do caminho que o deve conduzir à felicidade da vida eterna (643). — Numa palavra, o milagre é *positivamente* possível, *física* e *moralmente*.

II Parte. — O milagre físico apologético é reconhecível.

448. Para que o milagre apologético, i. é, o milagre enquanto critério da revelação divina, seja reconhecido como tal, é necessário e suficiente conhecer com certeza a sua verdade

histórica : o fenômeno que se diz milagroso aconteceu realmente;

filosófica : este fenômeno é extraordinário, i. é, supera as forças de toda a natureza criada ou pelo menos da natureza sensível e não pode ser atribuído a estas forças;

teológica : este fenômeno extraordinário foi produzido por Deus;

relativa : Deus o produziu precisamente para confirmar uma revelação.

É possível conhecermos estas quatro verdades ? É o que vamos demonstrar.

I. — A VERDADE HISTÓRICA.

449. Conhecer a verdade *histórica* do milagre é saber que o fenômeno milagroso *se deu realmente* e é um fato *históricamente* comprovado. Dois casos são possíveis: *ou* presenciamos o fenômeno, *ou* não o presenciamos. — Ora nos dois casos podemos alcançar a certeza. — Logo a verdade histórica do milagre pode ser conhecida com certeza. — *Com efeito*:

1.º caso: quando *presenciamos* o fato. — O fenômeno milagroso

a) por ser *sensível*, pode ser observado e averiguado como qualquer outro fenômeno sensível. O exame do milagre como fato sensível se reduz à verificação de dois fatos sucessivos, que se dão numa ordem inusitada e imprevista, mas que

(643) Cfr. DE TONQUÉDEC, *ibid.*, pp. 216-218.

ambos, como fatos físicos, podem ser observados pelos sentidos com plena evidência. A ordem da sucessão nada influi na observação dos fatos. Não é mais difícil verificar que uma pessoa estava antes doente ou morta e depois ficou curada ou viva (fenômeno milagroso) do que verificar que uma pessoa estava antes em boa saúde e depois ficou doente ou morreu (fenômeno natural);

b) por ser *extraordinário*, desperta maior atenção, impressiona os sentidos mais intensamente e portanto exclui a *inadvertência*;

c) por ser *importante para nós*, como motivo de credibilidade em favor de uma revelação que impõe gravíssimos deveres, provoca uma pesquisa mais acurada e portanto exclui a *negligência*.

Logo o fenômeno milagroso é concebível com plena certeza pelos sentidos *como e mais do que* qualquer fenômeno sensível natural. Negar isso, seria negar o valor do *testemunho dos sentidos* e por conseguinte tornar impossível qualquer ciência experimental e a mesma vida sensível. Admitir este testemunho, quando o fato é ordinário e sem importância, e negá-lo, quando o fato é milagroso, é *arbitrário e ilógico*: pois seria supor que as leis naturais que regem as percepções sensíveis deixam de existir, de atuar e de produzir sensações normais, só porque o fenômeno observado é extraordinário e portanto mais impressionante e mais sensível. A realidade do fato é objeto da nossa experiência sensível, a sua origem divina será conclusão da reflexão e do raciocínio.

2.º caso: quando *não presenciamos o fato*. — Podemos obter a certeza histórica. É possível esta certeza, pois podem os homens *ver* exatamente o que acontece na sua presença, e *referir* fielmente o que viram. Basta portanto averiguar, pelos processos da Crítica histórica, que as testemunhas que presenciaram o fenômeno milagroso e não-lo transmitiram foram *cientes e verazes*, i. é, que não se enganaram nem nos enganaram.

Negar o valor do testemunho humano, é cair no *Ceticismo histórico*, tornando impossível a História toda. (644)

(644) No testemunho humano é possível o engano ou a mentira; mas desta possibilidade não podemos afirmar *a priori* que *de fato* houve sempre engano ou fraude em tudo o que nos foi transmitido pelas gerações passadas. É precisamente a função da *Crítica histórica*, pela análise da autoridade, do número e da convergência das testemunhas e dos documentos, estabelecer em cada caso determinado se estamos diante de uma lenda,

Admitir este valor, quando a testemunha transmite fatos ordinários, e negá-lo sempre, quando transmite fatos milagrosos, que pelo seu caráter extraordinário e pela sua importância foram certamente controlados com maior diligência, é evidentemente uma *arbitrariedade ilógica*; pois não é mais difícil referir um fato milagroso que um fato comum. É razoável, quando se trata de milagres, exigir da Crítica maior prudência e severidade; mas não é lícito negar-lhe a priori a possibilidade de chegar a uma conclusão historicamente certa. (645)

Admitir com HUME, STRAUSS e outros, que na hipótese de um fato milagroso, a certeza *moral*, causada em nós pelo testemunho de alguns homens, é vencida pela certeza *física* da constância das leis naturais, verificada cada dia pela experiência de toda a humanidade, é cair num sofisma evidente. Supõe HUME que as duas certezas, a do milagre afirmada pelas testemunhas e a da constância das leis atestada pelos sentidos, são opostas entre si, de modo que seja necessário escolher uma ou outra. Nada mais falso, pois não se referem ao mesmo objeto, nem o fato do milagre se opõe à constância das leis. A experiência cotidiana se refere à existência da lei geral e constante, por ex., os mortos não ressuscitam naturalmente; o testemunho histórico se refere, pelo contrário, a um fato determinado, por ex., à ressurreição de uma determinada pessoa. Como não foi naturalmente, mas por milagre (= por intervenção de Deus), que se deu aquela ressurreição, nenhuma oposição existe entre as duas certezas. As testemunhas oculares tinham a certeza física da lei geral e juntamente a certeza daquela ressurreição pela evidência intuitiva do fato presenciado; nós, conservando a certeza física da mesma lei geral, podemos ter também a certeza moral daquela ressurreição, provando a ciência e a veracidade das testemunhas que não-la referem. (646)

de um fato duvidoso, ou pelo contrário, diante de um fato histórico devidamente comprovado.

(645) Ofr. DE TONQUÉDEC, na obra cit., o Livro II: *La méthode pour constater les faits merveilleux*, pp. 247-423.

(646) Considerado em abstrato e relativamente ao número dos fenômenos naturais, o milagre é muito menos provável que qualquer acontecimento natural. Não é porém da maior ou menor probabilidade abstrata que se ocupa a história, mas da realidade de fatos concretos. Desde que seja possível (e demonstramos positivamente que o milagre é possível), embora abstratamente menos provável, se realmente aconteceu, qualquer fenômeno faz parte do objeto da história e pode ser historicamente comprovado. E se algumas testemunhas afirmam tê-lo presenciado, não é recorrendo a uma maior probabilidade abstrata do fenômeno oposto que se terá o direito de negá-lo *a priori*, mas somente fazendo ver que estas testemunhas se enganaram ou nos enganaram. É verdade que quanto mais extraordinário for o fato referido, maior deverá ser a análise das circunstâncias e o peso das testemunhas; mas, se tiver a garantia de testemunhos irrecusáveis, a realidade do fato não pode ser negada. Cfr. DE TONQUÉDEC, *ibid.*, pp. 271-276.

II. — A VERDADE FILOSÓFICA.

450. Conhecer a verdade *filosófica* de um milagre, é saber que um fenómeno é *extraordinário*, i. é, que não pode ser atribuído a nenhuma força natural criada. Ora, em muitos casos, ~~é fácil averiguar isso com plena certeza. Logo, em muitos casos,~~ podemos conhecer a verdade filosófica do milagre.

Prova da Menor.

Poderia parecer impossível esta verificação, pelo fato de não conhecermos todas as forças da natureza, nem sabermos até onde *positivamente* se estende a eficácia das que conhecemos. Mas em muitos casos podemos excluir, com plena certeza, a intervenção de toda e qualquer força natural, conhecida ou desconhecida, como vamos ver.

1. *Sòmente Deus pode criar*, i. é, fazer existir um ser com um simples ato da sua vontade, sem se servir de nada, pois:

a) criar é produzir toda a entidade do ser, i. é, produzir o ser *enquanto ser*; ora, como cada um age conforme a sua natureza, que é o princípio interno do qual resultam as propriedades e os poderes de agir, só poderá ter como efeito *fazer existir* o ser cuja essência fôr *existir*, i. é, o ser que fôr por essência *existência subsistente*; este ser, como vimos nas cinco vias de Sto. Tomás, é Deus; logo sòmente Deus pode criar, ser *Causa essendi simpliciter* (n.º 284, 5.º); — b) o poder criador, porque é poder sòbre o ser *enquanto ser*, estende-se necessariamente a tudo o que pode vir a existir, a todos os possíveis; logo o poder criador é necessariamente *limitado* e só pode pertencer à *Causa primetra e universalíssima*, que é Deus (*ibidem*).

Logo *qualquer agente criado*, na sua atividade, está necessariamente sujeito às seguintes *leis universais*:

a) só poderá exercer a sua atividade *num ser ou sujeito preexistente e servindo-se d'ele*, porque produzir um efeito, sem se servir de nada, seria criar; por conseguinte, qualquer atividade criada *depende da natureza e das propriedades* do sujeito em que se exerce;

b) donde, só poderá *modificar e transformar* este sujeito, porque acrescentar-lhe entidade seria criar;

c) por isso também, limitar-se-á forçosamente a *realizar* (= a pôr em ato, a tornar efetivas) *aquelas modificações* para as quais o sujeito de algum modo *está em potência e tem disposições*, porque introduzir outras seria produzi-las sem depender nem se servir do sujeito preexistente, i. é, seria criá-las (Cfr. Sto. Tomás, *C. Gent.*, l. III, c. 102: *Amplius* 1.º);

d) e nesta realização deverá necessariamente *seguir o determinado processo exigido pela natureza e pelas disposições do sujeito*, porque, devendo servir-se e depender do sujeito em que age, deve consequentemente adaptar-se à natureza d'ele, a ~~qual não chega à última e próxima disposição para a mudança~~ senão mediante determinadas alterações acidentais, como, por ex., as alterações do alimento para torná-lo assimilável, antes de ser transformado em substância viva (*ibid.*: *Amplius* 2.^o);

e) por conseguinte, para produzir um efeito *sensível* requer necessariamente *algum tempo*, porque as alterações, dando-se na matéria extensa, se desenvolvem no espaço por meio de movimentos locais, e para ir de um ponto a outro do espaço é necessário passar primeiro pelos pontos intermediários, o que requer tempo. (647)

Por conseguinte, é *metafísicamente certo* que não podem ser atribuídas a força alguma criada, *conhecida* ou *desconhecida*, mas *tão somente a Deus*: a criação de um ser, de um osso, de um membro...; a *produção da matéria*, que só pode ser produzida por criação (n. 315); a *ressurreição de um morto*, porque, não tendo o cadáver nenhuma disposição natural para a vida, a reconstituição da unidade substancial do composto humano requer uma causa com poder soberano sobre a matéria e sobre a alma humana (648); a *instantaneidade* da restauração de um organismo, ou da cura de graves lesões orgânicas, ou da mudança de um corpo em outro (ex., de água em vinho), pois são efeitos produzidos independentemente do processo natural.

(647) "Este tempo poderá ser breve, brevíssimo até, quase instantâneo, como a luz, nunca porém nulo. Os fenômenos biológicos requerem sempre um tempo considerável. Estão sempre estreitamente ligados à natureza coloidal do plasma. Os numerosos catalizadores que nele se acham, facilitam e aceleram os fenômenos da vida, nunca porém os tornam excepcionalmente rápidos. Uma divisão celular, nas melhores condições, leva em média meia hora. Tempos muito maiores são necessários para que uma nova célula alcance a sua diferenciação específica. Considere-se agora o número enorme de células que se acham numa orla de carne humana. Trata-se de bilhões. A sua formação não pode ser simultânea, porque cada célula se origina de outra por divisão. Numa ferida, a cicatrização procede dos lábios para dentro. Mesmo supondo a existência de forças ocultas poderosíssimas e maravilhosas, poderiam elas acelerar de muito estes processos; nunca porém torná-los instantâneos ou quase: para isso seria necessária a formação simultânea de todas as células, o que equivale a uma nova criação..." MARCOZZI, *I miracoli di Gesù*, p. 24 do "Il Simbolo", Vol. VII.

(648) Cfr. HÉRVÉ, *obra cit.*, p. 112.

Todos estes fenômenos exigem uma causa com poder imediato sobre a entidade mesma dos seres, sobre a própria matéria. Um tal poder supõe o poder criador, infinito e próprio de Deus.

2. Todas as forças da natureza física, tanto as ainda ~~desconhecidas como as já conhecidas, não tendo inteligência e~~ portanto nem liberdade, estão sujeitas ao *determinismo* no seu modo de agir e na sua eficácia, de modo que *nas mesmas circunstâncias produzem sempre o mesmo efeito*. — Logo fenômenos extraordinários e diversos, produzidos por um simples ato da vontade *livre* de um homem, não podem ser atribuídos a forças da natureza, conhecidas ou desconhecidas.

3. É verdade que não conhecemos *positivamente* todas as forças da natureza, de modo a podermos determinar exatamente até onde se estende a eficácia de cada uma; contudo conhecemo-las *negativamente*, i. é, sabemos até onde elas certamente não chegam. Assim, não sabemos até onde pode chegar exatamente a "vis curativa" de um pouco de lodo ou a agilidade do corpo humano; temos, porém, plena certeza de que nunca poderá naturalmente o lodo dar a vista a um cego de nascença ou o corpo humano caminhar sobre as águas; nunca tampouco bastará a voz humana para ressuscitar mortos, acalmar tempestades, mudar água em vinho...

4. Conhecemos com certeza *várias propriedades e modos constantes de agir* de muitos agentes naturais. Ora seria *absurdo* supor, nestes mesmos agentes, a existência de forças desconhecidas com propriedades e modos de agir diametralmente opostos, pois forças ou propriedades contrárias se anulariam. Assim, sabemos que o fogo queima o corpo humano; absurdo seria, ao ver os três jovens de Babilônia refrescados pela fornalha, supor que talvez o fogo tenha também a propriedade natural de refrescar.

5. Mesmo fenômenos, em si naturais, podem ser reconhecidos como extraordinários *pelo modo como são produzidos, sem a intervenção de causas naturais proporcionais*. Para verificar o caráter extraordinário destes fenômenos, basta observar as circunstâncias em que se dão ou o processo usado pelo *taumaturgo*. Assim, a cura de doenças orgânicas por uma simples palavra, uma simples imposição das mãos, um simples banho em água ordinária ou na passagem do SSmo. Sacramento, como acontece, por ex., em Lourdes.

Conclusão. — Logo, apesar da nossa ignorância acêrca das fôrças da natureza, podemos ter certeza absoluta do caráter *extraordinário* de muitos fenômenos que, pela sua intrínseca natureza ou pelo modo e pelas circunstâncias em que foram produzidos, não podem ser atribuídos a fôrças naturais criadas, conhecidas ou desconhecidas, materiais ou espirituais.

451. OBSERVAÇÕES para a solução das OBJEÇÕES.

1.º) Afirmar que *sómente sábios* podem verificar o caráter extraordinário do fenômeno milagroso, poderá ser verdade em alguns casos menos evidentes, principalmente nas curas de certas doenças; em muitos outros casos, porém, bastam sentidos normais e bom senso. Assim, não é preciso ser "sábio" para averiguar que a visão sucedeu à cegueira ou que a vida sucedeu à morte num mesmo indivíduo e para saber que estas sucessões não são naturais. — De fato, muitos milagres foram verificados e atestados por muitos sábios: por ex., no "*Bureau des Constatations médicales*" em Lourdes. (649)

(649) Sobre os milagres de Lourdes, cfr. G. BERTRIN, *Histoire critique des événements de Lourdes. Apparitions et guérisons*, Paris, 1904. — G. BOISSARIE, *L'oeuvre de Lourdes*, Paris, 1909, *Lourdes. Les guérisons* (4 coll.), Paris, Bonne Presse, 1926. — DR. MONNIER, *Étude médicale de quelques guérisons survenues à Lourdes*, Paris, Jouve, 1931. — R. BIOT, *Lourdes et le miracle. Dialogue de médecins*, Paris, Bloud et Gay, 1931. — DR. GUARNER, *De l'instantanéité des guérisons de Lourdes*, Paris, Téqui, 1939. — *Cahiers Laennec*, 1948, ns. 3 e 4, *Les Guérisons de Lourdes*. — G. SORTAIS, obra cit., pp. 106-141.

Agindo antes oficialmente, o *Bureau des constatations médicales* teve uma existência oficial desde 1884. Em 1947, foi reorganizado com o nome de *Bureau médical de Lourdes*, tendo como anexo o *Bureau d'Études Scientifiques* e foi criada uma *Commission Médicale Nationale*, que examina no plano puramente científico os processos de curas que lhe são enviados pelo *Bureau*. Em Lourdes, os processos estão à disposição de qualquer médico que os queira estudar, sem diferença de raça ou de religião. De 1890 até 1914, o número de médicos que tinham passado pelo *Bureau* era de 6.983 (BERTRIN, obra cit., 42.ª edição, p. 441); só em 1947 foram 750; em 1948, 999; em 1950, 1.200. Em 15 de out. de 1949, já tinham passado 25.000 médicos. Passam pelo *Bureau* médicos ateus, maçons, protestantes, israelitas, budistas...: muitos chegam hostis, vários partem abalados nas suas convicções, todos reconhecem lealmente o rigor dos exames feitos pelo *Bureau Médical*.

Ao dar-se uma cura extraordinária, o caso é examinado logo pelo *Bureau*, reexaminado no ano seguinte; o processo é então enviado à Comissão Nacional, que o submete a uma crítica científica rigorosa. Se é considerado valioso, o caso é enviado às várias Comissões canônicas da Igreja para o julgamento teológico; estas Comissões se mostram ainda mais exigentes. Foram lhes enviados, em 1946, 4 casos; em 1947, 6 casos; em 1948, 9 casos. Vejam em *Les Guérisons miraculeuses modernes*, pelos Drs. FR. LEURET e H. BON (Presses Universitaires de Paris, 1950), donde tiramos êstes dados, as narrações das curas declaradas milagrosas, das outras extraordinárias no ponto de vista científico, os casos interessantes

2.º) Exigir, como fizeram VOLTAIRE, RENAN e outros, que o milagre seja realizado perante uma Comissão designada, em hora e lugar marcados, e que seja repetido quantas vezes queira a Comissão: a) é *anticientífico*, pois seria querer transformar a história em ciência física: o milagre, fato histórico causado por uma vontade livre, pode ser verificado no momento em que se dá e transmitido por testemunhas dignas de fe; mas não pode ser submetido a experimentações, método aplicável tão somente aos fenômenos físicos cuja causa é necessária e que, portanto, nas mesmas circunstâncias produz sempre o mesmo efeito; b) é pretensão *orgulhosa*, querendo submeter as intervenções divinas aos caprichos de vontades humanas; c) é pretensão *descabida e desnecessária*, pois não se requer que um fato seja repetido várias vezes para ser historicamente certo e verificável: o desembarque na Normandia não se repetiu, mas nem por isso deixa de ser um fato certo e averiguado por quem o presenciou. Deus intervém milagrosamente onde e quando julgar bom; ao homem cabe verificar o milagre lá onde se dá. (650)

3.º) É um erro afirmar que o milagre não pode ser cientificamente demonstrado. Três ciências estão relacionadas com o milagre e cada uma delas, seguindo seus processos científicos próprios, podem dar a sua contribuição para a plena certeza do milagre: a *história*, estabelecendo a realidade do fato pela autoridade das testemunhas; as *ciências naturais*, verificando que este fato não é explicável pelas forças naturais; a *filosofia*, provando com um raciocínio simples que a sua causa é preternatural e só pode ser Deus.

4.º) É absolutamente falso que, em geral e principalmente no caso do milagre, os *incrédulos sejam mais imparciais que os crentes*. Pois, se é verdade que há uma tendência humana para julgar de acordo com os próprios desejos ou prevenções, esta tendência existe tanto no incrédulo quanto no crente. No caso do milagre, ela será muito mais forte no incrédulo, porque a questão do milagre é para ele decisiva: toda a sua teoria materialista e atela se esval de todo com a realidade de um *único* milagre. Para o crente, pelo contrário, nenhuma consequência haverá por ser um

no ponto de vista médico, pp. 99-228. — BERTRIN, na obra *cit.*, dá a lista das curas ou melhoras obtidas desde 1858 até set. de 1904: são 3.353 (cfr. 15.ª edic., 1907, pp. 378-464); em 1914 (40.ª edição), subiram a 4.445; cfr. pp. 456-511, os certificados de 641 médicos atestando o caráter extraordinário ou mesmo sobrenatural das curas.

(650) VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*, à palavra "miracle". RENAN, *Les Apôtres*, no Prefácio; *Vie de Jésus*, na pág. KCVII. — Ofr. DE TONQUÉDEC, obra *cit.*, pp. 318-324. — Como vimos na nota precedente, em Lourdes Comissões de médicos verificaram curas milagrosas; é pois fácil averiguar. Nem sempre existe lealdade bastante para isso: alguns médicos continuam negando os fatos, mas se recusam a ir presenciá-los. Ficou célebre o caso do Dr. VOISIN, médico da Salpêtrière, que taxou de histérica e alucinada a vidente de Lourdes, mas nunca quis ir examiná-la (Ofr. SORTAIS, obra *cit.*, p. 126 e pp. 178-182).

determinado fenômeno milagroso ou não. De resto, o milagre não é averiguado apenas por crentes. E se alguns incrédulos se recusam a dar um atestado do que observaram, porque "isso seria contrária às suas convicções filosóficas", i. é, ao seu "parti-pris" contra a possibilidade do milagre, outros reconhecem lealmente o caráter ~~sobrenatural dos fenômenos observados e até se convertem. (651)~~

5.º) A *imaginação*, por *sugestão* ou por *hipnotismo*, pode ter influxo benéfico no curso de várias doenças: levantando o ânimo do doente, pode indiretamente favorecer a cura. *Malade qui rit, malade qui guérit*. Daí a hipótese aventada pelos adversários do sobrenatural nos fenômenos milagrosos: o milagre é devido *ao poder da sugestão*, i. é, à firme persuasão em que está o doente de que val certamente sarar. (652) — Nas doenças *funcionais*, que não apresentam lesão anatômica e que provêm de perturbações do *sistema nervoso*, tem particular eficácia a sugestão. Não porém em todas: quase nada alcança, por ex., nos casos de neurastenia hereditária e na hipocondria crônica. Geralmente, a psicoterapia e a psicanálise requerem doentes sugestionáveis e uma técnica demorada e complicada, raras vêzes obtêm curas completas e duradouras. — Nas doenças *orgânicas*, que apresentam lesões nos tecidos orgânicos, como fraturas, lepra, tuberculose, câncer, etc., a sugestão, como o afirmam os próprios especialistas, é quase totalmente impotente. A cura consiste na restauração ou substituição dos tecidos lesados, mediante a multiplicação de células novas; esta multiplicação se dá por divisões sucessivas e demoradas (nota 647) e depende dos elementos nutritivos trazidos pelo sangue; o sistema nervoso, dilatando ou restringindo os vasos sanguíneos, pode facilitar ou dificultar a afluência destes elementos; donde, a sugestão, pela sua repercussão sobre o sistema nervoso, poderá, sim, acelerar um pouco o processo de restauração dos tecidos, *nunca porém torná-lo instantâneo ou quase*. (653) — Além disso, é absurdo recorrer à sugestão quando o milagre é produzido em crianças de poucos meses, em seres anorgânicos ou vegetativos, em cadáveres...

(651) Cfr. DE TONQUÉDEC, *obra cit.*, pp. 359-393. — Bem conhecido é o caso de A. CARREL, o autor de *L'homme, cet inconnu*. No seu livro *Voyage à Lourdes*, descreve a cura milagrosa de Maria Ferrand, que ele mesmo presenciou e que o reconduziu a Deus. Cfr. G. ROSSI, *Traqués par Dieu* (trad. franc. de *Uomini incontro a Cristo*), 3.ª ed., Paris 1951, pp. 49-53.

(652) Assim queria explicar os milagres e em particular os de Lourdes, o fundador da escola de psiquiatria de Salpêtrière em Paris, DR. MARTINHO CHARCOT (*La Foi qui guérit*, Paris, Alcan 1879), seguido por vários médicos, como BERNHEIM, JANET, FREUD, etc. Assim também ZOLA, RENAN, LOISY.

Basta um simples olhar ao quadro estatístico das doenças curadas em Lourdes, para ver a impossibilidade de atribuir estas curas ao poder da sugestão. Cfr. BERTRIN, *obra cit.*, pp. 445-447.

(653) Cfr. MARCOZZI, *Il problema di Dio e le scienze*, pp. 145-152.

O Indeterminismo e o Milagre. (654)

452. Em oposição ao determinismo universal que dava às leis naturais uma necessidade absoluta, já no século passado e mesmo entre os cientistas, surgiu uma viva reação que deu origem a uma nova concepção das leis da natureza, o CONTINGENTISMO OU INDETERMINISMO. Apelava primeiro para motivos de ordem filosófica e metodológica, acrescentou em seguida razões de ordem física e agora se aproveita principalmente das teorias da nova mecânica ondulatória e das relações de incerteza de Heisenberg, que vieram introduzir os conceitos da probabilidade e das leis estatísticas na base mesma da nova física.

Para alguns cientistas, já não se poderia admitir a causalidade determinada no mundo infra-atômico, e como o mundo macroscópico não é senão a resultante global da ação dos bilhões de elementos infra-atômicos, *todas* as leis físicas que regem os corpos seriam leis estatísticas. Estas leis indicam o processo ordinário e frequentíssimo dos fenômenos naturais: dão grandíssima probabilidade, não porém certeza; porque, em certas circunstâncias casuais naturalmente possíveis, embora pouquíssimo prováveis e portanto extremamente raras, os mesmos fenômenos se poderiam manifestar com modos diversos e até opostos.

Daí o problema: os fenômenos considerados até agora como milagrosos exigem realmente a intervenção de um poder superior à natureza física, ou não passam de efeitos extremamente raros, mas ainda plenamente naturais e incluídos nos limites elásticos das leis estatísticas? podemos distinguir um milagre verdadeiro destes fenômenos naturais?

Foi respondido que, mesmo na hipótese de um mundo sem causalidade determinada, no qual os fenômenos fôsem todos regidos pelo puro acaso, continuaria a ser reconhecível o milagre *taumaturgo*, i. é, um fenômeno extraordinário ligado ao pensamento e à vontade livre de um taumaturgo, que o anuncia, o provoca e dirige nas suas circunstâncias concretas de espaço e de tempo, obtendo a sua realização *quando e como quer*. Tais são precisamente os milagres que interessam a apologética e que são narrados nos Evangelhos. Para explicar um tal fenômeno, não bastam os corpúsculos cegos e movidos pelo puro acaso. Requer-se a intervenção de um Poder inteligente e irresistível, distinto da natureza, que à voz do taumaturgo exercita um domínio autêntico sobre a natureza, disciplina eficazmente bilhões de bilhões de átomos anárquicos e, de uma distribuição caótica em que estão, os ordena e

(654) Cfr. F. SELVAGGI, *Le leggi statistiche e il miracolo*, art. na, *Civiltà Cattolica* (7 e 21 de out. de 1950) ou em *Problemi della Fisica moderna*, Brescia 1952, pp. 109-123, que aqui resumimos. — R. PUGREFAUT S. J., *A propósito de las leyes estadísticas de la Naturaleza. Su existencia. Sus caracteres*, em *Razón y Fé*, 124 (1941), pp. 297-313. — PJO XII, *Allocutio ad Pontificiam Academiam Scientiarum*, nas *Acta Apostolicae Sedis*, 35 (1943), pp. 67-79.

coloca, sem preparação e instantaneamente, na forma que segundo as leis estatísticas é a menos provável, de modo a produzirem um efeito determinado e preanunciado. E isto verifica-se *sempre e sómente, quando e como* quer o taumaturgo. Seria renunciar ao bom senso atribuir ao puro acaso uma tal coincidência entre as intervenções livres do taumaturgo e as realizações naturais e casuais destas ordenações tão pouco prováveis. O fenómeno é *natural*, enquanto foi produzido pelas forças naturais dos átomos; é *milagroso*, enquanto a colocação ordenada destes átomos não se deu naturalmente, mas pela intervenção de um Poder superior à natureza.

Esta resposta salva o essencial: o milagre permanece um fato extraordinário que exige uma intervenção divina e pode, portanto, ser critério da verdadeiro revelação. Mas a resposta mais profunda, a que faz ver o motivo porque devemos excluir de um modo absoluto o recurso ao puro acaso, é dada pela existência na natureza, *a parte rei*, de leis objetivas que estão sujeitas ao determinismo.

453. I. — *Existem na natureza leis objetivas, que regem a atividade dos agentes naturais.*

A observação mais rudimentar nos obriga a afirmá-lo: a regularidade constante dos fenómenos é um fato que se impõe.

As fórmulas com as quais exprimimos esta regularidade não são o fruto de um mero hábito psicológico associativo, ou de uma convenção arbitrária; nem tampouco uma pura criação do espírito, devida a formas ou exigências subjetivas, ou simples quadros subjetivos em que classificamos os fenómenos. Tais afirmações provém do empirismo e do subjetivismo, sistemas falsos e que já refutamos.

Negar a objetividade das leis naturais, seria reduzir a realidade a um puro caos, no qual tudo seria igualmente possível. Já não teria sentido nenhum procurar o porquê e a explicação de qualquer fenómeno: seria o reino do irracional, impossibilitando qualquer certeza universal, qualquer necessidade mesmo estatística; numa palavra, seria o pleno ceticismo e a destruição de todas as ciências.

Desde a observação espontânea ou científica dos fatos, que fornece os materiais sobre os quais vai trabalhar a razão, até à enunciação da lei universal que exprime a causa produtora de um fenómeno ou o modo constante como é êle produzido, em nenhuma parte do processo indutivo perde a ciência o contacto com a realidade objetiva (n.º 250).

"Com evidência imediata e necessitante, vê a intelligência que todo ente deve ter a sua razão de ser; que portanto há-de haver uma razão suficiente também para a constância e regularidade observada na realidade ontológica, quer esta constância e regularidade seja individual e determinada, quer seja apenas uma constância e regularidade de conjunto ou estatística. Vê também que o único motivo da constância e regularidade dos efeitos é a constância e regularidade das suas causas e que, vice-versa, causas iguais em circunstâncias iguais produzem efeitos iguais". Ora, não é apenas

na nossa intelligência, mas é na sua realidade ontológica, que os fenômenos são constantes e uniformes. É, pois, na realidade mesma dos seres que devem existir estas causas. São elas as essências ou naturezas, "estáveis e universais, participadas por muitos indivíduos essencialmente semelhantes, apesar da singularidade existencial de cada um e das diferenças accidentais". ~~Destas essências resultam as~~ tendências e modos constantes de agir, que constituem propriamente as leis naturais. Logo, na realidade ontológica, existem de fato leis naturais.

Poderão, muitas vezes, as fórmulas científicas, com as quais enunciamos estas leis, serem apenas aproximativas, por causa das inevitáveis imperfeições da nossa observação empírica; mas nem por isso deixam de ser objetivas, nem fica destruída a possibilidade teórica, e, em determinados casos e entre certos limites, também prática, de alcançarmos um enunciado que exprima objetivamente e com certeza uma verdadeira lei natural". (655)

Da objetividade das leis naturais e das fórmulas com que as exprimimos (e portanto da legitimidade do processo indutivo que no-las deu a conhecer) temos uma segura garantia experimental na plena correspondência da lei e do seu enunciado com a atividade racional, i. é, com a atividade orientada pela previsão em vista de um fim determinado: não haviam os fatos de corresponder tão perfeitamente à nossa previsão fundada numa lei, se esta lei não enunciasse fielmente um nexó real e objetivo existente entre os fenômenos reais. É sobre a certeza desta correspondência que está fundada toda a nossa cultura material, com a sua técnica maravilhosa.

454. II. — *Nem todas as leis são puramente estatísticas, mas com exceção da atividade livre do homem, os seres são regidos por leis naturais, em si mesmas e ontologicamente determinadas.*

(655) SELVAGGI, loc. cit., p. 117. — Para dar uma idéia da aproximação obtida, principalmente na física, e portanto de que ordem seja a imprecisão das medidas e a precariedade das leis, mesmo quando se trata de leis estatísticas, eis alguns exemplos. O comprimento de onda da linha vermelha emitida pelos vapores de cádmio foi experimentalmente medido com uma precisão que chega a um décimo de bilionésimo de milímetro. A massa de um átomo de hidrogênio pode ser calculado com suficiente exatidão até aos decimillionésimos e centimillionésimos de bilionésimo de bilionésimo de grama: $1,67 \times 10^{-24}$ gr. . . A lei estatística da desintegração radioativa permite, com os processos da microquímica, de isolar e tratar quantidades de rádio de apenas 10^{-11} gr., i. é, um bilionésimo de centígrama. . . A imprecisão das leis de Newton acerca do movimento dos planetas, sobre a qual tanto se insiste depois do advento da teoria da relatividade e que seria um dos sinais principais da precariedade da mecânica clássica, é tão exigua que o periélio da órbita de Mercúrio se afasta do previsto somente $43''$ por século ($43''$ é o ângulo sob o qual é vista uma régua de 20 cm. a 1 km de distância); para os outros planetas a imprecisão é tão pequena que ainda não foi possível notá-la experimentalmente". SELVAGGI, *ibid.*, pp. 117-118.

Sob as leis estatísticas existe um *determinismo ontológico*?

Tanto os resultados da ciência moderna, como a razão, nos obrigam a admitir "leis verdadeiramente determinísticas e absolutas, leis que têm um processo irreduzível e contrário ao das leis de probabilidade e do acaso". — Com efeito :

~~1) Tais são as leis dos fenômenos vitais, cujo processo se desenvolve em direção contrária à das leis da probabilidade :~~ "segundo as leis da probabilidade um conjunto de elementos agitados pelo puro acaso tende naturalmente para a homogeneidade, para uma igual repartição da energia, de acordo com a lei da entropia; pelo contrário, no vivente, os elementos tendem para uma forma cada vez mais heterogênea e diferenciada" e, com uma evidente unidade finalista, realizam combinações e organizações extremamente improváveis e absolutamente inexplicáveis pelo acaso e pelo cálculo das probabilidades. (656) — Logo os milagres feitos em seres vivos (e quase todos são desta ordem) não podem de nenhum modo ser explicados como fenômenos, raros sim, incluídos, porém, nas possibilidades de uma lei estatística, mas somente como fenômenos que manifestam uma intervenção do próprio Autor da natureza.

2) Mesmo no mundo físico anorgânico existem leis absolutas, determinadas e não estatísticas, como, por ex., a lei da conservação da energia, todos os princípios de máximo e de mínimo. Em qualquer fenômeno físico existem leis absolutas de máximo e de mínimo (limites de tempo, por ex.), além dos quais o fenômeno não é explicável naturalmente, mas exige necessariamente a intervenção de uma causa superior à natureza física. (657) — Nem os últimos resul-

(656) Já o demonstramos acima (n.º 309 e 325, 1, c) e o reconhecem muitos eminentes físicos e biólogos, como LECOMTE DU NOÛY (cfr. nota 496), BOREL (*Le Hasard*, Paris, 1920), SCHRÖDINGER (*Che cosa è la vita?*, Firenze, Sansoni, 1947, pp. 110-111).

(657) O fator tempo constitui um fator importantíssimo para o reconhecimento do milagre. Tomemos por ex., dois recipientes iguais, comunicando-se por um pequeno orifício e chelos com a mistura de dois gases de peso atômico vizinho e em quantidades proporcionais aos pesos atômicos. Supondo que as moléculas de um gaz passam pelo orifício somente numa direção e as do outro somente na direção oposta, seria possível, só com as leis do acaso, obter a separação completa dos gases. Mas existe evidentemente, mesmo na hipótese mais favorável, um tempo mínimo para esta separação. Este tempo mínimo é deterministicamente fixado pelas dimensões do orifício e das moléculas e pela velocidade destas numa determinada temperatura. Se, portanto, a separação se desse num tempo muito menor, e mais ainda se instantaneamente, deveríamos reconhecer, com toda a certeza, a existência de um verdadeiro milagre.

J. PERRIN (*Les atomes*, Paris, 1914, p. 125) apresenta outro exemplo, referido por vários autores, como B. BAVINK (*La scienza naturale sulla via della religione*, Torino, 1944, p. 41). Segundo as leis estatísticas, é possível que um tijolo seja elevado até o segundo andar de um edifício pelos choques das moléculas de ar, contanto que estes choques produzam na face inferior do tijolo uma pressão suficientemente maior que na face superior, e isso durante um certo número de instantes sucessivos. Mas

tados da ciência se opõem a estas leis absolutas, pois como vimos: a) o princípio do determinismo *ontológico* é analítico (n.º 259) e independente do princípio do determinismo *no sentido físico*, podendo portanto existir o primeiro sem que tenhamos o segundo (n.º 260); b) o princípio de *indeterminação* de Heisenberg, base da nova física atômica (n.º 281), não se opõe ao determinismo ontológico (n.º 284), mas é apenas uma indeterminação no nosso conhecimento (n.º 265); pelo contrário, por sua própria natureza não pode ter um significado estatístico, mas é essencialmente determinístico e absoluto, estabelecendo o limite mínimo de imprecisão das observações humanas.

3) A própria existência das leis estatísticas, i. é, o fato de que o próprio acaso segue uma lei, mostra claramente que debaixo do fenómeno casual há um determinismo fundamental. A racionalidade destas leis, sejam elas estabelecidas *a priori* ou *a posteriori*, está sempre baseada no princípio de causalidade determinada, que a causas iguais atribui efeitos iguais.

4) Independentemente de qualquer consideração científica, a razão vê a necessidade do determinismo ontológico. É contraditório afirmar que uma causa indeterminada possa produzir um efeito determinado: pois a determinação do efeito seria sem razão suficiente. Ora somente o ser inteligente goza de liberdade, i. é, do poder de auto-determinação. Logo os outros seres, em relação à sua atividade, devem ser necessitados e determinados pela própria natureza; antes de agir devem ter uma essência determinada, da qual resulta uma tendência determinada, um modo de agir determinado. (658) Mas as leis naturais são precisamente os modos de

que as moléculas tomem a necessária disposição assimétrica e tantas vezes seguidas quantos são os instantes requeridos, é tão fantásticamente improvável que, na prática, se pode considerar como impossível. (PEARSON calculou que o pedreiro no segundo andar, antes de ver voar "espontaneamente" o tijolo até a sua mão, deveria esperar, em média, um número de anos igual a 10 elevado à potência 10¹⁰, i. é, um número representado pela unidade seguida de dez bilhões de zeros, e que escrito iria do polo ao equador). Suponhamos contudo que uma tal improbabilidade acontecesse. Verificar-se-ia nas faces opostas do tijolo uma diferença de temperatura, devida à diferença dos choques moleculares, que permitiria identificar facilmente a presença de uma causa física a quem atribuir o fenómeno. Entraria também o fator tempo, pois não teriam podido as moléculas tomar instantaneamente a distribuição heterogênea requerida, mas só com um longo e lento processo fisicamente observável. Onde, haveria meios de distinguir se o fenómeno é natural ou verdadeiro milagre.

Quanto aos milagres de ordem puramente física ou química narrados nos Evangelhos, como mudar água em vinho, multiplicar pães, caminhar sobre as águas e acalmar uma tempestade com uma palavra, qualquer tentativa de explicação casual natural é concreta e realmente impossível. Cfr. SELVAGAR, *ibid.*, pp. 20-21.

(658) Por conseguinte, o caráter de indeterminação e de pura probabilidade das leis estatísticas se acha somente no nosso conhecimento, incapaz que é de seguir a marcha do fenómeno até nas suas fases ele-

agir próprios de cada natureza. Logo, na realidade objetiva, existem necessariamente leis naturais determinadas, existe o determinismo ontológico, que rege fundamentalmente a atividade de todos os seres não inteligentes (n.º 259).

455. CONCLUSÃO. — Logo, também perante os progressos e os ~~processos da ciência moderna, conserva o milagre a sua natureza~~ de fenómeno superior às forças naturais e o seu valor apologético de fenómeno produzido por intervenção divina e de garantia segura da origem divina de uma revelação.

III — A VERDADE TEOLÓGICA.

456. Conhecer a verdade teológica do milagre, é saber que o fenómeno milagroso foi produzido por Deus, diretamente ou pelo ministério de um anjo, e não pelo demónio. — Ora:

1.º) *No caso de milagres de 1.ª ordem*, que superam as forças de toda a natureza criada, material ou espiritual, e que requerem uma causa infinita (n. 450, 1.), é evidente a intervenção divina. (659)

2.º) *No caso de milagres de 2.ª ordem* (milagres *quoad nos*), i. é, de efeitos que excedem o poder do homem, não porém o poder de puros espíritos criados, bons ou maus (cfr. notas 627 e 628), e cuja causa, portanto, não fica evidenciada pela simples consideração da natureza do fenómeno produzido:

a) A razão vê logo, já *a priori*, que *deve ser possível* discernir os verdadeiros milagres divinos dos prodígios do demónio. Deus, com efeito: 1) não pode permitir que o homem seja induzido invencivelmente no erro em matéria moral e religiosa e acêrca da sua salvação eterna: opõem-se a isso a Veracidade, a Santidade e a Providência divina; seria pôr a Providência em contradição consigo mesma, gulando os homens para a salvação e juntamente colocando-os em circunstâncias tais, que, apesar das suas diligências e da sua boa vontade, tomariam

mentares; na sua realidade ontológica, pelo contrário, o fenómeno físico segue em todas as suas fases um andamento já determinado nas suas causas e portanto não apenas provável, mas fisicamente certo.

(659) Tratando-se de curas extraordinárias, enumera BENTO XIV (*De Beatificatione servorum Dei*, l. IV, p. I, c. 8) as condições indispensáveis para serem declaradas milagrosas: 1.ª que a doença seja grave, de cura impossível ou difícil; 2.ª que não esteja na sua última fase, de tal modo, que pouco depois deva declinar; 3.ª que não tenha sido aplicado nenhum remédio, ou, no caso contrário, que conste com certeza da sua ineficácia; 4.ª que a cura seja súbita e instantânea; 5.ª que seja perfeita e completa; 6.ª que não tenha havido antes nenhuma crise natural a que se possa atribuir; 7.ª que depois da cura não haja recidiva na mesma doença.

invencivelmente como verdades que conduzem à salvação erros que de fato afastam dela; 2) nem pode permitir que o milagre, único critério primário para reconhecer a verdadeira revelação divina (n. 414), perca o seu valor e eficácia, como aconteceria se não se pudesse discernir dos prodígios do demônio: opõe-se a isso a Sabedoria divina.

b) Na prática, para obter facilmente esse discernimento, aplicam-se os critérios *físico-morais*, i. é, consideram-se as circunstâncias todas em que foi produzido o fenômeno extraordinário. Estão indicadas no seguinte verso:

quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando,

i. é, quem (a personalidade do taumaturgo), o que (a natureza do fenômeno), onde, com que meios, porque, como, quando. — Duplo pode ser o resultado desta pesquisa: 1.º) ou foi encontrado em alguma destas circunstâncias *algo* de leviano, ridículo, desonesto, impio, soberbo, falso...: então, é certamente o demônio que interveio; pois Deus não pode agir contra os seus atributos de sabedoria e de santidade; 2.º) ou não foi encontrado *nada* de mal, de falso ou ridículo...; pelo contrário, no taumaturgo brilha a santidade, o fenômeno foi obtido invocando a Deus, para confirmar uma doutrina santa, cujos frutos são a reforma dos costumes e o culto do verdadeiro Deus...: então, é certamente Deus que interveio, e não o demônio, pelos motivos que acima indicamos. (660)

Logo é possível conhecer a verdade teológica do milagre.

IV. — A VERDADE RELATIVA.

457. Conhecer a verdade *relativa* do milagre apologético, é saber a relação que êle tem com uma revelação. Consiste em saber que Deus — o qual podia ter outros fins, como seja

(660) É pela aplicação destes critérios *morais*, que podemos ter a certeza da proveniência diabólica dos fatos do Espiritismo que não são devidos a fraudes ou forças naturais e que exigem a intervenção de uma inteligência superior à humana, SE é que tais fatos acontecem realmente. Cfr. o que foi dito no n.º 169 e na nota 234. — A bibliografia indicada na nota 235 acrescenta-se: P. GEARON, O. O., *Le Spiritisme, sa faillite*, Paris. Lethielleux, 1932; — DE TONQUÉDEC, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, Beauchesne, 1938; — MAINAGE, *La religion spirite*, Beauchesne; — ROURE, *Le merveilleux spirite*, Beauchesne; *Le Spiritisme d'aujourd'hui et d'hier; Au pays de l'occultisme*, Beauchesne. — *Congrès international de recherches psychiques*, Paris, Inst. Métapsychique international, 1928 (Cfr. HERVÉ, obra cit., pp. 115-117). — G. M. ARRIGHI O. P., *Spiriti e "Spiritismo moderno"*, Borla, Torino 1954, com boa bibliografia (pp. 287-291).

testificar a santidade de alguém, beneficiar um doente com a saúde, castigar pecados, etc. — de fato fez o milagre precisamente para confirmar uma sua revelação ou autenticar a missão de um seu legado. — Ora podemos saber isso com certeza:

~~quer na revelação *imediata*: quando quem revela afirma ser Deus, e, para prová-lo, anuncia e realiza um milagre;~~

quer na revelação *mediata*: implicitamente, pelas circunstâncias nas quais é produzido o milagre; principalmente quando o legado afirma *explicitamente* ser enviado de Deus e, como provas da sua legação divina, anuncia e promete milagres e os apresenta de fato.

Assim fez Cristo nos seus milagres e de modo especial na ressurreição de Lázaro (Jo. XI, 42) e na sua própria ressurreição.

Logo podemos conhecer a verdade relativa do milagre apologético.

CONCLUSÃO. — Sendo possível a certeza acérca da verdade histórica, filosófica, teológica e relativa de um milagre, o milagre apologético é reconhecível.

III Parte. — O milagre físico apologético tem valor demonstrativo.

458. ARGUMENTO. — O milagre apologético é uma intervenção especial de Deus, como que uma assinatura divina, para testificar e garantir a origem divina de uma revelação. Donde, intervir Deus em favor de um falso legado quando afirma a origem divina de uma doutrina ou revelação que de fato não é divina, seria participar no erro d'este falso legado, seria fazer seu este erro, testificá-lo perante os homens e cooperar direta e positivamente para o engano em que cairiam eles invencivelmente.

Ora é absurdo que Deus possa ser testemunha falsa e possa cooperar para induzir os homens em erro invencível: opõem-se a isso a sua Veracidade, a sua Santidade e Bondade Infinita.

Logo uma doutrina ou revelação apresentada como divina e garantida por um milagre, é certamente de origem divina.

459. OBSERVAÇÕES. — 1) Sendo um testemunho divino, uma garantia na qual Deus empenha a sua autoridade infalível, o milagre tem um valor demonstrativo *infinito*, pois repugna infinitamente que Deus, Verdade infinita, testifique um erro. Fornece portanto

um motivo de certeza *metafísica*, que exclui de modo absoluto o perigo e o temor de errar. Logo a origem divina de uma revelação ou da missão de um legado, quando garantida por um milagre, é um fato absolutamente certo e sem contestação possível. — Por isso, todos aquêles que se apresentaram como enviados de Deus (~~Moisés, Jesus Cristo, os Apóstolos~~) apelaram sempre para o milagre como argumento decisivo da autenticidade da sua missão.

2) O milagre apologetico é um *testemunho divino*. Ora o testemunho, diretamente, não demonstra verdades, mas atesta fatos; nem dá a evidência intrínseca do fato em si mesmo, i. é, não faz ver o fato mesmo, mas garante a sua realidade histórica. Logo a prova pelo milagre não constitui uma argumentação direta, mas só *indireta*, "*ex absurdis*", na qual o milagre é um sinal certíssimo da realidade de um fato: o fato da origem divina de uma revelação (número 416).

3) De valor absoluto em si mesma (= valor *quoad se*), esta argumentação, simples e clara, tem força persuasiva ao alcance de qualquer inteligência, culta ou ignorante, e por isso é critério primário (= valor demonstrativo *quoad nos*). (661) — Requer-se, porém, que a vontade reta e amante da verdade afaste os obstáculos: os preconceitos do orgulho e das paixões cegam a inteligência e impedem-na de examinar os fatos mais evidentes, por medo das conseqüências práticas (n.º 417 e nota 614). Assim como o brilho do sol fica sem efeito para o cego ou para quem se obstina em manter fechados os olhos, assim também o milagre não poderá persuadir quem o não quiser examinar. Nem por isso perde o milagre o seu valor demonstrativo. (662)

(661) "Le miracle est le véritable pivot de la religion chrétienne. Ni dans la personne de ses prophètes, ni dans la personne de son Fils, Dieu n'a essayé de démontrer par des raisonnements quelconques la possibilité des vérités qu'il enseignait ou la convenance des préceptes qu'il intimait au monde. Il a parlé, il a commandé; et, comme garantie de sa doctrine, comme justification de son autorité, il a opéré le miracle. Il ne nous est donc en aucune façon permis d'abandonner ou d'affaiblir, en le reléguant au second plan, un ordre de preuves qui occupe le premier rang dans l'économie et dans l'histoire de l'établissement du christianisme. Le miracle, qui appartient à l'ordre des faits, est infiniment plus probant pour les multitudes, que tous les autres genres d'arguments; c'est par lui qu'une religion révélée s'impose et se popularise...; si vous supprimez le miracle, vous ôtez au surnaturel son garant efficace, son témoin nécessaire..." (Mgr. Præ. *Instruct. Synod.*, pp. 134-7). (Citado no opúsc. *Le miracle*, Apologetique contemporaine, sem indicação de autor, Paris, p. 64). "Os milagres de Moisés fizeram tremer a Faraó e seus magos, os milagres dos Apóstolos conquistaram para o Cristianismo o mundo grego-romano, os milagres dos santos salvaram e propagaram a fé no mundo cristão." (*ibid.*).

(662) "Dieu nous éclaire, mais il ne nous brutalise pas. L'homme demeure donc tout entier en face des prodiges, avec ses préjugés, ses faiblesses, ses dépendances, ses frayeurs et surtout ses passions. S'il n'est pas convaincu, n'en accusez que lui, et non les preuves qu'on lui donne..."

4) Tornando certa a origem divina de uma revelação, o milagre torna as verdades reveladas evidentemente *críveis* (juízo de *credibilidade*) e fornece assim à inteligência um motivo (a autoridade divina) mais que suficiente para excluir qualquer temor de errar e para poder dar racionalmente a adesão da fé a estas verdades (n.º 411); ~~contudo, não fornecendo a evidência intrínseca e a~~ compreensão destas mesmas verdades, não necessita fisicamente a inteligência a admiti-las. Isso explica como os sacerdotes de Israel e os fariseus, apesar de estarem plenamente certos dos milagres de Cristo, puderam permanecer, quase todos, escravos do seu preconceito de um Messias conquistador temporal e, por orgulho, ódio e inveja, recusar a lei evangélica. (663)

5) Tanto a verdade como o milagre vêm de Deus, e em Deus não pode haver contradição. É portanto impossível que haja oposição entre um milagre verdadeiro e uma verdade certa. Por conseguinte, um fato extraordinário em oposição evidente com uma verdade certa não pode ter Deus como autor, não é verdadeiro milagre; reciprocamente, uma doutrina em oposição clara com um fato certamente milagroso é certamente falsa. — Logo *uma religião falsa não pode apresentar milagres verdadeiros feitos em sua confirmação*. De fato, os prodígios para que apelam as falsas religiões:

a) ou não são fatos históricos averiguados, mas lendas ou fraudes: assim, os pretensos milagres da antiguidade pagã atribuídos a Esculápio, a Apolônio, a Isis, a Vespasiano, a Adriano, a Buda;

b) ou se são prodígios, não é Deus o seu autor, como consta pelas circunstâncias imorais e irreligiosas em que se deram: assim, os convulsionários do cemitério Saint-Médard, do diácono Pâris. (664)

Ah! Messieurs, où en serions-nous, si nous jugions la valeur des preuves à l'effet qu'elles produisent..." MONSABRÉ, *Introduction au dogme catholique*, 26.ª Confér. t. III, p. 206-7.

(663) Falando dos fariseus, diz Cristo: "Se não tivesse feito no meio delas obras, que nenhum outro fez, não teriam culpa, mas agora *vitam* (estas obras) e odiaram a mim e a meu Pai". (João, XV, 24). E nos *Atos dos Apóstolos* (IV, 16), os sacerdotes da Sinagoga, depois do milagre feito por S. Pedro e S. João, disseram: "Que faremos destes homens? Que um milagre verdadeiro tenha acontecido por obra deles, é coisa conhecida por todos em Jerusalém, e nós não o podemos negar..." — Cfr. *apud* PERAZZI (*Analisi psicologica dell'atto di fede*, Vol. I, pp. 95-102) o estado psicológico de quem, tendo embora a evidência da credibilidade, recusa contudo o ato de fé. — O motivo desta recusa, deu-o Cristo na sua entrevista com Nicodemus: "A luz veiu ao mundo, mas os homens amaram mais as trevas do que a luz; porque as suas obras eram más. Pois todo aquêle que faz o mal odela a luz e não vem para a luz, para que não sejam acusadas as suas obras..." (João III, 19-20).

(664) Cfr. BONNIOT, *obra cit.*, II Parte: Les contrefaçons du miracle, pp. 119-457; MONSABRÉ, 25.ª Conf. — Acérca de Esculápio, Apolônio, Vespasiano... cfr. BONNIOT, pp. 144-205; BARREILLE, *Dict. Théol.*, art. Apollon de Tyane; TÁCITO, *Historiae*, l. IV, n.º 81; SUEFÓNIO, in *Vespas.*, n.º 7; SPARTIAN, *Hist. August.*, in Adriano, n.º 25. — Acérca de Buda, cfr. BONNIOT, pp. 119-144. — Acérca dos milagres nas seitas heréticas,

ESCÓLIO

Este valor demonstrativo do milagre apologético é reconhecível com a luz natural da razão.

460. Uns poucos teólogos, como ROUSSELOT, HUBY, GOUPIE, (665), afirmam que, anteriormente ao ato de fé, não pode existir uma plena convicção do fato da revelação, que seja adquirida com a luz natural da razão; porque, dizem, sem o auxílio da graça e o *lume da fé* ("les yeux de la foi"), não podemos reconhecer os milagres como *signais* da revelação, i. é, como fatos *sobrenaturais* que atestam autenticamente o fato da *revelação sobrenatural*. Reconhecem que os critérios externos, os milagres, *objetivamente e em si mesmos*, têm um valor plenamente demonstrativo; mas negam que a razão humana, sem a graça, possa ter dêste valor um conhecimento plenamente convincente, porque é fisicamente incapaz de perceber o *nexo* do milagre com a revelação *sobrenatural*. A graça portanto, nada acrescenta ao valor do argumento, mas dá à inteligência uma luz nova e sobrenatural e um maior vigor, tornando-a apta para perceber êste valor: *vemos a credibilidade, não a cremos; vemos esta credibilidade por causa da evidência dos sinais* (os milagres), mas *pela luz da fé*. "O juízo de credibilidade e o ato de fé são dois atos distintos, mas intimamente associados. Por isso, é a mesma graça que torna a alma capaz de ambos". (666) — *Mas*:

1) Nesta opinião, o juízo de credibilidade não é suficientemente distinto do ato de fé. A credibilidade não é parte intrínseca do processo do ato de fé, mas simples *condição prévia* para dar à fé a sua racionalidade: o motivo pelo qual cremos uma verdade é a autoridade mesma de Deus que a afirmou; irracional seria êste ato de fé, se não soubéssemos com certeza que de fato afirmou Deus esta verdade; quem nos dá esta certeza é precisamente o juízo de credibilidade, obtido pelo argumento dos milagres; logo a credibilidade não entra no próprio ato de fé como seu motivo formal, mas precede-o como condição da sua racionalidade; não causa o ato de

cfr. BONNIOT, pp. 206-240. — Acêrca do diácono PÂRIS, cfr. WAFELAERT, *Dict. Apol.*, art. "Convulsionnaires"; PAQUIER, *Le Jansénisme*, cap. X.

(665) ROUSSELOT, em *Recherches de science religieuse*, 1910, art. *Les yeux de la foi*, pp. 241-259 e 444-475; 1913, art. *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, pp. 1-36; 1914, art. *Réponses à deux attaques*, pp. 57-69. — HUBY, *ibid.*, 1918, pp. 37-77, art. *Miracle et lumière de grâce*. GOUPIE, *Apologétique*, Paris, 2.^a ediq., pp. 81-91.

Para a refutação desta opinião, cfr. AUBERT, *Le problème de l'Acte de foi*, pp. 452-513; DE WOLF, *La justification de la foi chez saint Thomas et le Père Rousselet*, Bruxelles, 1946; PETAZZI, *obra cit.*, vol. II, pp. 77-93; HARENT, no *Dict. de Théolog. Cathol.*, art. *Foi*, col. 260-275.

(666) GOUPIE, *obra cit.*, p. 88-9 e na p. 87: "Tous les actes qui sont nécessaires, qui de leur nature conduisent à embrasser ou à conserver la foi, sont ordonnés à l'acte de foi, comme à leur terme principal, tous font bloc avec l'acte de foi".

fé, mas o torna possível, assim como o abrir a janela não causa a iluminação do quarto, mas torna possível a entrada da luz (números 406 e 411).

Tanto é verdade, que é possível ter a plena evidência da credibilidade e contudo, por má disposição da vontade, não fazer o ato de fé, como se deu nos fariseus, testemunhas oculares dos milagres de Cristo (n.º 459, 4).

2) O ATO DE FÉ é *sobrenatural intrinsecamente e por sua essência*, porque o seu objeto é constituído pelos mistérios sobrenaturais da vida íntima de Deus e da sua participação em nós, ordenada à visão beatífica (nota 576). De fato, como os atos devem ser proporcionados aos seus objetos, somente uma atividade sobrenatural pode atingir um objeto sobrenatural; por isso, o processo todo do ato de fé, desde o seu início, deve ser sobrenatural. Daí a *necessidade absoluta* da graça, i. é, de uma qualidade sobrenatural que eleve a capacidade ativa da alma, desde o primeiro juízo prático que inclina a vontade a desejar eficazmente a fé e os bens sobrenaturais, até à adesão firme e irrevogável, o "crelo", que, sob o impulso da vontade, a inteligência dá à verdade revelada (DENZ., 178).

Pelo contrário, o JUÍZO DE CREDIBILIDADE, com o qual a inteligência reconhece *especulativamente* o valor dos critérios e, portanto, a garantia absoluta que a autoridade divina confere às verdades reveladas, é de ordem *natural*. Pois os objetos conhecidos neste juízo não são as próprias verdades reveladas, nem o próprio fato da revelação em si mesmo, mas o *nexo* entre os milagres e a origem divina da revelação, i. é, os milagres como *signais* ou *testemunhos* divinos que garantem esta origem divina. Ora, embora sobrenatural na sua causa eficiente e no seu modo de produção, o milagre, na sua entidade intrínseca, é uma realidade de ordem *natural*, e portanto um objeto que não supera a luz natural da nossa razão. Não o podemos *produzir*, mas o podemos *conhecer*, e como *fato* histórico, extraordinário e divino, e como *signal* ou *testemunho* de Deus em favor do fato da revelação divina, i. é, nas quatro verdades que fazem dêle um *motivo evidente de credibilidade*. Para demonstrar estas verdades, como vimos na tese, são suficientes os conhecimentos *naturais* da razão acêrca das forças da natureza e da onipotência e veracidade de Deus. Por conseguinte, nenhuma necessidade física da graça ou da luz da fé tem a nossa razão para alcançar um conhecimento plenamente convincente do valor demonstrativo do milagre apoloético e formar um juízo evidente de credibilidade.

3) Tal é a doutrina ensinada nos *documentos da Igreja*, por exemplo: a) as proposições assinadas por BAUTAIN (DENZ. 1622-1627); b) Pío IX, contra os hermesianos, depois de declarar que a razão deve inquirir diligentemente acêrca do fato da revelação divina até chegar à *certeza*, falando dos critérios, acrescenta que, por meio destes argumentos "*tão esplêndidos e a um tempo firmíssimos*", a razão humana conhece "*clara e abertamente... e tem como certa*" a ori-

gem divina das verdades da fé (DENZ. 1637-1639); c) *o Conc. do Vaticano* ensina que os milagres constituem “sinais *certíssimos e adaptados à inteligência de todos*” (DENZ. 1790), e define que “por meio dêles podemos *demonstrar válidamente a origem divina da religião cristã*”. (DENZ. 1813); d) Pío XII, na *Enc. Humani Generis*, ensina que para a certeza desta demonstração é suficiente, por si, o simples lume da razão natural (veja a citação na nota 614).

4) Isso, porém, não impede que, *na prática*, o processo todo da credibilidade, o qual por sua natureza é um processo científico, seja auxiliado *sobrenaturalmente* pela graça (ou mesmo pelo hábito da fé, nos crentes) para remover os obstáculos intelectuais ou morais (como já dissemos no n.º 417), mas não para suprir uma *falta de eficácia* no valor do milagre ou na capacidade física da inteligência para ter evidência dêste valor.

ARGIGO TERCEIRO

A PROFECIA

TESE XXXIII. — A Profecia é possível, é reconhecível e tem valor demonstrativo.

461. NOÇÃO DE PROFECIA. — Antigamente era chamado *Profeta* (do grego “*pro-fanai*”, falar em nome de outro), quem manifestava aos homens as doutrinas ou as ordens que Deus lhe revelara, com a missão de comunicá-las em seu nome.

Na *Escritura*, profecia significa: num sentido *geral*, qualquer ensino religioso ou moral dispensado em nome de Deus; num sentido *mais particular*, o conhecimento e a manifestação de coisas ocultas passadas, presentes ou futuras.

No seu sentido *técnico e apologético*, PROFECIA é o *conhecimento e a predição, certa e determinada, de um acontecimento futuro, impossível de ser conhecido naturalmente pelo profeta no momento em que êle faz a predição*.

A Profecia contém, pois, os seguintes elementos:

1.º O *Conhecimento profético*, que compreende: a) a *representação* do fato futuro, feita quer sensivelmente, aos sentidos externos ou diretamente à imaginação, quer intelectualmente, imediatamente na inteligência; b) o *juízo certo*, pelo qual o profeta reconhece a origem divina desta representação, entende, ao menos de algum modo, a sua significação e percebe que está sendo movido por Deus a anunciá-la: pois o profeta é movido por Deus de acôrdo com a sua natureza racional, i. é, de um modo consciente

e certo. — É principalmente neste juízo que consiste o conhecimento profético. (667)

É neste elemento que se dá o caráter *milagroso* da profecia, i. é, a intervenção especial de Deus, que consiste na comunicação sobrenatural dêste conhecimento ao profeta. Por isso, a profecia ~~é um milagre de ordem intelectual: é um conhecimento extraordinário e divino de um futuro imprevisível para qualquer inteligência criada.~~

2.º) A *Predição*, i. é, o anúncio, a manifestação do fato futuro feita pelo profeta aos homens. — Nela o fato futuro deve ser apresentado

a) como *certo*, para distinguir a predição de uma *conjectura* que é mais ou menos provável e de uma *divinação* (ou *adivinhação*) que é falível;

b) de modo *claro*, i. é, com uma fórmula que tenha uma significação determinada e não ambígua; (668)

c) suficientemente *especificado* e *determinado*, para poder ser reconhecido ao menos por aquêles que presenciarem a sua realização e aos quais é destinada a profecia. Para isso, não é sempre necessário que seja descrito até nas suas mínimas circunstâncias.

3.º) O *Fato predito*, o qual deve ser um fato *futuro*, *impossível de ser conhecido naturalmente pelo profeta*. — Pode ser :

um futuro *livre*, se a sua realização depende da vontade livre de Deus ou dos homens;

um futuro *necessário*, se a sua realização depende unicamente de leis ou causas físicas necessárias, como um terremoto, uma epidemia...

A predição de um futuro *livre* é sempre uma profecia *absoluta* ou *quoad se*, porque nenhuma criatura pode ter naturalmente um conhecimento certo de um futuro livre. — A predição de um futuro *necessário* é uma profecia *relativa* ou *quoad nos*, quando o profeta, não conhecendo as causas físicas dêste futuro, não o podia prever por cálculos. — Como os puros espíritos podem muito melhor do que nós prever futuros necessários, para que uma profecia *relativa* possa servir de critério, é

(667) Não é profeta quem tiver apenas a representação, sem a sua significação, como aconteceu ao Faraó (*Gen.*, 41), a Nabucodonosor (*Dan.* 4) e a Baltasar (*Dan.*, 5); mas foram profetas José e Daniel, que souberam interpretar os sonhos e a visão. — Uma predição feita inconscientemente (como o caso de Calfás: *João*, XI, 51), não é perfeita profecia, mas um certo *instinto profético*. Cfr. Sto. Tomás, II-II, q. 173, a. 2 e a. 4.

(668) Os oráculos do paganismo eram famosos pelas suas ambigüidades, que lhes permitia apresentar uma significação conforme com a realização de qualquer das hipóteses, como por ex: "*ibis redibis numquam morieris in bello*", Irás voltarás nunca morrerás na guerra, cuja significação clara depende da colocação de uma vírgula, antes ou depois da palavra "nunca".

mister demonstrar que não foi o demônio quem manifestou aos profetas êstes futuros necessários.

462. QUALIFICAÇÃO DA TESE. — Filosoficamente: *certa*. — Teològicamente: *doutrina catòlica*, ensinada no *Conc. Vaticano* (DENZ. 1790) e exigida no *Juramento Anti-Modernista* (DENZ. 2145).

I Parte. — A Profecia é possível.

463. ARGUMENTO. — Pode Deus comunicar a alguns homens o que Ele sabe, e êstes homens podem transmitir aos outros esta comunicação. — Ora Deus conhece com plena certeza os futuros todos, mesmo os futuros livres. — Logo pode comunicar a alguns homens o conhecimento de acontecimentos futuros e êstes homens podem anunciar aos outros êstes acontecimentos, e portanto a profecia é possível.

A *Maior* não exprime senão a possibilidade da revelação imediata e mediata, que já foi demonstrada na *Tese XXV* (ns. 367 e segs.).

Prova da Menor.

a) *Ex absurdis*. — Como foi demonstrado nas provas da existência de Deus (por ex., ns. 276, 296), Deus é Puro Ato e a sua ciência (como toda e qualquer perfeição divina) é a sua própria natureza divina, a qual é necessariamente infinita, simultânea, imutável, eterna e absolutamente independente de qualquer ser distinto de Deus. — Ora, se Deus não conhecesse desde toda a eternidade e infalivelmente todos os futuros, mesmo os futuros livres, a sua ciência seria *imperfeita, limitada, progressiva, mutável, dependente passivamente* da realização sucessiva e temporal dos acontecimentos e portanto *fallível*: coisas todas que em Deus repugnam. — Logo Deus conhece desde toda a eternidade todos os futuros, mesmo os futuros livres.

b) Deus, Existência subsistente por si mesma, é a *causa primetra universalíssima* de tudo o que existe fora d'Ele: nada pode vir a existir independentemente desta causalidade divina (n. 284, 5). — Ora, a causa deve conter a perfeição do efeito (senão impossível lhe seria comunicá-la ao efeito), e o que existe num ser existe segundo a natureza dêste ser. — Logo, como Deus é de natureza intellectiva e sempre em ato de se conhecer, e como n'Ele a causalidade, a essência, a intelligência e o ato de conhecer são uma e a mesma coisa (porque Puro Ato), a perfeição dos efeitos está contida em Deus de um modo *intelec-*

tual e portanto *como conhecida*. Segue-se, pois, que Deus, conhecendo desde toda a eternidade a sua essência, nela conhece juntamente *tudo o que dela depende*, i. é, todos os seres que foram, são ou serão, com todas as suas atividades, necessárias ou livres. (Cfr. Sto. Tomás, *Contra Gent.*, l. I, c. 49: *Adhuc*, e na *Summa Theol.*, I, q. 14, a. 5.)

464. NOTAS. — I. — Se nos é impossível a nós conhecer os atos livres futuros, não é por serem *livres*, pois é com a mesma facilidade e certeza que vemos um fato necessário (a queda de um corpo) e um ato livre (alguém caminhando); mas é porque para nós, cuja duração é sucessiva e cujo conhecimento depende da existência real do seu objeto, êstes atos são futuros. Enquanto futuro, um ato só pode ser conhecido nas suas causas. Quando se trata de efeitos necessários, que já estão determinados nas suas causas, pelo conhecimento destas causas podemos prever com certeza os seus efeitos futuros (por ex., um eclipse). Quando porém se trata de atos livres, esta previsão certa é impossível, pois na sua causa, que é a vontade livre, êstes atos não estão ainda determinados. Só poderemos saber determinadamente e com certeza o que uma vontade livre há-de querer, quando ela mesma se determinar com a sua escolha: antes disso, só há lugar para conjecturas incertas.

Em Deus, porém, estas impossibilidades não existem.

N'Ele, ato puro sem nenhuma composição ou potencialidade, a inteligência e o ato de conhecer são a própria essência divina, existente por si mesma e infinitamente perfeita em si mesma. Logo não pode o conhecimento divino *depende extrinsecamente da existência real das coisas*. Por isso, é necessariamente na sua própria essência, conhecida infinitamente e desde toda a eternidade, que Deus conhece tudo o que conhece.

Na sua essência conhecida como *exemplar imitável* de infinitos modos, Deus vê como *possível* cada um dêstes modos com as suas características próprias, todos os seres, todos os atos com todas as suas circunstâncias, também as conexões dêstes atos com as suas causas próximas, i. é, enquanto atos livres ou atos necessários: pois tudo isso pode ser entidade e portanto imitação da essência divina.

Nesta mesma essência, conhecida como *vontade de criar* determinadas imitabilidades de preferência a outras, e como *causa* que lhes dá a existência, conhece Deus *como existentes* todas as coisas que foram, são ou serão, i. é, conhece todos os seres e todos os atos, não apenas enquanto contidos ainda nas suas causas próximas, mas enquanto cada um existe em ato (de fato) em si mesmo (*prout est actu in seipso*), com a sua determinação própria: pois, sendo a vontade divina certissimamente eficaz e com poder infinito, tudo o que ela quer que exista, certamente existe, e existe como e quando ela quer; basta portanto conhecer esta vontade, para saber o que existe. Logo, conhecendo Deus, na sua própria essência, tudo o que dela depende, sabe quais são determinadamente os atos livres que foram, são e serão produzidos de fato pelas vontades

criadas, pois cada um destes atos, para existir, necessita absolutamente do influxo da natureza divina, sem o qual nenhuma realidade pode ter. (Cfr. Sto. Tomás, *Contra Gent.*, l. III, c. 68) A natureza e o modo deste nexo de dependência escapa à nossa compreensão, mas a necessidade da sua existência nos deixa entender que possa Deus, na sua própria essência, conhecer também os atos livres, como cada um deles existe de fato em si mesmo, i. é, com a sua determinação própria.

Na eternidade da sua essência, presente toda inteira e sempre a todos os instantes sucessivos do tempo, vê Deus desde toda a eternidade *simultaneamente presentes a si*, como existentes na sua presença (*prout sunt in sua praesentialitate*), todos os acontecimentos que se vão sucedendo em todo o decurso do tempo. (689)

Por conseguinte, tendo Deus um conhecimento *independente* de qualquer influxo externo e conhecendo tudo na própria essência, na qual desde toda a eternidade vê, como realmente *existentes* e *presentes* e portanto segundo o ser que eles têm em si mesmos e com as suas determinações individuais, todos os acontecimentos que se dão em toda e qualquer sucessão do tempo, não se nos afigura como impossível que possa ter um conhecimento *infallivelmente certo*

(689) A duração é a permanência de um ser na sua existência. O tempo é a duração própria dos seres mutáveis substancialmente e corruptíveis (os corpos); o *exo* é a duração própria dos seres mutáveis só acidentalmente (os puros espíritos criados); a *eternidade* é a duração própria do ser absolutamente imutável (Deus). Daí a definição de Boécio: "A eternidade é a posse perfeita e toda junta de uma vida interminável, *interminabilis vita tota simul et perfecta possessio*". Não estando sujeita a nenhuma mudança, a eternidade é pois uma duração que permanece toda junta, simultânea, indivisível como um instante continuado e permanente (*nunc stans*), sem partes sucessivas, sem *antes* nem *depois*, um presente perpétuo.

A duração do tempo se estende pela sucessão dos *antes* e dos *depois*; a eternidade, pelo contrário, sem nenhuma sucessão dura sempre e abrange todo o tempo, coexistindo e estando presente *toda inteira* a qualquer instante passageiro do tempo. Donde, qualquer ser que exista numa qualquer parte determinada do tempo, embora com respeito a seres existentes em outras parte do tempo seja passado ou futuro, com respeito à eternidade coexiste *como presente*. E como a eternidade não tem partes mas é toda junta, nenhum ser, por breve que seja a sua duração, pode estar presente à eternidade, sem estar presente a *toda* a eternidade.

Por isso, o conhecimento divino, eterno como a essência divina, é todo junto e permanente. É desde toda a eternidade, que a inteligência divina estão presentes, não apenas objetiva e intencionalmente, enquanto nela representados e conhecidos por meio da essência eterna, mas também física e realmente, i. é, *segundo o seu próprio ser real*, todos os acontecimentos que se dão em qualquer parte do decurso do tempo, sem que por isso devam eles existir desde sempre. Por conseguinte, embora os seres e os seus atos, necessários ou livres, venham à existência sucessivamente, contudo não é sucessivamente, como acontece para nós, que Deus os conhece, mas simultaneamente desde toda a eternidade. Cfr. Sto. Tomás, *Contra Genl.*, l. III, c. 66; ARNOU, *Theologia Naturalis*, p. 195.

dos atos livres, apesar de estes atos, em relação às suas causas próximas e a nós, serem ainda futuros. (670)

II. — Perguntar como pode Deus, na sua essência, ver a determinação que livremente toma uma vontade, independentemente desta ~~mesma vontade, é perguntar como é positivamente e em si mesmo~~ o modo de existir ou o processo da ciência divina. Ora, o *modo positivo* como existem os atributos em Deus, a ciência como os outros, supera a nossa compreensão, porque estes atributos são a própria natureza divina, da qual não temos conhecimento direto e imediato, mas somente conceitos analógicos e imperfeitos, deduzidos do que vemos nas criaturas, efeitos de Deus.

É certo que os atos da vontade criada, para existirem realmente, necessitam de um influxo da natureza divina, vontade incriada. Este modo de conhecer os atos livres, pelo nexa que têm com a essência divina, é próprio de Deus; não o podemos encontrar comunicado a nenhuma criatura. Por isso, nem analógicamente o podemos determinar positivamente por semelhanças com o modo de conhecer das criaturas. Por conseguinte, o modo ou motivo, pelo qual a essência divina é para Deus um meio apto para o conhecimento dos atos livres, constitui necessariamente um mistério natural de ordem incriada (n.º 377), que supera o alcance da inteligência criada. (671)

Podemos apenas estabelecer a necessidade em Deus deste conhecimento, *pelos absurdos* que se seguiriam se Deus não o tivesse. É o que fizemos nos argumentos. Sabemos assim que, de fato, conhece Deus os futuros livres. E é quanto basta para a nossa tese.

II Parte. — A Profecia é reconhecível.

Para reconhecer a profecia como critério da revelação, é suficiente ter certeza da sua verdade histórica, filosófica, teológica e relativa: o que em muitos casos é possível.

465. I. — A VERDADE HISTÓRICA. — *Históricamente*, a profecia consta de dois fatos sensíveis: a *predição*, feita de um modo certo e determinado, e a *realização do fato predito*. Ora dos fatos sensíveis podemos ter certeza ou pela *experiência própria*, se os presenciámos, ou pelo *testemunho histórico* dos que os viram. Logo é possível ter certeza da verdade histórica.

(670) Cfr. STO. TOMÁS, *Contra Gent.*, l. III, c. 68-68; *Summa Theol.*, I, q. 14, a. 13. — ARNOU, *obra cit.*, pp. 190-197. — GIACON, *Le Grandi tesi del tomismo*, pp. 246-248.

Já vimos, a propósito da oração de petição, que o conhecimento certo de um ato livre presente não se opõe à liberdade deste ato (n.º 362, 5).

(671) Cfr. ARNOU, *ibid.*, pp. 198 e 201. — GISQUIÈRE, *Deus Dominus*, vol. II, pp. 355-357.

466. II. — A VERDADE FILOSÓFICA. — Conhecer a verdade *filosófica* da profecia, é ter certeza de que o fato predito não podia ser conhecido *naturalmente* pelo profeta. — Ora esta certeza é possível. Com efeito:

1) no caso da predição de futuros *necessários*, basta provar que naquela época eram ignoradas as leis naturais que regem estes fatos, ou pelo menos que o profeta desconhecia estas leis;

2) no caso da predição de futuros *livres*, é evidente: pois, como vimos, o ato livre, enquanto futuro, não é conhecível com certeza; o futuro livre só pode ser conhecido por Deus, de quem depende tudo o que tem alguma realidade e a quem tudo está simultaneamente presente na eternidade da sua essência (n.º 464);

3) pode constar que na profecia houve realmente o conhecimento *certo* de um futuro livre, e não apenas uma simples *conjectura favorecida pelo acaso*. Isso é evidente: a) quando o fato predito fôr *sobrenatural*, dependente da *livre vontade de Deus*, a qual, evidentemente, só é conhecível pelo próprio Deus e não está sujeita ao acaso; — b) quando o fato futuro fôr predito de modo certo, com precisão e profusão de circunstâncias bem determinadas, com muitos anos ou séculos de antecedência, com dependência de um complexo enorme de causas e do jôgo imprevisível de muitas vontades livres que ainda não existiam...: pois aqui, a conjectura é impossível, nem se pode explicar pelas leis do acaso uma tal convergência ordenada de tão numerosas causas, independentes umas das outras; a única razão suficiente possível é o *conhecimento* do futuro livre predito. Assim foram as profecias feitas acêrca do Messias, acêrca do tempo, do lugar e de muitas circunstâncias da sua vida e da sua morte.

Logo, em muitos casos, podemos ter certeza da verdade filosófica da profecia.

467. III. — A VERDADE TEOLÓGICA. — Conhecer a verdade *teológica* da profecia é saber que foi Deus, e não o demônio, quem comunicou ao profeta o conhecimento do fato futuro. — Ora, em muitos casos, podemos saber isso com certeza.

1.º) É evidente a verdade teológica, quando o fato predito é um *futuro livre*, dependente ou *unicamente* da vontade *divina* (por ex., a ressurreição de Cristo), ou *juntamente* da vontade *divina* e da vontade *humana* (por ex., a predição certa da conversão de um pecador futuro: a conversão depende de uma graça eficaz livremente concedida por Deus e livremente seguida pela criatura), ou *sòmente* da vontade *humana*, especialmente se êste futuro é anunciado com muitos pormenores precisos, com muita antecedência..., como vimos na verdade filosófica: pois só Deus pode conhecer com certeza um futuro livre.

Conhecendo melhor do que nós as disposições fisiológicas e psicológicas presentes de uma pessoa, pode o demônio fazer *conjecturas prováveis* acerca dos *próximos* atos livres desta pessoa; mas não pode conhecer estes atos livres diretamente em si mesmos, precisamente porque, tanto para ele como para nós, são ainda futuros; ~~onde, não pode ter deles plena certeza.~~

2.º) Quando não consta com evidência que o fato predito supera, por sua própria natureza, o conhecimento natural de qualquer criatura, também do demônio, i. é, nos casos de predição de *futuros necessários*, já determinados nas suas causas, ou de *futuros livres próximos*, que o demônio poderia talvez prever por conjectura, podemos reconhecer com certeza se foi Deus ou o demônio quem comunicou de fato ao profeta o conhecimento destes futuros, aplicando os critérios *físico-morais*, como já foi explicado a propósito dos milagres físicos (cfr. n. 456). (672)

Logo, ou pela natureza do fato predito, ou pelas circunstâncias nas quais é feita a predição, podemos facilmente reconhecer a verdade teológica da profecia.

468. A VERDADE RELATIVA. — Conhecer a verdade relativa da profecia é saber que a profecia foi feita por Deus em confirmação de alguma revelação. Consta isso, do mesmo modo que no milagre físico (n. 457), quando o profeta, em confirmação da revelação que transmite, apela explícita ou implicitamente para a realização de uma profecia feita por ele ou acerca dele. Além disso, é evidente o nexu entre uma profecia e uma determinada religião revelada, quando os fatos profetizados são precisamente acontecimentos futuros desta religião: seus frutos extraordinários, seu desenvolvimento, suas perseguições. . .

CONCLUSÃO. — Sendo conhecíveis as suas quatro verdades, a profecia, como critério apologético, é reconhecível.

III Parte. — A Profecia tem valor demonstrativo.

469. Para que a profecia possa constituir *por si só* um critério *primário*, é necessário que o acontecimento predito já se tenha realizado. — Pela demonstração das suas quatro verdades, torna-se evidente que a profecia, do mesmo modo que o

(672) Não repugna que Deus se possa servir de pseudo-profetas para fazer profecias verdadeiras; mas pelas circunstâncias concretas deverá constar que é o próprio Deus, quem no caso o impele a falar, como aconteceu a Balaão (*Núm.*, XXIII, 1 e segs.).

milagre físico, é uma intervenção de Deus especial e extraordinária em favor de uma revelação. É pois um *testemunho divino*, e portanto uma *garantia absoluta*, da origem divina desta revelação, porque não pode Deus intervir para testificar e confirmar um erro. (~~Veja a exposição de argumento nos ns. 458 e 459.~~)

ARTIGO QUARTO

O MILAGRE MORAL

TESE XXXIV. — O milagre moral é possível, é reconhecível e tem valor demonstrativo.

470. DEFINIÇÃO. — O Milagre moral é uma *ação moral*, ou uma *série de ações morais*, manifestada exteriormente, que supera as forças humanas e o modo constante seguido pelos homens na sua atividade moral, e que portanto requer uma intervenção especial de Deus. — Explicação:

É uma *ação moral*: 1. é, um ato humano, consciente e livre; ou uma *série*... : porque, geralmente, quanto mais numerosos forem estes atos, tanto mais evidente se torna o seu caráter milagroso;

manifestada... : para poder ser reconhecível como critério apoloético, o qual deve ser sensível em si mesmo ou nos seus efeitos;

que supera... : que está fora e acima do modo defeltuoso, segundo o qual costuma agir a vontade humana nas circunstâncias difíceis;

que requer... : a ação é feita, sim, pela vontade humana, não porém apenas com suas forças naturais, mas em virtude de um auxílio divino, especial e extraordinário (diferente portanto do concurso ordinário, natural ou sobrenatural), pelo qual acrescenta Deus a estas forças uma firmeza e uma energia que naturalmente não poderiam ter. Donde, esta ação moral deve ser atribuída, não unicamente à vontade humana, mas também à intervenção *extraordinária* de Deus; por isso, constitui um verdadeiro milagre, que pode ser definido: *um ato ou uma série de atos humanos visíveis, extraordinários e divinos*.

471. QUALIFICAÇÃO DA TESE. — Filósoficamente: *certa*. — Teologicamente: *Doutrina ensinada no Conc. do Vaticano* (DENZ. 1794).

I Parte. — O Milagre moral é possível.

472. ARGUMENTO. — É possível o milagre moral, se Deus pode intervir para fortificar e ampliar as energias das faculdades humanas (inteligência e vontade), quer diretamente agindo nestas faculdades, quer indiretamente removendo ou diminuindo as dificuldades, de tal modo que o homem entenda, queira e execute ações que, deixado às suas forças naturais, nunca teria entendido, querido e executado.

Ora é possível a Deus uma tal intervenção, pois:

a) *por analogia*: o próprio homem, com os seus conselhos e exortações, pode fortificar a vontade de outros homens; logo, *a fortiori* e com meios mais eficazes, o poderá também Deus;

b) esta intervenção não implica em Deus nenhuma imperfeição, nem se opõe aos seus atributos divinos; pelo contrário, manifesta o seu Poder, a sua Santidade e Bondade, auxiliando o homem em ações heróicas, como o martírio, por ex.;

c) por causa do pleno domínio que o Criador tem sobre a sua criatura, pode evidentemente Deus influir internamente: no *organismo* do homem, para lhe tirar ou diminuir a fraqueza, as paixões...; na sua *inteligência*, para tornar mais vivo e mais freqüente o conhecimento dos motivos de agir, dos prêmios prometidos...; na sua *vontade*, intensificando-lhe o desejo e o amor dos bens eternos, diminuindo assim os atrativos dos bens terrenos... Auxiliadas com estas intervenções divinas, poderão as faculdades executar ações que teriam sido impossíveis às suas únicas forças naturais.

Logo o milagre moral é possível.

II Parte. — O Milagre moral é reconhecível.

473. I. — A VERDADE HISTÓRICA. — É conhecível do mesmo modo que nos outros milagres, pois os milagres morais são fatos extraordinários, *sensíveis ou em si mesmos* (como a rápida propagação de uma religião, os seus numerosos mártires...), ou *nos seus efeitos* (como a transformação moral que operou no mundo...), dos quais podemos obter facilmente a certeza histórica.

II. — A VERDADE FILOSÓFICA. — É conhecida, quando consta que a ação moral, ou a série de ações morais, supera as forças naturais das faculdades humanas e os modos constantes de

agir seguidos pelos homens em circunstâncias análogas (673).
— Ora, para que isso conste, basta

1) *conhecer* quais são estes modos constantes de agir, seguidos pela vontade humana em determinadas circunstâncias, por ex.: nos tormentos, perante obrigações muito contrárias às paixões e cujo não cumprimento não acarreta nenhum mal nesta vida...; obtém-se este conhecimento pela indução, por meio da experiência quotidiana e das estatísticas;

2) e *verificar* que aquela ação ou série de ações não segue, mas supera estes modos de agir. Obtém-se esta verificação pela consideração: a) da *grandeza das dificuldades superadas*; b) das *virtudes heróicas* manifestadas; c) da *finalidade sobrenatural*, apesar da perda de todos os bens terrenos e da mesma vida; d) da *desproporção* entre os meios humanos usados e o resultado alcançado; e) da *duração* deste resultado apesar de constantes e fortes oposições, etc.

Logo é possível conhecer a verdade filosófica do milagre moral.

III. — A VERDADE TEOLÓGICA. — Que o auxilio preternatural, que a verdade filosófica demonstrou ser necessário para explicar estas ações extraordinárias, provenha de Deus e não do demônio, é evidente: a) pela *natureza* mesma e pela *finalidade* destas ações: virtudes heróicas para fins sobrenaturais, martírio pela confissão da fé, conversões...; b) pelo *modo* como é obtido: por meio de preces, dos sacramentos instituídos por Deus... — Em caso de dúvida, aplicam-se os critérios *físico-morais* (cfr. n. 456).

IV. — A VERDADE RELATIVA. — O nexó entre o milagre moral e uma doutrina revelada é evidente: a) quando a prática das virtudes heróicas manifestadas no milagre moral provém de motivos e normas tomadas nesta doutrina; b) quando a ação moral milagrosa tem precisamente por fim confessar a fé nesta doutrina, como no caso dos mártires; c) quando o milagre moral consiste na própria aceitação pronta desta doutrina por parte de muitos, apesar de grandes dificuldades e

(673) Estas leis ou modos de agir são constantes só *moralmente* e dependem da liberdade humana. Admitem pois algumas exceções, embora bastante raras. Por isso, quanto maior fôr o número das ações que superem estes modos de agir, tanto mais fácil será averiguar a necessidade de um auxilio preternatural e chegar à certeza da verdade filosófica do milagre moral.

perigos; d) quando a vista destes milagres morais conduz um grande número de homens à fé nesta doutrina... (674)

III Parte. — O Milagre moral tem valor demonstrativo.

~~474.~~ Demonstradas que sejam as suas quatro verdades, o milagre moral constitui, como os milagres físicos e as profecias, um *testemunho divino* e portanto uma *garantia absoluta* da origem divina da revelação em cuja confirmação foi feito (cfr. ns. 458 e 459).

Os principais milagres morais, cujo conjunto constitui a vida *admirável e milagrosa* de uma religião revelada, são :

1) a *santidade eximia*, manifestada por virtudes *heróicas* no fundador, nos apóstolos e nos fiéis, e inexplicável sem uma intervenção extraordinária de Deus;

2) a *constância extraordinária de numerosos mártires*, acompanhada das *mals heróicas* virtudes nos tormentos *mals horríveis*;

3) a *propagação maravilhosa*, com manifesta *desproporção* entre os meios naturais empregados e o resultado obtido;

4) a *profunda transformação dos costumes* nos indivíduos, nas famílias e nas sociedades, apesar da dificuldade dos preceitos desta religião e da resistência de instituições contrárias, amparadas pelas leis e favoráveis às paixões humanas;

5) a *invicta estabilidade*, apesar de inúmeros impedimentos e de violentas e contínuas perseguições por todos os meios e poderes humanos;

6) a *unidade universal*, apesar da profunda diversidade e oposição de línguas, inclinações, concepções e regimes sociais.

Uma tal vida, continuada por séculos, constitui evidentemente um fenómeno superior a todas as leis ensinadas pela experiência na sociologia, na história e na política e é inexplicável sem um auxílio *extraordinário* de Deus. É pois um esplêndido critério *primário*, permanente e patente aos olhares de todos, mesmo das pessoas menos cultas.

Conclusão da Criteriologia da Revelação.

475. Uma religião confirmada por numerosos *milagres* e por evidentes *profecias* e que se apresenta no decurso dos séculos ornada com esta vida admirável acima descrita, é certamente divina. A luz destes argumentos, ela resplandece tão maravi-

(674) O que dissemos aqui resumidamente acerca do milagre moral, encontra-se mais largamente exposto *apud* ДОНСКИ, *Inst. Theol. Fundam.*, Vol. I, pp. 437-447.

lhosa, que, para homens de boa fé, de mente sã e vontade reta, não há mais lugar para temor de *illusão* ou de *erro*, senão deveríamos exclamar com RICARDO DE S. VITOR: "Senhor, se há erro (no que cremos), é por Ti que fomos enganados, pois essa fé foi ~~confirmada entre nós por sinais e milagres tantos e de tal natureza, que só Tu podias fazer.~~" (*De Trinitate*, I. c., cap. II; ML, t. 196, col. 891.)

ARTIGO QUINTO

A OBRIGAÇÃO DE ACEITAR A REVELAÇÃO SOBRENATURAL

Como vimos, a revelação sobrenatural é possível, é conveniente, útil, moralmente necessária e pode ser reconhecida com certeza pela aplicação dos critérios. Que deve fazer o homem ao reconhecer que uma religião é realmente revelada por Deus? — Respondemos com a

TESE XXXV. — Tendo certeza de que uma religião positiva é revelada por Deus e destinada a si, não pode o homem contentar-se com a religião natural, mas deve ingressar nesta religião revelada e praticá-la.

476. ADVERSÁRIOS. — 1.º) *O Indiferentismo mitigado*: deve o homem ter uma religião; mas como todas as religiões são igualmente boas e legítimas, pode indiferentemente escolher e praticar qualquer uma (675). — 2.º) *O Modernismo*: a religião não passa de uma experiência interna de ordem sentimental, a qual é substancialmente a mesma em todas as religiões; pode pois o homem escolher a religião que mais lhe convier. — 3.º) *O Deísmo racionalista*: a revelação sobrenatural é impossível; Deus não tem o direito de nos impor um ato de fé sobrenatural, pois seria lesar a autonomia da nossa razão; donde cada homem tem o direito de praticar a religião que quiser.

(675) O Indiferentismo mitigado, quando aplicado à sociedade civil e à política, chama-se *Liberalismo religioso*, e afirma que a Sociedade, não estando obrigada a reconhecer e a aceitar a revelação sobrenatural, pode e deve permanecer *neutra* perante qualquer religião, e portanto conceder a cada uma igual direito e proteção. Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 3.ª edic., pp. 597-603 e 619-635. — Mais oportunamente será exposto e julgado o Liberalismo, depois do tratado sobre a Igreja Católica. — Acerca do Indiferentismo individual, de que tratamos agora, cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *ibid.*, pp. 610-9.

477. QUALIFICAÇÃO DA TESE. — Filosoficamente: *certa*. — Teologicamente: *doutrina católica* (676).

DEMONSTRAÇÃO.

478. I. ARG. — *Pelo direito de Deus, Criador e Verdade Infalível.*

Como o homem depende de Deus *Criador e Senhor* e a sua *razão criada* está sujeita a Deus *Verdade Incrjada*, a lei natural manda ao homem, não somente a submissão da vontade às ordens de Deus *Criador e Senhor*, mas também a plena homengem da sua intelligência a Deus *Verdade Incrjada*. — Ora uma religião certamente revelada e destinada a si é para o homem uma ordem certamente dada por Deus *Criador e Verdade Incrjada*. — Logo, por lei natural, deve o homem submeter não somente a sua vontade pela obediência aos preceitos de Deus, seu *Criador e Senhor*, mas também a sua intelligência pela adesão intellectual da fé às verdades reveladas por Deus, *Verdade Incrjada e Infalível*. — Recusar esta submissão, é rebelar-se contra o direito de Deus, *Supremo Senhor*, e supor implicitamente que Deus *Revelante* pode errar ou enganar, o que é injurioso a Deus, *Verdade Infalível*.

479. II ARG. — *Pela obrigação de tender para o fim último.*

A lei natural, mandando obedecer a Deus, *Supremo Senhor e Legislador*, manda ao homem tender eficazmente para o seu fim último, quer seja natural, quer seja sobrenatural: pois, é a Deus que pertence determinar o fim último do homem e o modo como quer ser por ele honrado e servido, modo que é juntamente o caminho necessário para alcançar o fim último. — Ora a religião revelada imposta por Deus é precisamente o modo como Ele quer ser honrado e servido e portanto o caminho necessário para alcançar o fim último. — Logo, por lei natural, a aceitação e a prática da religião revelada, sem

(676) O Indiferentismo foi reprovado no *Silabo* de Pio IX (proposições 15.^a, 16.^a e 17.^a, DENZ. 1715-7) e na Enc. *Libertas* de Leão XIII (DENZ. 1932) — Na sua *Constituição Dogmática da Fé Católica* (sess. III), o *Concílio do Vaticano* definiu o direito que Deus tem de nos impor o ato de fé sobrenatural (DENZ. 1810) e ensinou a obrigação que temos de prestar a Deus *revelante*, por meio da fé, o obséquio total da nossa intelligência e da nossa vontade (DENZ. 1789).

a qual é impossível tender eficazmente para o fim² último, é obrigatória ao homem. (677)

480. COROLÁRIOS. — I. — Há obrigação grave de inquirir acêrca da revelação divina, quando existe séria dúvida e probabilidade da sua existência.

a) O súdito, com efeito, está obrigado a obedecer ao seu legítimo superior; por conseguinte, a conhecer as suas ordens e portanto, em caso de dúvida, a inquirir. Ora revelação divina provavelmente feita é ordem divina provavelmente dada. Logo, acêrca de uma religião que êle julga provavelmente revelada, deve o homem indagar até chegar à certeza de que é ou não é de fato revelada. — Não indagar seria desprêzo de Deus e de sua vontade, permanecendo numa ignorância culpada e expondo-se voluntariamente a desobedecer a uma ordem divina. (678)

b) Para cumprir com a obrigação grave e absoluta de tender eficazmente para o fim último, deve o homem, na dúvida acêrca de um meio necessário, escolher sempre a alternativa *mais segura*: senão, expõe-se por própria culpa a não poder alcançar o fim; nenhuma segurança é demasiada, onde está em perigo a eternidade. Ora a religião revelada, se existir, é meio necessário para alcançar o fim último; e em caso de dúvida, a alternativa mais segura é indagar até chegar à certeza. Logo, neste caso, há obrigação grave de inquirir. (679)

(677) Por isso, o Indiferentismo é: uma *revolta orgulhosa*, pois se arroga o direito de cultuar e servir a Deus como bem entende; uma *contradição*, pois supõe igualmente boas e verdadeiras religiões entre si contrárias no dogma e na moral; uma *blasfêmia*, pois nega a veracidade, a ciência e a santidade de Deus, considerando como igualmente legítimas e portanto igualmente agradáveis a Deus religiões contraditórias, i. é, a verdade e o erro, o bem e o mal; uma *infelicidade* para o indivíduo, pois o afasta da observância da religião revelada, único caminho que conduz ao fim último; uma *calamidade* fatal para a religião e a sociedade, pois nega a obrigação de obedecer a Deus, fonte da obrigação de todos os deveres, sem os quais não podem subsistir nem a religião nem a sociedade.

(678) Não se poderia aplicar no caso o princípio moral reflexo: *uma lei duvidosa não obriga?* — Não, porque êste princípio só tem aplicação para a lei que permanece duvidosa *depois de feita diligente pesquisa*. Quanto à obrigação de pesquisar, não é uma lei duvidosa, nem provém de uma lei duvidosa, mas da lei certa que manda o respeito e a obediência devida ao legítimo superior.

(679) A dúvida deve ser racional e prudente. Uma tal dúvida pode existir somente naqueles que não têm religião nenhuma ou que seguem uma religião falsa, de cuja origem divina, portanto, não podem ter verdadeira certeza *objetiva*, mas apenas *subjettiva*, i. é, uma opinião imperturbada.

Enquanto permanece alguém com esta certeza subjettiva e julga de boa fé que a sua religião é a única verdadeira, *psicológicamente* não pode reconhecer outra religião como provavelmente revelada e obrigatória, e

II. — *É desde que tem consciência da obrigação de obedecer a Deus que a criança deve cultivar e servir a Deus do modo por Ele determinado. Por isso, é desde os seus primeiros anos que a criança deve ser ajudada no conhecimento e na prática da verdadeira religião. É isso uma grave obrigação dos pais, a quem confiou Deus a educação dos filhos. (680)*

481. OBJEÇÕES.

I OBJEÇÃO. — *Todas as religiões são boas. Logo é indiferente seguir uma ou outra.*

RESPOSTA. — *Nego o antecedente. A primeira condição para que uma religião seja boa, é que seja verdadeira, pois o erro não é um bem. Ora, se as religiões são diferentes, é porque ensinam coisas contrárias e contraditórias (por ex : monoteísmo — politeísmo; monogamia — poligamia; culto honesto — culto libidinoso; Jesus Cristo é puro homem — Jesus Cristo é Deus, etc.) : senão, seriam uma só e a mesma religião. Mas não podem afirmar-se*

por conseguinte nem ter consciência da obrigação de inquirir. Mas como esta sua certeza não está baseada em provas objetivas, ao reconsiderar estas provas pode surgir racionalmente a dúvida prudente. Começa então para elle a obrigação de inquirir.

Quem, pelo contrário, já possui a religião verdadeira, cuja origem divina é comprovada com evidência por sinais e provas objetivas, nunca poderá encontrar na consideração destas provas um motivo racional que lhe permita pô-las prudentemente em dúvida, ou duvidar seriamente da sua fé. Poderão, sim, surgir dúvidas imprudentes e illusórias, que o estudo mais profundo, porém, irá, não confirmar, mas dissipar.

Por isso, ensina o *Concílio do Vaticano* (sess. III, DENZ. 1794) que “é diferente a condição daqueles que pelo dom celeste da fé aderiram à verdade católica e daqueles que, conduzidos por opiniões humanas, seguiram uma religião falsa; os primeiros, que receberam a fé sob o magistério da Igreja, nunca podem ter um motivo justo para mudar ou pôr em dúvida a sua fé (cfr. a definição do *can. 6, Denz. 1815*). De fato, são ajudados pela *verdade objetiva* da religião, que dia a dia se torna mais clara à sua mente, e pelo *auxílio interno da graça divina*, que cada dia os fortifica e não os abandona se não for primeiro por elles abandonada”. Os segundos, pelo contrário, nem possuem a verdade objetiva, nem a graça de Deus os confirma nas suas falsas opiniões religiosas, mas antes delas os afasta. (Cfr. NICOLAU-SALAZARI, *Sacrae Theol. Summa*, Vol. I, p. 88).

(680) *Donde, é falsa a opinião dos que pensam que se deva esperar ter a criança atingido a sua maioridade, antes de lhe ministrar qualquer ensinamento religioso. — Apelar para o respeito devido à liberdade da criança. é supor que esta liberdade é absoluta e independente de Deus e que, chegado à maioridade, tem o jovem o direito de escolher a religião que mais lhe agrada: seria cair exactamente no Indiferentismo que refulamos. — Além disso, durante os anos da sua adolescência, os mais delicados e perigosos, viveria a criança e usaria da sua liberdade independentemente da vontade de Deus, como ateu prático, adquirindo muito provavelmente hábitos contrários à lei divina: o que é evidentemente irracional e imoral.*

contrárias e contraditórias serem todas verdadeiras. Logo, assim como uma só pode ser a religião *objetivamente* verdadeira, assim também uma só pode ser boa *em si mesma*.

Para fugir desta conseqüência, recorre o indiferentismo ao relativismo universal: o nosso conhecimento não atinge a realidade como é em si mesma; por isso, não podemos obter uma distinção certa e objetiva entre o verdadeiro e o falso; donde nenhuma afirmação nossa pode ser *absolutamente* verdadeira, de modo que a sua contraditória seja *absolutamente* falsa para todos; segue-se que várias afirmações entre si contrárias podem ser todas verdadeiras; logo, também várias religiões opostas podem ser verdadeiras e, portanto, com iguais direitos para serem respeitadas e seguidas. — Mas esta teoria, evidentemente falsa e contraditória, já foi exposta e refutada na *Tese VI* (cfr. ns. 106 e segs.). — Embora quem erra de boa fé não peque, contudo o erro não pode fundamentar nenhum direito, como não adquire direito algum quem, por engano, se apropria do que não lhe pertence.

II OBJEÇÃO. — Mas, ao menos, em todas as religiões há *algo de bom e algo de verdadeiro*. Logo é indiferente seguir qualquer uma.

RESPOSTA. — Se houver *uma* religião certamente revelada e imposta por Deus na qual, por conseguinte, encontramos *somente* o bem e a verdade, *sem* mistura de erro ou de mal, seria *injusto equiparar* esta religião a outras que contêm *só algo* de bom e de verdadeiro, misturado com o mal e o falso. É a religião revelada que deve ser praticada e não as outras. — Se não houvesse nenhuma religião revelada, é a religião *natural* que deveria ser praticada, a qual na sua essência nada contém de mal ou de falso e é necessariamente *uma só* (n.º 351, V). Logo em nenhuma hipótese podemos permanecer indiferentes.

III OBJEÇÃO. — A aceitação da revelação sobrenatural é uma *escravidão* da inteligência, *que se opõe à autonomia da nossa razão*. Logo não pode ser obrigatória.

RESPOSTA. — Já foi respondido a esta objeção na tese da possibilidade da revelação (cfr. n.º 373, c). Uma razão *criada e finita*, qual é a nossa, não pode ter uma autonomia absoluta, mas *somente* uma autonomia subordinada à inteligência *incriada e infinita*. Esta autonomia legítima não consiste em não poder receber ensinamentos de Deus, mas em não poder ser *constrangida* a admitir absurdos evidentes. O que a Verdade Infalível revela não pode ser falso. Logo admitir as verdades reveladas, não é uma *escravidão* para a nossa inteligência, mas um bem; não se opõe à legítima autonomia da nossa razão, mas *somente* à *soberba* de quem se quer subtrair à obediência devida a Deus. (681)

681) Para uma inteligência de formação leiga e cuja mentalidade foi vasada no molde do pensamento e das filosofias modernas, a aceitação das verdades que superam os limites do conhecimento natural constitui

IV OBJEÇÃO. — A revelação sobrenatural é um *dom gratuito de Deus*; não é necessária para a evolução natural das nossas faculdades. Logo podemos recusá-la, como um título de nobreza inútil.

RESPOSTA. — A revelação sobrenatural é um *dom gratuito* ~~porque, não tendo nós nenhum direito a ela, não estava Deus obrigado a no-la dar (n.º 403)~~. Disso, porém, não se segue que não tenhamos obrigação de aceitá-la, se Deus, Supremo Senhor, no-la quiser impor. Podia Deus ter-nos criado, deixando-nos na ordem puramente natural. Mas o Criador tem o direito de determinar o fim último das suas criaturas. Se pois, *na sua infinita bondade*, nos quis elevar à ordem sobrenatural, destinando-nos à visão beatífica e dando-nos a revelação como caminho a seguir, temos obrigação de aceitar esta revelação, sem a qual não podemos tender eficazmente para o nosso fim último (n.º 479).

Antes, é com *gratidão e amor* que devemos aceitar a nossa elevação à ordem sobrenatural e a conseqüente revelação; pois, longe de ser esta elevação um título de nobreza inútil, ela nos introduz na Família Divina, fazendo de nós *filhos adotivos* de Deus, nossa mais alta nobreza, condição *sine qua non* e penhor da nossa participação à felicidade eterna do nosso Pai Celeste.

482. Natureza e Valor da vida "humana".

A *conclusão* a que nos conduziram as teses acêrca do PROBLEMA RELIGIOSO, não é apenas uma verdade, que a inteligência deve admitir; mas é também e essencialmente a obrigação de um dever, que a vontade deve cumprir. O primeiro dever, o de ordenar para Deus, seguindo a sua lei, toda a nossa atividade consciente e livre.

É precisamente o nosso caráter de "*racionais*" que nos colocou em face desta evidência.

Ser "*homem*" é, pois, ser "*religioso*".

Viver *humanamente* (= racionalmente) é, por conseguinte, viver *religiosamente*, i. é, viver na submissão a Deus e no seu amor. É portanto:

quase sempre um obstáculo à conversão e à prática da religião revelada. É que, ao considerar a sua razão como absoluta, o filósofo racionalista pensa defender a autonomia e a liberdade humana. Mas, de fato, o que faz não é senão divinizar a limitada razão humana. E isso, como nota M. F. SCIACCA ao descrever como éle-mesmo, na sua conversão, teve que vencer este obstáculo (Cfr. G. Rossi, *Traqués par Dieu*, Paris, Bonne Presse, 3.ª edic., pp. 56 e seqs.), é fazer a razão sair da sua ordem e deformá-la de modo "anormal". A razão, pelo contrário, é autônoma, quando obedece à sua ordem natural. E são precisamente as verdades da sua ordem, que exigem (demonstram) a existência de Deus e que, longe de excluírem a Revelação, lhe reconhecem uma plena concórdia e conveniência com a mesma razão.

— uma vida *confiante* na Providência em qualquer circunstância;

— uma vida *livre* das cadelas dos caprichos, no uso reto da verdadeira liberdade;

— uma vida *vitoriosa* sobre a indiferença e o respeito humano, e sobre o egoísmo do pecado;

— uma vida de *intima felicidade*, a desabrochar do testemunho de uma consciência tranqüila, numa atividade em pleno acôrdo com a nossa natureza, com as tendências ordenadas da nossa inteligência e da nossa vontade e com os anseios do nosso coração;

— uma vida de *colaboração com Deus*, na realização da grande finalidade de toda criatura: a glorificação de Deus.

E se acrescentarmos o que a fé nos ensina (e será exposto a seu tempo), i. é, a elevação do homem à ordem sobrenatural e divina, que faz de nós "*filhos de Deus*", a vida do homem religioso é *intimidade de família*, é *piedade filial* com Deus, *Pai*, ao qual nos conduz para participarmos eternamente da sua felicidade.

A vida do homem religioso nesta terra é, portanto, uma vida *preciosa*: vale DEUS!

CONCLUINDO

Na jornada *A Caminho da Verdade Suprema*, conduziu-nos, fiel e segura, a razão. Longa foi a via; íngreme, por vèzes. É que muitos eram os problemas; elevadas as verdades. Nunca, porém, deu um passo o nosso guia, sem primeiro certificar-se da firmeza do terreno.

Antes de mais nada, apresentou-se a nossa razão como *qualificada para nos guiar*. Reconheceu-se, de um modo explícito e reflexo, como faculdade capaz de conhecimentos certos e possuidora de certezas criticamente legítimas, de princípios objetivos, absolutos e universais, e de processos lógicos, por si infalíveis, com os quais é possível chegar a certezas absolutas.

Seguindo êstes processos, projetou a luz dêstes princípios *sobre a alma humana*: viu que é espiritual, imortal e dotada de liberdade;

sobre o problema do ser: viu que nada existiria, sem um Ser Supremo, Existência por si mesma subsistente, Deus Criador e Ordenador do Universo;

sobre as relações essenciais que unem a criatura racional ao seu Criador e Senhor: viu que a submissão religiosa é o primeiro dever do homem e a sua maior necessidade para a vida individual, familiar e social; — viu que a religião pode ser, não apenas natural, mas revelada;

sobre a revelação sobrenatural: viu que, além de possível, esta revelação é também reconhecível como divina, pelos critérios, sinais distintivos, obras extraordinárias e divinas, os milagres, testemunho seguro com que a Verdade Infallível garante a sua palavra; — viu que a esta palavra, reconhecida como divina, deve o homem a submissão da sua inteligência e da sua vontade.

E dêste modo, não com exigências sentimentais, mas com evidências intelectuais, traçou-nos a razão o caminho certo para encontrarmos a verdade revelada.

Terminou a parte *preparatória e filosófica* da sua tarefa. Podemos agora segui-la no terreno dos *fatos e da história*. Pois esta religião revelada existe. É a *Igreja Católica*, que “por

si mesma, por causa da sua admirável propagação, exímia santidade e inexaurível fecundidade em todos os bens, pela sua unidade católica e invicta estabilidade, constitui um grande e perpétuo motivo de credibilidade e um testemunho irrefragável ~~da sua missão divina...~~, como que um estandarte levantado no meio das nações, convidando para si os que ainda não crêem e dando a seus filhos a certeza de que a fé por eles professada descaísa em firmíssimo fundamento". (*Concilio do Vaticano*, DENZ. 1794.)

Demonstrar que de fato falou Deus aos homens pelo seu enviado JESUS CRISTO; verificar as garantias e credenciais divinas que nos apresenta a Igreja Católica e reconhecê-la como o verdadeiro Cristianismo fundado por CRISTO, que é o único "*caminho, verdade e vida*", capaz de dar aos homens os benefícios de uma paz verdadeira e duradoura e de conduzi-los à felicidade eterna: eis a meta, à qual, *Deo favente*, nos levará a razão, no segundo volume desta SÍNTESE DA TEOLOGIA CATÓLICA.

INDICE DOS AUTORES CITADOS

- AGOSTINHO (Sto.),** 37, 44, 216, 260,
 490, 559, 568, 579, 585.
Alberto Magno (Sto.) 142, 150.
Anselmo (Sto.), 387, 391, 491.
Anwander (A.), 560.
Arcidiacono, 448.
Aristóteles, passim.
Arnou (R.), 517, 587, 598, 709.
Arnould, 258.
Arrighi (G. M.), 698.
Associacionistas, 251.
Aubert, 702.
Aubry, 570.
- BACON (Fr.),** 146, 240.
Barbier (A.), 600.
Barelle, 701.
Baronci (M.), 271, 287.
Baunard, 571.
Bavink (B.), 445, 695.
Benedictus XIV, 663, 667, 697.
Beni (Ar.), 577, 590.
Benson (H.), 571.
Bergson (H.), 172-4, 182-195, 358-362.
Berkeley, 63.
Bernard (Cl.), 680.
Bernardini (G.), 426.
Bernardo (São), 260.
Bernis, 528.
Berthelot, 680.
Bertrand (L.), 568.
Bertrin, 689, 691.
Billot (Card.), 169, 474.
Binet, 87, 343.
Blot (R.), 689.
Blondel (M.), 371-80, 658-62.
Boécio, 273, 708.
Bohr (Niels), 440, 444.
Boissarie (G.), 669.
Bonriot (I. de), 663, 677-9, 701.
Borel, 524, 695.
Bortolaso (G.), 218, 228-9, 448.
Bosio, 545.
Botrel (Th.), 601.
Bougaud, 256.
Bourget (P.), 517, 568.
Boutroux (E.), 344, 670.
Bozzola (C.), 570.
Boyer (C.), passim.
Brass-Gemelli (A.), 271.
Bricarelli, 570.
Brisbois (E.), 209.
Brunhes (G.), 577.
- Brunschvicg,** 567, 597.
Bucher (Z.), 342, 427.
Büchner, 245, 275.
Busnelli, 287.
Buyse (P.), 240, 273, 277, 329, 458,
 554, 565.
- CABALLERIA (G. M.),** 425.
Carrel (A.), 510-11, 691.
Cathrein (V.), 587, 589.
Cayré (F.), 201, 208.
Céticos, 32.
Charcot (M.), 691.
Chateaubriand, 300, 601.
Cícero, 278-9, 523, 560, 638.
Collin (H.), 4, 8, 57, 66, 85, 111, 118,
 148, 235, 240, 316, 543.
Comte (A.), 77, 337, 424, 563.
Coppée (Fr.), 568.
Cortès (Donoso), 607.
Cory (H. Ellsworth), 571.
Coubé, 366.
Cousin (V.), 350, 352, 387.
Crosner (A.), 571.
Cuénot (L.), 508, 549.
Cyon (Elle de), 271.
- DAFFARA (M.),** 329.
Dalcy, 547.
D'Alés, 328, 362-3, 578.
Dante (A.), 321, 470, 517.
De Brogile, 243, 438, 441, 448.
Deg'Innocenti (U.), 424, 487-8, 636.
Dennert (E.), 570-1.
Denzinger-Bannwart, passim.
Descartes, 29, 172, 392, 476.
Descogs (P.), passim.
De Vries, 164.
Dezza (P.), 414, 418.
De Wolf, 702.
D'Hulst, 428, 469.
Diderot, 514, 604.
Dieckmann (H.), 578, 664.
Dorsch (E.), 578, 715.
Dubarle (D.), 208.
Du Camp (Max.), 601.
Duhem, 427.
Du Pasquier, 525.
Duplessy (E.), 240, 260, 517, 570, 578,
 598, 603, 625, 676.
Durkheim, 563.
EDISON, 518.
Einstein (A.), 432, 435, 446.

- Eymleu (A.), 271, 278, 317, 333, 522, 550, 570-1.
FABRE (H.), 502, 562.
 Fabro (C.), 201.
 Falcon (J.), 578, 639, 660, 661-3.
 Fantappiè (L.), 342, 427, 436, 570.
 Farges (A.), 4, 21, 56, 97, 118, 273, 329, 363, 459.
 Fatalistas, 297, 314.
 Feullet (O.), 599.
 Fideístas, 345.
 Fillon (E.), 4, 118.
 Flers (R. de), 570.
 Flourens, 262.
 Fortuna (L. P.), 4, 10, 26, 43, 62, 102, 118, 132, 136, 142, 150, 342.
 Fouillée (A.), 250, 569.
 Foulquié (P.), 201, 203.
 Franca (Leonel), 239, 271, 328-9, 339, 453, 507, 512, 550, 565, 569, 600, 604.
 Franchi (A.), 279, 347, 351.
 Fröbes, 118.
 Frohschammer, 620.
GAETANI (Fr. M.), 58, 240, 262, 265-6, 315, 317, 329.
 Gallani, 301.
 Gardell, 659.
 Garrigou-Lagrange, 4, 82, 156, 329, 483, 489, 495, 507, 578, 625, 675, 716.
 Gearon, 698.
 Gentile, 53, 401.
 Geny, 487.
 Geyser, 418.
 Giacón (C.), 4, 6, 19, 29, 42, 48, 69, 74, 84, 94, 117-8, 156, 240, 460, 709.
 Giannini (G.), 483.
 Gilson (E.), 4, 199, 570.
 Giordani (I.), 571.
 Gismano, 570.
 Gisqueire (E.), 329, 354, 359, 374, 487, 492, 542, 564, 709.
 Glusti, 568.
 Goblot, 32, 151.
 Gordon-Gorman (W.), 571.
 Goupil, 659, 702.
 Goyau (G.), 571.
 Graf (A.), 335, 534.
 Grandmaison (L. de), 563, 569.
 Gredt, 118.
 Gregório XVI, 158, 644.
 Gründer, 118.
 Guarner, 689.
 Guénon (R.), 287.
 Guérin, 272.
 Günther (H.), 620.
 Guyau, 562.
 Guénot, 546.
 Guyot, 601.
HAECKEL (E.), 271, 333, 508, 537, 550.
 Hahn (Hans), 431.
 Harent, 702.
 Harnack (A.), 599.
 Hartmann (N.), 326, 534.
 Heldegger, 98, 207, 210, 214.
 Helsenberg (W.), 438, 443-7.
 Hellin, 565.
 Heredia, 287.
 Hergenroether (G.), 607.
 Hermes (G.), 620.
 Hervé (J. M.), 578, 593, 610, 617, 651, 655, 659, 661, 687, 698.
 Hirn, 398.
 Hoenen (P.), 4, 118, 195-6, 200, 242, 432, 447-8.
 Hoffding, 283.
 Huby, 278, 560-1, 571, 702.
 Hugo (V.), 517.
 Huguet, 571.
 Hume (D.), 53, 336-7, 407, 410-11, 500.
 Hussler (E.), 208.
 Huxley (Jul.), 333, 544.
 Huysmans, 571.
 Hyatt (Verrill), 552.
Idealistas, 53.
 Inocêncio XI, 644.
 Isafas, 321.
JACOB (Fr.), 352.
 James (W.), 72, 172, 353, 355-6.
 Janet (P.), 523.
 Janssen (B.), 347.
 Jardim (M. G.), 340.
 Jaspers (K.), 202, 207.
 Jaurés, 327.
 Joergensen (J.), 571.
 Jolivet (R.), 4, 44, 201-2, 206, 211, 213, 216, 240, 329, 395, 414.
 Jouffroy (Th.), 32, 599.
KANT (E.), 30, 53, 90-3, 111, 161, 314, 347-52, 408, 417, 419, 439, 489, 500.
 Keller (Helen), 258.
 Kelvin (Lord), 535.
 Kepler, 518.
 Kerler (D. H.), 326.
 Kierkegaard, 208, 221.
 Kleutgen, 467.
 Kneller (K. E.), 570.
 Koppers, 560.
LABERTHONNIÈRE, 221, 374, 658.
 Labbé (A.), 508.
 La Bruyère, 568.
 Laburu, 545-8.
 Lacordaire, 568.
 Lamartine, 604.
 Lang (A.), 561.
 Langan (J.), 561.
 Laplace, 443.

- Latâncio, 579.
 La Vaissière (De), 256, 301.
 Leão XIII, 158, 592, 594, 606, 717.
 Le Bachelet, 659.
 Le Bec, 663.
 Lebreton (J.), 363.
 Lecomte du Noy, 523, 531, 548, 695.
 Le Dantec, 567, 570, 572, 602.
 Legouvé (E.), 604.
 Leibniz, 180, 318, 392-4, 519.
 Lemaître, 530.
 Lemoine, 533.
 Lenin, 327.
 Lenners, 646.
 Lépicier (Card.), 287, 663.
 Le Roy (E.), 363, 368, 400-2, 455, 670.
 Le Roy (Mgr.), 278, 560.
 Leuba, 357.
 Leuret (e Bon), 689.
 Lévy-Bruhl, 563-4.
 Linneu, 518.
 Littré, 77, 326, 338-9.
 Locher (G.), 259.
 Lolsy (A.), 172, 369.
 Lombardi (R.), 201, 206.
 Luiz XIV, 260.

MAGRI, 571.
 Mainage, 287, 560, 571, 698.
 Malebranche, 180, 381, 519.
 Maquavel, 607.
 Marcel (G.), 207-8, 216.
 Marcozzi (V.), 329, 445, 481, 505, 508,
 520, 525-6, 544, 552, 554, 560, 687,
 691.
 Maréchal (I.), 347.
 Maritain (J.), 4, 189, 191-5, 360, 437.
 Martins (D.), 175, 201.
 Marx (K.), 167.
 Masново (A.), 329.
Materialistas, 250, 333.
 Mattiussi (G.), 103, 116, 240, 244,
 246-7, 283, 306-8, 312, 316, 329, 347,
 454, 466, 476, 557, 663.
 Mercier (Card.), 106, 467.
 Meyerson, 338, 425.
 Michelet (G.), 189, 329, 356, 363-79,
 427, 659.
 Migne, 571.
Modernistas, 362.
 Moleschott, 266, 273.
 Monnier, 689.
 Monsabré, 255, 263-4, 281, 286, 329,
 469, 700-1.
 Montaigne, 32, 651.
 Morán, 435.
 Morandini, 4, 9, 11, 16, 19, 30, 34, 36,
 46, 53, 79, 96, 102, 111, 118, 161, 168,
 176.
 Moysé, 547.
 Muñoz (P.), 431.

 Murat (L. e P.), 502, 552.
 Musset (A. de), 599, 638.

NABER, 116.
Neo-Positivistas, 424.
 Naville (E.), 570.
~~Neumann, 448.~~
 Neurath (O.), 425, 426, 432.
 Newman (Card.), 374, 571, 663.
 Newton, 438, 517.
 Nicolau (e Salaverril), 578, 610, 655,
 719.
 Nietzsche, 206, 326.
Nominalistas, 77.

ODDONE (A.), 239, 578, 663.
 Oiglati (Fr.), 4, 29, 51, 75, 118, 170,
 240, 411, 471, 507.
Ontólogos, 381.
 Orestano, 439.
 Ottiger (I.), 664.
 Otto (R.), 354.
 Ovio (G.), 511.

PADOVANI (U.), 578.
 Palmès (F. M.), 285-6.
 Papini, 352.
 Paquier, 702.
 Parente, 329, 371-2.
 Pascal, 32, 265, 276.
 Paulo (São), 260, 365, 396, 465, 470,
 617, 637, 642.
 Paulsen (Fr.), 262, 333.
 Pavan (P.), 594, 606.
 Penido (M. T. L.), 358, 360-3.
 Perego (A.), 371.
 Perez (G.), 511, 570.
 Pérez del Pulgar (e Orland), 431.
 Périer (P.-M.), 677.
 Perrin (J.), 425, 695.
 Persico (E.), 448.
 Pesch (Cr.), 578, 623.
 Petazzi (G.), 240, 258-9, 285-7, 316,
 633, 647, 702.
 Petruzzellis (N.), 216.
 Picard, 427.
 Ple (Mgr.), 700.
 Pinard de la Boullaye, 560, 658, 664.
 Pio IX, 158, 583, 617, 644, 703, 717.
 Pio X (São), 158, 362, 396, 654, 661.
 Pio XI, 453, 573, 606, 613.
 Pio XII, 3, 158, 166, 217, 218, 229, 231,
 232, 239, 327, 372, 405, 438, 592, 595,
 636-7, 651, 660, 692, 704.
 Pitágoras, 638.
 Planck, 243, 342, 426-7, 438, 440.
 Platão, 89, 270, 490, 607, 638.
 Plutarco, 560.
 Poincaré (H.), 427, 528, 600.
 Ponce de Leon, 270.
Positivistas, 251, 337, 424.
 Poulpique (A. de), 663.

Preyer, 543.
 Proudhon, 603.
 Pulgrefagut (A.), 692.
 Pujula (J.), 511.

QUATREFAGES, 560, 561.
 Quiles, 351.

RABEAU, 578.
 Racine, 260.
 Radin, 561.
 Ragulin, 533.
 Reid (T.), 301, 352.
 Reinke, 647.
 Remer-Geny, 328.
 Rémy (G.), 502, 533, 570.
 Renan, 602, 690.
 Renouvier, 221, 680.
 Retté (A.), 571.
 Reymond (Du Bois), 571.
 Ricardo de S. Vitor, 716.
 Ritschl (A.), 353.
 Rivière (J.), 327, 362.
 Romeyer, 361, 659.
 Rondoni (P.), 510.
 Rossi (G.), 571, 691, 721.
 Roupain (E.), 633, 661, 669.
 Roure, 698.
 Rousseau (J. J.), 281, 640, 669.
 Rousselot, 702.
 Rouvière, 533.
 Rouzic (L.), 571.

SABATIER, 353, 369.
 Saisset (E.), 387, 641.
 Salim (E. I.), 240, 248, 633.
 Sand (G.), 278.
 Santana (F. de), 43, 240, 248, 258-9,
 352.
 Sartre (J.-P.), 202, 208-9, 214-5, 224,
 326.
 Schebesta, 560.
 Scheler (Max), 354.
 Schell (H.), 654.
 Schleiermacher, 221, 353, 362, 670.
 Schlick (M.), 425, 432.
 Schmidt (W.), 278, 560-2.
 Schopenhauer, 305, 519, 534.
 Schroedinger, 426, 695.
 Sciacca (M. F.), 201, 216, 329, 721.
 Secrétan, 352.
 Selvaggi (Fr.), 243, 340-2, 427, 429-447,
 454, 692, 694.
 Séneca, 278, 321, 560, 568.
 Sentimentalistas, 352-4.
 Sertillanges, *passim*.
 Setúbal, 571.
 Severi, 435.
 Shakespeare, 314, 318.

Sheen (F. J.), 4, 150, 174, 329.
 Simon (J.), 298, 420, 597.
 Sinéty (de), 117.
 Sinibaldi (Dom Th.), 4, 26, 129, 136,
 149, 240, 273, 633, 664.
 Sirl (Card. G.), 578.
 Siwek (P.), 287, 296, 304, 570.

 Sócrates, 638.
 Sortais, 663, 677, 689-90.
 Spencer (H.), 77, 335, 344.
 Spinoza, 297, 305, 670.
 Stuart Mill, 78, 142, 263.
 Sullerot (L.), 561, 578, 600-1.
 Surbled, 272-3.

TACCHI VENTURI, 560.
 Taine, 77, 87, 251, 608.
 Tanquérey (Ad.), 576.
 Teologia Nova, 370.
 Tetry, 508.
 Thomas (M.), 552.
 Thonnard (F. I.), *passim*.
 Todoli (I.), 347, 358, 613.
 Tomás (Sto.), *passim*.
 Tonquédec (J. de), *passim*.
 Triccerri (D.), 570.
 Tromp (S.), 564, 578, 588, 614, 648,
 654-5, 659, 668.
 Turchi (N.), 560.
 Tylor, 564.

ULLMO, 448.

VALENSIN (A.), 347, 659.
 Valson, 570.
 Van Hove (A.), 663, 677.
 Van Laak (H.), 578.
 Vanni-Rovighi (S.), 4, 11, 19, 118,
 132, 178, 409, 439, 481.
 Veinberg (I. R.), 341.
 Veloso (A.), 273, 531.
 Vermeersch, 633.
 Verneaux (R.), 177.
 Veullot (L.), 608.
 Vieira (Ant.), 264.
 Vigliano (U.), 218-9, 221, 223, 233, 326.
 Virchow, 245, 550.
 Vogt (K.), 245, 272, 333.
 Voltaire, 511, 690.

WAFELAERT, 702.
 Washington, 607.
 Wetter (G. A.), 167.
 Wirouboff, 340.
 Wittgenstein (L.), 341, 426.
 Wundt, 77, 245, 251, 262.

ZACCHI (A.), 240, 287, 329, 346-7,
 356, 363, 379, 663.
 Zbrozek (J.), 371.

INDICE GERAL

·CARTA DA SEGRETERIA DI STATO DI SUA SANTITÀ	V
CARTA DO EMMO. E REVMO. SR. CARDIAL D. BENTO ALOISII- MASELLA	VI
·PREFÁCIO	VII
·ADVERTÊNCIA PARA A SEGUNDA EDIÇÃO	VIII
·ALGUNS DOS PROBLEMAS ESTUDADOS	IX

PRIMEIRA PARTE

O CONHECIMENTO HUMANO

· <i>Introdução</i>	3
BIBLIOGRAFIA	4

Cap. I. — Noções Preliminares.

<i>Art. 1.º — A VERDADE</i>	5
Noção de Verdade, 1-4. — Sede da verdade lógica, 5. — A Falsidade, 6. — Vários estados da inteligência quanto ao conhecimento da verdade, 7-12.	
<i>Art. 2.º — A CERTEZA</i>	11
Noção de Certeza, sua conexão com a verdade, 13; seus graus intensivos, 14; suas espécies, 15-18.	
<i>Art. 3.º — O CRITÉRIO DA CERTEZA E DA VERDADE</i>	15
Noção de Critério, 17. — Noção e Divisão da Evidência, 18-19. — A evidência <i>intrínseca</i> é critério da certeza, 20-22. — O critério como <i>meio instrumental</i> para chegar à certeza, 23. — A Evidência <i>extrínseca</i> pode ser critério de certeza, 24-25. — O Testemunho divino, 26; a firmeza da adesão na fé sobrenatural, 27. — O Testemunho humano, 28.	
<i>Art. 4.º — A CERTEZA NATURAL ESPONTÂNEA</i>	26

Cap. II. — O Problema Crítico.

Origem, método e conteúdo do problema crítico, 31-2.	
<i>Art. 1.º — A EXISTÊNCIA DA CERTEZA HUMANA</i>	31
O Ceticismo e o Dogmatismo, 33-4.	
<i>TESE I. — Como o homem, natural e espontaneamente, antes de qualquer reflexão ou pesquisa filosófica, conhece várias verdades imediatas com certeza logicamente legítima, e conhecendo-as conhece juntamente a aptidão da inteligência para a verdade, a dúvida universal do ceticismo: considerada como fato é fisicamente impossível, considerada como doutrina envolve uma contradição patente</i>	33

Reflexão. Juízo direto e reflexo. *In actu signato, in actu exercito*, 35. — Conhecimento legitimamente certo da existência do ser, da própria existência, do princípio de contradição, 35a. — Aptidão da inteligência para atingir a verdade, 36-37. — Impossibilidade e contradição do Ceticismo, 38. — *Objeções*, 39.

<i>Art. 2.º — TRANSCENDÊNCIA DO OBJETO DO CONHECIMENTO</i>	50
O Problema, 40. — O Idealismo e o Realismo, 41-2.	
<i>TESE II. — Como em todo juízo certo atingimos, com certeza logicamente legítima, um objeto distinto do ato do conhecimento, o princípio fundamental do idealismo é falso. Ele é também arbitrário e ilegítimo, e conduz a absurdos</i>	54
Prova pelo testemunho da consciência, imediato e infalivelmente certo, 43-8; confirmado pela experiência, 49-50. Crítica dos argumentos do idealismo: a imanência do conhecimento, 51-2; o problema da "ponte", 53; as ilusões dos sentidos, 54. O Idealismo leva ao ceticismo, 55.	
CONCLUSÕES da refutação do Ceticismo e do Idealismo, 56.	
<i>Art. 3.º — CONHECIMENTO INTELECTUAL: A — EXISTÊNCIA DOS CONCEITOS UNIVERSAIS</i>	75
Posição do Problema, o Realismo Intelectualista, 57.	
<i>TESE III. — Temos conceitos universais, cujo conteúdo não é a simples justaposição das qualidades já percebidas pelos sentidos, mas a íntima razão de ser delas, isto é, a quiddidade, a essência do objeto, representada pelos conceitos de um modo menos ou mais distinto. Donde o conceito (a idéia) é essencialmente diferente da imagem</i>	77
A idéia universal, 58. — O Nominalismo, o Fenomenismo, o Associaclonismo, 59. — Temos idéias universais, 60; que representam a essência do objeto, 61; mais ou menos distintamente, 62. — Diferença essencial entre a idéia e a imagem descritiva ou verbal, 64.	
<i>Art. 4.º — CONHECIMENTO INTELECTUAL: B — VALOR ONTOLÓGICO DOS CONCEITOS UNIVERSAIS</i>	89
Posição do Problema, 65.	
<i>TESE IV. — Como a essência ou "tipo de ser" significado pelo conceito se acha na realidade quanto ao seu conteúdo ou compreensão, e a abstração universalizadora não introduz neste conteúdo nenhum elemento relativista ou deformante, os conceitos universais têm valor ontológico absoluto</i>	89
Os Conceitualistas, 66. — O conteúdo da idéia não é construção nossa puramente subjetiva, 67; mas se acha na realidade, <i>quoad id quod concipitur</i> , não porém <i>quoad modum quo concipitur</i> , 66. Porque esta diferença? Porque as nossas idéias devem ser universais? Como conhecemos o singular? 69. — A abstração não altera o conteúdo do conceito, 70-2. — A triplíce consideração de uma natureza, 73. — O objeto formal próprio da nossa inteligência, 74.	
<i>Art. 5.º — EXISTÊNCIA E OBJETIVIDADE DO CONHECIMENTO SENSÍVEL</i>	104
Posição do Problema, 75.	
<i>TESE V. — Não erra a inteligência ao afirmar conhecer com evidência imediata pelos sentidos a existência dos corpos</i>	105

O Realismo mediato e imediato, 76. Certeza da existência real do próprio corpo e do mundo exterior, 77; este conhecimento é imediato, 78; criticamente legítimo, 79. — Divisão dos *sensíveis*, 80. Objetividade das qualidades *primárias*, 80; das qualidades *secundárias*: o interpretacionismo e o percepçionismo, 81.

~~Art. 6.º SÍNTESE DO PROCESSO PSICOLÓGICO DO CONHECIMENTO HUMANO 118~~

O ato do conhecimento *em geral*: análise do ato do conhecimento, 83-5. — O conhecimento *sensível*: externo, 86; interno, 87. — O conhecimento *intelectual*: a espécie *impressa*, 88; o intelecto *agente*, 89; a espécie *expressa*, 90.

Cap. III. — Meios e Condições para alcançar este conhecimento criticamente certo.

Art. 1.º — GARANTIAS DE CERTEZA NAS VÁRIAS ATIVIDADES DAS NOSSAS FACULDADES 130

Origem do nosso conhecimento intelectual, 92. — Garantias de certeza: na experiência externa, 93; na experiência interna, 94; na conceitualização, 95; no juízo, 96; no raciocínio: dedutivo e indutivo, 97-99.

Art. 2.º — VALOR OBJETIVO, UNIVERSAL E ABSOLUTO DOS PRIMEIROS PRINCÍPIOS 146

Necessidade de princípios *imediatos*, 100; *quais* são estes princípios, 101; a sua *origem*, 102; o seu *valor objetivo* e ontológico, 103; o seu *valor absoluto e universal*, 104. — Valor absoluto e importância da *Metafísica clássica, aristotélico-tomista*, 105.

Cap. IV. — Falsidade do Relativismo universal e do Anti-Intelectualismo.

Art. 1.º — O RELATIVISMO UNIVERSAL 159

O conhecimento do objeto "*como ele é*", segundo o Relativismo universal e segundo o Realismo moderado, 106.

TESE VI. — O Relativismo universal, *reduzível ao Ceticismo, como fato é impossível, como doutrina inclui contradição* 162

O Relativismo se reduz ao Ceticismo, 107; como fato, é impossível, 108; como doutrina, inclui contradição, 109. — *Corolários*, 110. — *Objeções*: os erros e as divergências de opiniões; a dependência das condições psicológicas, 111.

Art. 2.º — O ANTI-INTELLECTUALISMO 169

A mentalidade anti-intelectualista, 112. — O Princípio fundamental do anti-intelectualismo, 113. O elemento *emotivo* e *alógico* nas várias correntes anti-intelectualistas, 114.

TESE VII. — O Anti-intelectualismo, *reduzível ao Relativismo universal, como fato é impossível, como doutrina inclui contradição; e os substitutos dos conceitos universais que ele apresenta são inaptos e desnecessários* . 175

O Anti-intelectualismo se reduz ao Relativismo, 115; como fato é impossível, 116; como doutrina inclui contradição, 117; os substitutos dos conceitos são inaptos, 118-9; e desnecessários,

120. — *Objeções*: a realidade é concreta e individual, 120; rica de características particulares, 121; orgânica, 122; dinâmica, 123. Crítica da *Intuição bergsoniana*, 124-6. Conhecimento, por parte da inteligência, do indivíduo concreto existente, 127.

Art. 3.º — O EXISTENCIALISMO 201

~~Exposição geral, 126. Os principais existencialistas, 126. Crítica, 130.~~

Art. 4.º — INFLUÊNCIA DA VONTADE, DOS SENTIMENTOS AFETIVOS, DOS HÁBITOS NO CONHECIMENTO HUMANO 218

Racionalismo e Irracionalismo, 131. Impossibilidade do irracionalismo, 132. Vontade e Conhecimento, 133. Afetividade e Conhecimento, 134. O conhecimento por "conaturalidade", 135; sua utilidade, 136-8. — *Conclusões*, 139.

CONCLUSÃO DÊSTE ESTUDO SÔBRE O CONHECIMENTO HUMANO: O Intelectualismo realista moderado 233

SEGUNDA PARTE

A ALMA HUMANA

Introdução 239

BIBLIOGRAFIA 240

Cap. I. — Existência e Espiritualidade da alma humana.

Art. 1.º — EXISTÊNCIA DA ALMA 241

TESE VIII. — Em todo ser vivo existe uma alma, e uma só 241

O ser vivo, a ação vital, diferença essencial entre o ser vivo e o ser não-vivo; donde necessidade do princípio vital ou alma, 141; que é único em cada ser vivo, 142.

Art. 2.º — ESPIRITUALIDADE DA ALMA HUMANA 244

O Critério: *agere sequitur esse et est et proportionatum*, 143.

TESE IX. — Em todo ser vivo, o princípio vital, a alma, é essencialmente superior às forças físico-químicas da matéria 245

As ações imanentes exigem um princípio ativo interno superior às forças físico-químicas, 144.

TESE X. — Como porém as operações vegetativas e sensitivas dependem intrinsecamente da matéria, o princípio vital das plantas e dos animais é ainda de ordem material, nem pode subsistir sozinho 247

A dependência intrínseca da matéria, 145.

TESE XI. — No homem, pelo contrário, no qual, além das operações vegetativas e sensitivas, há outras intrinsecamente independentes da matéria, a alma é estritamente espiritual e subsistente 249

Material, subsistente, espiritual, ser espiritual, 146. Operações próprias do homem, 147. A dependência extrínseca da

matéria, 148. A espiritualidade das operações da inteligência, 149-151; da vontade, 152-3. A alma humana é espiritual e subsistente, 154; permanente, 155. — *Corolários*, 156. — *Objeções*, 157. Cérebro e Inteligência, 158. A nossa dignidade de pessoa, 159.

Cap. II. — Imortalidade da alma humana.

Introdução. — Noção e espécies de imortalidade, 160.

TESE XII. — *A alma humana é por sua natureza imortal* 277

Provas: a voz da humanidade, 162; a voz do coração, 163; a voz da consciência, 164; a voz da razão, 165-6. — *Observações:* o conhecimento natural da alma separada do corpo, 167; a ressurreição dos corpos, 168; a reencarnação e o espiritismo, 169.

Cap. III. — O Problema da Liberdade humana.

Importância do problema, 170.

Art. 1.º — **EXISTÊNCIA, NATUREZA E OBJETO DA VONTADE** 290

Art. 2.º — **O MODO COMO A VONTADE TENDE PARA O SEU OBJETO** 292

Noção de necessidade e de liberdade, 172. — O ato voluntário elícito não pode ser coagido, 173; pode ter necessidade hipotética e natural, 174. A vontade perante o Bem Universal, 175.

TESE XIII. — *Acêrca dos bens finitos particulares, conhecidos como não necessariamente conexos com a felicidade perfeita, a vontade é livre com liberdade de exercício e de especificação* 297

Fatalistas e Deterministas, 176. O Argumento *Ético-Jurídico*, 177-8. O Argumento *Psicológico*, 179-180. O Argumento *Metafísico*, 181. — *Observações*, 182.

Art. 3.º — **REPUTAÇÃO DOS VÁRIOS DETERMINISMOS** 314

O Fatalismo, 183; o Determinismo: *físico*, 184; *fisiológico*, 185; *social*, 186; *psicológico*, 187; *teológico*, 188. — Liberdade psicológica e liberdade moral, 189.

TERCEIRA PARTE

A EXISTÊNCIA DE DEUS

O Problema de Deus, 190 325

BIBLIOGRAFIA 328

Cap. I. — A Demonstrabilidade da Existência de Deus.

Posições modernas acêrca do Problema de Deus, 191 331

Art. 1.º — **A NEGAÇÃO E A IGNORÂNCIA DA EXISTÊNCIA DE DEUS** 332

I. O *Materialismo*: princípios fundamentais, 192; seus fatores, 193. Crítica, 194. — II O *Agnosticismo*, 195: a) o Fenomenismo, 196-7; b) o Positivismo, 198-9. O Incognoscível de SPENCER, 200.

Art. 2.º — OS PROCESSOS ANTI-INTELLECTUALISTAS	344
I. O <i>Fidelsmo</i> e o <i>Tradicionalismo</i> , 201-2. — II. O <i>Criticismo Kantiano</i> : exposição, 203; crítica, 204. — III. O <i>Sentimentalismo</i> e o <i>Pragmatismo religioso</i> : as várias correntes, 205; crítica, 206-7. — IV. A <i>Intuição bergsoniana dos místicos</i> : exposição, 208; crítica, 209. — V. O <i>Modernismo</i> . A <i>Doutrina da Imanência</i> : exposição, 210-3; crítica, 214 — NOTAS: 1.ª) A Teologia nova, 215; 2.ª) O Método da Imanência de BLONDEL: exposição 216; crítica, 217.	
Art. 3.º — OS PROCESSOS INTELECTUAIS IMPOSSÍVEIS ÀS FORÇAS NATURAIS DA RAZÃO HUMANA	381
I. O <i>Ontologismo</i> , 218-9. — II. O <i>Apriorismo</i> : noções, 220; a) impossibilidade de um conhecimento imediato da existência de Deus, 221; b) ineficácia do Argumento Ontológico: seus factores, 222; refutação geral, 223-4; solução das formas apresentadas por STO. ANSELMO, DESCARTES e LEIBNIZ, 225.	
Art. 4.º — O PROCESSO LEGÍTIMO E EFICAZ: A DEMONSTRAÇÃO "A POSTERIORI"	395
TESE XIV. — Da existência real do universo sensível deduz-se legitimamente a existência real de Deus	395
Posição da tese, 226; demonstração, 227-8. — <i>Objeções</i> , 229-233. — <i>Observação</i> : é científico este processo? 234.	
Art. 5.º — O PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE	407
A causalidade segundo HUME e KANT, 235. Noção e Objetividade da causalidade eficiente, 236-7. Enunciado do Princípio de Causalidade, 238.	
TESE XV. — O Princípio de Causalidade é imediatamente evidente para nós, nem pode ser negado sem contradição; por conseguinte, é analítico, objetivo, universal e aplicável à demonstração da existência de Deus	413
É imediatamente evidente para nós, 239; não pode ser negado sem contradição, 240; é analítico, 241-2; é objetivo, 243-4; é universal, 245-6; é aplicável à demonstração da existência de Deus, 247. — <i>Resumo e Conclusão</i> , 248.	
Art. 6.º — O PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE E AS CIÊNCIAS EXPERIMENTAIS	424
I. O carácter <i>objetivo</i> e <i>ontológico</i> da ciência experimental, 249. A Crítica Científica, 250. — II. O <i>Princípio da Observabilidade Conceitual</i> : as suas significações, 251-3; a sua análise, 254 — <i>Física e Metafísica</i> : harmonia e complemento, 255-6. — III. O <i>Princípio de Causalidade</i> e o <i>Princípio da Indeterminação física</i> , 257. O Princípio de Causalidade é independente do Princípio do Determinismo, ontológico e físico, 258-260. O <i>Princípio do Indeterminismo físico</i> , 261; deduções falsas, 262-4; consequência legítima, 265.	
Cap. II. — A Demonstração da Existência de Deus	
Seu carácter de realidade, 266; sua índole metafísica, 267; sua origem, 268; observações sobre as cinco vias de Sto. Tomás, 269; divisão dos argumentos, 270.	
Art. 1.º — O PRIMEIRO MOVENTE IMÓVEL	454

<i>TESE XVI. — Pela existência real dos movimentos ou mudanças observadas em todos os seres do universo demonstra-se a existência real de Deus como Primeiro Movente Imóvel</i>	454
<hr/>	
Noção de movimento ou mudança, 271 — Enunciado do Argumento, 272. A existência real das mudanças, 273. <i>Omne quod movetur, ab alio movetur</i> , 274. O processo ao infinito de moventes-movidos, 275. O Primeiro Movente Imóvel é Deus, 276. — NOTA: A intervenção de Deus na atividade das criaturas, 277. — <i>Objecções</i> , 278.	
Art. 2.º — A CAUSA EFICIENTE PRIMEIRA E INDEPENDENTE	471
<i>TESE XVII. — Pela existência real das causas eficientes essencialmente subordinadas demonstra-se a existência de Deus como Causa Primeira não subordinada e não causada</i>	471
Causas entre si subordinadas, 279. Enunciado do Argumento, 280. A existência de causas essencialmente subordinadas, 281. Impossibilidade do processo ao infinito, 282. A Causa primeira é Deus, 283. — <i>Observações</i> : as causas acidentalmente subordinadas; Deus, <i>causa essendi simpliciter</i> e <i>causa universalissima</i> , 284.	
Art. 3.º — O SER NECESSÁRIO	478
<i>TESE XVIII. — Pela existência real dos seres contingentes demonstra-se a existência real de Deus como Ser por si mesmo absolutamente Necessário e Causa da existência de todos os seres</i>	478
O ser contingente e o ser necessário, 285. — Enunciado do Argumento, 286. A existência de seres contingentes, 287. Deve existir um ser necessário, 288. Este ser necessário é Deus, 289. — <i>Observações</i> , 290.	
Art. 4.º — O SER SUPREMO INFINITAMENTE PERFEITO ...	490
<i>TESE XIX. — Pela existência real de perfeições simples diversamente limitadas demonstra-se a existência de Deus como Ser Supremo infinitamente perfeito</i>	490
Perfeições simples e perfeições mistas, 291. — Enunciado do Argumento, 292. A existência de perfeições simples limitadas, 293; que são perfeições causadas, 294; por perfeições ilimitadas, 295; identificadas num único Ser infinitamente perfeito, Deus, 296. — O Argumento das <i>verdades eternas</i> , 296a.	
Art. 5.º — A INTELIGÊNCIA ORDENADORA E CRIADORA	500
<i>TESE XX. — Pela ordem existente no universo demonstra-se a existência de Deus como Inteligência ordenadora e criadora</i>	500
A prova cosmológica, 297. — Enunciado do Argumento, 298. — O fato da ordem, interna e externa, 299. Esta ordem exige uma intenção finalista, 300-4; é produzida por uma Inteligência, 305; que deve ser Criadora, Deus, 306. — <i>Objecções</i> : antropomorfismo, 307; as desordens, 308; o acaso, 309; a necessidade imanente, 310; a evolução, 311; a inteligência imanente, 312.	
CONCLUSÃO das cinco vias: <i>Deus ou Contradição, Deus ou Nada</i> , 313.	

Art. 6.º — AS VIAS PARTICULARES	536
<i>TESE XXI. — Pela existência da matéria com a sua limitação, suas energias e seus movimentos determinados, pela origem da vida sobre a terra, pelos instintos admiráveis dos animais e pela natureza do homem, demonstra-se a existência de Deus, como Causa e Inteligência criadora</i>	536
I. Pela existência da matéria..., 314-318. O Argumento da Entropia, 319. — II. Pela origem da vida e impossibilidade da geração espontânea, 320-6. — III. Pelos instintos dos animais, 327-9. — IV. Pela natureza do homem, 330.	
NOTA: Os Argumentos Psicológicos e Morais, 331.	
Art. 7.º — A AFIRMAÇÃO DO GÊNERO HUMANO	559
O Argumento, 332: o fato do consenso universal, 333; a razão suficiente deste fato, 334; conclusão, 335.	
Escólio: O Ateísmo, 336-341.	

QUARTA PARTE

A RELIGIAO

<i>Introdução</i>	577
BIBLIOGRAFIA	577
Cap. I. — Obrigatoriedade e Necessidade da Religião.	
Art. 1.º — OBRIGATORIEDADE DA RELIGIÃO	579
<i>TESE XXII. — Pela lei natural está obrigado o homem a ter religião</i>	579.
Noção de Religião, 342-3; divisão, 344; adversários, 345; qualificação da tese, 347. — Demonstração: 1.º) pela obrigatoriedade da lei natural, 348; 2.º) pela obrigação de tender para o fim último, 349-349a; confirmação, 350. — COROLÁRIOS, 351. — <i>Objecções</i> , 352.	
<i>TESE XXIII. — Também o culto externo, público e social, é obrigatório para o indivíduo, a família e a sociedade</i>	591
Noção de Culto, 353; posição da tese, 354; adversários, 355; qualificação, 356. — Obrigação do culto: para o indivíduo, 357; para a família, 358; para a sociedade, 359. Conclusão, 360. — COROLÁRIO, 361. — NOTA: <i>A Oração de petição</i> , 362.	
Art. 2.º — NECESSIDADE DA RELIGIÃO	598
<i>TESE XXIV. — A Religião é necessária ao indivíduo, à Família e à Sociedade</i>	598.
Necessidade da religião: para o indivíduo, 363-4; para a família, 366; para a sociedade, 366.	
Cap. II. — Possibilidade, Conveniência e Necessidade da Revelação divina sobrenatural.	
Art. 1.º — POSSIBILIDADE DA REVELAÇÃO	609
<i>TESE XXV. — A Revelação divina sobrenatural, quer imediata, quer mediata, é possível</i>	609

Noção de Revelação, 367-8; noção de possibilidade, 369; adversários, 370; qualificação, 371. — Possibilidade da revelação imediata, 372-4; da mediata, 375. — NOTAS, 376.

TESE XXVI. — Não se pode demonstrar a impossibilidade da existência de mistérios sobrenaturais de primeira ordem; nem, se existem, a impossibilidade da sua revelação. 618

Noção de Mistério e suas espécies, 377; adversários, 378; posição da tese, 379; qualificação, 380. — Existência de mistérios, 381-3; sua revelação, 384-7. — Observações, 388.

Art. 2.º — CONVENIÊNCIA DA REVELAÇÃO 628

TESE XXVII. — A Revelação é conveniente com respeito a Deus e ao homem; é também utilíssima ao homem. 628

Noções, 389; qualificação da tese, 390. — Conveniência com respeito a Deus, 391; ao homem, 392. — Observações, 393. — Utilidade para o homem, 394. — Razão e Fé, 395.

Art. 3.º — NECESSIDADE DA REVELAÇÃO 633

Noção de Necessidade, 396. — Necessidade absoluta da revelação, na hipótese da elevação do homem à ordem sobrenatural, 397. — Quanto às verdades naturais :

TESE XXVIII. — Nas presentes condições reais do gênero humano, para que todos os homens possam conhecer as verdades NATURAIS da religião, com suficiente amplitude, de um modo fácil e rápido, com firme certeza e sem mistura de erro, a revelação sobrenatural é MORALMENTE necessária 635

Explicação e posição da tese, 398; adversários, 399; qualificação, 400. — Argumento histórico, 401. — Argumento psicológico, 402. — Escólio : gratuidade desta revelação, 403.

Cap. III. — Criteriologia da Revelação divina.

Art. 1.º — O CONHECIMENTO DO FATO DA REVELAÇÃO DIVINA 643

TESE XXIX. — Para poder admitir por fé divina alguma revelação, é necessário, como condição prévia, ter do fato da revelação uma verdadeira certeza; basta porém a certeza moral, mesmo vulgar 643

Noções, 404; qualificação da tese, 405. — Demonstração, 406-9. A certeza respectiva, 410. — NOTAS : o juízo de credibilidade e ato de fé, 411.

TESE XXX. — A certeza da origem divina do fato da revelação só pode ser obtida, em última análise, por meio de algum sinal divino extraordinário 647

Noções, 412; qualificação da tese, 413. — Demonstração, 414-5; sua natureza e seu valor, 416-7. — Observação, 418.

Art. 2.º — VALOR DOS VÁRIOS CRITÉRIOS 652

Divisão dos Critérios, 419.

TESE XXXI. — Aos critérios subjetivos devem ser preferidos os objetivos e entre estes, aos internos os externos, que são os únicos critérios primários 654

Adversários, 420; qualificação da tese, 421. — Demonstração, 422; valor dos critérios subjetivos-individuais, 423; dos subjetivos-universais, 424; dos objetivos-internos, 425; dos objetivos-externos, 426. — *Corolários*, 427-430: Valor da *Apologética imanentista*.

Cap. IV. — O Milagre.

Art. 1.º — NOÇÃO DE MILAGRE	663
Definição e explicação, 431: milagre de 1.ª e 2.ª ordem, milagre apologético, 432. — Divisão dos milagres, 433.	
Art. 2.º — O MILAGRE FÍSICO	669
Definição, 434. Adversários, 435.	
TESE XXXII. — O Milagre físico apologético é possível, é reconhecível e tem valor demonstrativo	671
Qualificação, 436. — <i>Possibilidade do milagre</i> : necessidade hipotética das leis naturais, 438-440; Deus pode fazer qualquer espécie de milagre, 441-2. — <i>Objecções</i> : o milagre seria uma violação das leis, 443-4; seria contrário à dignidade... de Deus, 445; e à sua imutabilidade, 446. — <i>O Milagre é reconhecível</i> , 448; quanto à sua <i>verdade histórica</i> , 449; — <i>filosófica</i> , 450: observações, 451; o indeterminismo e o milagre, 452-455; — <i>teológica</i> , 456; — <i>relativa</i> , 457. — <i>Valor demonstrativo</i> , 458; <i>observações</i> , 459. — <i>ESCOLIO</i> : <i>Este valor é reconhecível com a luz natural da razão</i> , 480.	
Art. 3.º — A PROFECIA	704
TESE XXXIII. — A Profecia é possível, é reconhecível e tem valor demonstrativo	704
Noção de Profecia, 461; qualificação da tese, 462. — A Profecia é possível, 463. <i>Notas</i> : Conhecimento divino do futuro e liberdade nossa, 464. A Profecia é reconhecível, 465-8; tem valor demonstrativo, 469.	
Art. 4.º — O MILAGRE MORAL	712
TESE XXXIV. — O milagre moral é possível, é reconhecível e tem valor demonstrativo	712
Definição de milagre moral, 470; qualificação da tese, 471. — O Milagre moral é possível, 472; é reconhecível, 473; tem valor demonstrativo, 474.	
CONCLUSÃO da Criteriologia da Revelação, 475.	
Art. 5.º — A OBRIGAÇÃO DE ACEITAR A REVELAÇÃO SOBRENATURAL	716
TESE XXXV. — Tendo certeza de que uma religião positiva é revelada por Deus e lhe é destinada, não pode o homem contentar-se com a religião natural, mas deve ingressar nesta religião revelada e praticá-la	716
Adversários, 476; qualificação da tese, 477. — Demonstração, 478-9. — <i>Corolários</i> : obrigação grave de inquirir, em caso de dúvida, 480. — <i>Objecções</i> , 481. — <i>Natureza e Valor da vida "humana"</i> , 482.	
CONCLUINDO	723
ÍNDICE DOS AUTORES CITADOS	725
ÍNDICE GERAL	729